

QUỐC SỬ HÙNG THIÊN ĐẠI ĐĂNG
TẬP 2

Tác giả: KENNETH KRAFT
Biên dịch: THUẦN BẠCH

Quốc Sư **Hưng Thiên**
Đại Đạo
& Sơ kỳ
Thiền tông Nhật Bản
TẬP 2

DAITO ASCENDANT AT DAITOKUJI

One night the Master [Daito] dreamed of six monks who looked like advanced disciples of the Buddha. The most senior monk said:

“The time has come for you to become head of a temple. Why do you not go forth?”

Exploits Of National Master Daito

ACCORDING TO his biographers, Daito’s years of seclusion at Ungo-an were ended by a revelatory dream in which six monks challenged him to “go forth.” One of the six visitors punctuated his advice by piercing Daito’s brain with a bamboo needle. Takuan identifies the monks as “the Six Patriarchs [of Ch’an] who transmitted the robe,” and Shunsaku concludes the incident with a convincing detail: “The Master awoke with a headache.” This auspicious dream is the third in Daito’s biography—his miraculous birth had been heralded by his mother’s dream, and his enlightenment was augured in Nanpo’s dream about Yun-men. Though these visions may be biographers’ embellishments, the forty days that Daito had just spent copying the *Transmission of the Lamp* would be sufficient stimulus for a peculiar dream about Ch’an monks (not to mention a headache).

ĐẠI ĐĂNG TẤN PHONG TẠI CHÙA ĐẠI ĐỨC

Một đêm Sư (Đại Đăng) nằm mơ thấy sáu vị tỳ-kheo hình như là đại đệ tử của Phật. Vị trưởng thượng nhất bảo:

“*Thời cơ đã đến cho ông trụ trì. Tại sao không chịu đi?*”

Hành Trạng Của Quốc Sư Đại Đăng

Theo các nhà viết tiểu sử, những năm quy ẩn của Đại Đăng ở Vân Cư am chấm dứt vì điềm chiêm bao thấy sáu vị tỳ-kheo yêu cầu Sư “Ra đi!” Một trong sáu vị đó, để nhấn mạnh lời khuyến cáo, đã đâm một mũi kim bằng tre vào đầu Đại Đăng. Trạch Am cho rằng sáu vị tỳ-kheo này chính là “Sáu vị Tổ Sư (Thiền) đã được truyền y bát”, và Xuân Tác kết luận về câu chuyện này với một chi tiết dễ khiến ta tin tưởng: “Sư thức dậy bị đau đầu”. Điềm lành trong giấc chiêm bao này là điềm thứ ba trong tự truyện của Đại Đăng—sự chào đời nhiệm màu từ giấc mộng của thân mẫu, và khi chứng ngộ được báo trước qua giấc mơ của Nam Phổ thấy Vân Môn. Dù những ảnh tượng này có thể là do các tác giả tự truyện tô đẹp, việc Đại Đăng bỏ công sức ra chép *Truyền Đăng Lục* trong bốn mươi ngày đủ cho ta cảm nhận giấc mộng kỳ lạ về những vị thiên tăng (không cần kể đến việc Sư đau đầu).

The decade that Daito spent at Ungo-an, 1309-1319, had been a time of continued growth for Zen in Japan. In Kamakura the metropolitan Zen monasteries extended their influence under the patronage of the Hojo rulers. The year that Daito settled in Ungo-an the prestigious Ch'an master Tung-ming Hui-jih (1272-1340) arrived from China in response to Hojo Sadatoki's invitation. After successive appointments as abbot of several Kamakura monasteries, Tung-ming was persuaded by the ambitious young Go-Daigo to take over Kenninji monastery in Kyoto. The political influence of the Hojo clan was by then eroding, and their decline was accelerated by Sadatoki's death in 1311, yet their patronage of Zen was sustained by the regent Takatoki, who came to power in 1316. During Takatoki's tenure three more emigre masters were installed in Kamakura temples.

Japanese pilgrims continued to seek Buddhism on the Chinese mainland, undeterred by the traumatic effects of the recent Mongol invasions, the hazards of the sea voyage, or the hardships of life in a foreign nation. Though the Mongols who had overrun China remained hostile to Japan, they proved themselves to be enthusiastic patrons of Buddhism.

Thời gian Đại Đăng trải qua mười năm tại Vân Cư am (1309-1319) là thời kỳ Thiền tông ở Nhật tiếp tục lớn mạnh. Tại Liêm Thương các thiền viện trung tâm bành trướng ảnh hưởng dưới sự bảo trợ của các nhà cai trị họ Bắc Điều. Năm Đại Đăng cư ngụ ở Vân Cư am vị thiền sư lỗi lạc Đông Minh Huệ Nhật (1272-1340) đến Trung Hoa theo lời mời của Bắc Điều Trinh Thời. Sau những lần bổ nhiệm liên tiếp làm trụ trì nhiều thiền viện ở Liêm Thương, Đông Minh được người thanh niên trẻ đầy tham vọng là Hậu-Đề-Hồ thuyết phục Ngài tiếp quản chùa Kiến Nhân ở Kyoto. Thế lực chính trị của họ Bắc Điều lúc đó đã giảm, và càng suy tàn nhanh chóng sau cái chết của Trinh Thời năm 1311, song sự bảo trợ Thiền tông của họ Bắc Điều vẫn duy trì trong tay Nhiếp chính Takatoki (1303-1333) lên nắm quyền năm 1316. Trong nhiệm kỳ của Takatoki thêm ba vị thiền sư di dân đến ngụ tại các chùa ở Liêm Thương.

Các du tăng hành khước vẫn tiếp tục tìm học Phật ở Hoa lục, không hề nao núng dù hậu quả đầy thương tích của sự xâm lược Mông Cổ mới đây, những bất trắc trong cuộc viễn du trên biển, hoặc cuộc sống vất vả cam go nơi xứ lạ quê người. Dù cho quân Mông Cổ đã giày xéo Trung Hoa song vẫn tỏ ra thù địch với Nhật Bản, họ tự chứng tỏ là những người bảo trợ nhiệt thành đạo Phật.

In the first two decades of the fourteenth century, Japanese pilgrimage to China reached its height; in some of the Ch'an monasteries Japanese and Korean monks even outnumbered their Chinese counterparts. For instance, while Daito was in retreat in Ungo-an, Chugan Engetsu was waiting in the Kyushu port of Hakata for a ship that would take him abroad. He failed to secure passage on his first attempt in 1318, because the ship's quota of monks had been filled, but he succeeded a few years later.

Daito's biographers make no mention of any attempt by Daito to travel to China, nor do they speculate on his possible reasons for shunning such a trip. Daito was not alone among the promising young monks who eschewed the trip to China in favor of further training in Japan, often in relative obscurity. While Daito was living simply in Kyoto, Muso similarly spent six years in isolation outside Kamakura. In one of his poems Muso chided those who violated his solitude:

It would be merciful of people
not to come calling and disturb
the loneliness of these mountains
to which I have returned
from the sorrows of the world.

Trong hai mươi năm đầu tiên vào thế kỷ 14, số các du tăng Nhật Bản đến Trung Hoa lên rất cao; trong vài thiền viện Trung Hoa số tăng nhân Nhật và Triều Tiên đông hơn người Trung Hoa. Ví dụ, khi Đại Đăng ẩn tu ở Vân Cư am, Trung Nham Viên Nguyệt đang chờ tại cảng Cửu Châu ở Hakata để lên tàu xuất dương. Ngài đã hụt một chuyến đi an toàn lần đầu vào năm 1318 vì số tăng sĩ đã đủ chỉ tiêu, vài năm sau Ngài mới đạt sở nguyện.

Những tác giả viết tiểu sử của Đại Đăng không đề cập đến một ý định nào của Đại Đăng xuất dương sang Trung Hoa, cũng không thấy suy đoán lý do nào phải tránh một chuyến đi xa như thế. Đại Đăng không phải là người duy nhất trong số tăng sĩ trẻ đầy triển vọng đã không hành trình sang Trung Hoa để được thuận lợi tu tập nhiều hơn ở Nhật, họ thường là những người ở trong bóng tối tương đối ít ai biết đến. Trong khi Đại Đăng sống bình thường giản dị ở Kyoto, Mộng Song cũng tương tự sống độc cư sáu năm ngoại ô Liêm Thương. Trong một bài thơ Mộng Song trách cứ những người xâm phạm sự độc cư của Ngài:

Tôi sẽ tri ân những ai
không đến réo gọi và làm ồn
cái cô liêu của những dãy núi
nơi tôi quay về
từ nỗi ưu phiền của thế gian.

Another contemporary Zen monk who stayed in Japan was Kokan Shiren (1278-1345). Kokan believed that the best-qualified Japanese monks were no longer going to China, and he wanted to remedy the situation by going himself, but he abandoned his plans because of frail health. When Kokan's teacher I-shan asked to read a history of Buddhism in Japan, Kokan was prompted to write his *Genko [Era] Record of Buddhism (Genko Shakusho)*. It was published in 1322, the first work of its kind.

Toward the end of Daito's Un-go-an period there were portentous stirrings in the world of Zen and in national politics. A number of prominent Zen masters died, most notably Koho Kennichi in 1316 and I-shan I-ning in 1317. Their passing left vacancies at prestigious temples such as Nanzenji, opening the way for a transfer of leadership to a new generation. In 1318 Go-Daigo assumed the throne and began to influence the course of events. Muso was finally lured out of retirement in 1320 by Hojo Takatoki. The next year Daito received a grant of land from Go-Daigo's son Prince Morinaga, and in 1323 he had his first meeting with the recently retired emperor, Hanazono. Daito emerged from his period of postenlightenment cultivation just when Zen was poised to assume a prominent role in medieval Japan. He became one of the new leaders who shaped Zen's rapid expansion.

Một vị thiền tăng khác đồng thời là Hồ Quan Sư Luyện (1278-1345) vẫn ở yên trong nước Nhật. Hồ Quan nghe tin những vị tăng Nhật Bản ưu tú không đến Trung Hoa nữa, và Ngài muốn đĩnh chính lại tình thế bằng chính mình ra đi, nhưng phải bỏ kế hoạch vì sức khỏe yếu. Khi thầy của Hồ Quan là Nhất Sơn Nhất Ninh yêu cầu đọc lịch sử Phật giáo ở Nhật Bản, Hồ Quan được gợi ý để viết quyển Nguyên Hanh Thích Thư. Quyển này ấn hành năm 1322, quyển đầu tiên trong loại sách này.

Gần cuối thời kỳ Đại Đăng ở Vân Cư am, có nhiều sôi nổi kỳ lạ trong nhà Thiền và nền chính trị quốc gia. Một số thiền sư tiếng tăm qua đời, đặc biệt nhất là Cao Phong Hiên Nhật năm 1316 và Nhất Sơn Nhất Ninh năm 1317. Các vị tịch rồi khiến những ngôi chùa lớn như Nam Thiền tự thiếu người, mở ra con đường lãnh đạo chuyển tiếp cho thế hệ mới. Năm 1318 Hậu-Đề-Hồ lên ngôi và bắt đầu gây ảnh hưởng trên trào lưu các biến cố. Mộng Song bị Takatoki trong họ Bắc Điều gọi về hưu năm 1320. Năm sau Đại Đăng nhận phong đất từ hoàng tử con của Hậu-Đề-Hồ là Hộ Lương, và năm 1323 Sư gặp gỡ lần đầu Nhật hoàng về hưu là Hoa Viên. Đại Đăng ra khỏi thời kỳ ẩn tu sau khi chứng ngộ đúng vào lúc Thiền tông ở tư thế sẵn sàng đảm đương một vai trò ưu việt trong nước Nhật trung đại. Sư trở thành một trong những nhà tân lãnh đạo phát triển Thiền tông nhanh chóng.

DEBUT AT MURASAKINO

Murasakino is a district in the northern part of Kyoto, west of the Kamo River and east of the rounded hills of Kinugasa. Known for the beauty of its fields and flowers (Murasakino means “purple fields”), the area once housed the imperial villa of Emperor Junna (reigned 823-833), and it was a favored spot for aristocratic poetry parties. In Daito’s era the district was a sparsely populated patchwork of rice paddies, forests, and wild marshes. The local peasants honored native gods at an ancient Shinto shrine called Uchiyama, a few simple structures scattered amidst stately trees. None of the buildings in the area was high enough to obstruct the dramatic east-facing view of Mt. Hiei and the Kamo River. Here Daito undertook the construction of a new Zen monastery, which he named Daitokuji—Temple of Great Virtue. He probably made the move from Unjo-an to Murasakino in 1319, at age thirty-seven. Part of Daitokuji’s site was originally occupied by an older Tendai temple, Byakugo-in. Daito’s uncle Akamatsu Norimura, the provincial governor of Harima, apparently facilitated the transfer of land rights. Though records identify Norimura only as a “patron” of Byakugo-in, the temple property may have been part of the Akamatsu clan’s extensive holdings.

BUỔI ĐẦU Ở SÀI DĨ

Sài Dĩ là vùng đất phía bắc Kyoto, hướng tây của sông Gia Mậu và đông của dãy đồi tròn Y Lạp. Nổi danh vì vẻ đẹp những cánh đồng và hoa (Sài Dĩ có nghĩa là cánh đồng tím), vùng này có một thời là nơi hoàng tộc cư ngụ trong một lâu đài của Nhật hoàng Thuần Hòa (trị vì từ 823-833), và là điểm lý tưởng cho giới quý tộc hội họp thơ phú. Vào thời Đại Đường vùng này là mảnh đất chấp vá dân cư thưa thớt với ruộng lúa, rừng rậm và đầm lầy hoang vu. Nông dân ở đó dâng cúng sản phẩm quê hương tại một đền thờ Thần đạo cổ kính tên là Nội Sơn, một quần thể kiến trúc nhỏ và giản dị rải rác giữa những cội cây oai phong. Không một tòa nhà nào trong vùng cao vừa đủ để che tầm mắt khỏi nhìn thấy sườn núi Tử Duệ phía đông đầy ấn tượng mạnh mẽ, và con sông Gia Mậu. Ở đây Đại Đường nhận xây dựng một ngôi thiền viện mới đặt tên là Đại Đức tự. Có lẽ Sư quyết định dọn từ Vân Cư am về Sài Dĩ năm 1319 vào tuổi ba mươi bảy. Một phần đất của chùa Đại Đức lúc đầu một ngôi chùa cổ của Thiên Thai chiếm dụng tên là Bạch Hào viện. Cậu của Đại Đường là Xích Tông Tắc Thôn, lãnh chúa tỉnh Phiên Ma, chắc đã chiếm hữu sở đất này. Mặc dù ngữ lục xác nhận Tắc Thôn chỉ là người “bảo trợ” của Bạch Hào viện, ngôi chùa có lẽ thuộc quyền sở hữu ruộng đất lớn lao của giòng họ Xích Tông.

Daito soon began to attract influential patrons. Zen master Nanpo's sanction established his religious credentials, and in Norimura he had a valuable link to the regional power structure. At a time when political authority was beginning to shift from Kamakura to Kyoto, the prospect of a new Zen monastery untainted by the influence of the Hojo regime appealed to a variety of potential supporters. Besides the practical advantages of association with an up-and-coming Zen master, some patrons must also have been prompted by sincere spiritual motivations and Daito's personal qualities. Norimura's son Norisuke (1312-1371) became an early backer, as did Go-Daigo's son Morinaga, who gave provincial lands to Daitokuji in the Genko era (1321-1323). In the spring of 1324 Emperor Go-Daigo enlarged Daitokuji's compound by granting land on its south side. This tract included Emperor Junna's burial mound and another Tendai temple, Unrin-in, which had been founded in 869. Daito wrote a letter of appreciation to Go-Daigo, promising that future generations would continue to perform memorial services at the imperial tomb. In 1325, still a year before Daitokuji's formal inauguration, Daito received a flurry of decrees from emperors Go-Daigo and Hanazono.

Đại Đăng nhanh chóng thu hút các đại thí chủ có thể lực. Sự ấn chứng của thiền sư Nam Phổ đã tạo cho Sư lòng tin nhiệm trong tôn giáo, và qua Tắc Thôn Sư có mối liên hệ tốt đối với chánh quyền địa phương. Vào thời điểm quyền lực chính trị bắt đầu chuyển hướng từ Liêm Thương về Kyoto, triển vọng của một tân thiền viện không bị ảnh hưởng vì chế độ Bắc Đều đã kêu gọi được nhiều thí chủ có tiềm năng. Ngoài những quyền lợi do liên kết với một thiền sư tài ba đầy hứa hẹn và có thí chủ, còn cần phải được thúc đẩy bởi những động cơ tinh thần chơn thật và đức tính riêng của con người Đại Đăng. Con của Tắc Thôn là Tắc Hữu (1312-1371) trở thành người ủng hộ đầu tiên giống như hoàng tử Hộ Lương con của Hậu-Đề-Hồ, đã phong thêm đất ở vùng quê cho chùa Đại Đức vào triều đại Nguyên Hanh (1321-1323). Mùa xuân năm 1324 Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ mở rộng quần thể chùa Đại Đức với đất đai ban thêm ở phía nam. Khoảng đất này bao gồm gò đất mai táng Nhật hoàng Thuần Hòa và một ngôi chùa Thiên Thai khác tên là Vân Lâm viện xây năm 869. Đại Đăng viết một lá thư cho Hậu-Đề-Hồ, hứa hẹn thế hệ mai sau sẽ tiếp tục chu toàn việc cúng kỵ lăng tẩm hoàng gia. Năm 1325, còn một năm nữa trước lễ khánh thành chính thức chùa Đại Đức, Đại Đăng nhận được một loạt nhiều sắc lệnh của Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ và Hoa Viên.

In the second month the retired emperor Hanazono appointed Daitokuji as an imperial prayer center, and Emperor Go-Daigo (not to be outdone) issued a similar decree five months later. Other named and unnamed benefactors began to make donations in the form of money, materials, land in Kyoto, or income-producing estates in the provinces.

The “beggar at the bridge” legends portray a reluctant Daito who was plucked from obscurity by an emperor seeking a sage. Though there may be a kernel of truth in this idealized image, it is likely that Daito welcomed and even solicited patronage during the Ungo-an and early Murasakino periods. His connections within the Zen world and his family ties with the Akamatsu clan positioned him well for such activity.

Daito’s two imperial patrons, emperors Hanazono and Go-Daigo, were members of different branches of the royal family: Hanazono, who reigned from 1308 to 1318, belonged to the “northern” line; his successor Go-Daigo, who reigned from 1318 to 1339, was from the “southern” line. It appears that Daito met Hanazono shortly before he met Go-Daigo. Hanazono kept a copious diary, a source of valuable information about the era’s intellectual and religious milieu.

Vào tháng hai Nhật hoàng về hưu Hoa Viên chỉ định chùa Đại Đức là trung tâm cầu nguyện của hoàng tộc, và Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ cũng ra chiếu chỉ tương tự năm tháng sau đó. Nhiều nhà hảo tâm vô danh và hữu danh bắt đầu cúng dường dưới hình thức tiền mặt, phẩm vật, đất đai ở Kyoto, hoặc ruộng đất có huê lợi ở thôn quê.

Huyền thoại “người ăn xin dưới cầu” vẽ lại chân dung một Đại Đăng bất đắc dĩ bị lôi ra khỏi bóng tối bởi một vị hoàng đế tìm kiếm hiền nhân. Dù có thể đây là cốt lõi của sự thật trong việc lý tưởng hóa một thần tượng, cũng giống như thể Đại Đăng đã từng hoan nghênh thậm chí cầu xin sự bảo trợ trong lúc ở Vân Cư am và thời gian đầu ở Sài Dã. Mỗi quan hệ của Sư trong phạm vi nhà Thiền và dây liên kết thân tộc với họ Xích Tông đặt cho Sư ở vị thế tốt cho những hoạt động kể trên.

Hai vị bảo trợ cho Đại Đăng, Nhật hoàng Hoa Viên và Hậu-Đề-Hồ đều là người trong hoàng tộc ở hai phái khác nhau: Hoa Viên cai trị từ 1308 đến 1318 thuộc Bắc phái; người kế vị Ngài là Hậu-Đề-Hồ cai trị từ 1318 đến 1339, thuộc Nam phái. Đại Đăng đã gặp Hoa Viên ngắn ngủi trước khi gặp Hậu-Đề-Hồ. Hoa Viên viết một quyển nhật ký rất phong phú tỉ mỉ, một nguồn tư liệu giá trị về bối cảnh tôn giáo và văn hóa thời bấy giờ.

In this work Daito is first mentioned on the twenty-third day of the fifth month, 1323, when Hanazono was a young man of twenty-six (and already “retired”). The entry is brief: “I met the Venerable Myocho [Daito]. Our conversation was similar to our previous talk.” (The “previous talk” was not recorded.)

By the time Hanazono encountered Daito, he was well versed in the teachings of a number of Buddhist schools, and he also had developed a keen interest in Zen. His spiritual yearnings and insights are revealed in his diary. In a passage written after his forced abdication in 1318, he lamented: “Often, because I am restless, I consider withdrawing from the world, yet my resolve is not up to it. This shows I lack a mind that seeks the Way. How pitiful! I wonder what the buddhas and heaven, with their clear vision, would have me do.” As he explored the doctrines and practices of the Shingon, Tendai, and Pure Land schools, Hanazono read over forty Buddhist texts, which he cited by name. Early in 1320 he met a Rinzai monk named Gatsurin Doko (1293-1351), also known as Myogyo. Their conversation lasted till dawn, and Hanazono praised Gatsurin as a “dragon.” The two men continued to meet periodically for about three years. As Hanazono’s involvement deepened, so did his admiration for Zen:

Trong quyển nhật ký này Đại Đăng lần đầu được đề cập vào ngày 23 tháng 5 năm 1323, khi Hoa Viên còn tuổi thanh niên hai mươi sáu (song đã về hưu). Mở đầu ngắn gọn: “Tôi gặp Hòa thượng Diệu Siêu (Đại Đăng). Cuộc đàm luận giữa chúng tôi cũng tương tự như lần nói chuyện trước đây (không thấy ghi lần “nói chuyện trước đây”).”

Vào lúc Hoa Viên gặp Đại Đăng, ông đã thông thạo giáo lý một số tông phái Phật giáo, và đã phát huy được nhiều lợi lạc trong Thiền. Lòng khát khao tu học và tuệ giác của ông được nêu lên trong nhật ký. Trong một đoạn văn, viết sau khi bị bắt buộc thoái vị vào năm 1318, ông than rằng: “Thường khi, vì tôi bất an, tôi xem như ra khỏi thế tục, song quyết định của tôi không được đến như vậy. Điều này cho thấy tôi thiếu đạo tâm. Thật là tội nghiệp! Tôi tự hỏi trời Phật với trí tuệ sáng suốt muốn tôi phải làm gì”. Vì ông đang khảo cứu giáo lý và pháp tu của tông Chân Ngôn, Thiên Thai và Tịnh Độ, nên ông đã đọc qua hơn bốn mươi quyển kinh Phật, có thể đọc thuộc. Đầu năm 1320 ông gặp một vị tăng Lâm Tế tên Nguyệt Lâm Đạo Kiểu (1293-1351), còn có tên là Diệu Hiểu. Hai bên đàm luận mãi đến hừng đông, và Hoa Viên tán dương Nguyệt Lâm là “rồng”. Họ tiếp tục gặp nhau định kỳ trong vòng gần ba năm. Hoa Viên đặt hết tâm trí càng lúc càng sâu vào học Phật, và ông ngưỡng mộ Thiền:

“The exalted, wondrous nature of the Buddha-Dharma and the utmost principle of the Mindground lie solely in this one school of Zen. The teachings of the other schools of the Mahayana and the Hinayana cannot possibly equal it.” The retired emperor was introduced to koan practice, and he accepted Gatsurin as his teacher in a formal ceremony, but the relationship was severed abruptly when Gatsurin embarked on a pilgrimage to China.

Around this time Hanazono first met Daito. Gatsurin and Daito shared a past affiliation with Koho Kennichi, and Gatsurin may have brought Daito’s name to the retired emperor’s attention. Shunsaku’s depiction of the initial encounter between Daito and Hanazono later became part of Japanese Zen lore:

The Emperor began, “The Buddha’s Law facing the King’s Law on the same level—how unthinkable!” The Master replied, “The King’s Law facing the Buddha’s Law on the same level—how unthinkable!” The Emperor’s expression revealed his esteem for the Master.

Hanazono’s opening statement refers to the privilege Daito has been granted: in the conventional hierarchy the emperor’s position was supreme and absolute; few of his subjects were allowed even to look upon his face.

“Đặc tính tối thượng, vi diệu của Phật pháp và lý tột cùng của Tâm thể đều nằm chỉ trong một tông phái Thiền. Giáo lý của các tông phái khác trong đại thừa và tiểu thừa không thể sánh bằng”. Vị cựu hoàng để dần thân vào pháp tu công án, và thụ giáo với Nguyệt Lâm trong một buổi lễ chính thức, nhưng quan hệ thầy trò bỗng nhiên cắt đứt khi Nguyệt Lâm xuống tàu hành hương sang Trung Hoa.

Khoảng thời gian này Hoa Viên gặp Đại Đăng lần đầu. Nguyệt Lâm và Đại Đăng trước đây có cùng mối liên kết với Cao Phong Hiến Nhật, và có thể Nguyệt Lâm có nhắc đến tên Đại Đăng cho vị cựu hoàng để lưu ý. Xuân Tác mô tả buổi diện kiến đầu tiên giữa Đại Đăng và Hoa Viên sau này đã góp phần vào sự hiểu biết Thiền tông Nhật Bản:

Nhật hoàng nói trước: “Pháp của Phật đối diện với pháp của Vua đồng ngang hàng—thật khó nghĩ lường!” Sư đáp: “Pháp của Vua đối diện với pháp của Phật đồng ngang hàng—thật khó nghĩ lường!”

Lời phát biểu cởi mở của Hoa Viên nói lên lòng tôn quý Đại Đăng đã được công nhận: trong tôn ti thứ bậc theo qui ước vị trí của hoàng đế là tối cao và tuyệt đối; chỉ một ít bề tôi được phép nhìn lên ngang mặt vua.

In reply Daito boldly holds up the Buddha's Dharma as a truth that underlies and surpasses all such worldly distinctions, a law that is itself "unthinkable" because it defies conceptualization. Although Hanazono was no newcomer to Zen, the bluntness of Daito's response may have shocked him: the master had already begun to teach the retired emperor in a Zen manner. A month after Hanazono first mentioned Daito in his diary, he penned some thoughts on this same subject: "First and foremost, the secular law and the Buddha's truth cannot be two separate things. The *Lotus Sutra* states, 'Whether governing the world or discussing meditation, one should follow the True Dharma in all cases.' More than anyone, an emperor should understand what this means."

Even if Shunsaku's version of the first Daito-Hanazono encounter is enriched by apocryphal elements, it highlights a pertinent theme and captures the spirit of the remarkable relationship that developed between the two men. As will be seen below, the retired emperor continued to train under Daito for at least fourteen years, and he came to be acknowledged as one of the master's outstanding disciples.

About a year after Daito met Hanazono, he first encountered his other imperial patron, Emperor Go-Daigo.

Đáp lại Đại Đăng phô bày pháp Phật là chân lý nền tảng và siêu vượt mọi phân biệt thế gian, một qui luật tự nó "không nghĩ lường" bởi vì nó bất chấp khái niệm tri thức. Tuy Hoa Viên không phải là người mới đến với Thiền, nhưng câu đáp thẳng thừng của Đại Đăng có thể xúc chạm ông: Sư đã bắt đầu chỉ giáo vị cựu hoàng để theo phong cách Thiền. Một tháng sau khi Hoa Viên viết về Đại Đăng lần đầu tiên trong nhật ký, ông ghi thêm vài suy nghĩ cũng một đề tài đó: "Đầu tiên và trước hết, qui luật ngàn đời và pháp của Phật không thể nào là hai điều khác biệt. Kinh Pháp Hoa nói: 'Dù đang cai trị thế gian hoặc luận bàn thiền định, ta đều phải tuân theo chánh pháp trong mọi trường hợp.' Hơn hết bất cứ ai, một vị hoàng đế phải hiểu ý nghĩa muốn nói gì".

Mặc dù Xuân Tác viết về lần gặp gỡ đầu tiên giữa Đại Đăng và Hoa Viên rất phong phú với những yếu tố chưa chính xác, bài viết cũng nêu bật một chủ đề thích hợp và nắm bắt được tinh thần của mối tương giao tuyệt vời giữa hai nhân vật. Như sẽ thấy dưới đây, vị hoàng đế hồi hưu tiếp tục tu tập với Đại Đăng ít nhất mười bốn năm, và ông được công nhận là một trong các đệ tử xuất cách của Sư.

Khoảng một năm sau khi Đại Đăng gặp Hoa Viên, lần đầu tiên Sư gặp một đại thí chủ khác thuộc hoàng tộc, Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ.

Daito was forty-two, and Go-Daigo was thirty-six. The Emperor hastened to express his enthusiastic support, showering the master with imperial favors, grants, and titles. Go-Daigo also invited Daito to participate in a religious debate, an event that dramatically accelerated the relatively unknown master's rise to prominence.

THE SHOCHU DEBATE

The Shochu Debate, named after the era in which it occurred, reflected the rivalry between the emerging Zen institution and the established Buddhist sects. By the Shochu period (1324-1326), Zen had planted roots in southern Japan (Kyushu) and eastern Japan (Kamakura), yet it continued to encounter active resistance in western Japan (the area around Kyoto). There the Tendai and Shingon sects and the older Nara schools had their headquarters. When the leaders of these religious groups petitioned the Emperor to halt the spread of Zen, he responded by setting up a public debate, a procedure sanctioned in Asia by countless precedents. As Yuan-wu wrote in the *Blue Cliff Record*:

Đại Đăng bốn mươi hai tuổi, và Hậu-Đề-Hồ ba mươi sáu. Hoàng đế gân như vôi vàng bày tỏ lòng nhiệt tâm ủng hộ, cúng dường như mưa đến Sư với nhiều đặc ân của hoàng gia, những sự trợ cấp và phong tước vị. Hậu-Đề-Hồ cũng mời thỉnh Đại Đăng đến tham gia một cuộc tranh luận tôn giáo, một biến cố đã khiến tên tuổi của một vị thầy tương đối chưa ai biết đến tiến nhanh đến chỗ nổi danh một cách đột ngột.

CUỘC TRANH LUẬN CHÁNH TRUNG

Cuộc Tranh Luận Chánh Trung, lấy tên triều đại lúc xảy ra, phản ánh sự kình chống giữa cơ chế Thiên tông vừa thành lập và các tông phái Phật giáo đã xây dựng trước đây. Vào thời Chánh Trung (1324-1326), Thiên tông đã đặt nền móng ở phía nam (Cửu Châu) và phía tây (Liên Thương) nước Nhật, tuy nhiên vẫn còn gặp chống đối mãnh liệt ở đông Nhật Bản (vùng ngoại vi Tokyo). Nơi đó tông Thiên Thai và Chân Ngôn và các tông phái cổ Nại Lương đã đặt bản doanh. Khi các nhân vật lãnh đạo các đoàn thể tôn giáo kiến nghị chặn đứng sự bành trướng của Thiên tông, Nhật hoàng trả lời bằng cách tổ chức một cuộc tranh luận công khai, một phương thức được nhiều bậc tiên đức khuyến khích ở Á châu. Như Viên Ngộ đã viết trong Bích Nham Tập:

In doctrinal disputes in India the winner holds a red flag in his hand, while the loser turns his clothes inside out and departs through a side door. Those who wanted to hold doctrinal disputes in India were required to obtain royal permission. Bells and drums would be sounded in the great temples and afterwards the debates could begin.

An early religious debate in Japan, authorized by Emperor Saga (reigned 809-823), is said to have lasted seventeen days and nights.

The Shochu Debate began during the (intercalary) first month of 1325, in the Seiryoden Hall at the imperial palace. Representing Zen were two disciples of Nanpo-Daito and Tsuo Kyoen (1257-1325). Because Tsuo was Daito's senior by twenty-five years and the abbot of the prestigious Nanzenji temple, he bore the primary responsibility for defending Zen. The established sects were represented by a number of eminent clerics; foremost among them was Gen'e, the Tendai abbot "renowned for learning beyond all men of the age." Other debaters included Kosei, the abbot of Toji, a Shingon temple in southern Kyoto; monks from Miidera, a Tendai headquarters temple on the shores of Lake Biwa; and priests from the Nara schools.

Trong các cuộc tranh luận về giáo lý ở Ấn Độ, người thắng cuộc cầm cờ đỏ trong tay, trong khi người bại trận cởi áo trong ra và bỏ đi qua cửa hông. Ai muốn tổ chức cuộc tranh luận phải xin phép vua. Chuông và trống sẽ được đánh lên ở các ngôi chùa lớn và sau đó cuộc tranh luận mở màn.

Cuộc tranh luận tôn giáo đầu tiên ở Nhật do Nhật hoàng Ta-Nga (trị vì 809-823) chuẩn y, nghe nói kéo dài mười bảy ngày đêm.

Tranh Luận Chánh Trung khai mạc suốt vào giữa tháng giêng năm 1325, tại Thanh Lương Điện trong hoàng cung. Đại biểu cho Thiên tông là hai vị đệ tử của Nam Phổ: Đại Đăng và Thông Ông Kính Viên (1257-1325). Vì Thông Ông lớn hơn Đại Đăng hai mươi lăm tuổi và là trụ trì ngôi đại tự Nam Thiên, nên giữ nhiệm vụ hàng đầu chống đỡ Thiên tông. Các tông phái đã dựng lập trước có đại biểu là một số tăng lữ tiếng tăm; trước tiên là Huyền Huệ, vị trụ trì Thiên Thai "nổi tiếng vì học rộng hơn tất cả mọi người đồng thời". Những người khác tham dự tranh luận gồm có Hồ Thanh, trụ trì Đông Tự là một ngôi chùa của Chân Ngôn tông ở phía nam Kyoto; tăng nhân từ Tam Tỉnh tự là ngôi chùa trong bản doanh của Thiên Thai trên bờ hồ Tỳ Bà; và các tu sĩ của tông phái Nại Lương.

Only fragmentary accounts of the debate have survived, and their degree of accuracy cannot be determined, yet the depiction of Daito's role is revealing. At one point Gen'e reportedly stepped forward and asked, "What is Zen, which claims to be a separate transmission outside the teachings?" His question alluded to the well-known Zen slogan that challenged the sutra-based or "doctrinal" schools of Buddhism. Daito's reply, terse and uncompromising, was a one-line capping phrase from the *Blue Cliff Record*: "An octagonal millstone flies through the air." Rather than give Gen'e a discursive explanation Zen or its relation to the teachings, he sought to express Zen as directly as possible, and to do that he relied on a capping phrase.

We are not surprised to learn that "Gen'e did not understand"—Daito's image is a difficult one, and Gen'e was probably unfamiliar with the conventions of Zen encounter dialogues. Yet capping phrases are not nonsensical. At the least, the image of a flying millstone suggests something beyond ordinary experience or conventional description, traits that would fit a transmission "outside the teachings." A hard object in flight might also be destructive, even terrifying, just as Zen is considered to have an alarming power to overturn customary patterns of thought.

Chỉ có vài tường thuật rời rạc tồn tại, và mức độ chính xác không thể định được, song vai trò của Đại Đăng được mô tả là nổi bật. Có một điểm được kể lại là Huyền Huệ tiến công với câu hỏi: "Cái gì là Thiền, thường cho là 'giáo ngoại biệt truyền'?" Câu hỏi này ám chỉ một châm ngôn nổi tiếng trong Thiền không thừa nhận các tông phái trong đạo Phật dựa vào kinh điển gọi là "giáo tông". Đại Đăng trả lời, ngắn gọn và cương quyết, trích dẫn câu trước ngữ trong Bích Nham Lục: "Cối đá xây hình bát giác bay trên không" (Bát giác ma bàn không lý tẩu)¹. Thay vì đưa ra một lời giải nghĩa lý luận về Thiền hoặc có liên quan đến giáo điển, Sư tìm cách diễn đạt Thiền một cách càng trực tiếp càng tốt, và muốn thể Sư sử dụng một trước ngữ.

Chúng ta không ngạc nhiên khi được biết "Huyền Huệ không hiểu"—hình ảnh Đại Đăng là một biểu tượng khó hiểu, và có lẽ Huyền Huệ không quen với thông lệ đối đáp tại buổi tham kiến trong nhà Thiền. Tuy thế trước ngữ không hẳn là không có ý nghĩa. Ít nhất hình ảnh cối xay bay trên trời gợi ra một ý gì siêu vượt kinh nghiệm thường tình hoặc sự diễn tả theo công ước, những đặc tính khế hợp với "giáo ngoại biệt truyền". Một món đồ cứng nặng đang bay cũng có thể bị vỡ tan, ngay cả làm kinh sợ, y như Thiền được xem là có một sức mạnh báo động làm hoảng sợ và khiến đảo lộn mọi khuôn sáo thói quen của tư tưởng.

1 Câu nói của Dương Ưc (968-1024).

In Zen language the activity of inanimate objects such as flying millstones often refers to the “no-minded” quality of enlightened behavior. Masters assert that if Zen awareness is brought to everyday acts, one can move freely through daily life in a manner as wondrous as “flying through the air.”

The baffled Gen'e withdrew and was followed by a Tendai monk bearing a box. Daito asked him what he was carrying, and the monk replied, “This box is the universe.” Tendai doctrine held that the microcosm encompasses the macrocosm, as expressed in the teaching that “one thought is three thousand worlds.” Again Daito abruptly altered the terms of debate—he took up his short staff and struck the box, breaking it. “When the universe is smashed to bits, what then?” he asked. Daito's challenge would not have been entirely unexpected by a fellow Zen monk. A number of koans pose similar conundrums: “If all things return to the One, to what does the One return?” Or: “In the roar of the kalpa fire, the whole universe is destroyed. Tell me, is This destroyed?” In Zen there are ways to respond to such questions, but the hapless Tendai monk, “dazed and bewildered,” was unable to answer Daito.

Trong ngôn ngữ Thiền, đồ vật vô tri vô giác như những viên đá cối xay thường muốn nói đến tính chất “vô tâm” trong sự chứng ngộ. Các bậc thầy khẳng định rằng nếu sự tỉnh giác của Thiền được đưa vào hành động hằng ngày thì ta có thể động chuyển tự tại trong cuộc sống đời thường theo cung cách vi diệu như “bay trên trời”.

Huyền Huệ thất bại rút lui và tiếp theo là một vị tăng Thiền Thai mang một chiếc hộp. Đại Đăng hỏi Tăng mang vật gì, Tăng đáp: “Hộp này là cả vũ trụ”. Giáo lý Thiền Thai cho rằng tiểu vũ trụ bao trùm đại vũ trụ, như trong kinh nói “một niệm là cả tam thiên thế giới”. Một lần nữa Đại Đăng chuyển đổi ngôn ngữ trong cuộc tranh luận. Sư đưa cây gậy ngấn lên và đập vào chiếc hộp làm hộp vỡ toang. Sư hỏi: “Khi vũ trụ bị đập nát thì ra sao?” Lời thách thức của Đại Đăng đối với một môn sinh trong nhà Thiền sẽ không hoàn toàn bất ngờ. Một số công án đưa ra những câu hỏi hắc búa tương tự: “Nếu muôn vật về Một thì Một về đâu?” Hoặc: “Nếu kiếp lửa cháy rụi, cả thế gian đều hoại. Hãy nói cái này hoại hay không hoại?” Trong Thiền có nhiều cách để trả lời những câu hỏi này, nhưng vị tăng Thiền Thai không may, “bàng hoàng và lúng túng”, không thể trả lời Đại Đăng.

Daito's biographers report a second exchange involving Daito, Gen'e, and several others; if this encounter was not part of the Shochu Debate, it may have occurred about the same time. The dialogue, dealing with a Confucian text, is evidence of the renewed interest in Confucianism among Japanese Buddhists:

[Gen'e's] group heard the Master's [Daito's] name and went to question him. "What are the methods of the Zen school?" they demanded. The Master answered, "Teaching the truth through falsehoods." The scholars of Confucianism asked, "Have the sages ever spoken falsely?" The Master said, "They have." The men insisted, "Being sages, how could they have spoken falsely?"

The Master asked, "Don't you know this passage in *Mencius*? 'Hsiang [thinking he had succeeded in killing Shun] said, 'I have killed Shun.' But when Hsiang entered Shun's house, there was Shun sitting on his bed playing a lute. Shun [who knew of Hsiang's murderous intentions] was pleased when he saw Hsiang come in.' Isn't it untrue [that Shun was pleased to see Hsiang]?"

The scholars of Confucianism fell into a heated discussion among themselves. Then they asked the Master, "How can we resolve the meaning of this passage once and for all?"

Các nhà viết tự truyện của Đại Đăng kể lại cuộc đối thoại lần thứ hai gồm có Đại Đăng, Huyền Huệ và nhiều người khác; nếu lần gặp gỡ này không nằm trong cuộc Tranh Luận Chánh Trung có thể đã xảy ra cùng khoảng thời gian đó. Cuộc đối đáp, nhắm vào kinh điển Khổng giáo, chứng minh một sự quan tâm đối mới trong Khổng giáo giữa các nhà Phật học Nhật Bản:

Nhóm của Huyền Huệ nghe tiếng của Sư (Đại Đăng) đến tham vấn. Họ hỏi Sư: "Phương pháp của Thiền tông là gì?" Sư đáp: "Chỉ dạy chân lý qua vọng thuyết." Các học giả Khổng giáo hỏi tiếp: "Chẳng lẽ thánh hiền cũng vọng ngữ?" Sư đáp: "Có vọng ngữ." Họ nhấn mạnh: "Đã là thánh hiền, sao lại vọng ngữ?"

Sư hỏi vặn lại: "Các ông không biết một đoạn này trong Mạnh Tử? 'Tượng (nghĩ rằng mình sẽ nổi ngôi nếu giết chết Thuấn) bảo: 'Ta đã giết Thuấn.' Nhưng khi Tượng vào nhà Thuấn, thấy Thuấn ngồi trên giường thổi sáo. Thuấn (biết trước ý định của Tượng) vui mừng khi thấy Tượng vào nhà'. Đó không phải là vọng dối sao (vì Thuấn vui khi thấy Tượng)?"

Các học giả đạo Khổng bàn cãi sôi nổi với nhau. Rồi họ hỏi Sư: "Làm sao hiểu nổi ý nghĩa đoạn này một cách toàn triệt?"

The Master said, “Actually, Shun killed Hsiang.” The scholars all bowed to the ground in the manner of disciples.

In this exchange Daito not only exhibits an impressive command of a Confucian classic, he also demonstrates the interpretive flair he applied to the texts of his own Zen tradition. Daito’s descendants cite his responses in the Shochu Debate, especially his smashing of the box and his “octagonal millstone” answer, as epitomizing his character and his Zen style. Yet when these two portrayals of Daito as debater are seen side-by-side, they present a fuller and more complex portrait of the man. In the first instance Daito is enigmatic and fierce, whereas in the second he is erudite and articulate. If he had indeed been able to be discursive or nondiscursive as the occasion demanded, he would have fulfilled a peer’s definition of a true Zen master, who “simply seizes upon a teaching in response to the moment, giving his tongue free rein.”

Political considerations inevitably colored the outcome of sponsored religious debates, and sometimes these events merely legitimated a shift of influence already under way.

Sư đáp: “Thực sự, Thuấn đã giết Tượng.” Các học giả đều đánh lễ Sư theo phép môn đệ.

Trong cuộc đối thoại này Đại Đăng chỉ trình bày sự hiểu biết tinh thông về Khổng thư, Sư cũng chứng tỏ bằng truyền thống tu thiền của chính mình để giải thích một cách sắc bén. Hậu bối của Đại Đăng dẫn chứng những câu đáp của Sư trong Tranh Luận Chánh Trung, riêng chỗ đập vỡ chiếc hộp và “cối đá xay hình bát giác” như là bản chất cô đọng của con người Sư và là Thiền phong của Sư. Tuy nhiên hai chân dung này của Đại Đăng ở tư thế một nhà tranh luận được nhìn sát cánh nhau sẽ cho thấy hình ảnh đầy đủ và phức tạp hơn nơi con người Sư. Câu thứ nhất Đại Đăng có vẻ bí ẩn và vũ bão, trong khi ở câu thứ hai Sư là một người uyên bác và rõ ràng sáng sủa. Nếu thực sự Sư bắt buộc phải biện luận hoặc không biện luận tùy tình hình đòi hỏi, Sư sẽ chu toàn chức năng của một bậc chân sư trong nhà Thiền, đó là “chỉ giản dị nắm ngay giáo lý để trả lời kịp thời đúng lúc, thả lỏng dây cương cho lưỡi tự do”.

Những cuộc tranh luận tôn giáo được bảo trợ này không tránh khỏi mang sắc thái những động cơ chính trị, và đôi khi những biến cố này chỉ để hợp pháp hoá một sự thay đổi ảnh hưởng đã diễn ra.

In Japan of 1325 the former dominance of the older sects had become tenuous; within fifteen years the balance would tip in Zen's favor, through the support of the new Ashikaga shogunate. Emperor Go-Daigo, full of his own ambitions, sought to make the Buddhist establishment, old and new, subordinate to imperial rule. For reasons of his own or in response to the debaters' arguments, Go-Daigo awarded victory to the Zen monks. To Tsuo and Daito he granted special palanquins, which they or their descendants were invited to use whenever they visited the palace (Daito's palanquin is still housed at Tokuzenji, a Daitokuji subtemple). Tsuo, aged sixty-seven, literally exhausted himself on behalf of Zen—in a dramatic denouement he died on his way back to Nanzenji right after the debate.

Daito's former antagonist Gen'e was reportedly so impressed by Zen and its two representatives that he experienced a complete conversion. Shunsaku states: "Senshinshi [Gen'e] entered *sanzen* training [under Daito]. His accomplishments were not shallow, and the depth of his faith was unsurpassed. To further the construction of the new abbot's residence, he donated his own dwelling to Daitokuji."

Nước Nhật của năm 1325 với sự thống trị trước đây của những giáo phái cổ rất tẻ nhạt; trong vòng mười lăm năm cán cân nghiêng về ủng hộ Thiền tông, qua sự nâng đỡ của chế độ tướng quân mới là Trúc Lợi. Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ, lòng đầy tham vọng, tìm cách thúc đẩy cơ cấu Phật giáo (cũ lẫn mới) tùy thuộc vào luật lệ chính sách của Hoàng gia. Vì những lý do tư riêng hoặc để đáp ứng những luận cứ của người tranh luận, Hậu-Đề-Hồ quyết định thắng lợi về phía Thiền tông. Đối với Thông Ông và Đại Đăng, ông ban cho kiệu ngời đặc biệt để cho hai vị hoặc con cháu sử dụng khi được mời vào cung điện (kiệu của Đại Đăng còn tàng trữ tại chùa Đức Thiên, một chi nhánh của Đại Đức tự). Thông Ông bảy mươi sáu tuổi, nghĩa là đã kiệt sức để nhân danh cho Thiền—cuối đời thật buồn vì Ngài viên tịch trên đường trở về chùa Nam Thiên ngay sau cuộc tranh luận.

Đại Đăng đối kháng với Huyền Huệ trước đây được kể lại đã gây ấn tượng mạnh trong nhà Thiền và chính qua hai điển hình này mà Sư chứng kiến một chuyển biến toàn diện. Xuân Tác nói: "Tây Tâm Tử (Huyền Huệ) bắt đầu tham thiền (dưới sự chỉ dạy của Đại Đăng). Những thành tựu của ông không phải cạn cợt, và lòng thâm tín của ông thật cùng cực. Để xúc tiến việc xây dựng phương trượng mới cho vị trụ trì, ông cúng dường chỗ ở của mình cho chùa Đại Đức".

Although Gen'e's alleged realignment symbolically reinforces Zen's triumph, it is not as implausible as it may first appear. However intense the sectarian rivalries of the day, individual monks were not irrevocably bound by their affiliations. In fact, the rapid rise in the Zen monastic population during the first half of the fourteenth century can be partly attributed to an influx of monks (and scholar-monks) who had been ordained in the older schools. Another Tendai abbot became a follower of Daito's heir Tetto after Daito's death. These senior monks may have been attracted to Zen by a number of factors: its preeminence in China, its association with the latest developments in continental thought, the rigor of its monastic discipline, or the caliber of its leaders. Individual conversions did not, however, diminish the established sects' official opposition to Zen. The vehemence of Tendai resistance was still evident two decades after the Shochu Debate, when Muso opened Tenryuji temple in 1345. In that case a Tendai threat of violence had to be met by a show of Ashikaga military might, with Tendai again on the losing side.

Tuy việc chuyển hướng của Huyền Huệ được xem như là tượng trưng cho sự củng cố thắng lợi của Thiền tông, điều đó cũng không hẳn là đáng chê trách như người ta tưởng lúc đầu. Mặc dù những sự kinh chống môn phái dữ dội vào thời đó, các tăng sĩ trên phương diện cá nhân vẫn không nhất thiết phải bị cột chặt vào hệ phái của họ. Quả vậy, sự gia tăng nhanh chóng số người tu hành trong thiền viện suốt thời gian đầu của nửa thế kỷ 14 một phần đến từ hàng ngũ các tăng nhân (hoặc tăng sĩ học giả) đã xuất gia thọ giới nơi các tông phái có trước. Một vị trụ trì khác của tông Thiên Thai trở thành môn đệ của Triệt Ông Nghĩa Hanh, đệ tử của Đại Đăng, sau ngày Đại Đăng tịch. Những vị lão tăng này bị cuốn hút đến với Thiền bởi một số lý do: Thiền ưu việt ở Trung Hoa, có liên hệ với sự phát huy tư tưởng mới nhất ở lục địa, sự nghiêm nhặt trong giới luật tu hành, hoặc phẩm chất của những bậc lãnh đạo. Những sự thay đổi pháp môn tuy thế vẫn không giảm bớt được sự chống đối chính thức của các giáo phái đã có trước. Sự đối nghịch mãnh liệt của tông Thiên Thai vẫn còn thấy rõ hai mươi năm sau cuộc Tranh Luận Chánh Trung, khi Mộng Song khánh thành chùa Thiên Long năm 1345. Trong sự việc này sự đe dọa bằng vũ lực của tông Thiên Thai gặp phải sự phô diễn sức mạnh quân sự của Trúc Lợi, và một lần nữa Thiên Thai thất bại.

THE INAUGURATION OF DAITOKUJI

For Daito's personal career the Shochu Debate of 1325 was an auspicious debut. To have been chosen at all was an indication of ascendant prestige, and Daito's comportment further impressed his patrons and his peers. By the seventh month of 1325 Daitokuji had been honored by two emperors as an imperial prayer center, and donations continued to arrive from various quarters. One patron, a wealthy female disciple named Soin, facilitated the purchase of building materials for the new temple: "They selected huge timbers and raised a wind with the whirring of their axes."

Construction of a Dharma hall began in 1325 and was completed by the end of 1326. In medieval Zen the Dharma hall (*hatto*) was a square building two stories in height; besides the supporting pillars and a single dais, the interior was left bare to accommodate the congregation of monks. The hall was used in Japan in accord with Chinese precedents, as described in a Ch'an text of the Sung dynasty:

All the monks gather morning and evening in the [Dharma] hall. The abbot enters the hall and ascends the dais. The monastery officers and the assembled monks stand in files as they listen [to the abbot's discourse]. The abbot and the monks exchange questions and answers, thereby clarifying the essential teachings.

LỄ KHÁNH THÀNH CHÙA ĐẠI ĐỨC

Đối với đạo nghiệp riêng cá nhân của Đại Đăng cuộc Tranh Luận Chánh Trung năm 1325 là bước đầu thuận lợi. Đó là một điềm chỉ thanh thế đang lên, và cung cách xử sự của Đại Đăng sau này đã tạo ấn tượng đối với những người bảo trợ và những người cùng đẳng cấp. Vào tháng bảy năm 1325 chùa Đại Đức được tôn vinh qua sự kiện hai Nhật hoàng đặt làm trung tâm cầu nguyện của hoàng gia, và những sự cúng dường tiếp tục gửi đến từ nhiều nơi. Một thí chủ là nữ đệ tử giàu có tên Tông Ân, đã giúp đỡ mua vật liệu xây dựng ngôi chùa mới: "Họ chọn những khối gỗ đồ sộ và làm gió nổi lên với những đòn trục kêu vù vù".

Pháp đường khởi công năm 1325 và hoàn tất cuối năm 1326. Trong nhà Thiền thời trung đại, Pháp đường là một tòa nhà vuông góc cao hai tầng; ngoài ra còn những trụ cột chống đỡ và một bục cao duy nhất, bên trong được để trống dành cho tăng chúng tụ họp. Pháp đường sử dụng ở Nhật y theo các vị tiền bối ở Trung Hoa, như đã tả trong một văn bản Thiền ở đời Tống:

Tất cả tăng chúng tụ tập sáng và chiều trong Pháp đường. Vị trụ trì tiến vào và bước lên bục. Ban chức sự của tu viện và tất cả hội chúng đứng từng hàng để nghe [vị trụ trì thuyết pháp]. Trụ trì và chư tăng đáp hỏi lẫn nhau, qua đó sẽ làm sáng tỏ đại ý Phật pháp.

Instead of offering learned commentaries on the sutras, a Zen master was expected to express his own enlightenment, his own realization of the Dharma, in a direct and forceful manner. The absence of devotional images such as buddha figures reinforced the master's authority as a living representative of the entire patriarchal line.

In the winter of 1326, on the traditional date of Shakyamuni Buddha's enlightenment (the eighth day of the twelfth month), Daito conducted the ceremony inaugurating the Dharma hall of Daitokuji. This event concurrently fulfilled several aims: it officially opened both the Dharma hall and Daitokuji; it installed Daito as founding abbot and affirmed his qualifications for the post; and it served as a public demonstration of Daito's sources of patronage. The inauguration ceremony performed by Daito was called a *kaido* (literally, "opening the hall"). In the traditional Chinese manner, the event began with a solemn procession from the main gate of the temple to the new Dharma hall. The abbot, dressed in his most ornate robes, wore bright red Chinese-style slippers with toes that curled upward. He was trailed by young novices, monks in training, and abbots of other temples, some bearing ceremonial objects. Ordinarily, the abbot would pause at each gate or building to offer a Zen poem in Chinese, but these other structures had not yet been built at Daitokuji.

Thay vì bình giảng kinh tạng, một vị thiền sư sẽ diễn đạt sự chứng ngộ của chính mình, sự nhận hiểu Phật pháp, trong một cung cách thẳng tắt và mạnh bạo, đầy sức thuyết phục. Các hình tượng của đức Phật để sùng bái không được tôn trí ở đây càng củng cố uy quyền của vị thầy như là một đại biểu sống của toàn bộ phổ hệ truyền thừa tổ vị.

Mùa đông năm 1326, vào ngày đức Phật Thích-ca thành đạo (mồng tám tháng Chạp), Đại Đăng chủ trì nghi thức khánh thành Pháp đường của Đại Đức tự. Sự kiện này cùng một lúc hoàn thành nhiều mục tiêu: chính thức khánh thành Pháp đường lần Đại Đức tự; tấn phong Đại Đăng làm tổ khai sơn và chứng nhận tư cách trụ trì; và cũng là dịp xác minh công khai những nguồn bảo trợ cho Đại Đăng. Nghi thức khánh thành do Đại Đăng tiến hành được gọi là lễ khai đường. Theo truyền thống Trung Hoa, buổi lễ bắt đầu với một cuộc diễu hành trang nghiêm từ cổng chánh đến ngôi Pháp đường mới. Vị trụ trì, mặc lễ phục lộng lẫy, mang đôi hài đỏ thắm kiểu Trung Hoa với mũi giày cong lên trên. Có các sa-di trẻ, chư tăng đang tu học, các vị trụ trì những ngôi chùa khác theo sau Đại Đăng, một vài vị mang lễ vật. Thông thường, vị trụ trì dừng lại ở mỗi cổng hoặc tòa nhà để ban một bài kệ bằng chữ Hán, nhưng những cơ cấu kiến trúc khác chưa xây cất xong ở chùa Đại Đức.

Once inside the Dharma hall, Daito mounted a dais by its center stairway and sat facing the assembly. One by one, attendant monks ascended the dais by a pair of flanking stairs, until the ceremonial offerings were complete. The master then addressed the audience. Traditionally, the installation of a new abbot included a lively exchange, in the manner of a final examination, during which any member of the congregation was entitled to engage the abbot in “Dharma combat.” In Daito’s case the monks posed their questions in a highly deferential manner, and their master always had the last word. (In contemporary Japanese Zen this dialogue is rehearsed by the abbot and his designated interlocutor.)

Daito’s inaugural Dharma lecture adheres to convention without sacrificing vitality. Rich in the variety of its language, it includes flowery formulas in praise of emperors, personal expressions of gratitude, original poems, comments on koans, erudite allusions, and opaque paradoxes. Early in the ceremony Daito offered incense to Go-Daigo, the reigning emperor, and to Hanazono, the former emperor, using standard Chinese Buddhist formulas: “I pray that the Emperor will live for tens of thousands of years.” Lighting incense for the senior government officials, he enjoined them to emulate Mencius and the model bureaucrats of ancient China.

Ngay khi vào trong Pháp đường, Đại Đăng bước lên bục theo nấc thang ngay giữa và an tọa trước hội chúng. Từng người một, các vị tăng thị giả tiến lên bục bằng nấc thang hai bên hông, cho đến khi lễ nghi dâng cúng chấm dứt. Rồi Sư trụ trì nói chuyện với cử tọa. Theo truyền thống, lễ tấn phong tân trụ trì gồm có một cuộc đối thoại sinh động, theo kiểu như lần khảo hạch cuối cùng, ai trong hội chúng đều được quyền thi đấu với vị trụ trì trong một cuộc “Pháp chiến”. Trong trường hợp của Đại Đăng các vị tăng đặt câu hỏi một cách cung kính tột bậc, và vị thầy của họ luôn luôn nói lời rút sau. (Trong Thiền tông Nhật Bản thời nay mẫu đối thoại này được diễn ra giữa vị trụ trì và một người được chỉ định).

Bài thuyết pháp ngày lễ khánh thành của Đại Đăng theo sát thông lệ nhưng vẫn không mất tính sinh động. Phong phú với ngôn ngữ đa dạng, có đủ lời nói hoa mỹ ca tụng Nhật hoàng, bày tỏ lòng biết ơn của riêng mình, thi kệ đặc sắc, bình giải công án, nhiều tính tượng trưng bác học và những nghịch lý mờ ảo. Khởi đầu buổi lễ, Đại Đăng dâng hương cho Hậu-Đề-Hồ vị hoàng đế đương kim và Hoa Viên vị cựu hoàng, xưng câu tụng tiêu chuẩn của Phật giáo Trung Hoa: “Tôi cầu nguyện Hoàng đế sống muôn năm”. Thắp hương cho các viên chức cao cấp trong chính phủ, Sư khuyên bảo họ tích cực noi gương Mạnh Tử và các quan chức đại thần mẫu mực của nước Trung Hoa cổ kính.

Whereas a number of Ch'an masters had resisted such formalities, Daito was undoubtedly aware that the two emperors present were also his most powerful patrons.

Because a Zen monk often trained under several masters, it was necessary for a new abbot to name the teacher who had sanctioned his enlightenment. If he had received the sanction of more than one master, he announced which line he had chosen to succeed. In Daito's opening talk he identifies his teacher as Nanpo Jomyo and expresses a feeling of "deep obligation for his gift of the milk of the Dharma." He alludes poetically to his own enlightenment at Kenchoji and his subsequent period of self-cultivation. Holding aloft his monk's shawl (*kesa*), an emblem of Dharma transmission, he asked aloud: "As I reverently don this *kesa*, who can discern its true color?" Later in his address Daito offers further statements of gratitude, lavishing praise on his benefactor-disciple Soin. He then rejoices:

Thanks to the high [aspiration] of the Emperor and his retainers, I have been permitted to requite my indebtedness to all the sages—past, present, and future—in the sea of great enlightenment, to all the superior friends whom I have encountered over many lifetimes in the past, to my companions in the Way who share the daily activities of monastic life, to my teachers, to my parents, to all those who have assisted me, and to all living beings.

Trong khi một số thiền tăng chống đối những nghi thức này, Đại Đăng chắc biết rằng hai vị hoàng đế sinh tiền đều là đại thí chủ quyền thế nhất.

Bởi vì một thiền sinh thường thụ giáo với nhiều vị thầy, nên vị tân trụ trì cần phải chỉ định giáo thọ để ấn chứng cho họ. Nếu họ được ấn chứng bởi nhiều vị thầy, họ sẽ công bố dòng Thiền nào họ chọn để kế thừa. Trong lời mở đầu buổi nói chuyện của Đại Đăng, Sư minh định thầy của mình là Nam Phổ Thiệu Minh và bày tỏ lòng "biết ơn sâu xa đối với nguồn sữa Pháp thầy đã ban cho". Sư ám chỉ một cách nên thơ sự chứng ngộ của mình ở chùa Kiến Trường và giai đoạn tự tu tiếp theo. Nâng lên lá y ca-sa của mình, biểu trưng của sự truyền pháp, Sư lớn tiếng hỏi: "Ta đã cung kính đắp chiếc ca-sa này, ai nói được chân sắc của nó?" Về sau, Đại Đăng gửi thư có nói thêm về lòng biết ơn, khen ngợi không tiếc lời nữ đệ tử-thí chủ Tông Ấn. Sư viết, lòng đầy hoan hỉ:

Rất cảm ơn [đại nguyện] của Hoàng đế và các quan, tôi xin hồi hướng công đức cho tất cả hiền thánh—quá khứ, hiện tại, vị lai—vào biển đại giác ngộ, cho tất cả những thiện hữu tri thức tôi đã gặp nhiều đời nhiều kiếp trước đây, cho những bạn đồng tu trên đường đạo đã chia sẻ cuộc đời tu hành trong tu viện, cho các bậc ân sư, cho cha mẹ, cho tất cả những ai giúp đỡ tôi, và cho tất cả chúng sinh.

The inauguration of Daitokuji marks a significant juncture in the history of Japanese Zen. Previously, all of the major Zen temples had been founded by Chinese emigres or by Japanese pilgrims who had acquired their credentials abroad. In the Japanese reception of Ch'an, Daito was the first native monk trained in Japan to establish a major monastery.

Daito held the post of abbot at Daitokuji from the time of his move to Murasakino in 1319 until his death in the winter of 1337. During that period he made one ten-day trip to neighboring Tajima province and one three-month trip to distant Kyushu. Otherwise, he remained in Kyoto to guide his monks and supervise the growth of his fledgling temple. Daito's relative lack of mobility was unusual in the early Muromachi period, when a distinguished master would often serve as the abbot of many different temples. We have seen that Daito's teacher Nanpo, after over thirty years as the resident master of Sofukuji in Kyushu, was appointed abbot of Manjuji in Kyoto at age seventy-one, then abbot of Kenchoji in Kamakura two years later. Daito's peer Muso was perhaps the most peripatetic of all—he made ten moves in the last twenty-six years of his life, becoming abbot of eight different temples.

Lễ khánh thành chùa Đại Đức đánh dấu một thời điểm có ý nghĩa trong lịch sử Thiền tông Nhật Bản. Trước đây, hầu hết các thiền viện chánh đều được thành lập bởi những vị sư Trung Hoa di dân hoặc du tăng Nhật Bản đã đạt được uy tín ở ngoại quốc. Trong sự tiếp nhận Thiền vào Nhật, Đại Đăng là vị tăng bản xứ đầu tiên tu học trong nước Nhật đã kiến tạo một thiền viện lớn.

Đại Đăng lãnh chức trụ trì chùa Đại Đức từ khi dời về Sai Dã năm 1319 cho đến lúc tịch mùa đông năm 1337. Trong thời kỳ này Sư du hành một chuyến đi mười ngày đến tỉnh láng giềng Tajima và một chuyến đi xa ba tháng đến Cửu Châu. Ngoài ra Sư chỉ ở Kyoto để giáo dưỡng môn sinh của mình và chăm sóc nuôi lớn ngôi chùa non nớt của mình. Trường hợp tương đối ít đi lại của Đại Đăng có vẻ hiếm hoi vì đầu thời kỳ Thất Đinh, một vị thiền sư lỗi lạc thường làm trụ trì nhiều ngôi chùa khác nhau. Chúng ta đã thấy thầy của Đại Đăng là Nam Phổ, sau hơn ba mươi năm làm thầy thường trụ Sùng Phước tự ở Cửu Châu, được bổ nhiệm trụ trì Vạn Thọ tự ở Kyoto vào tuổi bảy mươi mốt, rồi trụ trì chùa Kiến Trường ở Liêm Thương sau đó hai năm. Người ngang hàng với Đại Đăng du phương nhiều nhất có lẽ là Mộng Song—trong hai mươi sáu năm cuối đời Ngài di chuyển mười lần, làm trụ trì tám ngôi chùa.

Muso's ability to shift with the political tide was remarkable: he became an intimate advisor of the Ashikaga brothers as soon as they defeated his former patron, Go-Daigo; previously he had slipped away from his first supporters, the Hojo regents, as their fortunes began to wane. Daito never attempted to duplicate such feats of survival in the public arena. Four years before his death he assented to an imperial decree (intended as an honor) limiting the abbacy of Daitokuji to descendants of his line, and he may have assumed that he too was restricted by this edict. It is also possible that his later career would have followed a pattern similar to Nanpo's if he had lived beyond age fifty-five.

In 1330 Daito was invited by Yamana Tokiuji (d. 1372) to inaugurate Yutokuji, a newly built temple in Tajima province (present Hyogo prefecture), not far from the area of Daito's birth. Tokiuji was the governor of the province and a descendant of a distinguished warrior family. As part of the Yutokuji *kaido* ceremony, Daito challenged the assembled monks:

If you think you understand before having heard [the Dharma], you violate the command of the patriarchs. But to have an understanding of the Dharma based on [someone else's] words is also incorrect.

Sự khôn khéo của Mộng Song chuyên hướng theo trào lưu chính trị thật đáng kể: Ngài là cố vấn thân cận của anh em họ Trúc Lợi ngay khi họ đánh bại đại thí chủ trước đây của Ngài là Hậu-Đề-Hồ; trước đó Ngài đã rời bỏ những người ủng hộ Ngài đầu tiên là nhiếp chính họ Bắc Điều, vì tài sản của họ đã giảm sút. Đại Đăng không bao giờ có ý định rập khuôn theo những thủ đoạn khéo léo như thế để tồn tại trên vũ đài công chính. Bốn năm trước khi tịch, Sư tán thành một nghị quyết của Hoàng gia (xem đó là một vinh dự) hạn chế chức vị trụ trì chùa Đại Đức đối với con cháu trong tông môn, và Sư cho rằng chính Sư cũng bị hạn chế qua sắc dụ này. Rất có thể đạo nghiệp tương lai của Sư sẽ nổi gót y khuôn theo Nam Phổ nếu Sư thọ hơn năm mươi lăm tuổi.

Năm 1330, Đại Đăng được Sơn Danh Thời Thị (?-1372) mời đến khánh thành chùa Hữu Đức, một ngôi chùa mới xây ở tỉnh Tajima (nay là hạt Hyogo), không xa nơi Đại Đăng ra đời. Thời Thị là lãnh chúa tỉnh này và là hậu duệ một gia đình chiến sĩ lẫy lừng. Trong phạm vi buổi lễ khai đường Hữu Đức tự, Đại Đăng đã thử hội chúng ở đó:

Nếu các ông nghĩ rằng đã hội trước khi nghe [Pháp], các ông đã phạm đến ý lệnh của chư tổ. Nhưng đã hội được Phật pháp căn cứ trên ngôn thuyết [của một người khác] cũng không đúng.

Now, is there anyone here who can resolve this matter without committing either of these errors?"

The following year Daito was invited to Sofukuji temple in Kyushu, where Nanpo had presided for three decades. The request came from Otomo Yoriyasa, a marshal of the military headquarters in Dazaifu (present Fukuoka prefecture). Shunsaku reports that Daito had to ask Go-Daigo twice for permission to make the journey. During his three-month stay Daito performed a *kaido* ceremony, completed a ninety-day training period, and founded a subtemple called Shinshu-an. At the end of his visit he composed a farewell poem:

No footprints of mine are seen
wherever I wander:
on a tip of a hair I left the capital,
on three drum taps I am leaving Kyushu.

THE ELABORATION OF PATRONAGE

In its first decade Daitokuji was directly affected by the sweeping changes that accompanied Japan's transition from the Kamakura to the Muromachi period. In 1330 Kamakura was still the seat of the Hojo shogunate, and the most prestigious Zen temples were located there.

Bây giờ, có ai ở đây có thể giải được việc này mà không kẹt vào lỗi ở bên này hoặc ở bên kia?"

Năm sau Đại Đăng được mời đến chùa Sùng Phước ở Cửu Châu, chỗ Nam Phổ trụ ba mươi năm. Lời thỉnh cầu xuất phát từ Đại Hữu Lại Thượng, một quan thống soái thuộc doanh trại quân đội ở Dazaifu (bây giờ là hạt Fukuoka). Xuân Tác kể rằng Đại Đăng phải xin Hậu-Đề-Hồ hai lần mới được phép lên đường. Suốt ba tháng ở lại để chu toàn lễ khai đường, hoàn tất khóa tu chín mươi ngày, và dựng lập một ngôi chùa chi nhánh tên là Tâm Tông am. Cuối chuyến đi Sư làm bài kệ tạ từ:

*Không cho thấy dấu chân
Nơi nào ta đi qua!
Trên đầu sợi lông ta rời kinh đô
Dứt ba hồi trống ta rời Cửu Châu.*

VIỆC THÀNH LẬP CHẾ ĐỘ BẢO TRỢ

Trong mười năm đầu tiên, Đại Đức tự chịu ảnh hưởng trực tiếp về những thay đổi bao quát đi kèm theo giai đoạn chuyển tiếp của nước Nhật từ thời kỳ Liêm Thương đến thời kỳ Thất Đinh. Năm 1330 Liêm Thương vẫn còn là trụ sở của chế độ tướng quân họ Bắc Điều, và hầu hết thiền viện tiếng tăm đều ở đây.

The Hojo's official Gozan ranking system was first applied to the Kamakura Zen temple Jochiji in 1299; then Kenchoji, Engakuji, and Jufukuji—all Kamakura temples—were given Gozan rankings in 1310. When Go-Daigo wrested power from the Hojo regime in 1333, the political center of gravity shifted west to Kyoto. To reinforce this transition, Go-Daigo ordered major changes in the Zen institution, reshuffling the Gozan rankings in favor of Kyoto temples. Daitokuji, which he attempted to place at the very top of the Gozan system, figured prominently in his strategy. However, in less than three years power again changed hands, as Go-Daigo was ousted by his former general Ashikaga Takauji. Takauji confirmed Kyoto as the country's new capital, but he had his own plans for the Zen institution. In the first Ashikaga ranking of the Gozan, dated 1341, Daitokuji was excluded entirely from the top five positions.

Imperial patronage of Daitokuji during Daito's lifetime can be divided into three phases. During the first phase, from 1323 to 1330, Daito received a moderate level of support from reigning emperor GoDaigo and former emperor Hanazono, in roughly equal proportions. Hanazono had met Daito first; Go-Daigo judged the Shochu Debate shortly thereafter.

Hệ thống thứ bậc chính thức Ngũ Sơn của Bắc Điều lần đầu tiên áp dụng vào thiền viện Thường Trí ở Liêm Thương năm 1299; rồi thiền viện Kiến Trường, Viên Giác và Thọ Phúc—tất cả đều ở Liêm Thương—được đưa vào hàng ngũ Ngũ Sơn năm 1310. Khi Hậu-Đề-Hồ giành lại quyền bính trong tay chế độ Bắc Điều năm 1333, trọng tâm chính trị chuyển về phía tây Kyoto. Để củng cố sự chuyển tiếp này, Hậu-Đề-Hồ ra lệnh thay đổi quan trọng trong cơ chế Thiền tông, cải tổ thứ bậc Ngũ Sơn ưu tiên cho các chùa ở Kyoto. Đại Đức tự nổi bật trong chiến lược của ông, nên được ông đưa lên hàng đầu trong hệ thống Ngũ Sơn. Tuy nhiên, không đầy ba năm quyền hành lại thay tay, Hậu-Đề-Hồ bị viên tướng lãnh của mình là Trúc Lợi Tôn Thị hất cẳng. Tôn Thị xác nhận Kyoto là tân thủ đô của cả nước, nhưng đối với Thiền tông ông có kế hoạch riêng của mình. Trong cách sắp xếp lại Ngũ Sơn đầu tiên của Trúc Lợi, năm 1341, Đại Đức tự bị loại hoàn toàn khỏi năm vị trí đầu bảng.

Chế độ bảo trợ chùa Đại Đức của hoàng gia thời Đại Đăng còn sống có thể chia làm ba giai đoạn. Giai đoạn thứ nhất, từ 1323 đến 1330, Đại Đăng nhận được mức ủng hộ vừa phải từ hoàng đế tại vị là Hậu-Đề-Hồ và cựu hoàng Hoa Viên, cả hai phần gần bằng nhau. Hoa Viên gặp gỡ Đại Đăng trước; còn Hậu-Đề-Hồ sau đó mới xét xử cuộc Tranh Luận Chánh Trung ngăn ngui.

In 1325, as we have seen, both emperors made Daitokuji an imperial prayer center. (The Kamakura shogunate, attempting to counter Go-Daigo's influence, in 1329 designated Daitokuji as one of its own prayer temples.) In 1330 Go-Daigo awarded Daitokuji an estate that included Daito's birthplace in Harima province; the grant specified the temple's allotment of rice income.

Throughout this initial phase of patronage Hanazono was practicing Zen intensely, and at some point he had an enlightenment experience that was validated by Daito. An undated scroll in Hanazono's own hand poetically expresses his Zen understanding:

A man who has endured twenty years of pain
and suffering
does not change his old wind and smoke when
spring arrives.
He just wears his robe and eats his rice.
When one lives such a life,
could the great earth give rise to even a speck of
dust?

In this verse Hanazono refers simultaneously to himself and to Daito, who was believed to have endured austerities for twenty years.

Năm 1325, như ta đã thấy, cả hai vị hoàng đế đều chọn chùa Đại Đức làm trung tâm cầu nguyện của hoàng gia. (Chế độ tướng quân Liêm Thương định chống lại ảnh hưởng của Hậu-Đề-Hồ, năm 1329, chỉ định Đại Đức tự là một trong những ngôi chùa riêng cho họ cầu nguyện). Năm 1330 Hậu-Đề-Hồ cấp cho Đại Đức tự một vùng đất bao gồm nơi sinh quán của Đại Đăng ở tỉnh Phiên Ma, và có ghi rõ chùa được hưởng phần lợi tức lúa gạo.

Trong giai đoạn đầu bảo trợ này Hoa Viên tu thiền miên mật, và ở một điểm nào đó ông đã chứng ngộ và được Đại Đăng ấn khả. Một cuộn giấy họa không đề ngày do chính tay Hoa Viên viết đã diễn đạt sự hội thiền của mình:

*Một người đã chịu đựng hai mươi năm gian khổ
không thay đổi gió và khói cũ của mình khi xuân
đến.
Chỉ mặc áo và ăn cơm.
Một người sống một đời như thế,
làm sao đại địa có thể dậy lên dù chỉ mây may
bụi trần?*

Trong bài kệ này Hoa Viên muốn nói đến cả bản thân mình lẫn Đại Đăng, người ông tin rằng đã chịu đựng gian khổ suốt hai mươi năm.

When Go-Daigo's rebellious schemes were first exposed in 1331, he was forced to flee Kyoto, and his patronage of Daitokuji was interrupted. In 1333 he returned triumphantly to the capital and presided over the short-lived Kenmu Restoration. Go-Daigo's eager support of Daitokuji between 1333 and 1336 constitutes the second phase of patronage. During this period former emperor Hanazono continued his private contacts with Daito but avoided public notice. Go-Daigo issued over forty decrees concerning Daitokuji, conduct that exemplified his investment in the Zen institution and his attempt to consolidate power after his return to Kyoto. His continuous manipulation of Daitokuji's land rights outstripped his involvement with the holdings of any other temple. The five principal documents were issued in the space of a year; four of them have been preserved, and Daito's written response to one of them is also extant.

The first of Go-Daigo's major decrees, dated the eighth month of 1333, limits Daitokuji's future abbots to members of Daito's spiritual lineage. This injunction was contrary to the Gozan principle of open monasteries, whereby abbots were chosen from any Zen lineage on the basis of merit (at least in theory). Go-Daigo's text proclaimed:

Khi âm mưu nổi loạn lần đầu tiên xảy ra năm 1331, Hậu-Đề-Hồ buộc phải trốn khỏi Kyoto, và sự bảo trợ chùa Đại Đức bị gián đoạn. Năm 1333 ông trở về thủ đô thắng lợi và cai trị triều đại Phục Hưng Kiến Vũ ngắn ngủi. Sự ủng hộ nhiệt tình của Hậu-Đề-Hồ giữa năm 1333 và 1336 là giai đoạn hai của chế độ bảo trợ. Trong thời gian này cựu hoàng Hoa Viên vẫn tiếp tục tham kiến riêng với Đại Đăng nhưng bỏ hết thông tri cho công chúng. Hậu-Đề-Hồ ban hành hơn bốn mươi sắc dụ về chùa Đại Đức, một sự sắp đặt cho thấy ông can thiệp vào cơ chế của Thiên tông và ý định củng cố quyền hành khi trở về Kyoto. Ông tiếp tục vận động quyền đất đai cho chùa Đại Đức vượt mức sự can thiệp cho tài sản các chùa khác. Có năm văn kiện chính yếu phát hành trong khoảng thời gian một năm, bốn văn kiện còn tàng trữ, và một lá thư trả lời của Đại Đăng cho một trong năm văn kiện đó hãy còn đến nay.

Sắc dụ chính đầu tiên của Hậu-Đề-Hồ, ghi vào tháng tám năm 1333, hạn chế chức vị trụ trì sau này của chùa Đại Đức phải thuộc về con cháu trong phổ hệ của Đại Đăng. Lệnh này trái ngược với nguyên tắc của Ngũ Sơn khi khai mở thiền viện, theo đó vị trụ trì được chọn trong bất kỳ dòng Thiền nào căn cứ trên công hạnh và đức độ (ít nhất là về lý thuyết). Văn kiện của Hậu-Đề-Hồ nói rằng:

Daitokuji is the nation's peerless Zen temple, where a thousand monks live in peace. I command them to pray for the everlasting welfare [of our nation]. In the succession from master to disciple, members of other branches of Zen are not permitted to become head abbot. I write this directive with special respect for the proper transmission of the Dharma, not with any feelings of prejudice. These words shall be left to distant posterity, until the time of Maitreya's appearance in the world.

Twenty-fourth day, eighth month, third year of Genko [1333]. To Zen Master Shuho Kokushi.

In the second decree, issued less than two months later, Go-Daigo ordered that Daitokuji be included in the Gozan system. The document's ambiguous wording also seemed to place Daitokuji at the top of the Gozan rankings. Shunsaku states that Daito respectfully declined the honor (displaying the humility expected of a Zen monk). Yet in a letter to the priest of Yutokuji, Daito expressed his pleasure at the news and named the five disciples he would appoint to oversee the anticipated expansion of the temple.

A few months later, in the first month of 1334, Go-Daigo specified in a third major decree that Daitokuji was to be ranked alongside Nanzenji at the apex of the Gozan system.

Đại Đức tự là ngôi thiền viện ưu việt của quốc gia, nơi hàng ngàn tăng chúng sống tu an bình. Tôi ra lệnh cho họ cầu nguyện quốc thái dân an muôn đời. Trong sự kế thừa từ thầy đến trò, người trong Thiền phái khác không được phép làm trụ trì. Tôi ra chỉ thị này với sự tôn kính đặc biệt vì chính sự truyền thừa Phật pháp, không phải do thiên kiến. Những lời này sẽ để lại cho hậu thế lâu xa, chí đến ngày đức Di Lặc xuất hiện ở thế gian.

Ngày hai mươi bốn, tháng tám, năm thứ ba Nguyên Hanh [1333]. Kính gửi thiền sư Tông Phong Quốc Sư.

Trong sắc dụ thứ hai, ban ra gần hai tháng sau đó, Hậu-Đề-Hồ ra lệnh Đại Đức tự gia nhập Ngũ Sơn. Lời nói không rõ ràng trong văn kiện cũng có vẻ như đặt để chùa Đại Đức lên hàng đầu thứ bậc Ngũ Sơn. Xuân Tác bảo rằng Đại Đăng kính cẩn từ chối vinh dự này (biểu lộ tính khiêm cung nơi một thiền tăng). Tuy nhiên trong một lá thư viết cho vị tu sĩ ở chùa Hữu Đức, Đại Đăng bày tỏ lòng hân hoan về tin tức này và bổ nhiệm năm đệ tử do Sư chỉ định trông nom việc chuẩn bị mở rộng ngôi chùa.

Vài tháng sau, vào tháng giêng năm 1334, Hậu-Đề-Hồ nói rõ trong sắc dụ thứ ba rằng Đại Đức tự được xếp đồng hạng bên cạnh Nam Thiền tự ở hàng đầu trong Ngũ Sơn.

He stated in part: “Daitokuji is a grand and auspicious site for the enhancement of the Emperor’s destiny. . . . Its edifices please us greatly. Its ceremonies surpass those of the great temples of the past. It must be placed alongside Nanzenji in the top rank of temples.” In the Emperor’s new ranking the top four temples were located in Kyoto: Daitokuji, Nanzenji, Tofukuji, and Kenninji. Below them were Kenchoji and Engakuji, two Kamakura temples.

A fourth Go-Daigo proclamation, in the fifth month of 1334, confirmed Daitokuji’s boundaries in Kyoto. At the time the temple extended as far as “the eastern edge of Funaoka Hill on the east, Agui Avenue on the south, the bamboo forest on the west, and the Uchiyama shrine on the north.” Another significant decree, in the eighth month of 1334, is known from Kokai’s edition of the *Chronicle*. It completed Go-Daigo’s recognition of Daitokuji by confirming the temple’s provincial landholdings. After naming various estates in different provinces, the Emperor wrote:

From now on, the *kokushi* and the *shugo* [two types of provincial governors] are prohibited from requisitioning corvee labor, rice, or the like in these areas. I hope that my intention to keep the monks well nourished is fulfilled for a long time.

Ông nói trong một đoạn: “Chùa Đại Đức là một danh lam thuận lợi cho việc nâng cao vận mệnh của Hoàng đế... Các tòa nhà của chùa làm chúng tôi rất hài lòng. Những nghi thức của chùa cũng trội hơn so với các ngôi đại tự trong thời xưa. Cần phải đặt chùa Đại Đức bên cạnh chùa Nam Thiên ở hàng đầu các chùa khác”. Trong sự sắp xếp mới của Nhật hoàng bốn ngôi chùa đặt hàng đầu đều ở Kyoto: Đại Đức, Nam Thiên, Đông Phước và Kiến Nhân. Thứ đến là Kiến Trường và Viên Giác cả hai đều ở Liêm Thương.

Công bố thứ tư của Hậu-Đề-Hồ, ban hành vào tháng thứ năm năm 1334, xác nhận vòng đai chùa Đại Đức ở Kyoto. Vào thời đó ngôi chùa mở rộng thật xa: “Đông giáp cạnh phía đông của đồi Thuyền Cương, nam giáp đại lộ An Cư viện, tây giáp khu rừng tre, và bắc giáp đền Nội Sơn”. Một sắc dụ khác quan trọng vào tháng thứ tám năm 1334, biết được qua Niên Phổ của Cự Hải. Bản này bổ túc sự kiện Hậu-Đề-Hồ công nhận chùa Đại Đức qua việc xác nhận đất đai vùng quê của chùa. Sau khi chỉ định nhiều khoảng đất ở các tỉnh khác nhau, vị hoàng đế viết:

Kể từ hôm nay, quốc ti và thủ hộ (hai chức vụ cai quản ở miền quê) bị cấm chỉ không được trưng dụng lao động khổ sai, lúa gạo, hoặc tương tự trong những vùng này. Tôi hy vọng rằng ý định của tôi nuôi dưỡng đầy đủ chư tăng sẽ được chu toàn trong thời gian dài.

When the King's Law and the Buddha's Law aid each other, the imperial wind and the patriarchal wind will unite forever.

Daito's response is included in his *Record*:

All the lands held by this temple are now clearly defined. The words of this official certificate, once received, cannot be annulled for a hundred eons or a thousand lifetimes.

It is unlikely that Daito ever developed as close a relationship with Go-Daigo as he had with Hanazono. We have already noted the predominantly political nature of Go-Daigo's behavior, his desire to control the established Buddhist sects, and the attention he lavished on other Zen masters besides Daito. For example, when Go-Daigo returned to power in 1333, he recalled Muso to Kyoto before issuing any of his decrees to Daitokuji. During this same period Go-Daigo also invited eminent Ch'an monks to become abbots of Nanzenji and Kenninji, and he gave titles to other Zen masters such as Kakushin. Even after his overthrow, Go-Daigo maintained relations with a number of figures; for example, he formally accepted a Buddhist name from Muso.

Khi pháp của Vua và pháp của Phật hỗ trợ lẫn nhau, gió của hoàng gia và gió của chư Tổ sẽ hiệp nhất mãi mãi.

Đại Đăng trả lời trong Ngũ Lục:

Tất cả đất đai thuộc quyền của chùa giờ đây được xác định rõ. Những lời nói trong giấy chứng nhận chính thức này, một khi đã nhận được, không thể nào bãi bỏ trong hằng trăm kiếp hoặc cả ngàn đời.

Không chắc rằng Đại Đăng có mối kết giao mật thiết với Hậu-Đề-Hồ như với Hoa Viên. Chúng ta đã lưu ý rằng bản chất nặng về chính trị trong thái độ của Hậu-Đề-Hồ, ý muốn kiểm soát các tông phái Phật giáo đã dựng lập trước đây, và sự quan tâm rất nhiều đến các vị thiền sư khác ngoại trừ Đại Đăng. Ví dụ, khi Hậu-Đề-Hồ trở về quyền bính năm 1333, ông đã cho mời Mộng Song đến Kyoto trước khi ban hành bất kỳ sắc dụ nào cho chùa Đại Đức. Cũng trong thời kỳ này Hậu-Đề-Hồ cung thỉnh các thiền tăng lỗi lạc lãnh chức trụ trì chùa Nam Thiền và chùa Kiến Nhân, và phong tước cho các thiền sư khác như Tâm Địa Giác Tâm. Ngay cả sau khi đã thoái vị, Hậu-Đề-Hồ vẫn duy trì mối giao tiếp với một số nhân vật; ví như ông nhận pháp danh một cách chính thức do Mộng Song đặt cho.

One of Daito's biographers asserts, "Whenever Emperor Go-Daigo could spare time from affairs of state, he sent for the Master [Daito] and questioned him about the essentials of Zen." However, only two meetings are specifically noted. According to Shunsaku, the Emperor first invited Daito to the palace for a ceremony; a portrait of Ch'an master Pai-chang was displayed in honor of the occasion. Go-Daigo was so pleased by his conversation with Daito that the next day he sent the master "precious gold, finely woven silks, and other gifts." In 1335 Go-Daigo paid a visit to Daitokuji. As patrons do, he expressed interest in the temple's expansion, suggesting to his host that a pond be built southeast of the abbot's quarters. Daito "immediately directed the monks to begin digging a pond, joining them in the work."

During this second phase of imperial patronage Go-Daigo's son Morinaga, one of Daito's first backers, continued to demonstrate his support of Daitokuji. In 1333 he donated a vegetarian feast to the resident monks. Daito extravagantly thanked Morinaga, a general, by comparing him to a martial incarnation of the bodhisattva of compassion: "The bodhisattva Kannon has thirty-two manifestations. Among them, the general of the gods is the most true."

Một tác giả viết tiểu sử Đại Đăng đã khẳng quyết: "Bất cứ lúc nào Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ có thì giờ rảnh ngoài công việc quốc sự, đều cho mời Sư (Đại Đăng) và hỏi Sư về yếu chỉ của Thiền tông". Tuy nhiên, chỉ có hai cuộc gặp gỡ được đặc biệt ghi nhận. Theo Xuân Tác, hoàng đế mời Đại Đăng vào cung cho một buổi lễ; một chân dung của Tổ Bá Trượng được vinh dự trưng bày nhân dịp này. Hậu-Đề-Hồ rất hoan hỷ về buổi nói chuyện với Đại Đăng đến đổi ngày hôm sau gửi đến cúng dường Sư "quý kim, vải vóc tơ lụa, và các phẩm vật khác". Năm 1335 Hậu-Đề-Hồ đến viếng chùa Đại Đức. Với tư cách là nhà bảo trợ, ông nêu lên sự lợi lạc trong việc mở rộng ngôi chùa, gợi ý cho chủ nhân nên xây một cái hồ phía đông nam phương trượng của trụ trì. Đại Đăng "lập tức chỉ đạo chúng tăng khởi công đào ngay cái hồ, cùng đồng sự với họ trong công việc".

Trong giai đoạn thứ hai của chế độ bảo trợ hoàng gia, con của Hậu-Đề-Hồ là thái tử Hộ Lương, một trong những người đầu tiên ủng hộ Đại Đăng, vẫn tiếp tục ủng hộ công khai chùa Đại Đức. Năm 1333 ông cúng dường một bữa tiệc chay lên tăng chúng trong chùa. Đại Đăng tán thán Hộ Lương, vốn là một viên đại tướng, so sánh ông với sự hiện thân võ tướng của Bồ-tát từ bi: "Bồ-tát Quán Âm có ba mươi hai hiện tướng. Trong số đó, hiện thân viên tướng trời là chân chất nhất."

He dissolves all obstacles, bestows joy, seizes a hundred blessings, and rescues the destitute.” The next year Morinaga added more land to the temple’s holdings. In 1333 another early patron, Akamatsu Norimura, donated a private estate in Harima and notified the Emperor accordingly.

A third phase of patronage, during which Hanazono was ascendant, lasted barely eighteen months in 1336-1337. For several years the former emperor had skirted the political arena. In 1335 his head was shaved in a formal Zen ceremony, an act that expressed his personal commitment to Daito and his further withdrawal from the world. (Hanazono’s snipped-off hair is preserved at Daitokuji in a small reliquary pagoda.) When Go-Daigo was stripped of his power at the end of 1336, a northern-line emperor was installed in his place by Ashikaga Takauji. For Daitokuji, Go-Daigo’s previous patronage threatened to become a serious liability, whereas Hanazono’s membership in the northern branch was suddenly an asset. Responding to Daitokuji’s predicament, Hanazono took steps to reaffirm his support for the temple and its founder.

In the ninth month of 1336 Hanazono sent “many kinds of handmade flowers” to Daito.

Ngài dẹp tan mọi chướng ngại, ban bố niềm vui, được hằng trăm phúc lạc, và cứu nguy người khốn khổ”. Năm sau Hộ Lương cúng thêm đất đai cho nhà chùa. Năm 1333 một thí chủ lúc ban đầu, Xích Tòng Tắc Thôn, dâng cúng khoảng đất riêng ở Phiên Ma và có thông báo cho hoàng đế biết.

Giai đoạn thứ ba trong chế độ bảo trợ, trong đó Hoa Viên là vị đứng đầu, kéo dài công khai mười tám tháng từ 1336 đến 1337. Trong nhiều năm vị cựu hoàng đi ven bờ vũ đài chính trị. Năm 1335 ông xuống tóc theo nghi thức Thiên tông, một hành động biểu lộ sự ký thác bản thân mình cho Đại Đăng và sự từ bỏ thế gian sau này. (Tóc của Hoa Viên được giữ ở chùa Đại Đức trong một tháp dựng xá lợi nhỏ). Khi Hậu-Đề-Hồ bị tước quyền vào cuối năm 1336, một vị hoàng đế dòng phía Bắc lên thay thế do Trúc Lợi Tôn Thị sắp đặt. Đối với Đại Đức tự, chế độ bảo trợ trước đây của Hậu-Đề-Hồ có mối nguy biến thành một khoản nợ nghiêm trọng, trong khi số hội viên của Hoa Viên trong phái phía Bắc bỗng nhiên thành một thứ tài sản. Đáp ứng việc chấp nhận về chùa Đại Đức, Hoa Viên lại tiến đến xác nhận sự ủng hộ chùa và vị trụ trì.

Vào tháng thứ chín năm 1336 Hoa Viên gửi “nhiều loại hoa kết bằng tay” đến Đại Đăng.

It is possible that Daito's health was already failing, though the biographies do not mention illness until the following year. Daito's words of appreciation are found in his *Record*:

Indra rained flowers down upon [Subhuti] and moved the earth. The retired emperor has bestowed these flowers upon us. Are these events the same, or are they different?

In 1337, when Daitokuji's lands were vulnerable to confiscation by Ashikaga Takauji or his partisans, Hanazono presented the temple with a tract in Mino province (present Gifu prefecture). Only four months before Daito's death, Hanazono issued a decree reconfirming Daitokuji's privilege of single-line succession (figure 3). His words echoed Go-Daigo's first decree to Daitokuji four years earlier:

Daitokuji Zen temple is a special recipient of the true vein of [the Sixth Patriarch, who taught in] Ts'ao-hsi. Only Daitokuji continues to fan the wind from [Bodhidharma's temple] Shao-lin. Daitokuji truly sets the standard among all the Zen monasteries. During this kalpa, until the coming of Maitreya, the Dharma seat of this temple must be occupied only by successors of the Daitokuji lineage, never by monks from other lines.

Có thể là sức khỏe của Đại Đăng đã giảm sút, mặc dù trong tiểu sử không đề cập đến bệnh tình của Sư cho đến qua sang năm. Lời Đại Đăng tán thán được ghi trong Ngũ Lục:

Trời Đế Thích mưa hoa xuống cho [Tu Bồ Đề] và làm đại địa chấn động. Vị Cựu hoàng đã ban bố bông hoa đến chúng ta. Hai việc này giống nhau hay khác nhau?

Năm 1337, khi đất đai chùa Đại Đức sắp bị Trúc Lợi Tôn Thị hoặc nhóm ủng hộ tịch biên, Hoa Viên cúng chùa một vùng đất trong tỉnh Mỹ Nùng (bây giờ là hạt Gifu). Chỉ bốn tháng trước khi Đại Đăng tịch, Hoa Viên ban hành một sắc dụ tái xác nhận đặc ân cho chùa Đại Đức chỉ có một dòng kế thừa duy nhất (*hình 3). Những lời này nhắc lại sắc dụ thứ nhất của Hậu-Đề-Hồ gửi chùa Đại Đức bốn năm trước đây:

Thiền viện Đại Đức là pháp khí trong dòng mạch chính thống của [Lục Tổ ở] Tào Khê. Chỉ có Đại Đức tự tiếp tục thổi mạnh ngọn gió từ [chùa Bồ-đề-đạt-ma trên] núi Thiếu Lâm. Đại Đức tự thực sự đặt được quy củ trong tất cả các thiền viện. Suốt kiếp này, cho đến khi Phật Di Lặc ra đời, ngôi Pháp bảo của chùa này chỉ có con cháu kế thừa trong dòng họ Đại Đức tự mới được an tọa, không bao giờ tăng sĩ dòng phái khác kế vị được.

How could this decree arise from prejudicial personal sentiments? The intention is to distinguish clearly between the different branches of Zen. In the future, this commandment must never be violated.

Twenty-sixth day, eighth month, fourth year of Kenmu [1337]. To Zen Master Kozen Daito Kokushi.

Working closely with Daito and his disciple Kanzan Egen, Hanazono sponsored the founding of another monastery, Myoshinji, to which he donated part of his country residence. After Daito's death in 1337, Hanazono chose to continue his own Zen training under Kanzan, though he also supported Daito's successor at Daitokuji, Tetto Giko.

During Daito's lifetime emperors Go-Daigo and Hanazono significantly enhanced his prestige by giving him "Kokushi" (National Master) titles. Daito's original monastic name was Shuho Myocho. Hanazono awarded him the title of "Kozen Daito Kokushi," and Go-Daigo reportedly called him "Kosho Shoto Kokushi." In the documents that have survived, the first use of "Kokushi" was Go-Daigo's 1333 decree ordering single-line succession, where "Shuho Kokushi" was used as a form of address. This unusual combination of a personal name with "Kokushi" could simply have been an indication of Go-Daigo's respect for Daito.

Làm sao mà sắc dụ này xuất phát từ tình cảm thành kiến riêng tư được? Ý định ở đây là phân biệt rõ ràng các môn phái Thiền khác nhau. Từ đây về sau, không bao giờ được vi phạm mệnh lệnh này.

Ngày hai mươi sáu, tháng thứ tám, năm thứ tư Kiến Vũ [1337]. Kính gửi thiền sư Hưng Thiền Đại Đăng Quốc Sư.

Làm việc mật thiết với Đại Đăng và đệ tử là Quan San Huệ Huyền, Hoa Viên bảo trợ việc xây dựng một thiền viện khác là Diệu Tâm tự, vốn là một dinh thự ở vùng quê do Hoa Viên cúng dường. Sau khi Đại Đăng tịch năm 1337, Hoa Viên lựa chọn việc tiếp tục tu thiền với Quan San, dù vẫn bảo trợ cho vị kế thừa chùa Đại Đức là Triệt Ông Nghĩa Hanh.

Lúc sinh thời Đại Đăng, hai vị hoàng đế Hậu-Đề-Hồ và Hoa Viên đề cao uy tín của Sư bằng cách phong tước hiệu "Quốc Sư". Pháp hiệu ban đầu của Đại Đăng là Tông Phong Diệu Siêu. Hoa Viên ban thụy là "Hưng Thiền Đại Đăng Quốc Sư", và Hậu-Đề-Hồ phong hiệu cho Sư là "Cao Chiếu Chánh Đăng Quốc Sư". Trong tư liệu còn tồn tại, danh xưng "Quốc Sư" đầu tiên trong sắc dụ năm 1333 của Hậu-Đề-Hồ ban lệnh một dòng kế thừa duy nhất, chỗ tên "Tông Phong Quốc Sư" được sử dụng như là một hình thức địa chỉ. Sự kết hợp khác thường này giữa tên riêng với chữ "Quốc Sư" chỉ có thể là do lòng quý trọng của Hậu-Đề-Hồ đối với Đại Đăng.

大德禪寺者特與曹溪之
正脉專燭少林之遺風寔
斯蕪林之規範者歟其以
祿苑於劫不傳法廣龍
華一流相承它門勿任豈
是絕人我情乎宗派別
徑渭之故也岳巖識於將
來勿敢違矣矣

達武四年八月廿六日
興禪大燈國師禪室

Hinh 3

The first complete Kokushi title appears in Hanazono's 1337 reconfirmation of Daitokuji's single-line succession, which ends with a salutation to "Zen Master Kozen Daito Kokushi." Granting a title at this point in Daito's career was an appropriate final tribute to a master nearing death, and it was another way to counteract Daitokuji's loss of influence after Go-Daigo's fall (the new title may even have been the primary rationale for the proclamation).

The title credited to Go-Daigo, "Kosho Shoto Kokushi," does not appear on any extant document. It seems that "Shoto" was granted during Daito's lifetime and that "Kosho" was awarded posthumously, when the defeated Go-Daigo was confined to the Yoshino mountains near Nara. The decree awarding "Kosho," dated the fourth month of 1339, is addressed to Tetto. This scroll is sometimes credited to Emperor Go-Murakami (reigned 1339-1368), but even so the title itself could have been determined by Go-Daigo.

A subtle rivalry developed between Go-Daigo and Hanazono, yet it was tame in comparison with the bitter divisions of the age. Four years into Go-Daigo's reign Hanazono twice praised his successor in his diary.

Tước hiệu Quốc Sư đầy đủ đầu tiên xuất hiện trong giấy tái xác nhận của Hoa Viên năm 1337 về một dòng phái duy nhất kế thừa trụ trì chùa Đại Đức, kết thúc với câu chào gửi đến "Thiền sư Hưng Thiền Đại Đăng Quốc Sư". Ban hiệu vào thời điểm này trong đạo nghiệp của Đại Đăng là sự cúng dường cuối cùng thích đáng gửi đến một bậc thầy sắp gần cái chết, và đó là một kiểu khác chống đỡ việc chùa Đại Đức mất ảnh hưởng sau khi Hậu-Đề-Hồ thoái vị (tước hiệu mới có thể là nhân tố căn bản cho sự công bố).

Tước hiệu do Hậu-Đề-Hồ ban cho, "Cao Chiếu Chánh Đăng Quốc Sư", không thấy xuất hiện trong bất cứ tư liệu nào hiện còn. Hình như "Chánh Đăng" được phong khi Đại Đăng còn sinh thời và "Cao Chiếu" là thụ ý khi Hậu-Đề-Hồ bại trận bị quản thúc trong dãy núi Cát Dã gần Nại Lương. Chiếu chỉ sắc phong "Cao Chiếu" ghi tháng thứ tư năm 1339, được gửi đến Triệt Ông. Cuộn giấy này đôi khi được cho là của Nhật hoàng Hậu-Thôn-Thượng (trị vì 1339-1368), nhưng cho dù như thế tước vị phải được Hậu-Đề-Hồ xác định.

Một sự kình chống tinh tế đã xảy ra giữa Hậu-Đề-Hồ và Hoa Viên, song đã được chế ngự vì sự phân hóa cay đắng của thời cuộc. Bốn năm trong triều đại Hậu-Đề-Hồ trị vì, Hoa Viên hai lần ca tụng người kế nhiệm trong cuốn Nhật ký của ông.

His tone changed, however, in the tenth month of 1325, during the early period in which the two emperors were vying with each other in their patronage of Daito. After describing a meeting between Go-Daigo and Muso, Hanazono criticized them both: “Everyone says that His Majesty [Go-Daigo] earnestly desires the Buddha-Dharma to flourish. So I do not understand why he tries to make a secret of his reliance on [Muso]. To treat this man as a venerable abbot is to destroy the patriarchal succession of the Zen school. One cannot help but grieve.” The two emperors frequently duplicated decrees to Daito. When Hanazono designated Daitokuji as an imperial prayer center, Go-Daigo followed suit. Go-Daigo limited Daitokuji’s abbacy to one lineage, and Hanazono repeated the command four years later. Hanazono granted a Kokushi title; Go-Daigo ignored it and granted his own.

It is difficult to gauge Daito’s response to the gradual elaboration of patronage. The traditional view within Zen is that he was so devoted to the training of his monks that he was oblivious to such worldly matters as politics or patronage. Early biographers claim that he protested two of Go-Daigo’s major proclamations: the imperial prayer center decree of 1325 and the first Gozan decree of 1333.

Tuy nhiên luận điệu của ông thay đổi vào tháng mười năm 1325, ở thời kỳ đầu khi hai vị hoàng đế ganh đua trong sự bảo trợ Đại Đăng. Sau khi tả lại cuộc gặp gỡ giữa Hậu-Đề-Hồ và Mộng Song, Hoa Viên phê bình cả hai: “Ai cũng bảo Vua [Hậu-Đề-Hồ] khao khát Phật pháp hưng long. Thế tôi không hiểu vì sao Vua lại cố giữ bí mật sự liên hệ [với Mộng Song]. Đối xử với vị này như một vị trụ trì tôn kính tức là hủy diệt tổ vị của Thiên tông. Ta không thể giúp đỡ mà còn phải bất bình”. Hai vị hoàng đế thường ban hành sắc dụ cho Đại Đăng. Khi Hoa Viên chỉ định chùa Đại Đức là trung tâm cầu nguyện của hoàng gia, Hậu-Đề-Hồ cũng y theo. Hậu-Đề-Hồ hạn chế chức vị trụ trì chùa Đại Đức cho một dòng kế thừa duy nhất thì Hoa Viên lập lại mệnh lệnh này bốn năm sau đó. Hoa Viên phong hiệu Quốc Sư; Hậu-Đề-Hồ không biết và cũng tự ý phong theo.

Khó mà lường được phản ứng của Đại Đăng đối với sự thành lập chế độ bảo trợ. Quan điểm theo truyền thống trong nhà Thiên cho rằng Sư quá nhiệt tâm trong sự giáo dưỡng tăng chúng cho nên Sư không để ý những công việc thế gian như chính trị hoặc sự bảo trợ. Những nhà viết tiểu sử đầu tiên cho rằng Sư phản đối hai công bố chính của Hậu-Đề-Hồ: sắc dụ năm 1325 chọn chùa làm trung tâm cầu nguyện của hoàng tộc và sắc dụ 1333 xếp chùa đứng đầu Ngũ Sơn.

Japanese scholar Hirano Saja believes that the imperial favors were a “terrible nuisance” to Daito and the apparent competition between the two emperors added a “headache.” Yet a reading of the documentary evidence, including Daito’s numerous expressions of gratitude in response to the gifts and decrees, gives the impression that he sincerely welcomed whatever support he could muster. If Daito had really wanted to reject imperial patronage, he could have moved away from Kyoto, as a number of his predecessors and contemporaries did. Instead, he sustained the support of two “rival” emperors for a decade and a half, handling matters so adroitly that both patrons remained eager to honor him even after his death.

When Daito moved to Murasakino in 1319, at the age of thirty-seven, he lacked institutional standing, influential patrons, and public recognition. In 1334, when the master was fifty-two, his new temple was ranked at the top of the Gozan system. During this fifteen-year period Daito had emerged from relative obscurity to a position of authority in the expanding world of Japanese Zen. His role as founder and abbot of Daitokuji became central to his Zen legacy—for the historical event itself and for the religious interpretation given to that achievement.

Nhà học giả Nhật Hirano Sòjò tin rằng những ân huệ của hoàng gia là sự “phiền toái kinh khủng” đối với Đại Đăng và sự ganh đua thấy rõ giữa hai vị hoàng đế làm tăng thêm “cơn đau đầu”. Song đọc bằng chứng trong tư liệu, bao gồm nhiều câu nói biết ơn của Đại Đăng đáp lại quà cúng dường và các sắc dụ, ta có cảm giác là Sư thành thật hoan hỷ với bất cứ sự chệch lệch nào bắt Sư phải ráng sức. Nếu thực sự Đại Đăng muốn bác bỏ sự bảo trợ của hoàng gia, Sư đã phải rời xa Kyoto, như một số vị tiền bối và đồng thời đã từng làm. Thay vào đó, Sư kham nhẫn đối với sự ủng hộ của hai vị hoàng đế “đối thủ” suốt mười lăm năm, xử sự khéo léo đến nỗi cả hai vị bảo trợ vẫn mong muốn tôn vinh Sư ngay cả sau khi Sư tịch.

Khi Đại Đăng dời đến Sài Dã năm 1319, vào tuổi ba mươi bảy, Sư mất đi cơ sở, đại thí chủ thế lực và sự công nhận của quần chúng. Năm 1334, khi Sư năm mươi hai tuổi, ngôi chùa mới của Sư được xếp lên hàng đầu của hệ thống Ngũ Sơn. Trong thời kỳ mười lăm năm này Đại Đăng đã xuất hiện từ bóng tối đi đến một địa vị quyền năng trong sự mở rộng thế giới Thiền tông Nhật Bản. Vai trò người kiến lập và trụ trì Đại Đức tự của Sư trở thành chánh yếu trong di sản nhà Thiền—đối với bản thân của một biến cố lịch sử và đối với sự biện giải tôn giáo dành cho việc thành tựu này.

The Daito depicted in the biographical materials is a figure whose search for self-realization was untainted by worldly ambition, whose development included a proper hiatus between enlightenment and a public career, and whose intentions in founding a temple were genuinely spiritual. He thus came to represent an ideal resolution of the ever-present tension between the individual Zen practitioner and the Zen institution: a free spirit who can operate skillfully within the system, bending it to unselfish purposes without allowing it to sap his energy or cloud his insight.

*

Đại Đăng được mô tả trong những tư liệu và tự truyện là một nhân vật mà sự truy tìm giác ngộ không bị tham vọng thế gian làm ô uế, cũng như sự tiến tu vẫn tiếp tục ngay chỗ gián đoạn giữa giác ngộ và đạo nghiệp có tính quần chúng, và là người chỉ có một ý định thuần túy tâm linh chân chánh trong việc kiến lập một ngôi chùa. Vì vậy Sư đại biểu cho một giải pháp lý tưởng trong sự căng thẳng luôn luôn hiện hữu giữa cá nhân một hành giả tu Thiền và tổ chức của Thiền tông: một tinh thần tự tại có thể vận dụng khôn khéo trong nội bộ tổ chức, cúi mình vì những mục tiêu vô ngã mà không cho phép làm hao hụt đạo lực cũng như làm mờ đục trí tuệ của mình.

*

ENLIGHTENMENT AND AUTHENTICITY

WHEN GEN'E ASKED, "What is Zen?" in the Shochu Debate, he raised a question that the pioneers of Japanese Zen needed to answer for themselves as well as others. Several factors fueled the inquiry into the essence and principal features of Zen. Zen was originally a foreign religion in Japan, recognizable as Buddhist but alien in many respects.

GIÁC NGỘ VÀ CHÂN CHÁNH

Khi Huyền Huệ hỏi "Thiền là gì?" trong cuộc Tranh Luận Chánh Trung, Ngài đã nêu lên câu hỏi mà các vị khai tổ trong Thiền tông Nhật Bản đều cần phải trả lời cho chính mình, cũng như cho người khác. Nhiều yếu tố như đổ dầu thêm vào câu hỏi đến tận bản thể và những nét đặc trưng chính yếu của Thiền. Thiền tông ngay từ đầu là một tôn giáo phương ngoại ở Nhật, được nhìn nhận là của đạo Phật, nhưng xa lạ trên nhiều phương diện.

The large Chinese-style Zen monasteries in Kamakura and Kyoto represented novel forms of architecture, ritual, dress, etiquette, and language. Monks sought not only to comprehend such unfamiliar traits but to embrace them intimately and personally. Political considerations also affected conceptions of orthodoxy and heterodoxy, as individual masters and emergent lineages struggled to gain influence. Moreover, the Ch'an/Zen tradition was itself immersed in an ongoing process of self-definition and self-examination. In one form or another, practitioners confronted challenging questions: What is a correct understanding of Zen and how is it demonstrated? What is the mainstream of this tradition and what falls outside it?

Questions of authenticity and legitimacy were also of vital concern in medieval Japanese society generally. The warriors who had displaced the nobility as the country's ruling elite were still regarded as usurpers in some quarters, and they attempted to enhance their legitimacy through any available means, from acquired titles to the trappings of culture.

Các ngôi thiền viện theo kiểu Trung Hoa to lớn ở Liêm Thương và Kyoto trình bày đường nét kiến trúc mới mẻ, từ nghi thức, y áo, cách giao thiệp và ngôn ngữ cũng mới lạ. Các tăng sĩ không những chỉ tìm hiểu những đặc tính xa lạ mà còn nắm giữ những đặc tính này một cách mật thiết và cho riêng mình. Những lý do chính trị cũng làm ảnh hưởng đến quan điểm về chính thống và không chính thống, cũng như về bản thân các thiền sư và các dòng phái tranh chấp lẫn nhau để tạo ảnh hưởng. Hơn thế nữa, bản thân truyền thống nhà Thiền nằm trong một tiến trình thực sự tự xác định và tự quán chiếu. Dưới hình thức này hay hình thức khác, các hành giả đương đầu với những vấn đề gay go thử thách: Hiểu biết chân chánh Thiền là gì? Và làm sao chỉ ra? Đây là dòng mạch chính của Thiền tông và cái gì rơi rớt bên ngoài đối với những đặc tính chính của Thiền tông Nhật Bản.

Vấn đề về sự chân thực và chính thống cũng là vấn đề sống chết trong xã hội Nhật thời trung đại nói chung. Giai cấp chiến sĩ đã thay thế giai cấp quý tộc ở địa vị cao cấp lãnh đạo xứ sở, và họ cũng còn bị xem là kẻ cướp đoạt trong một vài khu vực, họ cố đề cao sự hợp pháp của mình với bất kỳ phương tiện nào, từ việc sở đắc tước vị đến những bộ lễ phục văn minh.

The legitimacy of the imperial succession became another source of tension after the imperial family split into two branches. Though representatives of the “two courts” alternated amicably for a period, political pressures generated uncertainty about the true succession and the criteria used to establish it. One courtier, Kitabatake Chikafusa, was impelled to reexamine the entire history of Japan’s imperial descent in his treatise of 1339.

In the realm of religion, analogous issues stirred a number of Buddhist sects besides Zen. For instance, a struggle for leadership in the True Pure Land Jodo Shinshu) sect was couched in terms of the authenticity of spiritual succession. Kakunyo (1270-1351), unable to assert authority simply by virtue of his blood relation to the founder Shinran, further claimed to be the privileged recipient of a spiritual transmission from Shinran, allegedly passed from master to disciple over three generations. The general uncertainty about legitimacy in other sectors of Japanese society undoubtedly intensified the discourse about authenticity within Zen.

Controversy about the elements of authentic Zen was most factious early in the period of transmission; Dogen’s well-articulated and often strident stands are especially revealing.

Tính chất hợp pháp của sự kế vị ngôi báu trở thành nguồn gốc căng thẳng sau khi hoàng gia chia rẽ thành hai nhánh. Mặc dù đại diện của “hai triều đình” thay phiên nhau lên ngôi một cách thân thiện trong một thời gian, những áp lực quân sự đã phát sinh tình trạng thiếu ổn định chung quanh sự kế vị chánh thống và những tiêu chuẩn thường dùng để an lập. Một triều thần là Bắc Thân Phòng bị bắt buộc xem lại toàn bộ lịch sử để quyền suy sụp ở Nhật trong luận văn của ông năm 1339.

Trong lãnh vực tôn giáo, những đề tài tương tự làm khuấy động một số giáo phái đạo Phật ở ngoài Thiên tông. Ví dụ, sự tranh chấp quyền lãnh đạo Tịnh Độ Chân Tông được che đậy dưới danh từ chính thống trong việc kế thừa trong đạo. Giác Như (1270-1351) không thể khẳng định uy quyền của mình chỉ do liên hệ huyết thống với tổ Thân Loan, từ đó cho mình là một bậc pháp khí hàng đầu nối pháp Thân Loan, viện cứ là thầy trò truyền nhau đã ba thế hệ. Sự bất định chung tính cách hợp pháp nơi các phạm vi khác trong xã hội Nhật chắc chắn làm gia tăng sự bàn luận về tính chính thống trong nhà Thiên.

Tranh cãi về những yếu tố chính thống của Thiên tông càng có tính cách bè phái vào lúc đầu trong thời kỳ chuyển tiếp; sự liên hiệp khéo léo của Đạo Nguyên và thường khi phải bắt tay cả hai bên đặc biệt nổi bật.

The later pioneers, Daito prominent among them, begin to express a greater degree of consensus regarding the cardinal characteristics of Zen in Japan. In order to assess Daito's individual approach, it is helpful first to survey the contributions of his predecessors and peers.

CONCEPTIONS OF AUTHENTICITY

All religious traditions are continually required to define and redefine themselves as their circumstances change. In the face of heterogeneity and potential ambiguity, adherents want to be convinced (and to convince others) that the teachings and practices they have received are authentic in every sense of the concept—that is, original, genuine, real, true, credible, legitimate, and authoritative. The following Zen anecdote can be read as a story about authenticity:

A wandering monk was climbing a mountain alongside a stream, on his way to the Zen monastery at the top, when he noticed a vegetable leaf floating downstream from the direction of the monastery. He thought, "It is just a single leaf, but any place that would waste it cannot be very good," and he turned to go back down the mountain. Just then he saw a lone monk come running down the path, chasing after the floating leaf. Immediately the wandering monk decided to enroll in the monastery at the top of the mountain.

Các vị khai tổ sau này, Đại Đăng là kiệt xuất nhất, bắt đầu biểu lộ ở mức độ cao hơn sự đồng tâm nhất trí đối với những đặc tính chính của Thiên tông Nhật Bản. Để có thể tiếp cận con người Đại Đăng, trước tiên nên khảo sát sự đóng góp của những vị tiền bối và ngang hàng của Sư.

QUAN ĐIỂM VỀ CHÂN CHÁNH

Mọi truyền thống tôn giáo đều liên tục định nghĩa và tái định nghĩa vì sự thay đổi hoàn cảnh. Trên phương diện về tính hỗn tạp và mơ hồ tiềm tàng, các tín đồ muốn có niềm tin (và thuyết phục người khác tin theo) rằng giáo lý và sự tu tập họ đã nhận được là chân chánh với mọi ý nghĩa của quan điểm—tức là căn bản, chơn, chánh, thật, tín, hợp pháp và có căn cứ. Mẩu chuyện Thiên sau đây có thể xem như giai thoại về chân chánh:

Một vị tăng hành khước trên đường đi đến một thiền viện trên đỉnh núi. Dọc theo sườn núi có con suối, ông nhìn thấy có một lá rau ở hạ lưu trôi xuống từ phía thiền viện. Ông nghĩ rằng: "Chỉ là một lá rau thôi, nhưng chỗ nào làm ô uế như vậy thì không phải là chỗ tốt." Và ông quay lưng xuống núi. Lúc đó ông thấy một vị tăng chạy xuống từ trên núi, rượt theo lá rau đang trôi trên mặt nước. Vị tăng hành khước liền quyết định xin vào tu viện trên núi.

On the basis of a single leaf the traveling monk concluded that first-rate Zen training—and by extension genuine Zen itself—was not to be found at the mountain monastery; then a glance at a single monk convinced him that true Zen was being practiced there after all. In this case, the principle that nothing should be wasted (linked to Zen teachings such as mindfulness and the intrinsic value of all things) functioned as a decisive criterion of authenticity for the story’s protagonist.

Every school of Buddhism claims to uphold the Dharma, which refers (among its many meanings) to the ultimate truth and the teachings propounded by Shakyamuni Buddha after his enlightenment. The earliest Buddhist texts contrasted the “true Dharma” (*saddhamma*) with mistaken views. A Buddhist cosmological scheme that had great impact on East Asia identified eras of true Dharma (*shobo* in Japanese), counterfeit Dharma (*zobo*), and degenerate Dharma (*mappo*). An influential eighth-century history of Ch’an lineages, the *Record of the Dharma Treasure Down Through the Generations* (*Li tai fa pao chi*), was subtitled “Record in which the true and false are determined, the heterodox is suppressed, and the orthodox is revealed.”

Chỉ căn cứ trên một lá rau vị tăng hành khước kết luận sự tu thiền ưu việt—nói rộng là chân thiền—không thể tìm thấy nơi tu viện trên núi; rồi bóng một vị tăng trên núi đi xuống đã thuyết phục được ông rằng đây là chỗ tu tập chân thiền. Trong trường hợp này, trên nguyên tắc không có gì gọi là ô nhiễm (liên quan đến giáo lý Thiền như là nhất tâm chánh niệm và giá trị bản hữu của muôn pháp) vận hành như một tiêu chuẩn quyết định về tính chất chân chánh đối với người tán thành giai thoại này.

Mọi tông phái Phật giáo đều kêu gọi bảo tồn Phật pháp, ý muốn nói đến (trong nhiều ý nghĩa) chân lý tối thượng và lời dạy của đức Phật Thích-ca Mâu-ni sau khi giác ngộ. Kinh điển Phật giáo nguyên thủy cho rằng “chánh pháp” tương phản với tà pháp hoặc tà kiến. Giản đồ vũ trụ Phật giáo có tác động lớn ở Đông Á đã xác định những thời kỳ chánh pháp, tượng pháp và mạt pháp. Một bộ sử có tầm quan trọng thuộc thế kỷ 8 về môn phái Thiền tên Lịch Đại Pháp Bảo Ký được đề tựa là “trong đó chánh và tà được biện rõ, ngoại lai bị dẹp bỏ và chính thống được đề cao”.

In Ch'an/Zen the concept of authenticity has been expressed in many ways (a Sino-Japanese character or compound often can function as a noun, adjective, or verb, just as English has authenticity, authentication, authentic, and authenticate). The characters *sho* and *shin* mean "true," "real," and "authentic." They appear in such fixed compounds as "true Dharma" (*shobo*), "true school" (*shoju*), "true vehicle" (*shinjo*), "true gate" (*shomon*), and "true enlightenment" (*shinsho*). Ch'an master Lin-chi combines both characters to indicate "true insight" (Jp. *shinsho no kenge*). *Shingi* (literally, "truth/falsity") often corresponds to the notion of authenticity, as in the following passage by Dogen: "You should know that for a Buddhist it is not a matter of debating the superiority or inferiority of doctrines, or of choosing the depth or superficiality of teachings that matters; all we have to know is whether the practice is *authentic or not (shingi)*." The words *honbun* and *honrai* can mean "primordial," "fundamental," or "authentic." Yuan-wu defines an "authentic master of the school" (Jp. *honbun no shushi*) as one who "sets up the banner of the Dharma and establishes the essential teaching." Dogen speaks of *honbun no hito*, the "authentic" or "primordial" person.

Trong Thiền tông quan điểm về chân chánh được diễn tả bằng nhiều cách (chữ hoặc cụm từ Hán–Nhật thường có chức năng là một danh từ, tính từ hoặc động từ như chữ Anh). Chữ chánh (shò) và chân (shin) có nghĩa thực, đúng. Chữ này xuất hiện trong chữ ghép như "chánh pháp", "chánh tông", "chân thừa", "chánh môn" và "chân ngộ". Thiền sư Lâm Tế tổng hợp hai chữ trên để chỉ cho "chân chánh kiến giải". "Chân ngộ" thường tương quan với khái niệm về chân chánh, như trong đoạn văn sau của Đạo Nguyên: "Các ông nên biết đối với người học Phật không có vấn đề tranh cãi về giáo lý cao hay thấp, hoặc chọn lựa sâu hay cạn; mọi sự chúng ta cần biết là sự tu có chân chánh hay không (tức chân hay ngộ)." Các danh từ "bổn phận" hay "bổn lai" có thể có nghĩa là căn bản, nguyên thủy, hoặc chân chánh. Viên Ngộ định nghĩa "bổn phận tông sư" là người "dựng pháp kỳ lập tông chỉ". Đạo Nguyên nói đến "bổn phận nhân" tức là người "chân chánh", "nguyên bản".

Another character *sho* is an important Zen term with a range of English renderings that include “authenticate,” “enlighten,” and “prove.” It appears, for example, in a famous formula by Dogen:

To study the Buddha Way is to study the self;
to study the self is to forget the self;
to forget the self is to be *authenticated (sho)* by
all things.

The third line can also be translated: “to forget the self is to be *enlightened* by all things,” testimony to the intimate link between enlightenment and authenticity in Zen.

When a religion is seeking to establish itself in a new culture, the issue of authenticity intensifies. In the case of Ch’an’s introduction to Japan, the pioneers faced considerable difficulties. Whatever “Ch’an” was, its dimensions seemed to be simultaneously spiritual, doctrinal, institutional, artistic, literary, and social. In addition, the contours of Chinese Ch’an continued to shift during a period of transmission that spanned nearly two centuries. Lineage rivalries created internal fissures, subschools prospered or faded, styles of teaching changed, and literary tastes evolved. The Chinese monks who claimed to represent Ch’an, whether they remained in China or emigrated to Japan, inevitably varied in their approaches.

Một chữ khác, “chúng” (shò) là một thuật ngữ Thiền quan trọng, theo tiếng Anh tương đương gồm có “chánh”, “giác” và “chúng”. Ví dụ trong một phương châm nổi tiếng của Đạo Nguyên:

Học Đạo là học tự ngã
Học tự ngã là buông bỏ tự ngã
Buông bỏ tự ngã là “chúng” các pháp.

Câu thứ ba có thể dịch là “Buông bỏ tự ngã là giác ngộ các pháp”, là bằng cứ về sự liên quan mật thiết giữa chúng ngộ và chân chánh trong Thiền.

Khi một tôn giáo tìm cách tự đặt mình vào một nền văn hóa mới, đề tài về chân chánh càng phải tăng cường. Trường hợp Thiền du nhập vào nước Nhật, những vị khai tổ đầu với nhiều khó khăn lớn lao. Dù cho “Thiền” là gì, thì phạm vi cũng luân phiên là tâm linh, giáo điển, tổ chức, nghệ thuật, văn học và xã hội. Thêm vào đó, tình trạng Thiền tông Trung Hoa tiếp tục biến đổi suốt thời kỳ chuyển tiếp bắc cầu gần hai thế kỷ. Sự kinh chống môn phái tạo ra rạn nứt nội bộ, các chi phái hưng thịnh hoặc suy tàn, cách thức giáo huấn thay đổi, và sắc thái văn học cũng đổi thay. Các tăng sĩ Trung Hoa xác nhận họ là đại diện cho Thiền tông, dù ở lại Trung Hoa hay di cư đến Nhật, đều bắt buộc phải khác nhau trong đường hướng của họ.

In certain significant respects, Ch'an presented a different tableau to each of the Japanese monks who encountered it.

Dogen's earliest extant work, an essay called "On Practicing the Way" (*Bendowa*), illustrates the early pioneers' preoccupation with the authenticity of their Buddhism or their Zen. In the first sentence of this work Dogen extols the direct transmission of the Dharma from one enlightened buddha to another, and then he declares: "That it is transmitted without deviation from buddha to buddha is by virtue of the *samadhi* personally enjoyed [by the Buddha] (*jijuyuzanmai*), which is its touchstone (*hyojun*)," For Dogen, genuine Zen is the rightly transmitted Buddha-Dharma, and the criterion for Dharma transmission is the supreme enlightenment of the buddhas. In the remainder of the text, Dogen elaborates on this theme. As Carl Bielefeldt has shown,

Dogen uses the notion of the historical tradition of the Buddhas and Patriarchs to distinguish his Zen meditation from other forms of Buddhist practice. In fact the entire work is dominated by an acute sense of this tradition and of the historical significance of its transmission to Japan. In his introduction to the text Dogen recites the legend of the transmission of the "Buddha mind seal" (*busshin'in*), from Sakyamuni to the five houses of Ch'an.

Trên vài phương diện đáng kể, Thiền tông trình bày từng bức tranh khác nhau nơi mỗi tăng sĩ Nhật giáp mặt với thiền.

Một tác phẩm lớn đầu tiên của Đạo Nguyên tên là "Biện Đạo Thoại" mô tả mối ưu tư hàng đầu của những vị khai tổ về đặc tính chân chánh của Phật giáo hoặc Thiền tông của chính họ. Trong câu đầu tiên của tác phẩm này, Đạo Nguyên tán thán sự trực tiếp truyền trao Phật pháp từ một vị Phật giác ngộ đến một vị khác, và Ngài nói: "Đây là sự truyền trao không thiên lệch từ Phật đến Phật nhờ công đức chánh định (*samadhi*) mỗi người tự thọ dụng (Tự thọ dụng tam-muội), đó chính là tiêu chuẩn của sự truyền trao". Đối với Đạo Nguyên, chân Thiền là giác ngộ tối thượng của chư Phật. Cả quyển sách còn lại, Đạo Nguyên đã viết thật công phu về chủ đề này. Như Carl Bielefeldt đã nói:

Đạo Nguyên sử dụng khái niệm về truyền thống lịch sử của chư Phật và chư Tổ để phân biệt pháp tu Thiền của Ngài với những pháp tu Thiền khác của đạo Phật. Thực ra hết tác phẩm được chỉ đạo bởi khả năng bén nhạy về truyền thống này và về ý nghĩa lịch sử của sự truyền trao ở nước Nhật. Trong phần dẫn nhập quyển sách Đạo Nguyên kể lại huyền thoại về truyền trao "Phật tâm ấn" từ đức Thích-ca Mâu-ni đến Ngũ gia tông phái ở Trung Hoa.

This tradition represents the “orthodox transmission” (*shoden*), the “authentic *buddha-dharma*” (*shinjitsu no buppo*), the “unadulterated *buddha-dharma*” (*jun’ichi no buppo*), brought to the East by the First Patriarch, Bodhidharma, and spread there by the Sixth Patriarch, Hui-neng.

About ten years after Dogen wrote *Bendowa*, he wrote an essay called “The Way of the Buddha” (*Butsудо*) in which he addressed the authenticity of the transmission in a more sectarian fashion. He traced the spiritual genealogy of Ch’an from the Indian patriarchs specifically to his own Chinese teacher and asserted that the lineage he represented was the only one that was genuine: “There is no other transmission; there is no other school.”

When was authentic Ch’an first introduced to Japan? When did the Japanese really understand Ch’an? When did Zen in Japan become truly Japanese? These questions conceal further normative issues involving the nature of “Chinese Ch’an” and “Japanese Zen.” Another source of complexity is the wide range of phenomena to which the notion of authenticity can be applied. In the question “Is X’s Zen authentic?” X can be replaced by a person, a temple, a text, a lineage, a doctrinal tenet, a type of practice, a style of poetry, and so on. Though many things can be described as “authentically Zen,” there may not be one single criterion that will fit all cases.

Truyền thống này đại diện cho “chánh truyền”, “Phật pháp của chân tông”, “Phật pháp thuần nhất”, do Sơ tổ Bồ-đề-đạt-ma mang đến Đông độ, và được Lục Tổ Huệ Năng truyền bá.

Sau gần mười năm viết *Biện Đạo Thoại*, Đạo Nguyên viết một tiểu luận tên “Phật đạo” trong đó Ngài nói về sự truyền trao chân chánh có tính cách tông môn hơn. Ngài vẽ lại phở hệ nhà Thiền từ chư Tổ Ấn Độ đặc biệt đến đến các vị Thầy Trung Hoa của Ngài, và khẳng quyết dòng phái do Ngài đại diện là chính thống duy nhất: “Không có sự truyền trao nào khác; không có tông phái nào khác”.

Khi nào Thiền tông chân chính du nhập Nhật Bản đầu tiên? Khi nào người Nhật thật sự hội Thiền? Khi nào Thiền ở Nhật trở thành thực sự Thiền tông Nhật Bản? Những câu hỏi này bao trùm các đề tài về tiêu chuẩn sau này liên quan đến bản chất của “Thiền Trung Hoa” và “Thiền Nhật Bản”. Một nguồn phức tạp khác là phạm vi bao la của những hiện tượng mà khái niệm về chân chánh có thể ứng dụng. Trong câu hỏi “Có phải Thiền của X là chân chánh?” X có thể thay thế bằng một người, một tu viện, một quyển sách, một dòng phái, một chủ thuyết, một pháp tu, một kiểu thơ, và v.v... Mặc dù nhiều sự việc có thể được tả là “Chân thiền”, không thể chỉ có một tiêu chuẩn duy nhất thích ứng với mọi trường hợp.

Scholarly treatment of the issue of authenticity in Zen's transmission to Japan has been uneven and idiosyncratic. Widely varying criteria are cited (or assumed), and different masters are accordingly singled out for distinction. For example, the early pilgrim Kakua is described by Daigan and Alicia Matsunaga as "the first to receive proper Zen transmission." Hee-jin Kim gives prominence to Dogen: "The Kosho-horinji [Koshoji] temple, founded by Dogen in 1233, thus had historic significance in that it was the first attempt ever made by the Japanese to establish ... 'pure Zen.'" Heinrich Dumoulin stresses the arrival of the Chinese emigre masters, because "the Zen they all brought with them was authentic." Yanagida Seizan points to Daito as "the first Japanese truly to touch the heart of the *Blue Cliff Record*." Other scholars credit other masters (e.g., Eisai, Enni, Nanpo, and Muso) with various milestones in early Japanese Zen.

In recent years the assumptions that underlie such assessments have been subjected to fresh scrutiny.

Luận bàn một cách bác học về chủ đề tính chất chân chánh trong sự truyền Thiền vào Nhật Bản không đồng đều và tùy thuộc về tư chất hoặc tính khí riêng. Nhiều tiêu chuẩn rất rộng đã được dẫn ra (hoặc mệnh danh), và nhiều vị Thầy khác nhau tùy trường hợp được chọn ra để phân biệt. Ví dụ, vị du tăng hành hương đầu tiên là Giác A được Daigan và Alicia Matsunaga tả là "người đầu tiên nhận được sự truyền trao Thiền chính thống". Hee-jin Kim chọn Đạo Nguyên là ưu việt: "Chùa Hưng Thánh Bảo Lâm [Hưng Thánh tự], do Đạo Nguyên xây dựng năm 1233, có ý nghĩa lịch sử vì là ngôi chùa đầu tiên do người Nhật muốn thiết lập "Thiền thuần túy". Heinrich Dumoulin nhấn mạnh đến việc các vị thiền sư Trung Hoa di dân đặt chân đến Nhật, bởi vì "Thiền do các vị mang theo mình là chân chính". Yanagida Seizan chọn Đại Đăng là "người Nhật đầu tiên thực sự chạm được tâm huyết của Bích Nham Lục". Các nhà học giả khác công nhận các vị thầy khác (như Vinh Tây, Viên Nhĩ, Nam Phổ và Mộng Song) với những mốc lịch sử khác nhau trong Thiền tông Nhật Bản thời kỳ đầu.

Trong những năm gần đây những sự thừa nhận làm nền tảng cho những việc lượng giá trên là chủ đề cho việc nghiên cứu mới lại.

Rather than searching for a “pure” Ch’an or Zen, some scholars see a dynamic and ever-present tension between orthodoxy and heterodoxy, and they are reluctant to privilege one over the other. Bernard Faure writes:

Thus, there is no pristine purity at the origin of the Zen tradition, and the “pure Zen” advocated by Dogen and some of his predecessors was perhaps a self-serving ideology. Zen, as a living religious tradition, has always had a syncretistic or combinatory nature There is no Ch’an or Zen tradition apart from repeated departures from the tradition.

Early Japanese Zen certainly validates the observation that a religion is composed of many different voices; on some level there was a constant struggle to identify acceptable and unacceptable forms of discourse. At the same time, as we assess the doctrines and the behavior of influential religious figures, it is best not to make too sharp a distinction between the “pure” and the “self-serving.” Historical realities and hermeneutical acumen may not permit us to posit a Zen that would be universally regarded as authentic.

Thay vì tìm kiếm Thiên Trung Hoa hoặc Thiên Nhật Bản tinh thuần, vài học giả thấy một sự căng thẳng mạnh mẽ và luôn luôn hiện hữu chánh với tà, chân với ngụy, và họ miễn cưỡng ưu đãi người này hơn người khác. Bernad Faure viết:

Vậy, không có đặc tính tinh thần nguyên sơ ngay tại gốc ban đầu của đạo Thiên, và “Thiền tinh thuần” do Đạo Nguyên và một vài vị tiền bối chủ xướng có lẽ là một hệ tư tưởng tự dụng. Thiền, vì là một tôn giáo truyền thống sinh động, luôn luôn có một bản chất hỗn tạp và tổng hợp... Không có đạo Thiên (Trung Hoa) hay đạo Thiên (Nhật Bản)... ngoài những bước đầu lặp đi lặp lại từ truyền thống.

Thiền tông Nhật lúc đầu chắc chắn có giá trị khi xét đó là một tôn giáo gồm có nhiều tiếng nói khác nhau; trên một mức độ nào đó có một sự phân đấu thường xuyên để minh định những hình thức luận bàn chấp nhận được hoặc không chấp nhận được. Đồng thời, như chúng ta định được chủ thuyết và thái độ của những nhân vật tôn giáo có uy thế, tốt nhất là không để cho sự phân biệt giữa “tinh thuần” và “tự dụng” quá sắc bén. Những thực tế lịch sử và sự nhạy bén về luận giải tôn giáo sẽ không cho phép chúng ta thừa nhận một nền Thiền tông được xem là chân chánh một cách rộng khắp.

Yet it does not follow from such interpretive complexities that the teachings of the pioneers should be viewed only as sectarian or ideological power struggles.

ENLIGHTENMENT

In the *Blue Cliff Record*, Yuan-wu poses a fundamental question:

Jewels are tested with fire, gold is tested with a stone; a sword is tested with a hair, water is tested with a pole. In the school of the patch robed monks, in one word, one phrase, one act, one state, one exit, one entry, one encounter, one response, you must see whether someone is deep or shallow, you must see whether he is facing forwards or backwards. But tell me, what will you use to test him with?

For Ch'an and Zen masters, enlightenment is the primary criterion of authenticity, and all other criteria are linked to it in some way. Through training and awakening, the masters assert, one can realize one's essential nature, the ground of one's existence. The primacy of enlightenment in Zen and other schools of Buddhism is widely recognized. D. T. Suzuki makes the point emphatically:

Tuy nhiên không nên tuân theo những phức tạp đã dẫn giải cho rằng những lời dạy của các vị khai tổ phải được nhìn chỉ là thuộc môn phái hoặc sự tranh đấu mạnh mẽ ý thức hệ.

GIÁC NGỘ

Trong Bích Nham Lục, Viên Ngộ đặt ra một vấn đề cơ bản:

Ngọc được thử với lửa, vàng thử với đá, kiếm thử với lông, nước thử với cây sào. Trong tông môn của nạp tăng, một chữ, một câu, một hành động, một lời nói, một ra, một vào, một hỏi, một đáp, ông phải thấy được ai là sâu là cạn, ông phải thấy người đó ở trước mặt bước tới hay bước lui. Nhưng hãy cho ta biết ông thử người đó ra sao?

Đối với thiền sư, giác ngộ là tiêu chuẩn hàng đầu của sự chân chánh, và mọi tiêu chuẩn khác đều liên hệ với tiêu chuẩn giác ngộ bằng cách này hay cách khác. Qua sự tu tập và chứng ngộ, vị Thầy sẽ khẳng quyết một thiền sinh kiến tánh, đạt được nền tảng sự hiện hữu của chính mình. Tính ưu việt của giác ngộ trong Thiền và các tông phái khác của Phật giáo được thừa nhận rộng rãi. D. T. Suzuki nhấn mạnh điểm này:

Enlightenment occupies the central point of teaching in all schools of Buddhism, Hinayana and Mahayana, “self-power” and “other-power,” the Holy Path and the Pure Land, because the Buddha’s teachings all start from his enlightenment experience, about 2,500 years ago in the northern part of India. Every Buddhist is, therefore, expected to receive enlightenment either in this world or in one of his future lives. Without enlightenment, either already realized or to be realized somehow and sometime and somewhere, there will be no Buddhism. Zen is no exception. In fact, it is Zen that makes the most of enlightenment, or *satori*.

Although Suzuki’s appraisal reflects his admiration for Zen, it acknowledges that even within Buddhism there are many different ways of conceiving and expressing “enlightenment.” The Theravada tradition, for instance, equates it with the realization that all conditioned things are impermanent, lack self-existence, and entail suffering. For many East Asian followers of Pure Land Buddhism, enlightenment is anticipated to occur after death, through the saving power of Amida Buddha or the earnest devotions of one’s living descendants. In apparent contrast, a Tibetan Buddhist might seek enlightenment through identification with a cosmic buddha and an ecstatic transformation of consciousness.

Giác ngộ chiếm trọng tâm giáo lý trong tất cả tông phái đạo Phật, tiêu thừa lẫn đại thừa, “tự lực” và “tha lực”, Thánh đạo và Tịnh độ, bởi vì lời dạy của đức Phật từ kinh nghiệm chứng ngộ, cách đây hai ngàn năm trăm năm ở phía Bắc Ấn Độ. Mọi người tu Phật đều kỳ vọng đạt ngộ dù ở kiếp này hoặc kiếp sau. Không có giác ngộ, dù đã nhận ra rồi hoặc được nhận ra bằng cách nào đó, một lúc nào đó, ở đâu đó, cũng không có Phật đạo. Thiên không có ngoại lệ. Thực sự, chính Thiên khiến cho giác ngộ nhiều nhất, hoặc kiến tánh.

Dù cho những lời tán tụng của Suzuki phản ánh lòng ngưỡng mộ Thiên, cũng cho biết ngay cả trong nội bộ Phật giáo có nhiều cách nhận thức và diễn tả “giác ngộ” khác nhau. Như Phật giáo nguyên thủy (Theravada) cho giác ngộ ngang với sự nhận hiểu các pháp duyên hợp là vô thường, vô ngã và gây ra đau khổ. Đối với nhiều tín đồ các nước Đông Á theo Phật giáo Tịnh Độ, giác ngộ được dự đoán sẽ xảy ra sau khi chết, nhờ công năng cứu độ của đức Phật A Di Đà, hoặc nhờ lời cầu nguyện tha thiết thành tâm của con cháu họ còn sống trên dương thế. Phật giáo Tây Tạng, sơ bộ có vẻ tương phản, tìm giác ngộ qua sự đồng nhất với một vị Phật vũ trụ và sự chuyển hóa tâm thức bằng cách nhập định.

In the Ch'an/Zen tradition some of the oldest ways of expressing enlightenment were metaphoric: a mirror free of dust, the dispersal of clouds, the bright flame of a lamp, and so on. Early Ch'an texts also offered more discursive descriptions of enlightenment, as in the following portrayal of those who have achieved buddhahood:

[They] are enlightened to the Dharma-nature and distinctly illuminate the mind that is the source [of all things]. They do not generate false thoughts, never fail in correct mindfulness, and extinguish the illusion of personal possession. Because of this, they are not subject to birth and death. Since they are not subject to birth and death, they have achieved the ultimate state of serene extinction [nirvana]. Since they have achieved serene extinction, the myriad pleasures naturally accrue to them.

A time-honored Ch'an/Zen term for enlightenment is "seeing the nature" (*chien-hsing* in Chinese; *kensho* in Japanese), which may also be rendered in English as "seeing True-nature," "seeing one's own true nature," or a comparable expression. The most important early use of this term is found in the *Platform Sutra* (compiled in the ninth century), where it plays a prominent role in the teachings attributed to the Ch'an patriarch Hui-neng.

Trong đạo Thiền cách biểu thị giác ngộ cổ truyền nhất đều dùng ảnh tượng: tấm gương sạch bụi, mây tan hết, ngọn đèn chiếu sáng, và v.v... Những bản văn Thiền đầu tiên cũng đưa ra những sự mô tả về giác ngộ có vẻ biện luận hơn, như chân dung sau đây của những vị đã chứng Phật quả:

[Họ] đã giác ngộ Pháp tánh và rõ ràng sáng tâm, tâm sáng đó chính là cội nguồn [của các Pháp]. Họ không còn sinh khởi vọng tưởng, không bao giờ lạc mất chánh niệm, và dập tắt ảo tưởng về sở hữu cá nhân. Chính vì thế, họ không còn kẹt vào sanh tử. Từ khi thoát khỏi sanh tử, họ đạt đến trạng thái rốt ráo của sự tịch diệt [niết bàn]. Từ khi họ đạt đến tịch diệt, muôn vàn hỷ lạc tự nhiên tụ về họ.

Một thuật ngữ Thiền về giác ngộ được ưa chuộng lâu đời là "kiến tánh". Từ này được dùng lần đầu và trọng thể nhất ở kinh Pháp Bảo Đàn (thế kỷ 9), và giữ vai trò hàng đầu trong giáo lý của Lục Tổ Huệ Năng.

To “see” one’s own original nature is to discover and experience universal Buddha-nature, which is inherent in all beings whether they are enlightened or not. Another influential locus classicus of *kensho* is the four-line stanza, traditionally attributed to Bodhidharma, that Zen has long used to define itself:

A separate transmission outside the teachings;

Not depending on words and letters.

Point straight at man’s [own] mind;

See [one’s own true] nature and become Buddha.

The most crucial line is the last, in which seeing one’s true nature and the attainment of buddhahood are equated unambiguously. Ironically, this cardinal Zen declaration about the inadequacy of language is presented as a memorable verse, with exactly four characters in each line.

A classic controversy that reverberated within Ch’an for centuries considered whether enlightenment was “sudden” or “gradual.” The Southern School of Ch’an, which claimed to follow the Sixth Patriarch Hui-neng, was identified with sudden enlightenment, whereas the Northern School, personified by the historically influential master Shen-hsiu (606?-706), was linked to gradual enlightenment. In fact, the approaches of the two schools were closer to each other and more complex than the typology that was codified by tradition.

“Chiếu kiến” vào bản tánh của chính mình là khám phá và chứng nghiệm Phật tánh trùm khắp, vốn có sẵn nơi mọi chúng sanh dù họ đã giác ngộ rồi hay chưa. Một phương châm cổ điển có tầm ảnh hưởng lớn về kiến tánh là bài kệ bốn câu của tổ Bồ-đề-đạt-ma mà nhà Thiền thường dùng để định nghĩa cho tông phong của mình:

Giáo ngoại biệt truyền (*Truyền riêng ngoài giáo*)

Bất lập văn tự (*Không lập văn tự*)

Trực chỉ nhân tâm (*Chỉ thẳng tâm người*)

Kiến tánh thành Phật (*Kiến tánh thành Phật*)

Câu then chốt nhất là ở dòng cuối, kiến tánh và thành Phật đều rõ ràng ngang nhau. Nhưng trớ trêu thay, câu Thiền ngữ ách yếu này về sự không thích đáng của ngôn ngữ lại phô bày thành một bài kệ đáng ghi nhớ, với vốn chữ Hán ở mỗi dòng kệ (thể thơ tứ tuyệt).

Cuộc tranh luận cổ điển xảy ra trong nhà Thiền nhiều thế kỷ cho rằng giác ngộ hoặc là “đốn” hoặc là “tiệm”. Phái Nam thiền tuyên bố theo đường lối của Lục Tổ Huệ Năng tức là đốn ngộ, trong khi Bắc thiền hiện thân qua đại sư Thần Tú (606?-706), người có ảnh hưởng lớn về mặt lịch sử, theo đường lối tiệm ngộ. Thực ra, xu hướng của cả hai phái cũng kề cận nhau và phức tạp hơn sự phân loại mà chúng ta đã hệ thống hóa theo truyền thống.

The masters of the triumphant Southern School held that sudden awakening could transform one instantly into a buddha, though in practice they usually conceded that an abrupt insight should be followed by sustained cultivation. Formulations implying that cultivation *before* enlightenment was a means to an end were rejected for their apparent dualism.

It goes without saying that enlightenment was as central to Japanese Zen as to Chinese Ch'an. The vocabulary of Japanese Zen is replete with terms and expressions that signify enlightenment, most of them rooted in Chinese and Indian Buddhism. Besides *satori* and *kensho*, one finds awakening (*kaku*), true awakening (*shogaku*), perfect awakening (*engaku*), insight (*sei*), attaining the Way (*jodo*), becoming Buddha (*jobutsu*), opening the eye (*kaigen*), liberation (*gedatsu*), authentication (*sho*), the great death (*daishi*), self-enlightenment without a teacher (*mushi dokugo*), great *satori* with full penetration (*taigo tettei*), and peerless perfect enlightenment (*anokutara sanmyaku sanbodai*). All these nouns have verb forms as well. Other Zen expressions too numerous to list also point to enlightenment: "To settle the one great matter," "To cut through the storehouse consciousness with one blow," "To leap directly into the land of Tathagata Buddha," and so on.

Certain conceptions of enlightenment were universally shared among the Japanese Zen pioneers.

Các vị thầy của phái Nam thiên thắng thế cho rằng đốn ngộ có thể chuyển một phàm nhân tức khắc thành một vị Phật, cho dù họ vẫn thừa nhận trong sự tu tập một cái ngộ đột biến phải được tiếp tục công phu kiên trì sau đó. Những lời phát biểu ngụ ý sự tu tập trước khi giác ngộ là một phương tiện đi đến cứu cánh đều bị loại trừ vì mang tính nhị nguyên.

Điều khôi cần nói rằng giác ngộ là trung tâm điểm của Thiền tông Nhật Bản lẫn Trung Hoa. Danh từ trong nhà Thiền Nhật Bản đầy ắp những chữ và những câu có nghĩa là giác ngộ, đa phần có ngữ nguyên trong Phật giáo Trung Hoa và Ấn Độ. Ngoài chữ "ngộ" và "kiến tánh", ta còn thấy chữ "giác", "chánh giác", "viên giác", "tỉnh", "thành đạo", "thành Phật", "khai nhãn", "chứng", "đại tử", "vô sư độc ngộ", "đại ngộ triệt để", và "A-nậu-đa-la tam-miệu tam-bồ-đề". Tất cả những danh từ này đều có dạng động từ y hệt. Những Thiền ngữ khác quá nhiều để liệt kê cũng chỉ cho giác ngộ: "giải quyết đại sự", "một phát cắt đứt kho tàng thức", "nhảy vọt tức khắc đến đất Như Lai", v.v...

Vài khái niệm về giác ngộ được phổ biến cũng do các vị khai tổ trong Thiền tông Nhật Bản.

When Bassui asserted that “the essential thing for enlightenment is to empty the mind of the notion of self,” he upheld a teaching as old as Buddhism. Lan-ch’i, writing for his Japanese audience, expressed another common point: enlightenment was not based on ordinary knowledge or sensation, but, once attained, it informed the activity of the mind and the senses. He stated, “Turning the light around to shine back, knowing and seeing fundamentally inherent Self-nature, is called the eye of wisdom; after seeing one’s [Self-]nature, one may then put seeing, hearing, discernment, and knowledge to use.” Enlightenment defied conceptualization, said the masters, and yet it could be known as intimately as one knows whether a drink of water is hot or cold. It was neither a special state nor an “experience” like other experiences. In this spirit, Dogen spoke of enlightenment as boundless: “As for what this unexcelled enlightenment is like, even all the worlds in ten directions are no more than a fraction of unexcelled enlightenment.”

Several meanings of “enlightenment” were accepted in Japanese Zen, as had been the case in Chinese Ch’an. (Though the focus here is historical, the same can be said of contemporary Japanese Zen.) The notion was flexible enough to embrace weighty doctrinal tenets, specific insight experiences, and advanced states of awareness.

Khi Bạt Đội quả quyết rằng: “Điều cơ bản để đạt ngộ là phải để tâm không, bật hết khái niệm về ngã”, Ngài đã xác nhận một Pháp ngữ xưa như là đạo Phật. Lan Khê, khi viết cho thính chúng người Nhật, đã nêu lên tương tự: giác ngộ không phải căn cứ trên thể trí hoặc cảm nhận thường tình, nhưng, một khi đạt ngộ, sẽ báo động đến tâm thức và cảm thức. Ngài nói: “Hồi quang phản chiếu, biết và thấy tự tánh vốn có sẵn, đó gọi là có con mắt trí tuệ; một phen thấy được tự tánh, ta có thể có được cái dụng của thấy, nghe, hiểu, biết”. Giác ngộ bất chấp quan điểm khái luận, các thiền sư bảo như thế, nhưng mà vẫn biết được một cách gần gũi như thể uống nước nóng lạnh tự biết, không cần phải một lời nói riêng biệt nào, cũng chẳng cần phải “chứng nghiệm” như mọi kinh nghiệm khác. Trong tinh thần này Đạo Nguyên nói về giác ngộ vô lượng vô biên: “Sự giác ngộ vô thượng ngay cả mười phương cõi giới cũng không bằng một phần nhỏ”.

Giác ngộ có nhiều nghĩa và được Thiền tông Nhật Bản chấp nhận như Thiền tông Trung Hoa. (Mặc dù ở đây tập trung vào lịch sử, đối với Thiền tông đương đại cũng thế). Khái niệm đủ mềm dẻo để choàng khắp những giáo lý kinh điển lớn lao và kiên cố, những kinh nghiệm ngộ đặc thù, và những trạng thái cấp cao của sự tỉnh giác.

In one of its primary meanings, enlightenment was equated with inherent Buddha-nature. Muso, for example, declared that “purity, truth, awakening, nirvana, and the various perfections (*paramitas*) all flow from total enlightenment,” which he identified with the “field of Original Nature.” Other teachers used terms like True Mind, Original Face, Tao (Way), or Self-nature as synonyms for enlightenment.

In a second cardinal meaning, enlightenment embraced the full range of awakening experiences, from a tip-of-the-tongue taste to a profound realization. This usage highlighted enlightenment’s psychological dimension as a turning point in the spiritual development of an individual. Vivid descriptions of this decisive moment, like the one in the following passage by Bassui, spurred practitioners on to greater effort:

If you push forward with your last ounce of strength at the very point where the path of your thinking has been blocked, and then, completely stymied, leap with hands high in the air into the tremendous abyss of fire confronting you—into the ever-burning flame of your own primordial nature—all ego-consciousness, all delusive feelings and thoughts and perceptions will perish with your ego-root, and the true source of your Self-nature will appear.

Một trong ý nghĩa đầu tiên của giác ngộ là tương đồng với Phật tánh bản hữu. Ví dụ như Mộng Song tuyên bố rằng “thanh tịnh, chân lý, tỉnh giác, Niết-bàn, và vạn hạnh ba-la-mật đều lưu xuất từ giác ngộ” mà Ngài đồng nhất với “Bản Tâm địa”. Những vị thầy khác dùng những từ như Chân Tâm, Chân Diện Mục, Đạo, hoặc Tự tánh đồng nghĩa với giác ngộ.

Trong ý nghĩa cơ bản thứ nhì, giác ngộ trùm khắp hạng mức của những kinh nghiệm ngộ, từ hương vị nếm được trên đầu lưỡi đến thâm ngộ toàn triệt. Công dụng như thế đã làm nổi bật tầm cỡ tâm lý của giác ngộ như thể một bước ngoặt trong sự khai phóng tâm linh của một con người. Những sự trình bày huy hoàng về giây phút quyết định này, như một đoạn văn sau đây của Bạt Đới, thúc giục các hành giả nỗ lực nhiều hơn nữa:

Nếu ông đẩy mạnh tới với chút sức lực cuối cùng ngay tại chốt điểm mà con đường niệm tưởng bị kẹt cứng, và rồi, hoàn toàn bế tắc, ông nhảy vọt với đôi bàn tay giơ cao lên trời vào hầm lửa trước mặt—vào ngọn lửa muôn đời đốt cháy bản chất sơ nguyên của chính ông—mọi thức tình vị ngã, mọi cảm thọ mê mờ và mọi niệm tưởng tri giác sẽ tiêu tan với gốc rễ bản ngã, và chân nguyên của Tự tánh sẽ xuất hiện.

You will feel resurrected, all sickness having completely vanished, and will experience genuine peace and joy. You will be entirely free.

In a third important understanding, enlightenment was at times equated with full awakening or full buddhahood. This conception deemphasized a particular peak experience in favor of the moment-by-moment awareness associated with the highest degree of spiritual attainment. Though such a state was said to be beyond description, its psychological attributes were believed to include a nondual awareness free from separation between self and other, a liberating lack of attachment, and a spontaneous compassion for all beings. At this level, little distinction was made between the historical Buddha, cosmic buddhas, and practitioners so advanced as to have achieved buddhahood. The emigre master Lan-ch'i asserted:

To see [True-]nature and become Buddha is to know one's Self-nature and sever the root of sentient existence Then there is no birth-and-death or delusive passions. This is provisionally termed "becoming Buddha." Buddha is enlightenment, the realization that one has never been deluded.

In actual usage the boundaries between these principal meanings of "enlightenment" were not scrupulously observed, and a given term sometimes embraced more than one dimension of the concept.

Ông sẽ cảm thấy sống lại, mọi bệnh tật hoàn toàn tan biến, và sẽ chứng nghiệm chân lạc và chân hỷ. Ông đã hoàn toàn giải thoát.

Trong ý nghĩa quan trọng thứ ba, giác ngộ thỉnh thoảng tương đương với giác ngộ viên mãn hoặc toàn giác. Nhận định này nhấn mạnh đến tuyệt đỉnh chứng nghiệm, đặc biệt tán dương sự tỉnh giác từ thời khắc này đến thời khắc tiếp nơi giai tầng cao nhất của sự chứng đạt. Mặc dù tâm thái này siêu vượt mọi diễn tả, những thuộc tính tâm lý được tin rằng nằm trong sự tỉnh giác bất nhị, ra khỏi sự phân biệt giữa ta với người, một sự giải thoát mọi trói buộc, và một lòng từ bi tự nhiên đến với tất cả chúng sinh. Ở giai tầng này, còn sự khác biệt nhỏ giữa vị Phật lịch sử, các vị Phật vũ trụ, và hành giả đã tiến đến quả vị Phật. Thiền sư Lan Khê quả quyết:

Thấy tánh và thành Phật là nhận biết tự tánh và cắt đứt gốc rễ của chúng sanh tánh... Rồi không còn sanh tử hoặc phiền não điên đảo. Đó là tạm dùng chữ "thành Phật". Phật là giác ngộ, nhận ra là mình chưa từng mê vọng.

Trong việc dùng chữ hiện nay, ranh giới giữa những ý nghĩa cơ bản của từ "giác ngộ" không được xem xét tỉ mỉ, và từ này đôi khi choàng qua nhiều tâm cỡ của khái niệm.

The ambiguity that resulted could be justified, however, by the conviction that the various meanings of enlightenment were fundamentally congruent and even ultimately identical. By the time Ch'an reached Japan, the classic controversy regarding the "sudden" or "gradual" nature of enlightenment had yielded to a widely shared formulation that accepted the suddenness of enlightenment and the need for both prior and subsequent cultivation. Variations within this near-consensus were more a matter of emphasis than of substance. Suddenness was affirmed in similar terms by emigre Lin-chi masters such as Lan-ch'i and by Japanese Rinzai masters such as Bassui. Lan-ch'i wrote: "When delusive views have all been exhausted, you suddenly awaken from the great dream and see Buddha-nature. This is called 'great satori with full penetration.'" Bassui reiterated: "When the intense questioning envelops every inch of you and penetrates to the very bottom of all bottoms, the question will suddenly burst and the substance of the Buddha-mind be revealed.... The joy of this moment cannot be put into words."

Sudden enlightenment was accepted by the early Japanese Soto masters as well. Dogen praised Hui-neng because "once he was suddenly enlightened, he left his mother and sought a teacher."

Tuy nhiên sự nhập nhằng phát sinh từ đó có thể được biện minh, vì nhiều ý nghĩa khác nhau của từ giác ngộ về cơ bản đều phù hợp và thậm chí đến chỗ cứu cánh không khác. Vào lúc Thiền đến Nhật Bản, sự tranh cãi kinh điển liên quan đến tánh chất "đốn" hoặc "tiệm" của giác ngộ đã nhường bước trước sự công bố phổ biến rộng rãi thừa nhận rằng bản tính đốn của giác ngộ, và cần phải tu tập cả hai phương diện trước và sau khi ngộ. Những thay đổi nằm trong gần như một sự thỏa thuận chung là một chủ đề để nhấn mạnh hơn là bản thể. Tính chất đốn được xác định trong ngôn ngữ của các thiền sư Lâm Tế di dân như Lan Khê và các thiền sư Lâm Tế Nhật Bản như Bạt Đội. Lan Khê viết: "Khi vọng kiến không còn nữa, ông đột nhiên thức tỉnh từ cơn đại mộng và nhận thấy Phật tánh. Đây gọi là 'đại ngộ viên mãn' ". Bạt Đội lặp lại: "Khi nghi tình mãnh liệt bao trùm từng tấc nhỏ trong ông và xâm nhập tận đáy thẳm tốt cùng của mọi đáy thẳm, nghi tình sẽ đột nhiên nổ tung và bản thể của Phật tâm được khơi dậy... Niềm vui tại thời điểm này không thể nói nên lời."

Đốn ngộ cũng được các thiền sư Tào Động Nhật thời kỳ đầu chấp nhận. Đạo Nguyên tán thán Huệ Năng bởi vì "ngay khi Tổ chợt ngộ, Ngài liền rời mẹ già đi tìm thầy".

Dogen's descendant Keizan taught that one enters enlightenment when "the innate inconceivably clear mind is suddenly revealed and the original light finally shines everywhere." Keizan's heir Gasan is said to have awakened suddenly when he heard his teacher quote a Ch'an saying.

Postenlightenment cultivation was similarly recognized as indispensable by all branches of Zen. Because an initial awakening rarely (if ever) corresponded to full enlightenment, even those who had glimpsed their true nature were still thought to be vulnerable to pride, complacency, or self-delusion. Hence the need for further practice and the guidance of a qualified teacher. Bassui compared someone who settled prematurely for a shallow awakening to a man who finds copper and gives up his search for gold. Dogen lauded Hui-neng for seeking a teacher *after* his sudden enlightenment, and Muso extolled the postenlightenment practice of Chao-chou, who was renowned for his dedication to zazen:

This old monk was enlightened almost from birth, yet his practice of Ch'an was [unrelenting]. You can imagine what those who are not yet fully self-enlightened must do! There is an old saying: "An unenlightened person must strive as if he were mourning his parents; an enlightened person must also strive as if he were mourning his parents."

Hậu duệ của Đạo Nguyên là Oánh Sơn bảo rằng ta đi vào ngộ khi "Tâm trong sáng vốn sẵn có và khó nghĩ lường bỗng nhiên được khơi dậy và bản quang chiếu rọi khắp nơi". Đệ tử của Oánh Sơn là Nga Sơn đã chợt ngộ khi nghe thầy mình dẫn ra một thiền ngữ.

Sự tu tập sau khi ngộ cũng vậy, được tất cả môn phái thiền công nhận là cần thiết. Bởi vì sự giác ngộ ban đầu hiếm khi là giác ngộ viên mãn, thậm chí những người đã thoáng thấy chân tánh của mình vẫn có thể bị chỉ trích là tự đắc, tự mãn, hoặc tự dối mình. Do đó cần tiếp tục tu tập và phải có sự hướng dẫn của một bậc thầy ưu tú. Bạt Đội so sánh một người đã đạt ngộ còn non và cạn giống như một người thấy được đồng rôi thôi không đi tìm vàng nữa. Đạo Nguyên tán thán Huệ Năng vì đi tìm thầy sau khi đốn ngộ, và Mộng Song ca tụng sự tu tập sau khi ngộ của Triệu Châu, người được biết nhiều về sự nghiệp công hiến cho tọa thiền:

Lão tăng hầu như đã giác ngộ từ thuở nằm nôi, song sự tu tập của Ngài [không lui sụt]. Ông có thể nghĩ xem người chưa giác ngộ viên mãn còn phải như thế nào? Một cổ đức² nói: "Chưa xong việc như đưa ma mẹ, xong việc rồi cũng như đưa ma mẹ".

The most discordant note in this early discourse was perhaps sounded by Dogen. Although he accepted many of the tenets embraced by his peers, he objected to the term *kensho*. To Dogen this expression suggested at least two false dualisms—practice versus enlightenment, and “seeing” versus “True-nature.” Accordingly, he criticized the famous line “see [True-]nature and become Buddha” from the stanza attributed to Bodhidharma. Although he acknowledged Hui-neng’s sudden enlightenment, he also attacked the *Platform Sutra* for its endorsement of *kensho*: “In the *Platform Sutra* of the Sixth Patriarch are the words ‘to see [True-]nature: This work is a forgery ... not to be trusted or used by any descendants of the buddhas and patriarchs.’” As is often the case with Dogen, his stance can be seen as a creative refinement of Zen teachings, or a partisan attempt to discredit a rival lineage, or both.

AN ELUSIVE TOUCHSTONE?

When masters such as Dogen identify the enlightenment of the buddhas as the criterion (*hyojun*) for authentic Dharma transmission, they do not subject their technical terms or their doctrinal assertions to Western-style philosophical analysis. The concept of a criterion has its own subtleties; when applied to such difficult topics as Dharma transmission, enlightenment, or Zen, the complexities multiply.

Điểm nghịch tặc nhất trong văn bản đầu tiên này có lẽ làm ta nhớ lại Đạo Nguyên. Mặc dầu chấp nhận nhiều điểm giáo lý mà các vị ngang hàng đã tuân theo, Ngài bác bỏ danh xưng kiến tánh. Đối với Đạo Nguyên từ này gọi ra ít nhất hai vọng kiến đối đãi—tu đối với ngộ, và “kiến” đối với “chân tánh”. Theo đó, Ngài phê bình câu “kiến tánh thành Phật” trong bài kệ của Bồ-đề-đạt-ma. Tuy thừa nhận Huệ Năng đốn ngộ, Ngài vẫn chỉ trích Pháp Bảo Đàn Kinh vì tán thành kiến tánh: “Trong Đàn Kinh của Lục Tổ có những chữ ‘kiến tánh’. Quyển kinh này là một sự mạo nhận... con cháu chư Phật chư Tổ không nên tin cũng không nên dùng”. Vì trường hợp giống với Đạo Nguyên cũng thường xảy ra nên lời nói của Ngài có thể xem là một sự chắt lọc sáng tạo trong giáo lý của Thiền tông, hoặc một tính toán bẽ phái muốn làm mất uy tín một dòng phái đối phương, hoặc cả hai.

MỘT TIÊU CHUẨN KHÓ LÀM NGỘ

Khi các vị thiền sư như Đạo Nguyên nhìn nhận sự giác ngộ của chư Phật là tiêu chuẩn truyền trao chánh pháp, họ không đưa ra những thuật ngữ hoặc những khẳng định về kinh điển cho sự phân tích triết lý kiểu tây phương. Quan điểm về một tiêu chuẩn có những vi tế của nó. Khi áp dụng vào những chủ đề nan giải như truyền trao chánh pháp, giác ngộ, hoặc Thiền, tính phức tạp càng gia tăng thập bội.

In this case the Zen approach and a scholarly perspective seem bound to diverge.

Within Zen, enlightenment functions as the criterion of authentic Zen because (it is believed) “enlightenment” and “Zen” do not refer to two different phenomena. D. T. Suzuki, speaking from this standpoint, asserts that “Zen and satori are synonymous.”³⁸ It may be helpful here to distinguish between conventional and ultimate standpoints, as Buddhist and Zen teachers sometimes do. According to this approach, from the ultimate standpoint enlightenment is the one and only criterion of authentic Zen, *even if* that truth breaks down on the conventional level. In other words, Dogen can assert unequivocally that the buddhas’ enlightenment is the sole touchstone of Dharma transmission (an ultimate-level claim) and at the same time argue that without a proper certificate of transmission one cannot be considered a Dharma heir (a conventional-level distinction).

For an observer sympathetic to the Zen tradition but standing outside it, the relation between Zen and enlightenment is not as straightforward as the synonymity affirmed by Suzuki. The Zen discourse about authenticity certainly begins with enlightenment, but it does not end there. In a number of cases, enlightenment alone does *not* appear to determine or guarantee authentic Zen.

Trong trường hợp này khảo hướng về Thiền và triển vọng học thuật hình như bắt buộc phải phân rẽ.

Trong nhà Thiền, giác ngộ có chức năng như là chân thiền vì “giác ngộ” và “thiền” không phải là hai hiện tượng khác nhau. D. T. Suzuki, đứng trên lập trường này khẳng định rằng: “Thiền và ngộ đồng nghĩa”. Ở đây cũng cần phân biệt giữa quan điểm có tính cách công ước và cứu cánh, như các vị thiền sư và pháp sư thường lập luận. Theo đường hướng này, từ quan điểm cứu cánh giác ngộ là một tiêu chuẩn duy nhất của chân thiền, cho dù sự thật này sụp đổ ở giai tầng công ước. Nói cách khác, Đạo Nguyên có thể khẳng định không thể lập lòe nước đôi rằng sự giác ngộ của chư Phật là tiêu chuẩn độc nhất của sự truyền trao chánh pháp (yêu cầu ở giai tầng cứu cánh) và đồng thời lập luận rằng không có sự chứng nhận được truyền thừa thì không thể được xem là đệ tử nối pháp (tính phân biệt ở giai tầng công ước).

Đối với một người quan sát thiện cảm với truyền thống Thiền nhưng đứng bên ngoài Thiền tông, tương quan giữa Thiền và ngộ không thẳng tắp như tính đồng nghĩa mà Suzuki đã xác nhận. Bài viết về đặc tính chân chánh của Thiền chắc chắn bắt đầu với giác ngộ, nhưng không phải chấm dứt ở đó. Trong một số trường hợp, giác ngộ riêng một mình không thể xác định hay bảo đảm chân thiền.

One finds, for example, that certifiably enlightened Zen monks are censured as inadequate or even as heterodox on other grounds. Additional factors prevent enlightenment from functioning as a self-sufficient criterion of authenticity: it is variously experienced, it is difficult to demonstrate, and it can deepen or fade over time. Masters concede that one may even have an enlightenment experience and not recognize it as such. “Do not think you will necessarily be aware of your own enlightenment,” Dogen reportedly taught. Nor is enlightenment, by itself, able to establish Zen’s distinctiveness as a sect—there are awakened masters in other Buddhist and non-Buddhist traditions.

What are the criteria for enlightenment itself? Again the traditional and scholarly approaches diverge. Within Zen, genuine enlightenment is supposed to be self-authenticating (*jisho*), as Dogen writes in one of his later essays. At the same time, Zen claims that enlightenment is objectively verifiable by those who are qualified to judge. An approximate analogy for the experience and its recognition might be a happily married mother who can tell at a glance that her daughter has fallen in love. The mother may not be able to explain “falling in love” or cause her daughter to feel it, but, since she has had the experience herself, she can recognize it in anyone she knows well.

Ta thấy, để ví dụ, có những thiền tăng đạt ngộ và được ấn chứng bị phê bình là không thích ứng và thậm chí là không chính thống trên những phương diện khác. Có những yếu tố phụ vào việc ngăn cản giác ngộ không làm tròn chức năng là một tiêu chuẩn tự đầy đủ của sự chân chánh trong Thiền: việc này được thể nghiệm rất đa dạng, rất khó chứng tỏ, và có thể đào sâu hoặc phai mờ qua thời gian. Các vị thầy thừa nhận rằng ta có thể chứng ngộ nhưng không biết. “Đừng nghĩ rằng nhất thiết ông nhận biết mình ngộ”, Đạo Nguyên đã nói thế. Không hẳn tự chính giác ngộ có khả năng thiết lập nét đặc trưng của Thiền như là một tông phái—có những tăng nhân giác ngộ trong các giáo phái đạo Phật và không phải đạo Phật.

Những tiêu chuẩn của giác ngộ là gì? Một lần nữa đường hướng của học thuật và đạo giáo không gặp nhau. Trong nhà Thiền chân ngộ là tự chứng, như Đạo Nguyên đã viết trong các tiểu luận về sau. Đồng thời, Thiền yêu cầu ngộ phải được kiểm chứng một cách khách quan bởi những người có đủ năng lực chuyên môn thẩm xét. Một sự tương tự gần đúng như kinh nghiệm, và nhận ra như thế sẽ giống như một bà mẹ đã qua hạnh phúc hôn nhân chỉ một thoáng nhìn có thể biết ngay con gái của mình đang yêu. Bà mẹ không thể nào giải thích “đang yêu” hoặc làm cho con gái cảm nhận được, nhưng, vì bà có kinh nghiệm bản thân nên có thể nhận ra nơi bất cứ ai bà biết rõ.

In this case, the criterion is actually the experience itself, though the specific signs will vary considerably. Similarly, a master (using his own experience as the criterion) is supposed to be able to recognize a disciple's enlightenment, even if the clue is as subtle as a smile.

But, a scholar might ask, what if the mother or the daughter *thought* she had fallen in love but later concluded that she had not? Are there not degrees of depth, hidden cultural assumptions, learned patterns of behavior, and other factors that must also be considered? Zen lore is full of incidents in which monks who were absolutely certain of the authenticity of their enlightenment were sharply rebuffed by a teacher. Masters also challenge each other regularly. Eisai accused Nonin of false self-enlightenment, and Dogen leveled similar charges against Ta-hui. Dogen even rejected Ta-hui's crowning enlightenment, which had been sanctioned by a distinguished master. What are we to conclude about a "criterion" that is itself the focus of such heated contention?

Scholars and practitioners may concur on one point at least: in the end, all notions of "enlightenment" become problematic.

Trong trường hợp này, tiêu chuẩn chính là kinh nghiệm thân chứng thực sự, mặc dù những biểu hiện riêng biệt sẽ thay đổi rất nhiều. Tương tự, một vị thầy (thường dùng kinh nghiệm riêng của mình làm tiêu chuẩn) sẽ có khả năng nhận biết sự giác ngộ của đệ tử mình, dù cho đầu mối rất vi tế chỉ như một nụ cười.

Nhưng, một học giả có thể thắc mắc, nếu như bà mẹ hoặc cô con gái nghĩ mình đã yêu mà sau này lại thấy rằng không phải thế? Phải chăng có những mức độ sâu xa khác nhau, những giả định văn hóa tiềm ẩn, những lề lối hành xử và những yếu tố khác cần phải xem xét? Toàn bộ sự hiểu biết và truyền thuyết về Thiền đầy rẫy những việc bất ngờ: các thiền sinh tuyệt đối chắc chắn về chân thực ngộ của mình lại bị thầy từ chối đẩy ra một cách phũ phàng. Các vị thầy vẫn thường thử thách lẫn nhau. Vinh Tây kết tội Năng Nhãn là ngụy giác ngộ, và Đạo Nguyên cũng buộc tội tương tự để chống lại Đại Huệ. Thậm chí Đạo Nguyên còn bác bỏ sự giác ngộ lấy lòng của Đại Huệ đã được một vị thầy kiệt xuất ấn chứng. Chúng ta phải kết luận thế nào về một "tiêu chuẩn" mà chính nó là trung tâm điểm của sự tranh tụng sôi nổi như thế?

Học giả và hành giả có thể đồng ý ít nhất một điểm duy nhất: cuối cùng, tất cả khái niệm "giác ngộ" đều còn phải bàn.

Because the word reifies that which is supposed to be beyond reification, the more it is used, the more it congeals into what it is not. For Zen monks and masters the solution is to experience enlightenment and live it, whereby these and other conceptual dilemmas come to be seen in a different light. As Lan-ch'i taught: "Delusion and enlightenment just depend on the deceiving mind—in the real mind there is no illusion or enlightenment. Sentient beings and buddhas are basically deluded or enlightened on the basis of one mind; when you comprehend its true nature, then ultimately there is no distinction between ordinary man and sage."

*

Bởi vì danh từ đưa ra cụ thể một điều gì siêu vượt cái cụ thể, và càng được sử dụng thì càng đông kết lại thành một điều gì không phải là nó. Đối với thiền tăng và thiền sư giải pháp nằm ở chỗ phải thể nghiệm giác ngộ và sống được với nó, như thế vấn đề này cũng như nan đề khác trong kiến giải sẽ được nhìn với một ánh sáng khác. Như Lan Khê đã nói: "Mê và ngộ chỉ tùy theo tâm hư dối—chơn tâm thì không có mê hoặc ngộ. Chúng sanh và chư Phật về cơ bản mê hoặc ngộ đều đặt trên một tâm; khi bạn nắm được thực tánh thì cứu cánh không có phân biệt giữa phàm nhân và hiền thánh".

*

CLARIFYING THE ESSENTIALS OF ZEN

As A TRANSITIONAL figure who bridges the evolving Zen of the Kamakura period and the established Zen of the Muromachi period, Daito sheds light on his predecessors and his successors. In order to assess Daito's Zen, it is instructive to consider the dialogical matrix in which he operated. Scholars are increasingly aware of the degree to which the early Zen masters were responding to each other and to the tradition, manifesting what is now called intersubjectivity and intertextuality.

MINH GIẢI TINH YẾU CỦA THIỀN

Là một nhân vật chuyển tiếp bắc cầu từ sự tiền triễn Thiền tông thời Liêm Thương đến sự thiết lập Thiền tông thời Thất Đinh, Đại Đăng đã tỏa sáng lên chư vị tiền bối cũng như hậu bối. Muốn định vị Thiền của Đại Đăng trong việc truyền bá kiến thức cần phải xem xét ma trận đối thoại mà Sư đã vận dụng. Các học giả càng ngày càng hiểu biết về mức độ các thiền sư đầu tiên đã khế hợp lẫn nhau và khế hợp với truyền thống, họ thể hiện điều mà hiện nay được gọi là tính chủ quan liên kết và tính nguyên văn liên kết.

Zen was also a “mind-to-mind transmission” in a conventional sense; inescapably, Daito was shaped by his religious and cultural inheritance.

The discourse of early Japanese Zen was heterogeneous, characterized by discord as well as consensus. Even as they clarified their conceptions of authentic Zen, the Japanese masters continued to disagree about a number of fundamental points. For example, zazen was widely regarded as indispensable, yet masters also held divergent views about the most correct or effective type of zazen. The intensity and occasional acrimony of the early debates can be seen in the following statement by Eisai. Responding to a questioner who alludes to the Daruma school, Eisai gives his own outline of the essentials of Zen, sharply rejecting other approaches:

This Zen school despises masters of dim enlightenment, and it abhors those who hold a false view of emptiness. They are as detestable as corpses at the bottom of the sea. To follow the perfect teaching, to cultivate complete and sudden enlightenment, outwardly to avoid transgressions according to the disciplinary code, inwardly to exercise compassion for the benefit of others—that is what we mean by the Zen school, that is called the Buddha-Dharma.

Thiền cũng “lấy tâm ấn tâm” theo ý nghĩa công ước; Đại Đăng cũng không sao tránh khỏi được uốn nắn trong một di sản đạo giáo lẫn văn hóa.

Bài viết về Thiền tông Nhật Bản thời kỳ đầu đều không đồng nhất, mang tính chất bất đồng lẫn tương đồng. Ngay cả khi các thiền sư Nhật minh giải quan điểm của họ về Thiền tông chân chánh, họ vẫn không nhất trí về một số điểm cơ bản. Ví dụ, tọa thiền được xem là bắt buộc, song các thiền sư lại có quan niệm không thống nhất về tư thế đúng nhất và hiệu quả nhất của kiểu tọa thiền. Tính chất mãnh liệt và gay gắt tùy lúc trong những cuộc tranh luận đầu tiên có thể thấy trong lời phát biểu của Vinh Tây sau đây. Trả lời cho người hỏi, hình như thuộc Đạt-ma tông, Vinh Tây đưa ra đề cương của chính mình về tinh yếu Thiền, bác bỏ dứt khoát những đường hướng khác:

Dòng Thiền [Đạt-ma tông] này coi nhẹ các vị thầy chứng ngộ mập mờ, và ghê sợ vị nào chấp chặt vọng kiến về tính Không. Họ thật gớm ghiếc như thầy thú dưới đáy biển. Muốn đi theo giáo lý viên minh, phải tu tập cho được toàn giác và đốn ngộ, bên ngoài dứt bỏ phạm lỗi tuân theo điều lệ giới luật, bên trong hành hạnh từ bi vì lợi lạc người khác—đây là điều chúng ta nói theo Thiền tông, còn gọi là Phật pháp.

Those whose realization is blind and whose view of emptiness is false do not understand this. They are thieves in the Buddha-Dharma.

Eisai is forced to make a distinction between true and false enlightenment, and he is compelled to cite a number of other attributes of genuine Zen. Speaking strictly from an ultimate standpoint, masters would deny that factors such as adherence to the disciplinary code could serve as touchstones of real Zen—they were signs of Zen, but not Zen itself. Speaking on the conventional level, however, masters would argue that a certain style of zazen or a properly constructed monastery were indeed critical features of genuine Zen. Properly understood, the two levels were not supposed to contradict each other. This chapter surveys five of the features most often cited as essentials of Zen: zazen, emblems of Dharma transmission, the monastic rule, monastery construction, and withdrawal from the world. A sixth indicator—the response to the textual tradition—will be addressed in Chapter 10, in connection with Daito’s commentaries.

ZAZEN

Although most Buddhist schools employ meditation in one form or another, *zazen* (seated meditation) is the sine qua non of Zen.

Những ai chứng ngộ còn mù mờ và những ai vọng kiến về Không sẽ không hội được. Họ là những tên trộm trong Phật pháp.

Vinh Tây cố biện biệt giữa chân ngộ và ngụy ngộ, và Ngài buộc phải trích dẫn một số thuộc tính khác về chân Thiền. Nói một cách nghiêm túc trên quan điểm cứu cánh, các thiền sư bác bỏ những yếu tố như triệt để giữ gìn điều lệ giới luật được xem là những tiêu chuẩn của chân Thiền—thực sự đó là biểu hiện của Thiền, chứ không phải Thiền đích thị. Tuy thế, nói trên bình diện qui ước, các thiền sư vẫn lập luận rằng một cách thức tọa thiền nào đó hoặc một thiền viện được xây cất quy củ chính là đặc trưng của chân Thiền. Nếu hiểu một cách chính xác, cả hai bình diện không phải là mâu thuẫn lẫn nhau. Chương này xem xét năm trong số các đặc trưng thường được dẫn như là tinh yếu của Thiền: tọa thiền, biểu tín của sự truyền trao Phật pháp, quy luật thiền viện, xây dựng thiền viện và việc xả ly thế gian. Yếu chỉ thứ sáu—tương ứng với truyền thống kinh điển—sẽ được đề cập ở chương 10, liên quan đến bình giải của Đại Đăng.

TỌA THIỀN

Tuy các tông phái Phật giáo tu tập thiền theo cách này hay cách khác, tọa thiền là cách luyện tập “không có không được”.

The name of the Zen school is taken from the Sanskrit word for meditation, *dhyana*, which was transliterated (and shortened) in Chinese as *ch'an*, a character that is pronounced *zen* in Japanese. In physical terms, zazen means sitting in a proper cross-legged posture, back erect and eyes lowered but not closed. The mind is turned inward and placed at one point until it is no longer distracted by random thoughts. Depending on the type of zazen, the focus of attention is usually one of the following: the breath, a part of the body (such as the lower belly), a koan, or awareness itself.

Though zazen was variously conceived, its centrality was stressed at every stage of Ch'an's development. According to tradition, Bodhidharma did zazen in a cave for nine years after his arrival in China. The Fifth Patriarch Hung-jen (600-674) advocated a type of zazen that had much in common with other forms of Buddhist meditation: "Make your body and mind pure and peaceful, without any discriminative thinking at all. Sit properly with the body erect. Regulate the breath and concentrate the mind so it is not within you, not outside of you, and not in any intermediate location." In the T'ang dynasty Chao-chou gained renown for his lifelong dedication to sitting. He reportedly claimed, "For thirty years in the southern regions I did zazen continuously except for the two meal periods."

Tên Thiền tông lấy từ chữ Phạn "Thiền na" (dhyana), dịch qua chữ Hán (đọc tắt) là Thiền (ch'an) mà người Nhật đọc là zen. Tọa thiền theo nghĩa vật lý là ngồi tẻo chân ngay ngắn, lưng thẳng đứng và mắt khép hờ không nhắm lại. Tâm quay vào trong trụ vào một điểm cho đến khi không còn vọng tưởng lang thang. Tùy theo kiểu tọa thiền, đích điểm để tập trung sự chú ý thường đặt vào một trong những vị trí sau đây: hơi thở, một chỗ trên thân thể (vùng bụng dưới chẳng hạn), một công án hoặc ngay vào sự tỉnh giác.

Mặc dù tọa thiền được nhận thức đa dạng, tính tập trung sẽ được nhấn mạnh ở mỗi giai đoạn tiến triển trong sự tu thiền. Theo truyền thống, Tổ Bồ-đề-đạt-ma tọa thiền chín năm sau khi đến Trung Hoa. Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn (600-674) chủ xướng một pháp tọa thiền cùng có một điểm chung giống với những pháp tọa thiền khác của đạo Phật: "Để thân và tâm thanh tịnh và bình ổn, không còn một chút niệm tưởng phân biệt. Ngồi ngay ngắn, thân thẳng đứng. Điều hòa hơi thở và tập trung tâm ý như thể nào không phải ở trong, không phải ở ngoài, và cũng không phải ở chặng giữa". Vào đời Đường, Triệu Châu được nổi tiếng vì cả đời dành cho việc tọa thiền. Ngài đã nói: "Suốt ba mươi năm ở phương Nam ta tọa thiền liên tục trừ hai thời cơm cháo".

During the Sung period the standard monastic routine in the major Ch'an monasteries included four different sessions of zazen per day.

Within this apparent consensus, various terms were used for concentration, meditation, or seated meditation, and their interpretation was linked to the discourse about authenticity in Ch'an. Most conceptions of zazen embraced the actual practice of seated meditation, but some formulations challenged the necessity of the traditional posture. Hui-neng, for example, criticized immobile sitting and redefined zazen without reference to any physical activity. Later, Hung-chih Cheng-chueh (1091-1157) taught a "silent-illumination" zazen in which the body and the mind are completely at rest, while his contemporary Ta-hui advocated a more energetic "investigation" of koans. Though some form of zazen was universally affirmed, many aspects of the practice were not transmitted in texts; for centuries instruction in the specifics of meditation remained largely an oral tradition. The influential *Record of Lin-chi* mentions zazen only twice in passing. The earliest known Ch'an meditation manual, the brief *Principles of Meditation (Tso-ch'an i)*, did not appear until 1103, as part of the *Pure Rules for Ch'an Monasteries (Ch'an-yuian ch'ing-kuei)*.

Đời Tống nội qui thiền tập qui củ trong các thiền viện lớn gồm bốn thời tọa thiền hằng ngày.

Trong sự đồng ý chung này ở hình thức bên ngoài, có nhiều từ ngữ khác nhau dùng cho định tâm, thiền định, hoặc tọa thiền, và sự giải thích nằm trong các Pháp ngữ về đặc tính chân chính trong Thiền. Đa phần những quan niệm về tọa thiền bao gồm việc thực hành cụ thể pháp tọa thiền, nhưng có vài quan điểm không thừa nhận sự cần thiết phải tuân thủ tư thế ngồi cổ truyền. Huệ Năng chẳng hạn, phê bình kiểu ngồi bất động và định nghĩa lại việc tọa thiền mà không đá động đến hành động của thân. Về sau, Hoàng Trí Chánh Giác (1091-1157) nói đến tọa thiền "mặc chiếu" trong đó thân và tâm hoàn toàn lặng lẽ, trong khi một thiền sư đồng thời là Đại Huệ Tông Cảo chủ xướng một pháp tu năng động hơn là "khán" công án. Tuy có vài cách tọa thiền được xác nhận là phổ thông, còn nhiều khía cạnh của sự thực hành không được truyền lại trong kinh điển; suốt nhiều thế kỷ truyền dạy những điểm đặc thù trong sự tọa thiền, một phần lớn vẫn còn truyền miệng. Lâm Tế Ngũ Lục, rất có ảnh hưởng trong nhà Thiền, chỉ nói đến tọa thiền hai lần một cách lướt qua. Quyển sách tọa thiền đầu tiên được biết đến là Tọa Thiền Nghi mãi đến năm 1103 mới xuất hiện, và là một phần trong Thiền Uyển Thanh Qui.

The *Pure Rules* and its tract on meditation were introduced to Japan in the late twelfth and early thirteenth centuries by pilgrims such as Eisai and Dogen. Many of the Zen pioneers also composed new or supplementary meditation manuals, recasting the Chinese models in their own voices. Eisai outlined the fundamentals of zazen in a section of his principal work, *Promulgation of Zen as a Defense of the Nation* (*Kozen gokokuron*). Dogen composed his *Universal Promotion of the Principles of Meditation* (*Fukan zazengi*) sometime after his return to Japan in 1227. Lan-ch'i wrote his *Treatise on Meditation* (*Zazenron*) shortly after his arrival in 1246, and Kakushin drew up his *Principles of Meditation* (*Zazengi*) a decade later.

In these and other works, zazen was acclaimed as the core of practice and the wellspring of doctrine. Alluding to classic Ch'an formulations, the leading masters often echoed one another: Eisai and Dogen both called zazen "the Dharma gate of great ease and joy," Lan-ch'i praised zazen as "the Dharma gate of great liberation," and Enni reiterated that "the school of zazen is the way of great liberation." Lan-ch'i was praised for having "exhorted those who joined the assembly as Zen monks to devote themselves exclusively to zazen."

Quyển Thanh Qui và sách về tọa thiền du nhập vào Nhật vào cuối thế kỷ 12 và đầu thế kỷ 13 do các thiền tăng hành hương là Vinh Tây và Đạo Nguyên. Nhiều vị khai tổ trong nhà Thiền cũng soạn ra những quyển sách Thiền mới hay phụ lục, sao chép lại sách mẫu Trung Hoa bằng tiếng nói của mình. Vinh Tây đưa ra đường nét đại cương về tọa thiền căn bản vào một đoạn trong tác phẩm chính của Ngài là bộ Hưng Thiền Hộ Quốc Luận. Đạo Nguyên soạn quyển Phổ Khuyến Tọa Thiền Nghi một thời gian sau khi hồi hương năm 1227. Lan Khê viết Tọa Thiền Luận thời gian ngắn sau khi đến Nhật năm 1246, và Giác Tâm biên tập Tọa Thiền Nghi mười năm sau đó.

Trong những tác phẩm này và các tác phẩm khác, tọa thiền được tôn vinh là cốt lõi của sự tu tập và là nguồn mạch của giáo lý. Để ám chỉ phương châm Thiền theo kinh điển, các vị thầy hướng dẫn thường nhắc đến một người khác: Vinh Tây và Đạo Nguyên cả hai đều gọi tọa thiền là "Pháp môn của đại an lạc", Lan Khê ca tụng tọa thiền là "Pháp môn của đại giải thoát", và Viên Nhĩ lặp lại rằng: "môn phái tọa thiền là con đường đến đại giải thoát". Lan Khê được tán dương vì đã cổ vũ "những ai gia nhập hội chúng làm thiền tăng để dâng hiến đời mình chỉ vào việc tọa thiền".

The four daily sessions of zazen were strictly enforced even in temples where the practices of more than one sect were permitted. Muso was not alone when he insisted: “With the exception only of bath days and those days on which there are meetings with the abbot, four daily sessions of zazen must be held, even at the hottest and coldest periods of the year.”

Zazen and enlightenment were considered to be intimately related, as inseparable as two sides of the same coin. From a conventional standpoint, zazen could legitimately be regarded as the most effective path to enlightenment. But from an ultimate standpoint, zazen and enlightenment were not to be treated dualistically; practitioners were supposed to grasp that the activity of zazen took place within enlightenment and that enlightenment was fully embodied in zazen. In this spirit, Lan-ch’i taught: “When you sit once in meditation, you are a buddha for that sitting; when you sit for a day in meditation, you are a buddha for a day; when you sit in meditation all your life, you are a buddha all your life.” Dogen’s formulations of the matter were more emphatic. For example, in a well-known passage from *Bendowa* he asserted: “Because one’s present practice arises from enlightenment, one’s initial treading of the Way is itself the whole of original enlightenment.”

Bốn thời tọa thiền bị thúc ép miên mật, ngay cả trong những ngôi chùa mà sự tu tập theo nhiều môn phái được cho phép. Mộng Song không phải là người duy nhất đã nhấn mạnh: “Chỉ ngoại trừ những ngày tắm rửa và những ngày phải tham kiến vị trụ trì, bốn thời tọa thiền phải được giữ đều đặn, kể cả trong mùa nóng nhất và lạnh nhất trong năm”.

Tọa thiền và giác ngộ liên hệ mật thiết với nhau, không rời nhau như hai mặt của một đồng tiền. Trên quan điểm công ước, tọa thiền có thể được xem một cách chính đáng là con đường hiệu quả nhất dẫn đến giác ngộ. Nhưng trên quan điểm cứu cánh, tọa thiền và giác ngộ không thể được cho là cặp đối đãi lẫn nhau; hành giả phải biết rằng hoạt động của tọa thiền nằm trong lòng giác ngộ và giác ngộ thể hiện tròn đầy trong tọa thiền. Trong tinh thần này, Lan Khê nói: “Một thời tọa thiền là một thời ông làm Phật, một ngày tọa thiền là một ngày ông làm Phật; suốt đời tọa thiền là suốt đời ông làm Phật”. Lời phát biểu của Đạo Nguyên về chủ đề này còn mạnh bạo hơn. Ví dụ trong *Biện Đạo Thoại* có một đoạn nổi tiếng Đạo Nguyên khẳng định: “Nhân vì hiện nay chúng ta tu phát xuất từ giác ngộ, từ ban đầu bước chân trên đường Đạo tự là toàn thể bản giác”.

In an apparent attempt to express his stance in the most radical possible terms, Dogen explicitly equated the seated posture with ultimate enlightenment: “Sitting is itself the treasury of the eye of the true Dharma and the mystic mind of nirvana.”

Together with the shared understandings of zazen, there was also considerable variation in regard to its specific content. Besides the basic breath practices, some teachers stressed the classic Chinese koans, some devised new koans for their warrior students, and some favored forms of self-inquiry such as “What is this Mind?” or “Who is it that hears?” Dogen advocated a type of objectless awareness that he called “just sitting” (*shikantaza*). One persistent issue concerned the relation of zazen to practices advocated by other Buddhist sects, especially the recitation of sutras and the invocation of Amida Buddha’s name (*nenbutsu*). In Sung China, zazen was one of many practices taught at the large public monasteries designated as “Ch’an,” and in Japan these other practices were also accepted by many masters. For Lan-ch’i, *nenbutsu* and sutra chanting were a source of benefits in future lives, notably “great wisdom” and rebirth “in a Buddha-land.” Jakushitsu Genko (1290-1367) went so far as to assert that *nenbutsu* practice and Zen practice “have different names but are essentially the same.” But Dogen expressed a different view:

Để diễn tả rõ hơn câu nói của mình với danh từ căn để càng nhiều càng tốt, Đạo Nguyên dứt khoát đặt tư thế tọa thiền ngang với giác ngộ rốt ráo: “Tọa [thiền] tự là chánh pháp nhãn tạng và Niết-bàn diệu tâm”.

Cùng với những hiểu biết tương đồng về tọa thiền, còn có dị biệt lớn lao nhắm vào nội dung đặc thù. Ngoài cách thực hành căn bản về hơi thở, vài thiền sư còn nhấn mạnh đến pháp tu công án theo kinh điển Trung Hoa, có vị đã tạo thêm công án mới cho thiền sinh thuộc giai cấp chiến sĩ của họ, và một vài dạng thức nghiêng về tự vấn như “Tâm này là gì?” hoặc “Ai đang nghe đây?” Đạo Nguyên chủ trương một pháp tu tĩnh giác không đối tượng và đặt tên là “chỉ quán đả tọa”. Một pháp tu lâu năm gồm có tọa thiền liên hệ với việc hành trì theo các tông phái đạo Phật khác đã chủ trương, đặc biệt là trì tụng kinh và niệm danh hiệu Phật A-di-đà. Ở Trung Hoa đời Tống, tọa thiền là một trong nhiều pháp tu được giảng nói rộng rãi ngoài công chúng tại các thiền viện với danh xưng là “Thiền”, và ở Nhật những pháp tu khác như thế cũng được nhiều vị thầy chấp nhận. Đối với Lan Khê, niệm Phật và tụng kinh là nguồn phúc lạc cho đời sau, nhất là được “đại trí huệ” và siêu thăng “Phật quốc”. Tịch Thất Nguyên Quang (1290-1367) càng đi xa hơn đến chỗ khẳng định tu niệm Phật và tu Thiền “có tên khác nhau nhưng cốt tủy là một”. Nhưng Đạo Nguyên diễn tả một kiến giải khác:

Intending to attain the Buddha Way by foolishly working your lips in incessant thousand or ten thousand-fold recitations is just like pointing the thills of your cart north when you want to go south.... Lifting your voice in endless recitation is like the frogs in the spring fields, croaking from morning to nightfall ... without benefit.

At our historical distance it is often difficult to assess the relative force of agreement or disagreement in the discourse of early Japanese Zen. Whether Dogen's approach to zazen differed significantly from that of his peers or predecessors is one of the issues that continues to engage scholars. Recent research has shown that Dogen borrowed extensively from the *Pure Rules for Ch'an Monasteries* in his *Principles of Meditation*. Hee-jin Kim concedes that "the external form of Dogen's zazen was not much different" from the zazen taught in the *Pure Rules*, and Carl Bielefeldt notes that Dogen introduced his meditation manual with statements that "could have been said by virtually any Ch'an master from the mid-T'ang on." Kim nonetheless attributes to Dogen "a radically different conception of zazen in its content and significance."

EMBLEMS OF DHARMA TRANSMISSION

Zen teaches that genuine enlightenment, in any age, is essentially the same enlightenment that Shakyamuni Buddha experienced.

Muốn đạt đến Phật đạo bằng cách dùng môi lưỡi tụng đọc liên tục hằng ngàn và mười ngàn biến kinh thì chẳng khác nào lái gọng xe về Bắc trong khi muốn xuôi Nam... Cát cao giọng tụng đọc không dùng nghỉ giống như ếch nhái trên đồng cỏ mùa xuân kêu vang từ sáng đến tối... chẳng chút lợi lạc.

Vì khoảng cách lịch sử nên chúng ta khó nhận định sức mạnh tương đối về sự tương đồng và bất đồng trong Pháp ngữ thời kỳ đầu của Thiền tông Nhật Bản. Cho dù đường hướng của Đạo Nguyên về tọa thiền khác biệt rõ ràng đối với các vị ngang hàng hoặc tiền bối, đây là một trong các chủ đề hứa hẹn đối với các học giả. Khảo cứu mới đây cho thấy Đạo Nguyên đã mượn rất nhiều từ Thiền Uyển Thanh Qui để viết cuốn Tọa Thiền Nghi của Ngài. Hee-jin Kim thừa nhận "hình thức tọa thiền của Đạo Nguyên không khác lắm" với cách tọa thiền đã nói trong Thanh Qui, và Carl Bielefeldt cho rằng Đạo Nguyên trong quyển sách của mình đã mở đầu với câu: "Bất cứ vị thiền sư nào giữa đời Đường đều có thể nói gần như vậy". Tuy như thế Kim vẫn gán cho Đạo Nguyên "một quan điểm về tọa thiền khác từ căn đề trong nội dung và ý nghĩa".

BIỂU TÍN CỦA SỰ TRUYỀN TRAO PHẬT PHÁP

Thiền dạy rằng chân ngộ, ở mọi thời đại, cốt yếu cũng là giác ngộ mà đức Thích-ca Mâu-ni đã chứng nghiệm.

As Wu-men asserted, someone who has awakened can “see with the same eyes and hear with the same ears” as the “whole line of patriarchs.” This spiritual continuity is often conceived as a transmission (Ch. *ch’uan*; Jp. *den*) of Mind or Dharma or the “lamp” of enlightenment. More than an initiation, Zen transmission is described as a direct and nonverbal communication of truth between master and disciple, a mutual recognition and a mutual confirmation. The tradition stipulates that nothing is handed down—even a great master cannot bestow enlightenment on someone else.

The principle of mind-to-mind transmission also played a central role in Ch’an’s early attempts to define itself. In eighth-century China, adherents of Ch’an teachings sought to differentiate themselves from other Buddhist followers, most of whom had already set up lineages identifying their spiritual predecessors. Ch’an developed a comparable lineage to demonstrate that it had faithfully transmitted the Dharma in an unbroken line from Shakyamuni. The earliest known Ch’an reference to the concept of mind-to-mind transmission is found in an epitaph for the monk Fa-ju (638-689): “The transmission [of the teaching] in India was fundamentally without words, [so that] entrance into this teaching is solely [dependent on] the transmission of the mind.”

Như Vô Môn đã khẳng định, người nào đã ngộ đều có thể “thấy cùng với mắt và nghe cùng với tai của dòng mạch chur Tô”. Con đường tâm linh liên tục này thường được nhận thức là sự truyền trao hay truyền thừa Tâm hoặc Pháp hoặc “ngọn đèn” giác ngộ (truyền đăng tục diệm). Hơn hẳn việc khai tâm vỡ lòng, sự trao truyền trong nhà Thiền được mô tả là một sự truyền thông lý đạo trực tiếp và vô ngôn giữa thầy và trò, một sự thâm nhận hổ tương và ấn khả hổ tương. Theo truyền thống trong đạo quy định thì không có gì để trao phó—ngay cả một vị đại sư cũng không thể ban tặng giác ngộ cho một người nào khác.

Nguyên lý của tâm-truyền-tâm cũng đóng một vai trò trọng yếu trong việc xác định Thiền ở sơ thời Thiền tông. Ở Trung Hoa vào thế kỷ thứ 8, các môn sinh trong nhà Thiền tìm cách chứng tỏ mình khác biệt với những tín đồ đạo Phật khác, hầu hết đã dựng lập dòng phái phổ hệ các bậc tiền bối. Thiền đã khai triển phổ hệ có thể so sánh đối chiếu được để chứng minh Thiền thực sự truyền thừa chánh pháp có dòng phái liên tục xuất phát từ đức Thích-ca Mâu-ni. Sự tham chiếu trong nhà Thiền được biết đến đầu tiên liên quan đến quan điểm tâm-truyền-tâm tìm thấy trong văn bia của vị tăng Pháp Như (638-689): “Sự truyền [pháp] ở Ấn Độ cơ bản không văn tự ngữ ngôn, [vì thế] sự thâm nhập lý đạo duy chỉ [tùy vào] sự truyền tâm”.

The many accounts of Dharma transmission from master to disciple were an essential element of Ch'an and Zen. According to tradition, Shakyamuni initiated the process when he silently held up a lotus flower during a sermon. Only Kasyapa, a senior disciple, smiled in comprehension. Shakyamuni then proclaimed (in the version that became standard) that he was entrusting "the true Dharma eye, the marvelous mind of nirvana" to Kasyapa. Another significant point in the traditional lineage was the transmission from Bodhidharma to his Chinese heir, Hui-k'o (487 -593). When Bodhidharma asked his three senior disciples to express their understanding, the answers of the first two disciples were adequate, and the master told them that they had attained him in his "flesh" and his "bones," respectively. The last disciple to respond was Hui-k'o, who said, "Fundamentally, there are no delusive passions; from the very beginning [the mind] is enlightened." Bodhidharma replied, "You have attained me in my marrow." In a later version of this story, there were four disciples, each with new answers. Bodhidharma told the first three disciples that they had attained him in his skin, flesh, and bones. When Hui-k'o's turn came, he bowed deeply to his master and silently returned to his place. Again Hui-k'o attained Bodhidharma in his marrow and became the Dharma successor.

Nhiều giai thoại về truyền pháp từ thầy đến trò chính là yếu tố chủ yếu của Thiền Trung Hoa và Thiền Nhật Bản. Theo truyền sử, đức Thích-ca Mâu-ni khai mở việc truyền thừa khi trong pháp hội Phật đã im lặng đưa lên cành hoa sen. Chỉ có ngài Ca-diếp, một đại đệ tử của Phật hội ý mỉm cười. Đức Phật liền tuyên bố (lời này thành phương châm) là trao truyền "chánh pháp nhãn tạng, Niết-bàn diệu tâm" cho Ca-diếp. Một điểm khác có ý nghĩa trong phổ hệ truyền thống là Tổ Bồ-đề-đạt-ma truyền thừa cho đệ tử người Hoa là Huệ Khả (487-593). Khi Tổ hỏi ba vị đại đệ tử nói lên chỗ tỏ ngộ của mình, câu đáp của vị thứ nhất được Tổ nhận, bảo là được "phần da;" vị thứ hai cũng vậy, được phần "xương". Vị cuối là Huệ Khả đáp rằng: "Cơ bản không còn vọng tưởng, xưa nay [tâm] vẫn trong sáng³". Tổ bảo: "Người được phần tủy của ta". Trong văn bản về sau thì có bốn đệ tử trong câu chuyện. Vị thứ nhất được "da", vị thứ hai được "thịt", vị thứ ba được "xương". Đến lượt Huệ Khả, Ngài bước ra đánh lễ Tổ và lui về chỗ. Huệ Khả được phần tủy và là đệ tử nối pháp.

Within Zen the marks of enlightenment can be as subtle as a twinkle in the eye or a mien of deep composure, yet the Zen institution also needed some standard means of identifying those whose enlightenment had been sanctioned authoritatively. Accordingly, spiritual succession in Ch'an and Zen was often substantiated by a variety of symbols. The Fifth Patriarch instructed his heir, Hui-neng, "The robe is the proof and is to be handed down from generation to generation." Huang-po Hsi-yun (d. 850?) similarly offered his former teacher's armrest to his principal heir, Lin-chi. By the Sung period, almost any object associated with the master could serve as an insignia of transmission: a robe, an alms bowl, a staff, a prostration cloth, a whisk, a book, an impromptu verse, or a portrait. Formal documents of succession and seals of enlightenment had a practical as well as a spiritual value: recognized by civil authorities as legal documents, they provided aspiring masters with the equivalent of a license required to ply a trade. A new abbot, upon his inauguration, customarily named the teacher who had sanctioned him, and those credentials figured prominently in any assessments of him or his temple.

Trong nhà Thiền dấu ấn giác ngộ rất tinh tế như một cái nháy mắt hoặc một nét mặt tĩnh lặng, tuy nhiên nhà Thiền cũng cần vài phương tiện chuẩn định để nhận diện những ai giác ngộ đã được ấn chứng với đủ thẩm quyền. Do đó, sự kế thừa trong đạo Thiền Trung Hoa và Nhật Bản thường được chứng minh với nhiều biểu tín đa dạng. Ngũ Tổ dạy đệ tử kế thừa là Lục Tổ: "Y bát là chứng cứ được trao truyền từ thế hệ này đến thế hệ khác". Hoàng Bá Hi Vận (?-850?) tương tự đã giao cây gậy trúc nhận được từ thầy trước của mình cho vị đại đệ tử Lâm Tế. Đời Tống hầu hết món đồ thường dùng của vị thầy có thể chọn làm biểu tín truyền thừa: Y, bát, gậy, chiếu để lạy, phát tử, sách, bài kệ ứng khẩu, bức chân dung. Các văn kiện truyền thừa chính thức và biểu tín chứng ngộ đều có giá trị thực tế lẫn tinh thần: được các cấp thẩm quyền công nhận là văn kiện hợp pháp, các giấy tờ này quy định bậc thầy ưu tú tương đương với một chứng chỉ hành nghề. Một vị tân trụ trì, vào ngày lễ khai tự, theo thông lệ xướng danh vị thầy đã ấn chứng cho mình, và những giấy tờ ủy nhiệm sẽ tượng trưng cho việc thẩm định vị trụ trì hay ngôi chùa.

Griffith Foulk has argued that the most reliable indicator of a “Ch’an master” in Sung Buddhism, at least from an institutional standpoint, was not his adherence to particular doctrines or practices, but his possession of a Ch’an inheritance certificate.

A seal of enlightenment (*inkajo, denboin*) was a master’s written confirmation of a disciple’s attainment, which was supposed to equal or even exceed the master’s own insight. These texts varied in format, sometimes combining praise, “censure,” obscure allusions, and specific advice. As we have seen, Nanpo responded in writing to Daito’s enlightenment poems: “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.” Documents of succession (*shisho*) were charts depicting the traditional Ch’an/Zen lineage. They began with Shakyamuni or the “seven Buddhas of the past,” went on to list twenty-eight Indian patriarchs, six Chinese patriarchs, the Chinese masters of a particular branch, the monk’s own master, and lastly the monk himself. For example, a document presented to Enni Ben’en featured him as the fifty-fourth heir to the transmission, following his teacher Wu-chun.

Griffith Foulk lập luận rằng điều chỉ đáng tin cậy nhất của một “thiền sư” đời Tống, ít nhất trên quan điểm tổ chức cơ chế, không dính líu đến pháp tu hay giáo thuyết đặc biệt, mà chính là tờ chứng chỉ kế thừa trong nhà Thiền nắm trong tay.

“Ấn khả trạng” và “truyền pháp ấn” chứng thực sự giác ngộ do vị thầy viết bằng tay để xác nhận sự chứng ngộ của đệ tử mình, được ngầm hiểu là trò bằng hoặc thậm chí hơn thầy. Những văn bản này có hình thức thay đổi, đôi khi kết hợp với lời khen, “chê”, ám chỉ khó hiểu, và khuyến cáo đặc biệt. Như chúng ta đã thấy, Nam Phổ đáp từ bài kệ ngộ đạo của Đại Đăng đã viết: “Người đã ném bỏ cái sáng và hiệp nhất với cái tối. Ta không bằng người. Nhờ người, tông môn của ta sẽ được dựng lập vững bền. Trước khi ấn chứng công khai, người phải tiếp tục tu tập hai mươi năm nữa”. Văn kiện truyền thừa (tự thơ) là biểu đồ vẽ lại phổ hệ truyền thống trong đạo Thiền Trung Hoa và Nhật Bản. Biểu đồ truyền thừa này bắt đầu với đức Thích-ca Mâu-ni hoặc “bảy đời chư Phật quá khứ”, đến danh mục hai mươi tám vị tổ Ấn Độ, sáu vị tổ Trung Hoa, các vị thiền sư Trung Hoa làm tổ hệ phái, vị thầy của vị tăng được truyền thừa và cuối cùng chính vị tăng đó. Ví dụ, tự thơ của Viên Nhĩ Biện Viên đặt Ngài là đệ tử truyền thừa thứ năm mươi bốn, theo sau thầy của Ngài là Vô Chuẩn.

One Zen pioneer who valued such documents was Dogen. During his stay in China he managed to inspect five “secret” lineage charts, and upon his return he insisted: “In the Buddha Way, whenever the Dharma is inherited there must be a document of succession. Unless the Dharma is handed down, the heresy of spontaneous [enlightenment] arises For one to become a buddha, there must be the document of succession that is transmitted from buddha to buddha.”

A portrait (*chinso*) of one’s master was also used as proof of Dharma transmission. The master’s pose seldom varied: he sat in an oversized lacquer chair, his legs crossed in the full-lotus position under his ceremonial robe, his expression dignified and stem. If the portrait bore the master’s personal inscription, it was even more valuable. Before Nanpo returned to Japan, he received a *chinso* of his master Hsu-t’ang; it included an inscription that began, “The succession is now unmistakably assured.” Hsu-t’ang seems to have been unusually generous with his portraits; so many were brought back to Japan that Ikkyu later discovered one in a secondhand store.

Another important emblem of succession was the monastic robe or shawl (*hoe, kesa*), usually a large rectangle of pieced panels, about five feet by nine feet, worn across one shoulder.

Một vị khai tổ đã lượng giá những văn kiện này là Đạo Nguyên. Trong thời gian ở Trung Hoa, Đạo Nguyên tìm cách khảo sát năm biểu đồ truyền thừa “mật”, và ngay khi hồi hương Ngài nhấn mạnh: “Trong đạo Phật, khi nào có truyền pháp thì phải có văn kiện truyền thừa (tự thơ). Nếu pháp không được truyền trao thì đó là [giác ngộ] tự nhiên ngoài đạo... Đối với một người [giác ngộ] thành Phật thì phải có văn kiện kế thừa truyền từ Phật đến Phật”.

Chân dung (đánh tướng) của vị thầy cũng là chứng cứ truyền pháp. Tư thế ít thường thấy nơi vị thầy cũng thay đổi: ngồi trên chiếc ghế sơn mài ngoài khổ, treo chân kiết già dưới bộ lễ phục, vẻ uy nghi lạnh lùng. Nếu chân dung kèm theo lời ghi riêng của vị thầy thì càng giá trị. Trước khi Nam Phổ hồi hương, Ngài nhận được một bức đánh tướng của thầy mình là Hư Đường; gồm có lời chú mở đầu với câu: “Sự kế thừa này bảo đảm không lầm lẫn”. Hình như Hư Đường rộng rãi một cách lạ lùng với những chân dung của mình; có nhiều bức được mang về Nhật, và Nhất Hư sau này khám phá ra một bức trong một gian hàng đồ cũ.

Một biểu tín truyền thừa khác là pháp phục, y hoặc ca-sa, thường là một miếng vải chữ nhật nhiều mảnh nối lại khoảng năm tấc Anh đến chín tấc Anh, đắp ngang vai.

The oldest known Ch'an *kesa* in Japan was brought from China by Saicho in 805. Dogen's teacher Ju-ching had refused to wear the symbolic robe in China, but he reassured the departing Dogen: "There is nothing to prevent you from wearing the Dharma robe in your home country, Japan." Robes of elegant Chinese silk worn by such figures as Wu-chun Shih-fan, Wu-hsueh Tsu-yuan, and Zekkai Chushin (1336-1405) have been reverently preserved in Japanese Zen temples.

Dainichi Nonin illustrates the plight of those with inadequate certification. As noted earlier, he began teaching Zen on his own authority, using the Ch'an texts that had been transmitted within the Tendai sect. When his opponents challenged his credentials, he sent two disciples to China with a letter or a poem that expressed his Zen understanding. Fo-chao Te-kuang (1121-1203), an heir of the famous Ta-hui Tsung-kaio, responded favorably to Nonin's entreaty and validated his enlightenment. The two disciples reportedly returned with a Dharma robe, an inscribed picture of Bodhidharma, and an inscribed portrait of Te-kuang. This incident may prompt questions about "mind-to-mind transmission," but it shows the significance accorded to insignia of Dharma succession.

Chiếc ca-sa cổ nhất trong nhà Thiền do Tồi Trùng mang từ Trung Hoa về Nhật năm 805. Thầy của Đạo Nguyên là Như Tịnh đã không chịu đắp ca-sa ở Trung Hoa, nhưng Ngài trấn an Đạo Nguyên lúc lên đường: "Không có điều gì ngăn cản ông đắp Pháp y nơi quê hương ông ở Nhật". Những bộ y đẹp bằng tơ lụa Trung Hoa như của Vô Chuẩn Sư Phạm, Vô Học Tổ Nguyên và Tuyết Hải Trung Tân (1336-1405) được cất giữ long trọng trong các chùa Nhật.

Đại Nhật Năng Nhẫn là điển hình những vị không được ấn chứng thích đáng. Như đã ghi chú từ đầu, Ngài bắt đầu dạy Thiền trong thẩm quyền riêng của mình, căn cứ trên sách Thiền được lưu truyền trong tông Thiên Thai. Khi những đối phương của Ngài đòi hỏi giấy tờ chứng nhận, Ngài gửi hai đệ tử đến Trung Hoa trình thư và bài kệ nói lên chỗ hội Thiền của mình. Phật Chiêu Đức Quang (1121-1203), đệ tử nổi pháp Đại Huệ Tông Cảo, đáp từ thuận theo lời khẩn cầu của Năng Nhẫn và chứng nhận sự giác ngộ của Ngài. Hai vị đệ tử hồi hương với Pháp y, một bức ảnh của Tổ Bồ-đề-đạt-ma có lời đề và một chân dung của Đức Quang có lời đề. Biến cố này có thể nhắc lại vấn đề "tâm-truyền-tâm", nhưng cũng cho thấy ý nghĩa tùy theo biểu tín của sự truyền pháp.

Perhaps in response to insecurity about its status, Nonin's Daruma school embraced the popular Asian practice of handing down jewel-like grains believed to be the remains of great masters or bodhisattvas. Possession of such relics (*shari*) was a persuasive means of establishing authenticity.

In their attempt to clarify the essential elements of Zen, the early Japanese pioneers accorded considerable significance to emblems of Dharma transmission. For several hundred years there were no well-known masters who deliberately spurned traditional forms of certification. By the mid-fifteenth century, however, abuses had become apparent, and some masters no longer regarded these emblems as meaningful indicators of genuine Zen. Ikkyu Sojun reportedly ripped his seal of enlightenment to pieces, and when his students tried to repair the document he then burned it. In further protest of the system, Ikkyu refused to certify any of his own disciples.

THE MONASTIC RULE

The operation of a Zen monastery was governed by time-honored traditions, precepts, and codes. The "pure regulations" (Ch. *ch'ing-kuei*; Jp. *shingi*) of the monastic rule shaped all aspects of monastic life: the daily schedule; the procedures for meditation, work, sleep, and other activities; the duties of monastic officers; the policies regarding absence and guests; the management of landholdings; and the administration of branch temples.

Có lẽ để ứng phó với sự bất toàn về cơ chế của mình, Đạt-ma tông của Năng Nhẫn bao gồm pháp tu phổ thông Á châu có sự truyền trao xá lợi (những hạt nhỏ như ngọc của nhục thân các bậc đại sư, Bồ-tát để lại). Được xá lợi trong tay là phương tiện có sức thuyết phục về việc thiết lập thẩm quyền.

Trong ý định minh giải tinh yếu của Thiền, các vị khai tổ Nhật gán ý nghĩa trọng đại cho các biểu tín truyền pháp. Suốt nhiều trăm năm không có bậc danh sư nào có ý xem thường những hình thức ấn chứng cổ truyền. Nhưng giữa thế kỷ 15, những sự lạm dụng bắt đầu xuất hiện, và vài vị thầy không còn xem những biểu tín này là dấu hiệu đầy ý nghĩa của chân Thiền. Nhất Huru Tông Thuần đã xé vụn giấy ấn chứng của mình, và khi đệ tử của Sư định dán sửa lại, Ngài đem đốt hết. Nhất Huru, để tiếp tục phản đối hệ thống ấn chứng này, đã từ chối không chứng nhận bất cứ đệ tử nào của mình.

THANH QUY THIỀN VIỆN

Hoạt động của một Thiền viện, được chỉ đạo bởi những điều lệ, giới luật truyền thống tôn trọng lâu đời. "Thanh Quy" của Thiền viện định hướng tất cả khía cạnh nếp sống trong thiền viện: thời khóa hằng ngày, phương thức tọa thiền, lao động, ngủ nghỉ và những sinh hoạt khác; trách nhiệm của ban chức sự; chính sách đối với việc vắng mặt của chúng và khách viếng; sự quản lý ruộng đất; và việc điều hành các tu viện chi nhánh.

The various elements of the monastic rule were not regarded as arbitrary or imposed from outside, but as natural expressions of an enlightened mind, handed down from Shakyamuni Buddha and the Zen patriarchs. Though historians now suspect that “Ch’an” monasticism was actually standard Sung Buddhist monasticism, the Japanese pioneers treated this institutional framework as an essential feature of authentic Ch’an/Zen. “Monks of a single generation should bear in mind the thousand-year legacy,” declared Muso in reference to the regulations. For Dogen, “Ch’an” monasticism preserved the entire Buddhist monastic tradition:

You should know that the monastery layout and ritual procedures found in today’s so-called Ch’an cloisters are all [in accord with] the instructions of the patriarchs themselves. They are the direct transmission of the true [Dharma] heirs. Therefore, the ancient [monastery] arrangement of the Seven Buddhas is found only in Ch’an cloisters.... The ritual procedures followed in these cloisters today are in truth the authentic transmission of the buddhas and patriarchs.

The concrete aspects of the monastic rule allowed it to be replicated with relative certainty; many details of daily life in the larger Japanese monasteries conformed to Chinese precedents by the end of the Kamakura period.

Những nhân tố đa dạng trong qui luật thiền viện không có tính cách độc đoán hoặc áp đặt từ bên ngoài, nhưng đó là sự thể hiện từ một tâm giác ngộ, truyền trao từ đức Phật Thích-ca và chư Tổ sư Thiền. Tuy các sử gia thời nay nghi rằng các chế độ nội qui thiền viện hiện tại theo tiêu chuẩn Phật giáo đời Tống, các vị khai Tổ Nhật Bản xem khung tổ chức này là chức năng cốt cán của chân Thiền. “Tăng sĩ ở mỗi thế hệ phải tạc dạ ghi lòng di sản kế thừa cả ngàn năm”, Mộng Song đã nói khi bàn đến thanh qui. Đối với Đạo Nguyên, chế độ thiền viện vẫn duy trì toàn bộ truyền thống tu viện Phật giáo:

Ông phải biết rằng phương thức bố trí sơ đồ và nghi lễ được thấy trong cơ sở hiện nay gọi là tu viện thiền đều tuân theo lời dạy của chư Tổ. Các vị đều là đệ tử được trao truyền chánh pháp. Vì thế, việc bố trí tu viện cổ truyền của bảy đời chư Phật chỉ tìm thấy trong tu viện thiền... Nghi lễ tiến hành trong các thiền viện ngày nay thực sự chính là chân truyền của chư Phật và chư Tổ.

Những khía cạnh cụ thể trong qui luật thiền viện cho phép được sao y với một sự chính xác tương đối; nhiều chi tiết trong nếp sống hằng ngày ở các thiền viện lớn vào cuối đời Liêm Thương đều phù hợp với các thiền viện tiền lệ ở Trung Hoa.

The first communities associated with Ch'an teachings were established during the seventh century in the mountains of south-central China, though scholars no longer assume that the early adherents of Ch'an constituted a distinct sect. Pai-chang Huai-hai (720-814) is traditionally revered as the founder of the monastic rule, yet none of the surviving monastic codes can be reliably attributed to him. The earliest description of Ch'an monastic life appears in a text of 1004 called *Regulations of the Ch'an Approach (Ch'an-men kwei-shih)*, and the oldest full-scale monastic code is *Pure Rules for Ch'an Monasteries*, dated 1103. The latter text was brought to Japan in the twelfth century; by 1330 four other Chinese codes had also been transmitted. Using these works as models, many of the pioneers of Japanese Zen compiled their own monastic codes.

Dogen, one of the most outspoken advocates of the monastic rule, left extensive essays governing the daily behavior of monks. Because his *Treasury of the True Dharma Eye* has come to be regarded as a classic of Zen thought, one tends to forget that about a third of this text is devoted to guidelines regarding meditation, study, dress, meals, bathing, and sleep. In another work Dogen cites the Buddha as an authority on dental hygiene:

Những cộng đồng đầu tiên sống theo giáo lý Thiền được dựng lập vào thế kỷ 7 trong núi ở phía Nam Trung Hoa, mặc dù các học giả không còn cho rằng những môn đồ đầu tiên của Thiền đã tạo thành một giáo phái riêng biệt. Bá Trượng Hoài Hải (720-814) được tôn vinh theo sử sách là người lập ra thanh qui thiền viện, song không còn một điều luật nào tồn tại để có thể quy là của Ngài một cách chắc chắn đáng tin. Lần đầu tiên việc mô tả nếp sống thiền viện xuất hiện trong một văn bản năm 1004 dưới nhan đề Thiền Môn Thanh Qui, và toàn bộ qui luật thiền viện xưa nhất là bộ Thiền Uyển Thanh Qui năm 1103. Bộ sau này mang về Nhật thế kỷ 12; đến 1330 bốn điều luật Trung hoa khác được truyền thêm vào. Dùng những tác phẩm này như khuôn mẫu, nhiều vị khai Tổ Nhật Bản biên soạn thành nội qui thiền viện cho chính mình.

Đạo Nguyên, người lên tiếng chủ xướng nhiều nhất qui luật thiền viện, đã để lại những tiểu luận rất phổ biến chỉ dạy oai nghi tế hạnh hằng ngày của chư tăng. Vì bộ Chánh Pháp Nhân Tạng của Ngài được xem như là kinh thư của tư tưởng Thiền, nên ta thường quên rằng khoảng một phần ba nội dung dành cho việc hướng dẫn tọa thiền, học giáo lý, đắp y, thọ trai, đi tắm và ngủ nghỉ. Trong một tác phẩm khác, Đạo Nguyên trích dẫn đức Phật như người có thâm quyền trong việc vệ sinh răng miệng:

Next we take up a toothbrush and say with our hands clasped:

As I lift this toothbrush,
may all beings be uplifted;
may the correct Dharma reach their ears
and purify their minds

The Buddha says, “The thicker end of a toothbrush should not be frayed more than one-third of its length.” In polishing our teeth or scraping dirt off our tongues, we must follow the Buddha’s teachings.

Such passages were intended not only to teach monks how to behave; masters also sought to imbue every act with spiritual significance. A Soto Zen maxim interpreted this orientation in extreme terms: “Etiquette is the Buddha’s teaching; ritual propriety is the essential principle of our school.”

At least two controversial points were also related to the monastic rule. One was the validity of Zen training for lay people in an era when the monastic character of Zen predominated. Some masters explicitly stressed the advantages and virtues of monkhood. In his “Final Admonitions,” Nanpo declared:

Those who enter the gate of Buddhism should first of all cherish a firm faith in the dignity and respectability of monkhood. . . .

Sau đó ta lấy bàn chải đánh răng và chắp hai tay nói:

Khi ta cầm lên bàn chải đánh răng này,
nguyện cho tất cả chúng sanh được cứu vớt;
nguyện cho Chánh Pháp đến tai họ
và tịnh hóa tâm ý họ...

Đức Phật bảo: “Đầu bàn chải không được cọ mòn quá một phần ba độ dày”. Khi đánh răng hoặc cạo sạch lưỡi, ta phải theo đúng lời dạy của Phật.

Những đoạn văn trên có dụng ý không những chỉ dạy cách thức thao tác cho chư tăng noi theo; mà các vị thầy còn tìm cách tưới tâm ý nghĩa đạo vị vào mỗi hành động. Phương châm Thiền Tào Động luận về xu hướng này với từ ngữ cực đoan: “Luật nghi là pháp của Phật; oai nghi tế hạnh là yếu chỉ của tông môn”.

Ít nhất có hai vấn đề có thể bàn cãi liên quan đến qui luật thiền viện. Vấn đề thứ nhất là hiệu lực tu thiền của cư sĩ trong một thời đại mà đặc trưng tu sĩ của nhà Thiền đang ngự trị. Vài vị thầy nhấn mạnh thẳng đến lợi lạc và đức hạnh của tăng lữ. Trong bài Khuyên Văn Tối Hậu, Nam Phổ bảo:

Những ai bước vào công đạo Phật đầu tiên phải ôm ấp niềm tin kiên cố vào oai đức của chư tăng... Oai đức của chư tăng là cha chung của mọi chúng sanh.

Its respectability is that of the fatherhood of all sentient beings; no parental respectability belonging only to the head of a little family group equals it. . . . The shaven head and the dyed garment are the noble marks of a bodhisattva.

At the same time, Ch'an had a long tradition of eminent laymen, and in Japan the emigre Chinese masters freely accepted warriors as disciples, certifying the enlightenment of several prominent figures. Most of the other Zen pioneers continued to encourage lay practice, for women as well as men. Jakushitsu Genko justified this approach in the following terms:

If you misunderstand your mind, you are an ordinary man; if you realize your mind, you are a sage. There is no difference at all whether man, woman, old, young, wise, foolish, human, animal, whatever. Thus, in the Lotus of Truth assembly, was it not the eight-year-old Naga girl who went directly south to the undefiled world Amala, sat on a jewel lotus flower, and realized universal complete enlightenment?

The tension between the two sides of this issue could also be seen in the thought of one person. Dogen initially taught that enlightenment was equally accessible to all: "In the comprehension of the Buddha-Dharma there must be no distinction between man and woman, high and low. . . . It is simply a question of whether the will is there or not."

Không có lòng kính trọng nào dành cho bậc cha mẹ chủ một gia đình nhỏ bé có thể sánh được...Đầu cạo trọc mặc áo nhuộm là dấu ấn thiêng liêng của một vị Bồ-tát.

Đồng thời Thiền tông cũng có một truyền thống lâu dài về những cư sĩ xuất cách, và ở Nhật các vị thiền sư di dân chấp nhận tự do các chiến sĩ trong hàng môn đệ, chứng nhận ngộ đạo cho nhiều nhân vật xuất sắc. Đa số các vị khai tổ khác tiếp tục khuyến khích tu cư sĩ đối với nữ giới cũng như nam giới. Tịch Thất Nguyên Quang minh định xu hướng này như sau:

Nếu ông lầm nhận tâm mình tức là phạm phu; nếu ông nhận biết tâm mình tức là thánh nhân. Không có sai khác nào giữa nam, phụ, lão, ấu, người trí, kẻ ngu, con người, súc sanh. Trong một hội chúng ở kinh Pháp Hoa, không phải Long nữ tám tuổi xuống ngay phương Nam đến quốc độ thanh tịnh Amala, ngồi lên tòa báu liên hoa, và giác ngộ viên mãn sao?

Sự căng thẳng giữa hai phương diện (tu sĩ và cư sĩ) của vấn đề có thể thấy trong tư duy của một con người. Đạo Nguyên ban đầu bảo rằng giác ngộ bình đẳng dành cho mọi người: "Trong sự nhận hiểu Phật pháp không có phân biệt giữa nam và nữ, thượng căn và hạ căn... Ở đây đơn giản chỉ là vấn đề có hay không có ý chí năng lực."

Reversing his position after his move to Echizen in 1243, he proclaimed that only monks were qualified to practice Zen and that no layman in the history of Buddhism had ever achieved genuine enlightenment. “Even if a monk violates the precepts, he is superior to a layman who does not violate the precepts,” Dogen argued. Although Dogen may have been adapting his rhetoric for different audiences, such vacillation suggests that his perceptions of Zen were far from static.

A second subject of dissension was the role of the Buddhist precepts, which were an important part of the monastic rule. The precepts proscribed killing, theft, unchastity, lying, intoxication, and other transgressions. “After receiving the precepts, one should always uphold them,” the *Pure Rules* stated. “It is better to keep the rules and die than to have no rules and live.” In Zen the precepts were regarded as direct expressions of enlightenment, not as a set of commandments imposed by divine authority or social exigency. Eisai, still identifying himself with the Tendai tradition, sought to restore the precepts to prominence in all forms of Japanese Buddhism, and he was alarmed to find his compatriot Dainichi Nonin teaching a style of Zen that openly challenged the precepts. Nonin’s adherents reportedly claimed, “There are no precepts to follow, no practices to engage in.”

Sau khi dời về Echizen năm 1243, Ngài nói ngược lại cho rằng chỉ có tu sĩ xuất gia mới đủ phẩm chất tu Thiền, và trong lịch sử Phật giáo không có cư sĩ thành tựu giác ngộ chân chánh. Đạo Nguyên lập luận: “Một tu sĩ có phạm giới đi nữa cũng cao quý hơn một cư sĩ không phạm giới.” Mặc dù Đạo Nguyên có thể dùng tài hùng biện đối với tầng lớp thính chúng khác nhau, sự linh động này cho thấy nhận định của Ngài về Thiền không hẳn bất di bất dịch.

Vấn đề thứ hai là quan điểm bất đồng về vai trò của giới luật đạo Phật, một thành phần quan trọng trong qui luật thiền viện. Giới luật ngăn cấm sát sanh, trộm cắp, tà dâm, nói dối, uống rượu và các chất say, và những tội khác. “Sau khi thọ giới, ta phải luôn luôn giữ giới”, Thanh qui dạy thế. “Tốt nhất là giữ giới cho đến chết còn hơn là sống mà mất giới”. Thiền tông xem giới luật là biểu hiện trực tiếp của giác ngộ, chứ không phải một pho mệnh lệnh do quyền năng của Thượng đế hay nhu cầu của xã hội áp đặt. Vinh Tây vẫn cho mình thuộc truyền thống Thiên Thai tìm cách khôi phục và nâng cao giới luật trong mọi hình thái Phật giáo Nhật Bản, và Ngài được báo động về vị đồng hương là Đại Nhật Năng Nhãn dạy Thiền theo kiểu công khai bất chấp giới luật. Các môn hạ của Năng Nhãn tuyên bố: “Không có giới luật nào để tuân giữ, không có pháp tu nào để dụng công.”

The position associated with Nonin was branded as heterodox, and this particular controversy soon subsided. In fact, references to the precepts or to broad ethical issues are scarce in the writings of the early Japanese masters. On a doctrinal level, Zen claimed to *precede* morality, and the prescriptive interpretation of the precepts was considered secondary. On a practical level, a certain standard of behavior was simply assumed. In the closely supervised communal environment of a monastery, a monk who committed an offense would soon be exposed and disciplined. Another factor in the fading of the precept issue may have been the intrinsic Japanese reluctance to make sharp ethical judgments about “good” and “evil.” Excessive preoccupation with moral codes tends to open a gap between the sacred and the secular, and to discredit those people whose lives may involve transgressions that monks are able to avoid. Whatever the reasons, morality rarely functioned as a principal or independent standard of authenticity in early Japanese Zen.

Zen monastic life revealed sharp contrasts between extremes of restriction and freedom.

Lập trường dính líu với Năng Nhẫn đều được quy là ngoại đạo, và sự tranh luận đặc biệt này chẳng mấy chốc lắng im. Quả vậy, những tư liệu tham chiếu về giới luật hoặc về chủ đề đạo đức khái quát lại hiếm hoi trong ngữ lục các vị thiền sư Nhật đầu tiên. Trên phương diện giáo thuyết, Thiền tông tuyên bố đi trước giới luật, và biện giải giới luật theo phong tục tập quán được xem như thứ yếu. Trên phương diện thực hành, một tiêu chuẩn nào đó về tư cách thái độ được thừa nhận một cách đơn giản. Trong một bối cảnh cộng đồng được quản lý chặt chẽ ở một thiền viện, một vị tăng phạm lỗi sẽ bị đưa ra đại chúng ngay và thi hành kỷ luật. Một yếu tố khác trong sự giảm sút về mặt giới luật có thể là sự miễn cưỡng từ bên trong, người Nhật không muốn phê phán đạo đức một cách sắc nét về “thiện”, “ác”. Mỗi bận tâm quá đáng với những điều lệ giới luật có xu hướng mở ra một khoảng cách giữa thánh và phạm, và làm giảm niềm tin nơi những người có đời sống dính líu đến tội lỗi mà tu sĩ thì dễ dàng không mắc phải. Dù với lý do nào đi nữa, giới luật hiếm khi vận hành như một tiêu chuẩn ách yếu, hoặc độc lập về đặc tính chân chánh trong sơ thời Thiền tông nước Nhật.

Nếp sống thiền viện gợi ra những mâu thuẫn sắc nét giữa thái cực nghiêm ngặt và tự do.

The Zen way was supposed to nurture a mind unfettered by convention or conventional thinking, and the tradition esteemed those who expressed their spiritual liberation through eccentricity. At the same time, the routine of a typical monk was tightly circumscribed by daily, monthly, and annual schedules; a rigid hierarchy based on seniority; and the austere simplicity of the monastic lifestyle. The constrained and unconstrained dimensions of Zen life can be clearly seen in the private meeting between master and disciple, especially as it developed in the Rinzai sect. Though most aspects of this encounter were governed by etiquette and ritualized procedures, during one crucial interval both participants were free to act in any way that enabled them to demonstrate their Zen, even if that called for rudeness, violence, silliness, or irrationality. On a larger scale as well, the pressures created by the monastic rule were deliberately heightened to induce spiritual breakthroughs. Ideally, this form of training enabled a Zen monk to transcend any disjunction between “outer restriction” and “inner freedom.” A person could express spiritual liberation in the observance of the daily routine, performing ordinary tasks wholeheartedly. A well-known Zen saying makes this point concretely: “Carrying water and hauling wood-how mysterious, how wonderful!”

Đường lối của Thiền được cho là nuôi dưỡng một tâm thức bất nhiễm bởi quy ước hoặc tư tưởng quy ước, và trong đạo sẽ quý trọng những ai biểu lộ được tâm tự tại qua sự kỳ đặc. Đồng thời thói quen của một vị tăng điển hình bị hạn chế gắt gao bởi thời khóa hằng ngày, hằng tháng và hằng năm; một tôn ti trật tự sát sao đặt trên tuổi tác hạ lạp; và đặc tính giản dị khổ hạnh của nếp sống chuyên tu. Kích thước gò bó và thoải mái trong nếp sống Thiền có thể thấy rõ trong buổi gặp gỡ riêng giữa thầy và trò, đặc biệt được tổ chức trong tông Lâm Tế. Mặc dù hầu hết các khía cạnh của lần tham kiến này được chỉ đạo theo đúng lễ nghi, trong khoảng thời gian có tính cách quyết định cả hai bên đều tự do hành động bất cứ cách nào cho phép họ chứng tỏ được Thiền của mình, thậm chí có thể kêu gọi đến sự thô bạo, ngây ngô hoặc phi lý nếu cần. Trong phạm vi lớn hơn cũng vậy, áp lực do qui luật thiền viện tạo ra sẽ càng tăng cường một cách cố ý để đi đến bùng vỡ tâm linh. Pháp tu này rất lý tưởng để cho thiền tăng dễ dàng siêu vượt bất kỳ sự phân hai nào giữa “bên ngoài chế tài” và “bên trong tự do”. Một người có thể biểu lộ tinh thần tự do trong việc chấp hành nội qui thời khóa mỗi ngày, làm tròn bổn phận thường ngày với tất cả tâm lòng. Một thiền ngữ nổi tiếng soi tỏ điểm này thật cụ thể: “Gánh nước bừa củi, thần thông diệu dụng là đây!”⁴

MONASTERY CONSTRUCTION

The need to clarify the essentials of Zen was also evident in the construction of the first Japanese Zen monasteries. Bypassing indigenous architectural forms and shunning temple designs used in the older Japanese Buddhist sects, the Zen pioneers were determined to replicate the type of monastic architecture then current in China, a style they identified with Ch'an. A monastery was supposed to be the optimal environment for teaching and training, perfected over countless generations by awakened masters. Dogen was not alone in depicting the monastic layout as "the direct transmission of the true [Dharma] heirs." In a similar spirit Nanpo affirmed, "The temple buildings with all their ornamental fixtures are the honorific emblems of Buddhist virtue. They have nothing to do with mere decorative effects."

Many of the Japanese pilgrims studied the specifications of Sung monastic architecture as eagerly as they applied themselves to Zen training. After their return, they sometimes dispatched disciples to China to acquire further designs, and they arranged for skilled Chinese carpenters and sculptors to be escorted to Japan.

XÂY DỰNG THIỀN VIỆN

Sự cần thiết minh giải tinh yếu của Thiền rõ ràng nằm trong việc xây dựng các thiền viện Nhật đầu tiên. Hình thể kiến trúc bản xứ và đường nét góc cạnh các ngôi chùa xưa, thuộc các tông phái Phật giáo đã có trước, các vị khai tổ đều bỏ qua và quyết định y theo kiểu kiến trúc tu viện thông dụng ở Trung Hoa, một dáng kiểu mà các vị đồng nhất với Thiền. Một thiền viện được xem là môi trường thuận lợi nhất cho việc tu học, hoàn hảo qua vô số thế hệ dưới trướng các vị thiền sư giác ngộ. Không phải chỉ có một mình Đạo Nguyên mô tả sơ đồ bố trí thiền viện như là việc "trao truyền chánh pháp cho đệ tử". Cũng trong tinh thần này Nam Phổ xác định: "Nhà cửa phòng ốc trong chùa với vật trang trí cố định là biểu tượng tôn vinh đức hạnh Phật giáo, không liên quan gì đến tính cách trang trí".

Nhiều vị tăng Nhật hành hương đã nghiên cứu đặc tính kiến trúc tu viện đời Tống một cách hăng hái nhiệt tình cũng như việc tu Thiền. Sau khi hồi hương họ cử đệ tử đến Trung Hoa để tìm thêm những mẫu mã mới, và sắp xếp để các nghệ nhân Trung Hoa về ngành mộc và điêu khắc đi theo về Nhật.

These efforts, sustained throughout the early phases of transmission, resulted in the faithful reproduction of many aspects of Chinese temples: massive masonry foundations, tiled floors, stone pedestals for the wooden columns, solid walls, swinging doors, graceful bell-shaped windows, and sweeping tiled roofs supported by curved wooden brackets.

The standard layout of a Sung Ch'an monastery was also duplicated whenever possible. Though Dogen and others sought to emphasize the differences between Ch'an and non-Ch'an monasteries, in Sung China the leading Ch'an, Discipline (Lu), and Doctrine (Chiao) monasteries had essentially the same physical layouts. The Japanese preserved a central, south-facing axis composed of an entrance gate, a Buddha hall, and a Dharma hall. The monks' hall and latrine were on the west side of this axis, the kitchen-office and bathhouse were on the east, and the abbot's residence was usually located near the apex of the configuration. A typical compound also included a reading room, a bell tower, an attendants' hall, a pagoda, and storehouses. In some cases, subtemples on the premises had extensive facilities and gardens of their own.

The assumption that the presence of a particular building enhanced authenticity led to consideration of the relative importance of different structures.

Những nỗ lực này kéo dài suốt những giai đoạn đầu du nhập Thiền tông, phát xuất từ việc cấu tạo lại nhiều phương diện sắc thái của chùa chiền Trung Hoa: xây nền móng khổng lồ, lát gạch sàn, bệ đá giữ chân cột gỗ, vách tường kiên cố, cửa có bản lề, cửa sổ hình chuông mỹ thuật, mái lợp ngói có diềm cong bằng gỗ.

Sơ đồ bố trí chuẩn của một thiền viện đời Tống được sao chép khi có thể được. Tuy Đạo Nguyên và những vị khác tìm cách nhấn mạnh đến những sự khác biệt giữa tu viện thiền và tu viện thường, nhưng ở Trung Hoa đời Tống các tu viện của Thiền, Luật và Giáo tông về cơ bản cũng có chung cách bố trí. Người Nhật đặt ở giữa một trục chính hướng về Nam gồm có cổng vào, Phật điện và Pháp đường. Tăng đường và nhà vệ sinh ở phía tây của trục chính, nhà bếp và nhà tắm ở phía đông, và phương trượng tức chỗ ở của vị trụ trì thường nằm ở đỉnh của quần thể này. Một quần thể kiểu mẫu cũng có thêm một thư viện, tháp chuông, liêu của phụ tá, một tháp thờ và nhà kho. Trong vài trường hợp, các chùa chi nhánh của những tu viện kể trên cũng có cơ ngơi tiện nghi rộng rãi và vườn cảnh riêng.

Thừa nhận việc hiện diện riêng một tòa nhà hoặc điện đường đề cao đặc tính chính thống sẽ dẫn đến việc đánh giá những cơ cấu kiến trúc khác quan trọng tương đối.

At least according to the records that have survived, Eisai stressed the walls and gates, Dogen the monks' hall, and Muso the abbot's quarters. Wu-hsueh gave prominence to a Buddha hall at Engakuji, whereas Daito inaugurated Daitokuji with just a Dharma hall. The strong motivation to uphold precedents in the layout and construction of monasteries stemmed from the conviction that such details were a vital feature of genuine Zen.

The first structure one encountered as one approached a Zen compound was the entrance gate (*sanmon*). An imposing two-tiered building with heavy, upward-curving eaves, it often had outside stairways leading to a usable second story. Originally, this gate was linked to a walled enclosure. For Eisai, the gates and walls of the monastery performed a vital task: "There should be walled cloisters on all four sides with no side gates and only a single gate to permit entrance and exit. The gatekeeper must see to it that the gate is closed at dusk and opened at dawn. Nuns, women, or evil people should on no account be permitted to stay overnight." Not only "women and evil people" but even outside monks were ordinarily banned from staying overnight, so that the routine of the resident monks would not be disturbed.

The Buddha hall (*butsuden*), positioned some distance behind the entrance gate, was a large, nearly square building two stories tall.

Ít nhất theo ngữ lục để lại, Vinh Tây chú trọng đến tường và cổng, Đạo Nguyên đến Tăng đường, Mộng Song đến phòng ốc trụ trì. Vô Học làm nổi bật Phật điện ở chùa Viên Giác, trong khi Đại Đăng làm lễ khánh thành chùa Đại Đức ở mỗi tòa Pháp đường. Động cơ mãnh liệt duy trì những gì đã có trước trong cách bố trí và xây cất thiền viện bắt nguồn từ niềm tin vào những chi tiết này, và đó là chức năng sinh động của chân Thiền.

Cấu trúc đầu tiên ta gặp phải khi tiếp cận quần thể nhà Thiền là cổng vào gọi là Tam môn. Một tòa nhà hai tầng nặng nề và đường bệ phía trên có mái chìa cong, bên ngoài thường có bậc thang dẫn đến tầng trên. Nguyên thủy cổng này dính liền với tường rào. Đối với Vinh Tây, cổng và tường của tu viện chu toàn bốn phạm sống chết: "Phải có tường bao bọc tu viện cả bốn bên, không có cổng bên hông và chỉ một cổng duy nhất để ra vào. Người gác cổng phải canh giữ, mở lúc hừng đông và đóng khi chiều xuống. Chư ni, phụ nữ và người xấu không có lý do gì để được phép ở lại đêm." Không chỉ riêng "phụ nữ và người xấu" mà tăng sĩ ở ngoài cũng bị cấm chỉ không được ở đêm, như thế thời khóa tu tập của tăng chúng ở trong tu viện sẽ không bị quấy rầy.

Phật điện, tọa lạc cách một khoảng sau cổng vào, là một tòa nhà vuông rộng lớn hai tầng.

Its open interior had an impressive vertical quality that reflected the Chinese fondness for height. A Buddha hall typically housed figures of Shakyamuni and several attendant bodhisattvas, who were venerated in public and private devotional services. The lacquered wooden tablets in front of these images bore such worldly inscriptions as “Long Live the Emperor” and “Prosperity and Good Fortune to Patrons,” standard Chinese Buddhist formulas that also had relevance in their new Japanese setting. At the head of the central axis was the Dharma hall (*hattō*), similar in construction to the Buddha hall. The principal furnishing inside this hall was the dais used by the abbot when he delivered his Dharma lecture; otherwise the interior was left bare to accommodate the congregation of monks.

Ch’an traditionally gave the Dharma hall precedence over the Buddha hall, in deference to the master’s status as a “living buddha.” The subordinate role of the Buddha hall was supposed to distinguish Ch’an from the doctrinal schools, but Buddha halls were found in all of the large Sung monasteries, and they were accordingly accepted in Japanese Zen. In 1270, when Nanpo became abbot of Kotokuji in Kyushu, he alluded critically to two T’ang masters who had opposed Buddha halls: “Tung-shan and Yun-men saw only the point of the awl; they did not see the squared tip of the chisel. My approach is different.

Bên trong khoáng đãng làm ta có cảm giác thẳng cao phản ánh đặc tính người Trung Hoa ưa thích chiều cao. Phật điện mẫu mực thường tôn trí tượng đức Phật Thích-ca và nhiều vị Bồ-tát phụ tá, và đều được lễ kính trong những buổi lễ thờ phụng có công chúng hoặc riêng nội bộ. Những tấm liễn bằng gỗ sơn son thếp vàng phía trước tượng thờ mang hàng chữ nhân gian như “Hoàng đế muôn năm” hoặc “Chúc các vị bảo trợ giàu sang và hưng thịnh”, tuy là những câu chuẩn của Phật giáo Trung Hoa vẫn thích hợp với cách bài trí mới ở nước Nhật. Tại vị trí đầu của trục chính là Pháp đường kiến trúc tương tự với Phật điện. Vật trang trí chủ yếu bên trong là một bục dành cho vị trụ trì khi thuyết pháp; ngoài ra để trống tất cả để có chỗ cho tăng chúng tụ họp.

Truyền thống Thiền tông đặt Pháp đường ưu tiên hơn Phật điện, vì tôn kính bậc Thầy Tổ như là vị “Phật Sống”. Vai trò thứ yếu của Phật điện cốt để phân biệt Thiền tông với Giáo tông, tuy nhiên Phật điện đều có trong tất cả thiền viện đời Tống, và đối với Thiền tông Nhật Bản vẫn được công nhận hài hòa. Năm 1270 khi Nam Phổ trở thành trụ trì Hưng Đức tự ở Cửu Châu, Ngài có ý phê bình hai vị thiền sư đời Đường đã không tán thành Phật điện: “Động Sơn và Vân Môn chỉ thấy trên đầu mũi dùi, mà không thấy đầu vuông của cái đục. Đường hướng của tôi thì khác.

At the entrance gate, I place my hands palm-to-palm; in the Buddha hall, I light incense.”

Near the top of the central axis was the abbot's residence (*hojo*), one of the few buildings in the monastic compound that reflected Japanese architectural styles. There the master lived apart from the trainees, waited upon by one or more attendant monks. Because the master often conducted his private interviews with disciples in the *hojo*, it too was highly valued. Muso gave the abbot's quarters priority even over a Dharma hall in a middle-sized monastery: “It is not essential to establish a Dharma hall. . . . If the abbot truly has the capacity of the great masters of the past, then he may sit squarely in his own quarters and instruct those who visit him there.”

A final structure, the monks' hall (*sodo*), eventually became the spiritual and institutional heart of the Zen monastic system in Japan. Inside this hall were long wooden platforms where the monks communally meditated, slept, chanted sutras, ate certain meals, and participated in various rituals. For these activities each monk was allotted a space less than three feet by six feet on a section of the platform. Direct exposure to life in Ch'an monks' halls made a deep impression on the Japanese pilgrims who went to China. As Dogen recalled:

Tại cổng vào tôi chấp tay; trong Phật điện tôi thắp hương”.

Gần đỉnh của trục chính là phương trượng, tức chỗ ở của vị trụ trì, một trong rất ít tòa nhà trong quần thể tu viện phản ánh kiểu kiến trúc Nhật Bản. Nơi đó vị thầy ở riêng cách biệt với môn sinh, có một hoặc nhiều thị giả hầu cận. Bởi vì vị thầy thường chỉ dẫn đệ tử tham kiến riêng trong phương trượng, nên nơi này càng có giá trị cao. Mộng Song đặt liêu ốc của vị trụ trì ưu tiên hơn cả Pháp đường trong một tu viện trung bình: “Không cần thiết phải xây cất Pháp đường... Nếu vị trụ trì thật sự có đức độ của một đại thiền sư như thời xưa, sẽ ngang nhiên ngồi nơi phương trượng của mình mà dạy dỗ thiên hạ đến cầu học”.

Cấu trúc cuối cùng, Tăng đường, là trái tim về mặt tinh thần lẫn cơ chế của hệ thống thiền viện ở Nhật Bản. Bên trong tăng đường có một bục gỗ dài là chỗ cho tăng chúng tọa thiền, ngủ nghỉ, tụng kinh, thọ trai và tiến hành vài lễ nghi. Trong những sinh hoạt này mỗi vị tăng được chia cho một chỗ nhỏ hơn, diện tích ba tấc nhân sáu tấc trên bục gỗ dài. Nếp sống phơi bày lộ liễu trong tăng đường của một tu viện thiền đã tạo ấn tượng sâu sắc đối với du tăng đến Trung Hoa. Như Đạo Nguyên đã kể lại:

“I personally saw in great Sung China Ch’an monasteries in many areas, each built to include a meditation hall, wherein from five or six hundred to one or two thousand monks were housed and encouraged to devote themselves to zazen day and night.” The monks’ halls that Dogen built at Koshoji and Eiheiji in the mid-thirteenth century appear to have been the first Sung-style *sodo* in Japan.” The cardinal monastic buildings are the Buddha hall, Dharma hall, and monks’ hall,” Dogen wrote, and among them “the monks’ hall is most vital.”

WITHDRAWAL FROM THE WORLD

The marks of genuine Zen could be as tangible as the layout of a monastery or as intangible as a spirit of detachment from the affairs of the world. Because various forms of seclusion had long been extolled in many Asian cultures, this trait was by no means associated exclusively with Zen. Nonetheless, transcendence of the mundane world was both an aim and an indication of the Zen life. To become a Zen monk one “left home” (*shukke*), an act that originally signified a withdrawal from society and its obligations. *Shukke* also meant seeing the illusoriness of the world of relativity, “leaving” it to dwell in the formless Dharma realm. A person with the “Dharma eye” (*ho no manako*) was supposedly free of attachment to wealth, power, recognition, and other worldly enticements.

“Chính mắt tôi trông thấy đời Đại Tống Trung Hoa các thiền viện ở nhiều vùng đều cất thiền đường đủ chỗ cho từ năm sáu trăm đến một hai ngàn tăng trú ngụ, và họ được cố vũ lao vào tọa thiền đêm ngày.” Tăng đường mà Đạo Nguyên xây cất ở Hưng Thánh tự và Vĩnh Bình tự vào giữa thế kỷ 13 là tăng đường đầu tiên theo kiểu Tống ở Nhật Bản. Đạo Nguyên đã viết: “Các tòa nhà chánh yếu trong tu viện là Phật điện, Pháp đường và Tăng đường; trong đó Tăng đường là nơi sinh động nhất”.

XẢ LY THẾ GIAN

Biểu hiệu của Chân Thiền có thể hiện rõ một cách cụ thể như sơ đồ bố trí một thiền viện hoặc mơ hồ không xác thực như tinh thần xả ly thế sự trần gian. Bởi vì nhiều hình thức ẩn tu từ lâu đã được ca tụng trong các nền văn hóa Á châu, đặc điểm này gần như không một chút liên hệ đến Thiền. Tuy nhiên, xuất thế là cứu cánh và cũng là biểu hiện nếp sống Thiền. Muốn trở thành một thiền tăng phải “xuất gia”, một hành động nguyên thủy có ý nghĩa xả ly thế gian với những ràng buộc của đời trần tục. Xuất gia còn có ý nghĩa thấy được bản chất huyễn hóa của thế gian tương đối này, “xả ly” thế tục để đi vào Pháp giới vô hình tướng. Một người có Pháp nhãn tức là giải thoát khỏi của cải, quyền hành, tiếng tăm và cảm dỗ thế tục.

The fact that the Zen institution itself was very much in society added a level of complexity to this ideal. During the period of Zen's introduction to Japan, there was a need to stabilize and strengthen the institution rather than to restrain or reform it. Nearly all of the early masters embraced the argument that Zen would contribute significantly to the welfare of the nation. For individual practitioners, many aspects of life within a monastery could be just as worldly as what went on outside the monastery's gates. Here other interpretations of *shukke* became operative: it was taught that one could even be actively engaged in secular or religious affairs and remain free from attachment or defilement. Like the proverbial lotus flower that was rooted in mud yet blossomed beautifully above it, a true Zen devotee—monastic or lay—aspired to transmute the given conditions of life into a path of liberation. The unworldliness prized by Zen was not simply world-denying.

The favored signs of inner detachment have included poverty, seclusion, and eccentricity. Several important Ch'an figures were associated with these traits, in accounts that may have been more legendary than factual. Bodhidharma was renowned for his alleged nine years of zazen inside a remote mountain cave. The T'ang master Fen-chou Wu-yeh (762-823) stressed that the ancient sages "erased their traces and completely forgot the world" for twenty or thirty years.

Sự kiện cơ chế Thiền tông tự bản chất rất mực dẫn thân vào cuộc đời đã tạo thêm một lớp phức tạp cho khái niệm xuất gia. Trong thời kỳ Thiền tông du nhập Nhật Bản, cần phải ổn định và tăng cường cơ chế hơn là kiềm chế và cải cách. Gần như tất cả những vị thiền sư đầu tiên lập luận rằng Thiền phải đóng góp một cách có ý nghĩa vào phúc lạc của đất nước. Đối với cá nhân những hành giả, nhiều khía cạnh đời sống bên trong một thiền viện có thể cũng phạm tình thế tục như điều gì đang xảy ra bên ngoài cổng tu viện. Ở đây những lý giải khác về xuất gia rất là thực tế. Một người có thể năng động dẫn thân vào thế sự và Phật sự mà vẫn bất nhiễm và không bị trói buộc. Giống như ngụ ngôn về hoa sen mọc trong bùn nhưng trên mặt nước vẫn nở hoa đẹp, một thiền sinh thật sự—xuất gia hay tại gia—ngưỡng vọng chuyển hóa một cuộc đời đã an bài thành con đường đi đến giải thoát. Giá trị xuất thế trong nhà Thiền không chỉ đơn thuần là từ bỏ thế gian.

Biểu hiệu ưu việt của việc xả ly nội tâm gồm có thiểu dục, quy ẩn và kỳ đặc. Nhiều khuôn mặt lớn trong nhà Thiền đều có những đặc tính này, những gì thuật lại có vẻ huyền thoại hơn là thực tế. Tổ Bồ-đề-đạt-ma nổi tiếng với chín năm tọa thiền trong một hang núi sâu. Thiền sư đời Đường là Phần Châu Vô Nghiệp (762–823) nhấn mạnh rằng các vị cổ đức “bôi xóa dấu vết và hoàn toàn quên hết thế gian” trong hai mươi hoặc ba mươi năm.

Chao-chou repeatedly refused offers of financial assistance from his supporters: “When the broken-down walls of his meditation hall let in the harsh winter winds of North China, and when his preaching platform collapsed from rot and decay, he merely patched them up with old planks and pieces of rope.” The roster of unworldly exemplars also included laymen such as P’ang Yun, who gave away his house and sank his possessions in a river. Lung-ya Chu-tun (835-923) declared, “Only after studying poverty and becoming poor can you be intimate with the Way.”

Withdrawal from the world is variously depicted in the *Record of Lin-chi*. In a sermon Lin-chi declares that the powers of a buddha include “entering the world of color yet not being deluded by color; entering the world of sound yet not being deluded by sound; entering the world of odor yet not being deluded by odor ... entering the world of dharmas yet not being deluded by dharmas.” One of Lin-chi’s companions, P’u-hua, embodies another aspect of this ideal. He is described as “acting like a lunatic.” Invited to dine at a patron’s house, P’u-hua kicked over the dinner table. When he was ready to die, he reportedly got into his coffin and asked a passerby to nail it up. Such was the behavior of the free spirits who were thought to have transcended the world.

Triệu Châu nhiều lần từ chối các thí chủ cúng dường tịnh tài: “Khi vách tường thiền đường sụp đổ để cho gió đông khắc nghiệt phương nam Trung Hoa thổi vào, và khi bục giảng mục nát, Ngài chăm vá lại với mảnh ván cũ và vải vụn.” Trên bảng điện hình xuất ly thế gian còn có cư sĩ như Bàn Uẩn đã cho hết nhà cửa và đồ bỏ của cải xuống sông. Long Nha Cư Tuần (835-923) nói: “Chỉ khi nào học được cách sống thiếu dục và trở thành sống nghèo mới gần được Đạo (an bản thủ đạo).”

Từ bỏ thế gian được mô tả phong phú trong Lâm Tế Ngũ Lục. Trong một bài giảng Lâm Tế bảo rằng thần thông của một vị Phật ở chỗ “đi vào thế gian sắc tướng mà không bị mê làm bởi sắc tướng; vào thanh giới mà không bị âm thanh làm mê mờ, vào hương giới không bị mùi hương làm mê mờ... vào pháp giới không bị pháp trần làm mê mờ”. Một vị đồng hành với Lâm Tế là Phổ Hóa thể hiện một phương diện khác của ý niệm này. Ông được tả “hành động như một kẻ ngông ngông”. Được mời thọ trai tại nhà một thí chủ, Phổ Hóa lật đổ nguyên bàn tiệc. Khi sắp tịch, Ngài vào nằm trong cỗ quan tài và bảo người qua đường đóng nắp lại. Đó là phong thái của những người tự tại đã xuất ly thế gian.

The early Japanese Zen masters similarly embraced the themes of withdrawal and detachment, linking them implicitly or explicitly to genuine Zen. Keizan extolled the “uncommon person who has transcended [the world]” (*chozetsu no ijin*). “Be satisfied with simplicity,” Muso exhorted his monks, adding that “past seekers of the Way sat on rocks and under trees, preferring isolated valleys and craggy ledges.” Dogen, who frequently quoted his Chinese master’s indictment of worldliness, wrote that “buddhas and patriarchs have never desired halls or pavilions.” “From the time of the Buddha till the present,” Dogen also stated, “we have never seen or heard of a true practitioner of the Way who possessed wealth.”

Dogen is traditionally depicted as having fulfilled a yearning for seclusion “among the deep mountains and still valleys” when he built a temple in distant Echizen province. Yet the historical evidence suggests that Dogen actively pursued political patronage during the first thirteen years after his return from China and that he retreated reluctantly to Echizen only after failing to establish himself in Kyoto. It is difficult to determine which masters, if any, withdrew from the world in a literal as well as a spiritual sense.

Những vị thiền sư Nhật đầu tiên tương tự đã nắm được ý nghĩa của xả ly và từ bỏ, nối kết ý nghĩa này một cách âm thầm hay rõ ràng với Chân Thiền. Oánh Sơn ca tụng “một người phi thường đã siêu xuất thế gian” (siêu tuyệt dị nhân). “Hãy tri túc thiểu dục”, Mộng Song đã sách tấn môn sinh của mình, và nói thêm rằng: “Người xưa học đạo ngồi trên đá và dưới gốc cây, ưa chuộng rừng núi thanh vắng và vách đá cheo leo”. Đạo Nguyên, thường dẫn chứng những vị thiền sư Trung Hoa quở trách việc chạy theo thế tục, đã viết “chư Phật và chư Tổ không bao giờ muốn có điện đường lầu các”. “Từ thời Phật tại thế cho đến ngày nay”, Đạo Nguyên cũng bảo, “chúng ta chưa từng nghe một đạo giả chân chánh có của cải”.

Đạo Nguyên theo sử sách tả là người ưa chuộng hạnh ẩn tu “trong núi sâu khe vắng” khi Ngài xây cất một ngôi chùa trong tỉnh Echizen xa xôi. Tuy nhiên sự kiện lịch sử cho thấy Đạo Nguyên có hoạt động nương theo chế độ bảo trợ chính trị suốt mười ba năm đầu hồi hương từ Trung Hoa, và Ngài chỉ quy ẩn bắt đầu về Echizen sau khi việc tạo lập cơ ngơi ở Kyoto thất bại. Khó mà xác định vị thiền sư nào, nếu có, từ bỏ thế gian theo nghĩa đen hay trên ý nghĩa tinh thần.

When Bassui was an itinerant monk, he reportedly refused to stay overnight in large temples, declaring that “temples are not the only sites of Buddha-Dharma or the vocation of monkhood.” Kakushin, summoned to Kyoto by the court, protested that he was “not virtuous enough to be the teacher of an emperor,” and he left the capital at the first opportunity. Declining a similar invitation to serve as founder of Nanzenji, Kakushin was apparently content to remain the abbot of a small mountain temple in Kii province.

The biography of the reclusive Kanzan Egen has for a long time been augmented by colorful legends. Before his appointment as founder-abbot of Myoshinji, Kanzan allegedly had to be retrieved from an obscure country village. His residence at Myoshinji was said to be so humble that the roof leaked whenever it rained. A story from Zen lore involving Kanzan and Muso expresses the ideal of unworldliness by contrasting the two masters:

Muso was constantly making visits to the court. This was out of his concern for the country—his good intention to do something to reunite the northern and southern courts. The way to and from the palace ran right past Myoshinji temple, so it seems he often passed its back gate. On the one hand there he was, riding past in a carriage, a figure of luxury.

Khi Bạt Đội còn là du tăng, Ngài từ chối không qua đêm trong các ngôi chùa lớn, bảo rằng “chùa không phải là chỗ duy nhất của Phật pháp hoặc là trường dạy của chư tăng”. Giác Tâm được triều đình mời về Kyoto đã phản đối rằng “không đủ đức độ để làm thầy một vị hoàng đế”, và Ngài rời thủ đô ngay cơ hội đầu tiên. Khước từ một lời mời tương tự thỉnh làm trụ trì chùa Nam Thiên, Giác Tâm bằng lòng ở lại làm trụ trì một ngôi chùa nhỏ trong núi ở tỉnh Kỷ Y.

Tự truyện về sự quy ẩn của Quan Sơn Huệ Huyền trong thời gian dài được tăng thêm màu sắc huyền thoại. Trước khi được bổ nhiệm làm trụ trì chùa Diệu Tâm, Quan Sơn đã thoát thân từ bóng tối ở làng nhỏ quê mùa. Chỗ ngụ của Ngài ở chùa Diệu Tâm thật là sơ sài, mái dột khi trời mưa. Một câu chuyện từ thiền sử, liên quan đến Quan Sơn và Mộng Song, diễn tả ý niệm về xuất thế gian qua sự tương phản của hai vị thầy:

Mộng Song thường viếng thăm triều đình. Việc này nằm trong mối quan tâm của Ngài đối với đất nước—Ngài muốn làm một điều gì đó để thống nhất hai triều đình Nam và Bắc. Con đường đi đến và trở về hoàng cung ngang qua chùa Diệu Tâm, hình như Ngài hay đi ngang qua cổng sau. Ngài tới lui trên xe ngựa, và ở mặt này Ngài là một hình ảnh sang trọng.

On the other hand, there was Kanzan, tending radishes or carrying a shoulder-pole weighted into a crook. Seeing that figure from within his carriage, Muso himself said that his Buddha-Dharma would be replaced by Kanzan's.

A century after Daito's era, Zen master Ikkyu railed against the corruption he saw at the top of the Zen establishment. Paradoxically, Ikkyu sought to demonstrate his authentic unworldliness by immersing himself in worldly activities normally shunned by Zen monks. Appointed to the abbacy of a Daitokuji subtemple, he resigned in less than a fortnight, with the following envoi:

Only ten fussy days as an abbot,
And already my feet are tangled in red tape.
If, someday, you want to look me up,
Try the fish-shop, the tavern, or the brothel.

CONCLUSION

Our investigation has revealed the breadth and complexity of the discourse about authenticity in early Japanese Zen. The repercussions of this issue affected nearly every facet of the religious life, from the way a monk meditated to the way a meditation hall was built.

Ở mặt khác, Quan Sơn đang trồng củ cải hoặc vác trên vai một cây sào dài cong xuống vì nặng. Ngồi trong xe thấy được con người này, Mộng Song thâm nhủ Phật pháp của Quan Sơn sẽ thay thế Phật pháp của mình.

Một thế kỷ sau thời Đại Đăng, thiền sư Nhật Huru đã la rầy khi Ngài trông thấy sự thoái hóa nơi những chức sắc cấp cao trong tổ chức Thiền tông. Nhật Huru, một cách ngược đời, đã tìm cách chứng tỏ sự xuất thế chân chánh của mình bằng cách đắm mình trong thế tục, một cuộc sống mà thiền tăng cố tình buông bỏ. Được bổ nhiệm trụ trì một ngôi chùa chi nhánh của Đại Đức tự, Ngài từ chức sau khoảng hai tuần, viết thư để lại như sau:

*Chỉ mười ngày ồn ào làm trụ trì,
Chân chẳng tôi đã bó buộc trong lễ thói quan liêu
Nếu ngày kia, ai muốn gặp tôi,
Hãy đến hàng cá, quán rượu, lầu xanh.*

KẾT LUẬN

Việc khảo cứu của chúng ta đã nêu ra tính cách phóng khoáng và phức tạp trong luận đề về tính chân chính ở thời kỳ đầu Thiền tông Nhật Bản. Đề tài này tác động đến mọi khía cạnh đời sống tôn giáo, từ cách thức tọa thiền của một tăng sĩ đến cấu trúc xây dựng một tăng đường (hoặc thiền đường).

Given the array of features considered essential and the variation within them, it is not surprising that individual conceptions of authenticity flourished. Though the notion of tradition is prone to reification, at any given moment a living tradition is undergoing change. Cultural transmission brings a tradition's mutability and diversity into greater relief. Indeed, some of the Japanese masters' most forcefully argued positions can be seen as deliberate attempts to shift or expand the prevailing conceptions of "Zen."

All tenets about orthodoxy or authenticity become unstable in Zen, because on some level they are dualistic: authenticity must stand against inauthenticity, orthodoxy is defined in opposition to heterodoxy. The masters believed that such dualities had to be denied (or denied and affirmed simultaneously). Even Dogen, who so strongly emphasized true Dharma transmission, cautioned against either/or formulations of the matter. For example, he radically reinterpreted the traditional account of Bodhidharma's transmission to his four disciples. In the accepted Chinese version of the event, the first monk attained Bodhidharma "in his skin" and the last, Hui-k'o, attained Bodhidharma "in his marrow." Hui-k'o became the Second Patriarch, the others did not.

But Dogen rejected the assumption that the best answer invalidated the other responses.

Đưa ra một bảng kê các chức năng gọi là chủ yếu và có sự biến thiên trong đó; thật không có gì ngạc nhiên khi những quan điểm cá nhân về tính chân chính có thể phát sinh. Mặc dù khái niệm về truyền thống nghiêng về cụ thể hóa, ở mỗi thời điểm nói đến truyền thống sinh động đều trải qua sự biến chuyển. Sự truyền trao có tính cách văn hóa đưa đến đặc tính biến đổi và đa dạng của truyền thống làm nêu bật vấn đề lớn hơn. Quả vậy, vài vị thiền sư Nhật ở vị trí có sức thuyết phục mạnh mẽ nhất có thể được xem là đã cố gắng chăm chú chuyển đổi hoặc bành trướng những ý niệm phổ biến về "Thiền".

Tất cả những chủ thuyết về chính thống hoặc chân chính đều không cố định trong Thiền, vì trên một phương diện nào đó đều là nhị nguyên đối đãi: chân chính đối với tà ngụy, chính thống đối với dị giáo. Các thiền sư đều cho rằng phải phủ định những cặp đối đãi này (hoặc phủ định đồng thời cả hai). Ngay cả Đạo Nguyên, người mạnh dạn đề cao sự trao truyền chánh pháp, cũng quả trách việc nói năng về chủ đề này. Ví dụ, Ngài luận giải lại tận căn để giải thoát Tổ Bồ-đề-đạt-ma truyền thừa cho bốn vị đệ tử. Trong sử sách Trung Hoa, vị đệ tử thứ nhất được phần "da" và vị cuối cùng là Huệ Khả được phần "tủy" của Tổ. Huệ Khả trở thành Nhị Tổ còn các vị khác bị loại.

Nhưng Đạo Nguyên bác bỏ việc thừa nhận một câu trả lời ưu việt đã đánh bại những câu khác.

Collapsing the distinction between proximity and distance, he argued that all four students ultimately received the Patriarch's "body-mind": "Even the 'in my skin' must be a transmission of the Dharma. The Patriarch's body-mind is the Patriarch—his skin-flesh-bones-marrow. It is not the case that the marrow is intimate and the skin distant."

This same principle can be applied to the search for the essentials of Zen in medieval Japan. Though certain stances eventually gained acceptance and others came to be branded as "outside the Way," they functioned as interlocking pieces of the same mosaic. In that sense at least, the masters' various positions were equivalent and mutually dependent, whatever differences there may have been. Given these complexities, the discourse about authenticity may at times appear to deconstruct itself. With nothing substantial to put one's finger on, one might surmise that ultimately there are no criteria of authentic Zen or that authenticity in Zen is somehow tied to the *absence* of unvarying criteria. Yet the writings and the actions of the early Japanese masters do not support this line of reasoning. However subtle the indications, however prone to deconstruction the discourse, the pioneers were confident of their ability to identify the essentials of genuine Zen.

*

Đánh đổ sự phân biệt giữa gần và xa, Ngài lập luận rằng cả bốn vị đệ tử đều đạt đến cứu cánh "thân tâm" của Tổ: "Thậm chí được phân 'da' cũng là được truyền pháp. Thân tâm của Tổ cũng chính là Tổ—da-thịt-xương-tủy của Tổ. Không có vấn đề 'tủy' là mật thiết còn da ở ngoài xa".

Cùng nguyên tắc này có thể áp dụng để tìm hiểu tinh yếu của Thiền vào thời kỳ trung đại ở Nhật. Tuy có những câu được chấp nhận và những câu khác lại quy là "ngoại đạo", tất cả đều vận hành như là từng mảnh khớp với nhau trong cùng một món đồ khảm. Ít nhất trong ý nghĩa này, các vị thế khác nhau của vị thầy cũng tương đương và tùy thuộc lẫn nhau, dù có thể có những sự dị biệt. Đưa ra những phức tạp này, luận đề về tính chân chính có thể thỉnh thoảng tự phá vỡ cấu trúc của mình. Không có điều gì chắc chắn để vạch lá tìm sâu, ta có thể ước đoán rằng rốt cuộc không có tiêu chuẩn trong Chân Thiền hoặc cái chân chính trong Thiền là một điều gì gắn liền với sự thiếu hẳn tiêu chuẩn cố định. Tuy nhiên Pháp ngữ và hành động của các vị thiền sư Nhật thời sơ kỳ không thể chống đỡ con đường lý luận này. Cho dù những lời chỉ dẫn có vi tế, cho dù luận đề có nghiêng về tự phá vỡ cấu trúc của mình, các vị khai tổ đều tin vào năng lực thiện xảo của mình để mình định những điểm tinh yếu của Chân Thiền.

*

DAITO'S ZEN: THE PRIMACY OF AWAKENING

WHEN WE ATTEMPT to describe the teachings of a Zen master, we may be unable to detect a unified system of thought, a dominant theme, or even a prevalent phrase. Most Zen masters are not philosophers (in the usual sense, at least), and their works are not conventionally philosophical. What we do find may seem insubstantial at first: a preference for a particular type of practice, an exceptional ability to train disciples, a determination to introduce Zen to a new audience, or a heightened aesthetic awareness. In Zen, the fundamental consistency of Dharma transmission is assumed, and the tradition discusses the distinctive features of a master or a lineage in terms of style (*kafu*). The clue to a particular style may emerge only after considerable exposure, personal or textual, to a master's teachings. There are occasional exceptions—masters who do embrace a conspicuous theme or compose texts that might be called philosophical—but Daito is not among them.

THIỀN CỦA ĐẠI ĐĂNG: TÍNH ƯU VIỆT CỦA CHÚNG NGỘ

Khi chúng tôi cố diễn đạt lời dạy của một vị thiền sư, chúng tôi có thể không phát hiện được một hệ thống tư tưởng thống nhất, một chủ đề ách yếu, hoặc ngay cả một câu nói thịnh hành. Đa số các thiền sư không phải là triết gia (ít nhất theo nghĩa thông thường), và tác phẩm của các vị không phải triết lý kiểu công ước. Những gì chúng tôi tìm thấy thoạt tiên có vẻ như không đáng kể lắm: một khuynh hướng chọn một pháp tu đặc biệt nào đó, một khả năng vượt trội trong việc giáo dưỡng đệ tử, một quyết tâm mang Thiền giới thiệu đến cử tọa mới và một ý thức về mỹ học cao độ. Trong Thiền, đặc tính nền tảng vững chắc của sự truyền trao chánh pháp được giả định, và trong đạo có luận bàn về đặc tính độc đáo của một vị thầy hoặc dòng phái về phong cách tu (cơ phong). Đầu mối của cách dụng công đặc biệt chỉ có thể xuất hiện sau một sự diễn bày lớn lao, trên con người hay trên tác phẩm, về lời dạy của thiền sư. Có những trường hợp ngoại lệ—vị thầy nắm giữ một chủ đề rõ rệt hoặc trước tác theo kiểu gọi là triết lý—nhưng Đại Đăng không ở trong nhóm này.

In response to the ongoing debate about the essentials of Zen, Daito worked out his position regarding most of the salient points. He made little attempt to articulate the links between the various elements; it was taken for granted that underlying integration was provided by enlightenment. The configuration forged by Daito is historically significant because it came to represent the classic or orthodox style of Rinzai Zen in Japan. Within Zen, it is believed that Daito's style triumphed because of its inherent spiritual vitality, more specifically the depth and force of his enlightenment. Historians (including those who give credence to the religious impact of Daito's teachings) are compelled to add that Daito's Zen also fulfilled polemical functions during the master's lifetime and for centuries afterward. Because the dialogical matrix of early Japanese Zen shaped the Zen of each individual master, the rubric developed in the preceding two chapters will provide an initial framework for our exploration of Daito's teachings.

ENLIGHTENMENT

The essence of Daito's Zen is succinctly conveyed in a scroll, preserved over the centuries, that he wrote himself:

Trả lời trong cuộc tranh luận đang diễn ra về tinh yếu của Thiền, Đại Đăng đã trình bày chỗ đứng của mình ở những điểm nổi bật nhất. Sư có một chút cố gắng để liên kết đường dây giữa các yếu tố với nhau; chính sự hiệp nhất nền tảng lưu xuất từ giác ngộ. Mô hình do Đại Đăng hun đúc có ý nghĩa lịch sử vì đại diện cho phong cách Thiền Lâm Tế cổ điển hoặc chính thống ở Nhật. Trong nhà Thiền, phong cách của Đại Đăng chắc chắn thù thắng do bởi mạch sống tâm linh bản hữu, đặc biệt hơn do sức mạnh và chiều sâu chứng ngộ của Sư. Các sử gia (kể cả những người tín nhiệm tác động tôn giáo trong lời dạy của Đại Đăng) buộc phải thêm rằng Thiền của Đại Đăng cũng chu toàn chức năng của mình trong những cuộc pháp chiến đương thời của Sư và nhiều thế kỷ sau đó. Do vì phương trận luận chiến trong Thiền tông Nhật bản sơ thời đã uốn nắn sắc thái Thiền nơi mỗi cá nhân thiền sư, đề mục triển khai trong hai chương trước sẽ cung cấp khung đề đầu tiên cho chúng ta khai thác giáo lý của Đại Đăng.

CHỨNG NGỘ

Cốt tủy Thiền của Đại Đăng cô đọng trên cuộn giấy vẽ đã được bảo tàng nhiều thế kỷ, với hàng chữ của Sư:

Once you suddenly smash through, and go on to make the leap beyond, you will find that everything around you and all that you do, whether active or at rest, is the scenery of the fundamental ground, the original Mind. There will be not a hairsbreadth of difference between you and other things—there will be no other things.

In speaking of Daito's Zen, one must speak of enlightenment before all else, for this is the "fundamental ground" where Daito stands, the "original Mind" that he attempts to express in all his writings. As we have seen, awakening has been the primary criterion of authenticity throughout the history of Ch'an and Zen, so Daito's preoccupation with it does not, in itself, set him apart from other masters. Yet the ways in which Daito expresses enlightenment are unusually powerful and evocative, and the Japanese Zen tradition singles him out as a paradigmatic embodiment of profound self-realization.

One way Daito stresses the primacy of awakening is by referring frequently to the satori experiences of the Ch'an/Zen patriarchs. However the circumstances may differ, he asserts, the awakening is essentially the same:

The Second Patriarch Hui-k'o stood in the snow, cut off his arm, and awakened.

Một khi bất chợt bùng vỡ, và tiếp tục một bước nhảy qua, ông sẽ thấy mọi vật quanh mình và mọi sự mình làm, dù động hoặc tịnh, đều phóng chiếu từ nền tảng căn để là Bản Tâm. Sẽ không có một mây may dị biệt giữa ông và mọi vật khác—sẽ không có vật nào khác.

Nói về Thiền của Đại Đăng, ta phải trước hết mọi sự đề cập đến giác ngộ, vì đó là "nền tảng căn để", chỗ Đại Đăng đang đứng là bản tâm mà Sư muốn diễn đạt trong ngữ lục của mình. Như chúng ta đã thấy, ngộ là tiêu chuẩn hàng đầu của tính chất chân chánh suốt lịch sử Thiền tông Hoa cũng như Nhật, do đó Đại Đăng có chú trọng đến việc này, tự bản chất, không phải đặt mình tách rời với các thiền sư khác. Tuy nhiên đường hướng Đại Đăng diễn bày chứng ngộ đầy sức mạnh và phấn khích một cách phi thường, và Thiền tông Nhật Bản tuyên chọn Sư như hiện thân mẫu mực của tự ngộ thâm triệt.

Một hướng đề Đại Đăng nhấn mạnh tính ưu việt của chứng ngộ là thường xuyên tham chiếu kinh nghiệm ngộ của chư Tổ Thiền tông. Sư khẳng định, tuy hoàn cảnh có thể khác, ngộ chủ yếu không đổi:

Nhị Tổ Huệ Khả đứng trong tuyết chặt cụt tay, và ngộ.

The Sixth Patriarch heard someone recite the *Diamond Sutra* phrase “arouse the mind without its abiding anywhere,” and he awakened. Ling-yun saw a peach blossom and awakened. Hsiang-yen heard a tile fragment strike bamboo, and he awakened. Lin-chi was given sixty blows by Huang-po, and he awakened. Tung-shan noticed his own reflection when he was crossing a river, and he awakened. In each case, these men met the Master.

The bellwether of all enlightenment experiences is, of course, Shakyamuni Buddha’s. Daito chose to inaugurate Daitokuji on the day that this event was commemorated, the eighth day of the twelfth month. During the ceremony he offered the following verse, based on the tale in which Shakyamuni awakened in the snowy Himalayas:

One glance at the morning star, and the snow
got even whiter. The look in his eye chills hair
and bones.
If earth itself hadn’t experienced this instant,
Old Shakyamuni never would have appeared.

This poem celebrates the oneness of Shakyamuni and the universe. Because they achieve enlightenment together, even the snow becomes whiter at that triumphant moment.

Lục Tổ nghe một người đọc một câu trong kinh Kim Cang: “Nên không trụ chỗ mà sanh tâm kia (Ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm)”, liền ngộ. Linh Vân ngộ khi thấy hoa đào nở; Hương Nghiêm khi nghe tiếng sỏi chạm bụi tre; Lâm Tế ăn sáu mươi gậy của Hoàng Bá, bùng ngộ. Động Sơn (Lương Giới) băng qua suối thấy bóng mình dưới nước, chợt ngộ. Trong từng trường hợp, các vị đều bắt gặp Ông Chủ.

Trong tất cả những kinh nghiệm ngộ, lẽ dĩ nhiên bậc tối thượng hơn hết đã triệt chứng là đức Phật Thích-ca Mâu-ni. Đại Đăng chọn cử hành lễ khánh thành chùa Đại Đức vào ngày kỷ niệm thành đạo của đức Phật, mồng tám tháng chạp. Trong buổi lễ Sư đọc lên bài kệ, dựa trên sự tích đức Phật giác ngộ trong núi tuyết Hi-mã-lạp-sơn:

*Chợt thấy sao mai, và tuyết càng thêm trắng.
Ánh mắt của Ngài lạnh rón tóc thấu xương.
Nếu trần gian tự chứng nghiệm phút giây này,
Lão Thích-ca đã chẳng bao giờ giáng sanh.*

Bài kệ này tán thán nhất tính của đức Phật với vũ trụ. Bởi vì cả hai đều cùng giác ngộ, ngay cả tuyết trắng càng trắng vào thời điểm khai hoàn này.

Daito's intimate (and somewhat irreverent) reference to the Buddha as "Old Shakyamuni" reminds his listeners that the Buddha's experience is accessible to them as well.

Daito speaks of enlightenment in several senses. When he recounts the incidents that precipitated the awakening of the patriarchs, he highlights the sense of "smashing through"; on other occasions he offers lyrical depictions of the enlightened mind itself:

This mind, perfectly and fully realized, moves with a clear, tranquil spiritual awareness. It encompasses heaven, covers the earth, penetrates form, and rides upon sound. It is a boundless openness; it is a summit rising with forbidding abruptness It is a radiant light shining from the crown of your head, illuminating wherever you are; it is an awesome wind, rising up at each step you take, enveloping all things.... If you are able to make this mind your own, then even though you do not seek excellence yourself, excellence comes to you of its own accord. Without seeking emancipation, you are not hindered by a single thing.

Portrayals of the enlightened mind inevitably shade into descriptions of universal Mind, because the two are ultimately one. For Daito, this Mind is "originally silent and still." It has neither color nor shape, yet "it fills the world" and its radiance exceeds the brightness of "a hundred thousand suns and moons."

Đại Đăng đề cập thân mật đến đức Phật (gần như thiếu tôn kính), gọi là "Lão Thích-ca" ý muốn nhắc đến thánh chúng của Sư rằng trong kinh nghiệm ngộ của đức Phật ai cũng có phần.

Đại Đăng nói về ngộ với nhiều ý nghĩa. Khi Sư kể lại những biến động thúc đẩy chư Tổ đến giác ngộ, Sư nêu lên ý nghĩa "bùng vỡ"; trong dịp khác Sư bày tỏ tâm thái chứng ngộ đậm đà cảm xúc:

Tâm này tròn đầy, động chuyển với tinh thần tỉnh giác lặng lẽ và chiếu sáng. Trùm khắp không trung, che hết mọi đại địa, đâm thủng sắc tướng, vượt lên âm thanh. Mở rộng không bờ bến; nó xuất hiện trên đỉnh cao với dốc đứng hiểm nghèo... Là tia sáng chiếu rọi từ đánh môn, soi sáng chỗ nào đang đứng; là cơn gió kinh thiên động địa, nổi lên từng bước chân đi, bao phủ mọi sự... Nếu ông hội được tâm này là mình, thậm chí ông không tìm cái ưu việt, cái ưu việt vẫn tự đến. Không tìm giải thoát, ông cũng chẳng hề bị một vật cón con nào trói buộc.

Vẽ lên chân dung của tâm giác ngộ chắc chắn đúc vào khuôn mô tả Bản Tâm trùm khắp, vì cả hai tâm là một. Đối với Đại Đăng, Tâm này "xưa nay tịch lặng". Không sắc không hình, song "tròn đầy thái hư" và chiếu sáng hơn cả "trăm ngàn mặt trời và mặt trăng".

It is unborn, undying, free from the wheel of transmiration, beyond any aspect of past or future. Even if the universe were destroyed, it would not be affected. Though Daito claims that Mind cannot be reached through words or silence, he cannot refrain from extolling it verbally:

Before the beginningless beginning, prior to the appearance of the first Buddha, already its bright and radiant light shone forth. It illuminates heaven and stands as a perfect mirror on earth, embracing and manifesting all things. The sun, moon, stars, and planets, lightning flashes, thunderclaps—everything without exception receives its benevolent influence.

In his repeated references to awakening, Daito does not favor one particular expression. As we have noted, the term *kensho*, “seeing one’s [True-] nature,” was widely accepted in Japanese Zen; its authoritative sources included the *Platform Sutra* and the classic stanza attributed to Bodhidharma. Daito uses the expression freely in the two sermons he wrote in vernacular Japanese, equating it with the highest level of realization: “When you actually see your True-nature, you transcend *samsara* and nirvana and reside in fundamental buddhahood.” Or again: “If you desire to meet the real Buddha, you must see your True-nature.

Tâm này vô sanh, bất tử, ra khỏi bánh xe luân hồi, siêu vượt mọi phương diện quá khứ vị lai, cho dù vũ trụ hoại diệt chớ hề suy suyển. Dù Đại Đăng bảo rằng Tâm này không thể đạt được bằng ngôn ngữ hay vô ngôn, Sư vẫn không tránh khỏi ca tụng với ngữ ngôn:

Trước khi cái vô thủy khởi thủy, trước cả sự xuất hiện vị Phật đầu tiên, ánh sáng của Tâm này đã chiếu soi biệt mù. Tâm soi sáng cả bầu trời, và là tấm gương tròn đầy trên trái đất, bao trùm mọi vật và hiển hiện mọi vật. Mặt trời, mặt trăng, ngôi sao, hành tinh, sấm sét—mọi sự không trừ điều gì đều thọ nhận ân đức của Tâm.

Trong khi nhắc lại những điển hình về ngộ, Đại Đăng không dành riêng một từ ngữ đặc biệt nào. Như chúng ta đã ghi nhận, từ “kiến tánh” được sử dụng rộng rãi trong Thiền tông Nhật Bản; xuất xứ có thẩm quyền của từ này ở trong Pháp Bảo Đàn Kinh và bài kệ của Tổ Đạt-ma. Đại Đăng dùng từ này tự do trong hai bài giảng viết bằng chữ Nhật phổ thông, đặt từ này ngang hàng với sự chứng ngộ ở cấp độ cao nhất: “Khi thực sự kiến tánh ông siêu vượt sanh tử và Niết-bàn, và thường trụ Phật giới”. Hoặc là: “Nếu muốn gặp chân Phật, ông phải kiến tánh.

Unless you see your True-nature, even if you recite the Buddha's name, read sutras, and uphold the precepts, you will just be wasting your time." Although the term *kensho* does not appear in Daito's formal discourse record, he must have used it orally in the guidance of his monks. In Takuan's biography of the master, a monk asks, "What is this 'seeing one's nature and becoming Buddha'?" Daito replies, "The snow melts and the bones of the mountain appear."

Daito delights in using numerous Buddhist synonyms for awakening or True-nature. Though the names may differ, the referent does not: "It is just the same as when a baby is born—originally it has no name, and afterwards various names are given to it." In one relatively brief sermon he uses at least twenty different terms interchangeably: the Way, Buddha-Dharma, Self-nature, Buddha, Mind, Emptiness, True Body of Emptiness, True Body of Mind, Original Face, Original Face before your parents' birth, Buddha-body, Dharma-body, Master, Original Master, Buddha-nature, True Buddha, Buddha Way, One Mind, Mind-Buddha, and "the place that cannot be known." Elsewhere, in light verse, Daito reiterates his lack of attachment to any of these expressions:

"Delusion," "enlightenment"—
just fox-words fooling
Zen monks everywhere.

Dù có niệm Phật, tụng kinh và giữ giới, ông cũng chỉ phí thời gian mà thôi, trừ phi ông kiến tánh". Tuy danh từ "kiến tánh" không thấy trong ngữ lục chính thức của Đại Đăng, chắc chắn Sư phải nói ra khi dạy dỗ môn sinh của mình. Trong tự truyện của Trạch Am về Sư, một vị tăng hỏi: "Kiến tánh thành Phật là gì?" Đại Đăng đáp: "Tuyệt tan thì sườn núi lộ".

Đại Đăng thích dùng nhiều thuật ngữ Phật giáo đồng nghĩa để chỉ cho ngộ hoặc chơn tánh. Dù danh xưng có khác, vật muốn nói đến không khác: "Cũng giống như một đứa trẻ ra đời—từ đầu không có tên, về sau đặt nhiều tên khác nhau". Trong một bài thuyết pháp tương đối ngắn Sư dùng ít nhất hai mươi tên luân phiên nhau: Đạo, Phật pháp, Tự tánh, Phật, Tâm, Không, Chân thân của Không, Chân thân của Tâm, Bản Lai Diện Mục, Bản Lai Diện Mục trước khi cha mẹ sinh, Phật thân, Pháp thân, Ông chủ, Bồn sư, Phật tánh, Chân Phật, Phật đạo, Nhất Tâm, Phật Tâm và "trú xứ bất khả tri". Ở chỗ khác, trong một bài kệ ngắn, Đại Đăng lặp lại sự kiện Sư không bám chặt vào bất kỳ danh từ nào trong các thuật ngữ kể trên:

"Mê", "ngộ"—
chỉ là lời nói ma mị
làm điên đảo Thiên tăng khắp nơi.

Daito underscores the primacy of enlightenment in his “Final Admonitions.” In many Rinzaï monasteries this text is still chanted by the monks before they go to bed, night after night, and it has engendered a sense of intimacy with Daito among countless generations of Zen practitioners. The “Admonitions” are actually a combination of two short passages found in Takuan’s biography of Daito; the second portion states:

After I have moved on, some of my followers may preside over splendid temples bustling with many monks, where the Buddhist gates and sutra scrolls are inlaid with gold and silver. Other followers may chant sutras, recite *dharanis*, and sit in meditation for long periods without lying down. They may eat their single meals before noon and worship Buddha at the six appointed hours of the day.

In any case, if the untransmittable wondrous Way of the buddhas and patriarchs is not in their hearts, their karmic connection with their predecessors will be lost, the true wind of Zen will sink into the earth, and they will join the tribe of malignant spirits. After I have left the world, they must never be considered my descendants.

Đại Đăng nhấn mạnh đến tính ưu việt của giác ngộ trong bài Khuyên Văn Tối Hậu. Trong nhiều thiền viện Lâm Tế bài này còn được tụng đọc trước khi đi ngủ, đêm này qua đêm khác, và việc này cho thấy tấm lòng thân thiết với Đại Đăng trong vô số thế hệ hành giả tu Thiền. Khuyên Văn thực ra là tổng hợp hai đoạn ngắn tìm thấy trong tự truyện Đại Đăng của Trạch Am, đoạn thứ hai viết:

Sau khi ta dọn đến đây, học nhân của ta trụ trì ngôi chùa lộng lẫy, bận rộn với nhiều tầng chúng. Khung bao trên Phật điện và liễn thiếp chép kinh sơn son thếp vàng. Có học nhân tụng kinh, trì chú và tọa thiền dài lâu không nghỉ lưng. Họ ăn ngày một bữa trước Ngọ và lễ lạy Phật sáu thời mỗi ngày.

Trường hợp nào cũng vậy, nếu diệu đạo bất khả truyền của chư Phật và chư Tổ không nằm trong lòng họ, dây nghiệp nối liền họ với những bậc tôn túc sẽ đứt mất, chân phong của Thiền sẽ chìm sâu trong lòng đất, và họ sẽ kết bạn với ác ma. Sau khi ta rời khỏi trần gian, họ không bao giờ được xem là con cháu của ta.

However, if there is one person who leads an upright life in the open fields, dwelling in a simple thatched hut, eating vegetable roots boiled in a broken-legged pot, and devoting his time to single-minded investigation of himself, then this person will meet me face-to-face each day and requite his spiritual obligations. Is there anyone who can afford to be negligent? Press on, press on!

Again Daito makes it clear that awakening takes precedence over all other aspects of the religious life and that these other aspects are meaningless unless one actualizes “the untransmittable wondrous Way of the buddhas and patriarchs.” Zen followers who lack enlightenment not only will suffer personally; they will also imperil the transmission of the Dharma. Conversely, anyone who is practicing sincerely, in accord with the spirit of awakening, is the master’s true descendant and companion.

When Daito speaks from the ultimate standpoint, he insists that enlightenment is the sole criterion of authentic Zen, and he accords little significance to other elements such as zazen or monastery construction. When he speaks from the conventional standpoint, however, he embraces additional factors as essential features of Zen; without them he would be unable to administer a temple or instruct a disciple.

Tuy nhiên nếu có một người sống cao thượng giữa đồng trống, ngụ trong chòi tranh nghèo nàn, ăn rễ cây [rau] nấu trong nồi sứ chân, và dành hết thời gian chuyên tâm tham cứu chính mình, thì người đó sẽ gặp ta mặt nhìn mặt hằng ngày và báo đền được ơn nặng.

Có người nào buông trôi lơ lửng không? Gắng lên, gắng lên!

Một lần nữa Đại Đăng chỉ rõ chúng ngộ trên hết mọi khía cạnh khác trong đời sống tôn giáo, và những khía cạnh khác đều vô nghĩa ngoại trừ ta hiện thực được “điều đạo bất khả truyền của chư Phật và chư Tổ”. Thiên sinh thiếu sự giác ngộ chẳng những sẽ chính mình đau khổ, mà còn đẩy sự truyền trao chánh pháp vào hiểm nghèo. Ngược lại, bất cứ ai hành trì chân thật, theo đúng tinh thần giác ngộ, người đó là con cháu và bạn đồng hành thật sự của vị thầy.

Khi Đại Đăng đề cập trên quan điểm cứu cánh, Sư nhấn mạnh rằng giác ngộ là tiêu chuẩn độc nhất của Chân Thiên, và Sư cho các yếu tố khác như tọa thiền hoặc xây cất tu viện có ý nghĩa thứ yếu. Tuy như thế khi Đại Đăng đề cập trên quan điểm công ước, Sư vẫn bảo lưu những yếu tố phụ và xem như chức năng chính yếu của Thiên; nếu không có, Sư không thể quản lý một ngôi chùa hoặc dạy dỗ đệ tử.

The primacy of enlightenment notwithstanding, it is possible to identify salient dimensions of Daito's thought in his approach to the other essentials of Zen.

ZAZEN

The centrality of zazen was not questioned by Daito. The monastic routine at Daitokuji included several sessions of meditation each day, and lay followers were similarly urged to “devote themselves exclusively to zazen at the beginning” of practice. Daito's definition of Zen meditation was succinct: “Zazen means to sit in the full- or half-lotus posture, open the eyes halfway, and see the Original Face before your parents' birth. He used a number of traditional metaphors to describe the process further:

“Sweep away thoughts!” means one must do zazen. Once thoughts are quieted, the Original Face appears. Thoughts can be compared to clouds—when clouds vanish, the moon appears. The moon of suchness is the Original Face. Thoughts are also like the fogging of a mirror—when you wipe away all condensation, a mirror reflects dearly. Quiet your thoughts and behold your Original Face before you were born!

Daito sometimes uses the term *kufu* in place of “zazen” to denote the sustained exertion of Zen meditation.

Tuy giác ngộ ưu việt, vẫn có thể minh định tâm cỡ kiệt xuất trong tư tưởng của Đại Đăng khi Sư tiếp cận với những tinh yếu khác của Thiền.

TỌA THIỀN

Tính chất trung tâm của tọa thiền không đặt thành vấn đề với Đại Đăng. Thời khóa tu tập ở chùa Đại Đức gồm nhiều thời tọa thiền trong ngày, và cư sĩ tập tu cũng được khuyến khích tương tự: “đốc hết sức mình riêng cho tọa thiền ngay từ đầu”. Đại Đăng định nghĩa tọa thiền rất ngắn gọn: “Tọa thiền nghĩa là ngồi bán kiết-già hoặc toàn kiết-già, mở mắt phân nửa, và nhìn Bản Lai Diện Mục trước khi cha mẹ sinh”. Sư dùng nhiều ẩn dụ trong kinh điển để mô tả tiến trình như sau:

“Quét sạch niệm tưởng” có nghĩa là phải tọa thiền. Một khi niệm tưởng lóng lạng, Bản Lai Diện Mục xuất hiện. Niệm tưởng có thể so sánh với mây trời—khi mây tan, trăng hiện. Niệm tưởng giống như hơi mù của gương—khi lau sạch hơi ẩm, gương chiếu sáng. Hãy dừng lặng niệm tưởng và chăm chú vào Bản Lai Diện Mục trước khi ông sinh ra!

Thỉnh thoảng Đại Đăng dùng chữ “công phu” thay thế “tọa thiền” để chỉ sự nỗ lực hành thiền miên mật.

Two phrases from his “Final Admonitions” can also be regarded as roughly synonymous with zazen. “Coming or going, day or night, you must just strive to face the incomprehensible,” Daito exhorts his monks in that text. Facing the incomprehensible (*murie no tokoro ni mukatte*) is the fundamental task of zazen, a probing attitude that practitioners are supposed to maintain throughout all activities. The “Admonitions” also commend “single-minded investigation of oneself” (*koji o kyumei-su*), another description of the zazen mind-state. A person devoted to this intense self-inquiry will meet his master “face-to-face” each day, Daito asserts. Though he does not elaborate on the two expressions or use them elsewhere in his writings, they entered the vocabulary of Japanese Zen and were cited by twentieth-century Japanese philosophers such as Nishida Kitaro (1870-1945) and Nishitani Keiji (1900-1990).

Daito identifies several mistaken approaches to Zen meditation. For example, the cessation of thought is not a goal of proper zazen: “Your notion that thoughts arise leads to a notion that you must prevent them from arising. These conflicting ideas are both wrong.” Daito alludes to Ta-hui when he asserts that a “no-thought *samadhi*” is an “outside path” and “false Zen.”

Hai câu trong bài Khuyên Văn Tối Hậu của Sư có thể xem gần như là đồng nghĩa với tọa thiền. “Tối hoặc lui, đêm hoặc ngày, ông phải phấn đấu mỗi một việc là đối diện với cái không thể lý hội”, Sư đã sách tấn môn sinh của mình như thế. Đối diện với cái không thể lý hội là phận sự chánh của tọa thiền, một thái độ truy tìm mà hành giả phải duy trì trong mọi hoạt động. Khuyên Văn cũng khuyên cáo “nhất tâm tham cứu chính mình”, một cách diễn tả khác tâm thái tọa thiền. Đại Đăng khẳng quyết, một người dốc hết sức mình tự tham cứu miên mật sẽ gặp ông Chủ “mặt-đối-mặt” mỗi ngày. Mặc dù Sư không soạn thảo hai câu trên hoặc sử dụng trong tác phẩm của mình, cả hai câu đều đi vào ngữ vựng Thiền tông, và hai triết gia Nhật thế kỷ 20 là Nishida Kitaro (1870–1945) và Nishitani Keiji (1900–1990) đều có trích dẫn.

Đại Đăng đã chỉ ra nhiều nhận định sai lầm về tọa thiền. Ví dụ, dừng bất niệm tưởng không phải là cứu cánh của chính sự tọa thiền: “Chính ý niệm về khởi niệm đã dẫn đến ý tưởng phải ngăn cản không cho niệm khởi. Cả hai ý niệm đối kháng đều sai lầm”. Đại Đăng muốn ám chỉ Đại Huệ, đã từng bảo “định của vô niệm” là “ngoại đạo” và “tà thiền”.

Rather, one should “look well at the source beyond mental activity.” Another erroneous approach is to practice zazen in the hope that enlightenment will arrive sooner or later: “The Way transcends any aspect of going or coming, movement or quiescence, so one cannot realize satori by waiting for it.” Nor should zazen be seen as a precondition for awakening. “You may conclude that without doing zazen you will never see your True-nature, but that would be a mistake,” Daito cautions.

In the same spirit, Daito rejects conceptions of zazen that limit it to the immobile sitting posture: “Great Master Yung-chia said, ‘Walking is Zen, and sitting is Zen. Whether one speaks, remains silent, moves, or rests, the body is at peace.’ He meant that walking, sitting, or talking are all Zen.” True zazen can be carried on as one goes about one’s daily business: “That which is called the Original Face is present in active and quiet places alike.” In a verse entitled “Zazen” Daito suggests that zazen-in-activity surpasses quiet sitting:

How boring to sit idly on the floor,
not meditating, not breaking through.
Look at the horses racing along the Kama River!
That’s zazen!

Tốt nhất là phải “nhìn thấu căn nguyên sâu xa ngoài tâm hoạt động của tâm trí”. Một nhận định lầm lạc khác là tọa thiền trong chờ đợi giác ngộ sẽ đến không sớm thì muộn: “Đạo siêu vượt mọi khía cạnh của đến hoặc đi, động hoặc tịnh, vì vậy ta không thể đạt ngộ bằng cách chờ đợi nó đến”. Cũng không phải tọa thiền là điều kiện tiên quyết để chứng ngộ. “Nếu nói không có tọa thiền thì sẽ không bao giờ kiến tánh, đó lại là một sai lầm”, Đại Đăng đã quở trách như thế.

Cũng trong tinh thần này, Đại Đăng bác bỏ những quan niệm tọa thiền hạn cuộc trong tư thế ngồi bất động: “Đại sư Vĩnh Gia bảo: ‘Đi cũng thiền, ngồi cũng thiền. Nói nín, động tịnh thể an nhiên.’ Ý muốn nói rằng đi, ngồi hoặc nói tất cả đều là Thiền”. Tọa thiền chân chính vẫn tiếp tục tiến hành khi ta sinh hoạt trong công việc hằng ngày: “Cái gọi là Bản Lai Diện Mục đều có mặt nơi động lẫn tịnh không khác”. Trong một bài kệ tựa là “Tọa Thiền” Đại Đăng nêu lên việc tập-thiền-trong-động thù thắng hơn ngồi yên:

*Thật là chán ngắt khi ngồi vô ích trên sàn,
chẳng tham thiền, chẳng bùng võ.
Hãy nhìn bầy ngựa chạy đua dọc con sông Gia
Mậu!
Đó là tọa thiền.*

Daito tolerated Buddhist practices other than zazen in certain contexts. For example, he sanctioned a variety of devotional practices as expedient means for those of “shallow roots.” People who help to build a temple or erect a Buddha figure thereby gain religious merit, strengthen their karmic links with the Way, and eventually “arrive at the real temple and see the real Buddha.” In the “Admonitions” he lists several practices ordinarily considered meritorious, such as chanting and regular worship of the Buddha, but then he rejects these activities as futile unless they reflect a genuine aspiration for enlightenment.

Daito’s understanding of meditation does not deviate in any significant way from mainstream Ch’an/Zen. What distinguishes his approach to practice is his intense involvement in koans. A koan is even embedded in his definition of zazen, cited above: “Zazen means to sit in the full- or half-lotus posture, open the eyes halfway, and see the Original Face before your parents’ birth.” Daito was apparently attracted to koans as a young monk. He questioned his first teacher, Koho Kennichi, about the koan “An Ox Passes Through the Window,” and he supposedly solved “nearly two hundred koans” in one year as a student of Nanpo.

Đại Đăng chấp nhận một số pháp tu của đạo Phật khác với tọa thiền trong một số bài văn. Ví dụ, Sư chấp nhận những pháp tu nặng nề cầu nguyện xem như phương tiện phù hợp với những người “căn cơ thấp”. Người nào phát tâm cất chùa tạo tượng Phật sẽ được phước báo, tăng cường nghiệp lực với Đạo, và hiển nhiên “đến được ngôi chùa thực sự và chân thân của Phật”. Trong bài Khuyên Văn Sư liệt kê nhiều cách tu thông thường tạo nhiều phước báo, như tụng kinh và lạy Phật, nhưng những hành động này Sư sẽ bác bỏ nếu chỉ là phù phiếm ngoại trừ phản ánh được lòng khát vọng chân chánh giác ngộ.

Sự lĩnh hội Thiền của Đại Đăng không thiên lệch dù dưới bất cứ ý nghĩa nào ra ngoài chính mạch của Thiền tông. Chỗ kỳ đặc trong đường lối tu tập của Sư là tham cứu công án miên mật. Một công án cũng gắn liền với định nghĩa của tọa thiền đã đề cập ở trên: “Tọa Thiền nghĩa là ngồi trong tư thế toàn kiết-già hoặc bán kiết-già, mắt nhắm một nửa và nhìn Bản Lai Diện Mục trước khi cha mẹ sinh”. Rõ ràng Đại Đăng đã thích tu thiền khi còn là tăng sinh trẻ. Sư đã tham vấn vị thầy đầu tiên của mình là Cao Phong Hiển Nhật về công án “con trâu chui qua cửa sổ”, và đã giải đáp “gần hai trăm công án” trong vòng một năm khi tham học với Nam Phổ.

He was struggling with the koan “Barrier” when he came to deep enlightenment. Koans accordingly suffuse Daito’s lectures and dialogues during his fifteen years as abbot of Daitokuji. In the *Record of Daito* the master may quote a classic koan for his listeners and then comment on it himself; more often a monk will cite a koan and publicly question the master about it line by line. In other works Daito comments on the hundred koans of the *Blue Cliff Record*, annotates his own collection of one hundred twenty koans, and responds to assorted koans from additional sources.

Tradition also credits Daito with the creation of an original koan:

In the morning our eyebrows intertwine; in the evening we rub shoulders. What am I?

The pillar moves back and forth all day long. Why am I immobile?

Those who penetrate these two turning words will have completed one lifetime of Zen training.

In Zen, a “turning word” is a word or phrase that has the capacity to transform a person’s awareness or even to precipitate enlightenment itself. This conundrum, known as Daito’s “three turning words” (*santengo*), was transmitted orally for nearly a century before being recorded by Shunsaku in 1426.

Sư đã vật lộn với công án “Quan” và triệt ngộ. Vì thế công án đầy rẫy trong bài giảng và đối thoại của Sư suốt mười lăm năm làm trụ trì ở chùa Đại Đức. Trong Đại Đăng Ngũ Lục, Sư dẫn ra một công án cổ điển cho thính chúng rồi bình giảng; thường khi một vị tăng nêu lên một công án và trước hội chúng tham vấn với Sư từng câu một. Trong những tác phẩm khác Đại Đăng bình về một trăm tắc công án trong Bích Nham Lục, chú giải một trăm hai mươi tắc công án trong tuyển tập riêng của Sư, và giải đáp các công án từng loại một từ những nguồn phụ.

Nhờ Đại Đăng sáng tạo thêm nên có những công án độc đáo trong nhà Thiền:

Sáng lông mày xoắn vào nhau; chiều chà sát hai vai.

Ta là ai?

Trụ cột xô dịch tới lui suốt ngày dài.

Tại sao ta bất động?

Ai thâm nhập được hai chuyển ngữ trên thì trong một đời xong việc [tu thiền].

Trong Thiền, một “chuyển ngữ” là một chữ hoặc một câu có năng lực chuyển hóa sự tỉnh giác nơi một người, hoặc thậm chí thúc đẩy đến ngộ. Câu đố hắc búa này, gọi là “tam chuyển ngữ”, được truyền khẩu gần một thế kỷ trước khi Xuân Tác ghi chép năm 1426.

Nonetheless, it is one of the first Chinese-style koans created by a Japanese master. Though Daito may have used it only in private sessions with disciples, he alluded to it in his discourse record:

I have three crucial koans. If you get the first, I allow you to lift the sun and the moon over the tip of my staff. If you get the second, you may do a headstand on the tip of my whisk. If you get the third, I'll ask you whether the wheat in front of the mountain has ripened or not.

Today Daito's *santengo* is considered an advanced koan, assigned only to monks with ten or more years of experience. For each of the three parts, which are taken up separately, the practitioner must first give his own response and then offer a suitable capping phrase. Although Daito added at least one original koan to those he inherited, he believed that a person who thoroughly penetrates even a single koan has fathomed them all: "We say that there are 1,700 koans and 17,000 kernels of koans, but they are all meant to reveal the Original Face."

EMBLEMS OF DHARMA TRANSMISSION

For Daito the principle of Dharma transmission was corroborated by personal experience.

Tuy như thế, đây là một trong những công án đầu tiên kiểu Trung Hoa do thiền sư Nhật sáng tạo. Đại Đăng có thể chỉ dùng trong lớp học riêng để dạy đệ tử, nhưng Sư cũng có đề cập trong ngữ lục của mình:

Ta có ba công án then chốt. Nếu ông được câu thứ nhất, ta để ông vói mặt trời mặt trăng trên đầu gậy của ta. Nếu ông được câu thứ hai ta cho ông đứng trên đầu cây phát tử của ta. Nếu ông được câu thứ ba, ta sẽ hỏi ông bắp trồng trước núi đã chín chưa?

Ngày nay "tam chuyển ngữ" của Đại Đăng được xếp vào công án cấp cao, chỉ giao cho thiền sinh mười năm và trên mười năm kinh nghiệm chuyên tu. Đối với một trong ba câu riêng rẽ, hành giả phải giải đáp theo ý mình và nêu lên trước ngữ thích ứng. Mặc dù Đại Đăng thêm vào ít nhất một công án riêng vào những công án đã thừa hưởng, Sư tin chắc rằng một người thâm nhập triệt để chỉ một công án thôi thì sẽ dò tìm được tất cả: "Có 1.700 công án và 17.000 câu (hoặc chữ) cốt yếu trong công án, nhưng tất cả đều có ý nghĩa khơi dậy Bản Lai Diện Mục".

BIỂU TÍN TRAO TRUYỀN CHÁNH PHÁP

Đối với Đại Đăng nguyên lý truyền pháp được củng cố bằng kinh nghiệm cá nhân.

Once he resolved Yun-men's koan "Barrier," he felt that he too was nourished by the "life-artery of the heroic patriarchs." One of the earliest texts in Daito's hand is his transcription of the *Transmission of the Lamp*, which traces Zen's spiritual lineage from Shakyamuni and his Indian successors through the Ch'an patriarchs and their Chinese heirs. Daito returned to this theme throughout his teaching career; the year before his death he told his monks: "It has come down to the present day but still it flows broad and unbroken. Truly, our school is deep at its source, long and vast in its flow. Therefore it has been said that 'it will never diminish for a million ages; it is clear and unmistakable right before your eyes.'"

Kokai's biography identifies fourteen followers of Daito who "personally received his seal and inherited his Dharma." When Daito's own teacher Nanpo added words of praise and advice to Daito's two enlightenment poems, he had in effect created a seal of enlightenment, and Daito ceremoniously passed this document on to Tetto Giko, his successor at Daitokuji. He also gave Tetto his personal robe and a document that declared:

My senior monk [Gi]ko has followed me faithfully for a long time. The thoroughness of his enlightenment is something that everyone already knows.

Khi giải đáp chữ "Quan" trong công án của Vân Môn, Sư cảm thấy mình được nuôi dưỡng bằng "mạch sống của chư Tổ anh kiệt". Một tập sách đầu tiên nằm trong tay Đại Đăng là Truyền Đăng Lục do Sư chép tay, vạch ra dòng mạch truyền Thiền từ đức Phật Thích-ca Mâu-ni và chư Tổ Ấn Độ qua chư Tổ và Pháp tử Trung Hoa. Đại Đăng trở lại chủ đề này suốt đạo nghiệp của Sư; một năm trước khi tịch Sư bảo đệ tử của mình: "Mạch Thiền truyền xuống đến ngày nay vẫn lưu chuyển cùng khắp và không đứt đoạn. Thực sự, tông môn chúng ta nguồn thì sâu thẳm, dòng thì rộng lớn. Do đó nên nói: 'Tông ta triệu đời không suy giảm; sáng rõ và hiện tiền không sai chạy.'"

Tự truyện của Cự Hải xác định mười bốn vị đệ tử của Đại Đăng "mỗi người đều được ấn chứng và truyền pháp". Khi thầy của Đại Đăng là Nam Phổ viết lời khen và khuyên dạy trên hai bài kệ giác ngộ của Đại Đăng quả thật đã ấn chứng cho Đại Đăng, và Đại Đăng đã long trọng truyền trao cho Triệt Ông Nghĩa Hanh, người kế thừa trụ trì chùa Đại Đức. Sư cũng trao y cho Triệt Ông và văn kiện nói rằng:

Đại đệ tử của ta là Nghĩa Hanh đã trung thành theo ta từ lâu. Sự triệt ngộ của ông mọi người ai cũng biết.

He is to succeed me as resident abbot of Daitokuji and to teach the assembled monks with compassion. In addition, I give him the Dharma robe that I have always used. My thoughts for him are filled with deep gratitude.

Kanzan, Daito's other principal heir, did not receive a comparable document. However, when Kanzan resolved the koan "Barrier," Daito recognized his disciple's enlightenment by giving him a new name and a scroll to prove it. On an occasion of this significance, Daito characteristically composed a verse:

Kanzan

Where the road is blocked and utterly impassable,
cold clouds in a timeless belt encircle green
peaks.

Though Yun-men's one word conceals its vital
working,
the true eye discerns it, beyond the farthest
summits.

I bestow the religious name "Kanzan" on the
temple clerk Egen. Written in the third month
of the fourth year of Karyaku [1329], by Shuho
Myocho of the Dragon Peak Mountain [Daitokuji].

Daito bequeathed Nanpo's robe to the monks of
Daitokuji and instructed them as follows:

Ông kế thừa ta làm trụ trì chùa Đại Đức và dạy dỗ
tăng chúng với lòng từ bi. Ngoài ra, ta truyền cho
ông Pháp y ta vẫn thường đắp. Nghĩ tới ông lòng ta
tràn đầy biết ơn.

Quan Sơn, một đại đệ tử khác của Đại Đăng,
không được nhận một văn kiện tương đương. Tuy
nhiên, khi Quan Sơn giải đáp công án "Quan", Đại
Đăng công nhận đệ tử mình chứng ngộ bằng cách đặt
tên mới và ban một cuộn liễn thư pháp để ấn khả. Vào
dịp đầy ý nghĩa này, Đại Đăng đặc biệt làm bài kệ:

Quan Sơn

Khi con đường tắt nghẽn, hoàn toàn không lối
thoát,

Mây lạnh trời buộc từ vô thủy vây bọc đỉnh núi
xanh

Dầu cho "một chữ" của Vân Môn che phủ sức
sống vận hành [của đỉnh núi]

Con mắt chân thực vẫn thấy rõ vượt trên những
chóp núi cao xa tít.

Ta ban pháp hiệu "Quan Sơn" cho hương đăng
Huệ Huyền. Tông Phong Diệu Siêu ở núi Long
Phong [Đại Đức tự] viết vào tháng ba năm thứ tư
Gia Tiềm [1329]

Đại Đăng truyền lại Pháp y của Nam Phổ cho
tăng chúng chùa Đại Đức với lời giáo huấn:

Take the purple Dharma robe that was transmitted to me by the National Master [Nanpo] and place it in a memorial chamber. Take it out and use it only once each year, on the day [of my death] when the members of the congregation gather at the temple. This directive must never be disobeyed.

In other inscriptions Daito validated the enlightenment of disciples who may not have been sanctioned as Dharma heirs. For example, he responded in writing to a request from an elder nun named Chisho, asserting, “She has realized the Way where birth and death are one.” He also used formal portraits of himself as insignia of transmission, though the original recipients are not always indicated. Six portraits of Daito are extant, four of them bearing inscriptions by the master.

Clearly Daito accepted emblems of Dharma transmission as an essential feature of genuine Zen. Besides valuing the robe and written sanction he received from Nanpo, he granted certificates, inscriptions, robes, and portraits to his own followers. He did not, however, exalt these emblems in his writings (as Dogen did) or distribute them profusely (as Hsu-t’ang did). Over the centuries Daito’s descendants were inspired and reassured by these original insignia, which they treasured as proof of the authenticity of their lineage and their Zen.

Hãy nhận chiếc tử y truyền trao đến ta từ Quốc Sư [Nam Phổ] và tôn trí trong phòng bảo tàng. Hãy mang y ra một năm chỉ một lần vào ngày [giỗ của ta] khi tăng chúng vân tập tại chùa. Huân lệnh này nhất nhất không được bất tuân.

Trong những câu viết khác Đại Đăng công nhận một số đệ tử chứng ngộ, nhưng không ấn chứng cho họ là đệ tử nối pháp. Ví dụ, Sư viết xác nhận theo thỉnh cầu của một lão ni tên Địa Tánh: “Ni đã chứng đạo, chỗ sanh và tử là một”. Sư cũng thường dùng chân dung chính thức của mình như là biểu hiệu truyền thừa, mặc dù những pháp khí nguyên bản này không phải luôn luôn trưng bày. Sáu bức chân dung của Đại Đăng hiện nay vẫn còn, bốn bức có ghi nét chữ của Sư.

Rõ ràng là Đại Đăng thừa nhận biểu tín truyền thừa như là chức năng cốt yếu của chân thiền. Ngoài Pháp y có ý nghĩa và lời ghi ấn chứng nhận được từ Nam Phổ, Sư ban phát các chứng chỉ, lời viết, Pháp y và chân dung cho hàng môn đệ. Tuy nhiên Sư không quá đề cao những biểu tín này trong Pháp ngữ của mình (như Đạo Nguyên) hoặc ban phát rộng rãi (như Hư Đường). Qua nhiều thế kỷ, con cháu của Đại Đăng được linh cảm và vững tin nhờ những ấn tích ban đầu này, họ bảo trọng xem như chứng cứ về đặc tính chân truyền của dòng phái trong tông môn.

MONASTERY CONSTRUCTION AND THE MONASTIC RULE

Since about the age of ten, when he was first sent to a Buddhist temple, Daito led a monastic life. He was formally ordained as a Zen monk when he was about twenty-two, and he trained in several of the most important Zen monasteries of his era. Daito was the first Japanese monk to establish a major Rinzai monastery without having been exposed to Chinese monasticism. He served for fifteen years as abbot—cultivating patrons, supervising temple construction, and training the resident monks. In Japanese Zen a monastery founder is given the honorific title *kaisan*, one who has “opened the mountain.”

Though Daito greatly valued a place to train Zen monks in the traditional manner, in his writings he does not discuss the construction of monasteries or the relative importance of various buildings. Daitokuji’s records are similarly silent regarding the initial construction of the temple. Whereas other lineages take pride in the history of their monks’ halls, the earliest reference to this building in the Daitokuji archives is vague and undated: “Initially it was built to the west of the Buddha hall.” Contemporary scholar Yanagida Seizan sees significance in Daito’s choice of a Dharma hall over a Buddha hall as Daitokuji’s first major building.

XÂY DỰNG VÀ QUI LUẬT THIỀN VIỆN

Lên mười, lần đầu tiên được gửi đến chùa, và Đại Đăng đi tu từ đó. Sư được chính thức xuất gia thọ giới ở tuổi hai mươi hai, và tu tập trong nhiều ngôi thiền viện lớn thời bấy giờ. Đại Đăng là tăng sĩ Nhật Bản đầu tiên tạo lập một thiền viện Lâm Tế mà không phô bày theo nghi thức thiền viện Trung Hoa. Sư làm trụ trì mười lăm năm, chỉ dạy các thí chủ bảo trợ tu hành, quản lý công trình xây dựng, và giáo dưỡng môn sinh trong chùa. Trong Thiền tông Nhật Bản người kiến lập thiền viện được vinh dự mang tên là tổ “khai sơn”.

Mặc dù Đại Đăng có công đức lớn lao trong sự nghiệp giáo dưỡng thiền tăng theo truyền thống nhà Thiền, trong Pháp ngữ của Sư không hề đề cập đến việc xây cất thiền viện hoặc tầm quan trọng của điện đường phòng ốc. Cũng vậy tài liệu của Đại Đức tự im lìm về việc xây chùa. Trong khi các dòng phái khác tự hào về lịch sử xây dựng nhà tăng của họ, thư khố đầu tiên của chùa Đại Đức liên quan đến việc xây cất tăng đường rất mơ hồ và không đề năm tháng: “Đầu tiên tăng đường xây phía tây điện Phật”. Học giả thời nay Yanagida Seizan thấy được ý nghĩa trong việc Đại Đăng chọn Pháp đường làm tòa nhà chính yếu của chùa Đại Đức hơn là Phật điện.

Because Dharma halls were originally given precedence in Ch'an monasteries, Yanagida speculates that Daito was aiming to recapture the spirit of early T'ang dynasty Ch'an, "an unbridled, ambitious aspiration." More mundane considerations, such as limited funds, may also have affected the choice of buildings.

Whereas many of his predecessors and peers composed extensive monastic codes, Daito left only one terse list of regulations. It probably served as a supplement to the standard codes then available:

1. Contact with guest monks is not permitted.
2. The times for the three daily services and the bell and drum signals cannot be changed.
3. Monks in administrative positions must not be selfish when handling accounts for food and the like.
4. During periods of temple construction, any details involving lumber, nails, and so on are one's own responsibility; do not burden other people with such matters.
5. If monks in official positions violate the rules, I will turn my back on them forever. A novice who breaks the rules is not allowed to read sutras in the Buddha hall for a day. Those who violate these regulations will be expelled immediately.
6. For young and old alike, there must be no idle conversation.

Bởi vì Pháp đường từ ban đầu đã được ưu tiên trong thiền viện Trung Hoa, Yanagida ước đoán Đại Đăng mong muốn khôi phục tinh thần Thiền tông nguyên thủy đời Đường, "một ước vọng cao ngạo không thể chế ngự được". Những lý do thế tục, như tài chánh eo hẹp, cũng ảnh hưởng đến việc tuyển chọn điện đường.

Trong khi các vị tiền bối và đồng thời đặt ra nhiều điều lệ tu tập trong thiền viện, Đại Đăng chỉ để lại một bản nội qui đơn sơ. Có lẽ đây là phụ lục cho thanh qui chuẩn:

1. Không được giao tiếp với khách tăng.
2. Thời dụng biểu ba khóa lễ hằng ngày và thỉnh chuông trống không được thay đổi.
3. Chư tăng trong ban chức sự không được vị kỷ khi trông nom về lương thực hoặc tương tự.
4. Trong thời gian xây chùa, mọi chi tiết bao gồm gỗ, đinh và v.v... do một người phụ trách, không để người khác gánh vác thêm chuyện này.
5. Chư tăng trong ban chức sự phạm nội qui, ta sẽ khai trừ vĩnh viễn. Một tân tu (hoặc sa-di) vi phạm không được quyền tụng kinh trong Phật điện một ngày. Ai vi phạm điều lệ này sẽ bị khai trừ tức khắc.
6. Trẻ cũng như già, cấm không được nói chuyện tạp.

7. Novices, postulants, and young trainees must stop misbehaving when they are not attending the three daily services; instead they should devote themselves to study. Those who violate these rules will be struck five times with a stick and denied meals for a day.

8. Those who do not memorize the sutras and *dharanis* used in the three daily services are to be deprived of their robe and bowl and expelled.

9. In the kitchen-headquarters (*kuri*), senior monks Sorin and Sotetsu are in charge of rice, money, meals, salt, and miso. In the Buddha hall and the abbot's quarters, senior monks Soren and Sofu are responsible for the three daily services and cleaning. Senior monk Sonin is responsible for cleaning the latrine. Novice Sogen should accompany and assist the senior monks working in the Buddha hall, kitchen-headquarters, latrine, and elsewhere. When novices or postulants misbehave, disciplining them is the duty of senior monk Sorin.

10. Novices, postulants, and young trainees should not loiter in the kitchen-headquarters. Those who break this rule will be struck five times with a stick and denied meals for a day.

These regulations accord with the intentions of buddhas and patriarchs. Keep an eye on your companions, and do not hesitate to report offenders.

7. Sa-di, người ngoài xin nhập chúng và tân tu phải dứt bỏ nét hạnh không đúng pháp trong trường hợp không tham dự ba thời khóa lễ; thời gian đó phải nỗ lực hết sức mình để học kinh. Ai vi phạm điều này sẽ bị đánh năm gậy và nhịn ăn một ngày.

8. Ai không thuộc kinh và chú trong ba thời khóa lễ sẽ bị lấy y bát và đuổi đi.

9. Trong khu vực nhà bếp (trận lý) thượng tọa Tông Lâm và Tông Triệt trách nhiệm về gạo, tiền, thức ăn, muối và miso. Trong điện Phật và phương trượng trụ trì thượng tọa Tông Liêm và Tông Thọ trách nhiệm ba thời khóa lễ và làm vệ sinh tại đó. Thượng tọa Tông Nhẫn trách nhiệm vệ sinh khu vực vệ sinh. Sa-di Tông Nguyên đi theo giúp việc cho các thượng tọa làm việc tại Phật điện, khu vực nhà bếp, nhà vệ sinh và các nơi khác. Khi sa-di và người ngoài mới nhập chúng sai quấy thì thượng tọa Tông Lâm có bổn phận phải kỷ luật họ.

10. Sa-di, người ngoài mới nhập chúng và tân tu không được la cà trong khu vực nhà bếp. Ai vi phạm điều lệ này sẽ bị đánh năm gậy và nhịn ăn một ngày.

Những điều lệ này tuân theo Phật ý và Tổ ý. Hãy để mắt đến các bạn đồng tu và đừng ngần ngại tố cáo những người vi phạm.

These are the established rules.

Daito's use of personal names in this code suggests that he was not addressing a large monastic community; he may have compiled these rules at an early stage of Daitokuji's development. The recurrent references to punishment are consistent with the master's reputation as a strict disciplinarian. The modest scope of this original code compelled Daito's successor, Tetto, to fill the breach: around 1368 Tetto composed three sets of regulations, one for Daitokuji and two for Daitokuji subtemples.

The relative validity of monastic and lay practice was variously interpreted by Daito's predecessors and peers, as we have seen. Though it is sometimes difficult to ascertain the audience being addressed, Daito appears to have taken a broad-minded approach to this issue. Whereas his teacher Nanpo had extolled the virtues of monkhood in his "Final Admonitions" and other texts, Daito often reproached those who were monks in name only. In the following passage he claims Bodhidharma as his authority:

Great Master Bodhidharma was asked, "What is the essence of leaving home to become a monk (*shukke*)?" He answered, "Don't think that leaving home is just cutting your hair, shaving your beard, and wearing a monk's robe.

Những điều lệ này được thiết lập như thế.

Đại Đăng viết tên những người có trách nhiệm trong bản nội qui cho thấy Sư không nhắm đến một hội chúng đông đảo; có thể Sư lập những điều lệ này vào giai đoạn đầu của sự phát triển chùa Đại Đức. Hình phạt được nhắc đi nhắc lại phù hợp với đức tính nổi bật của Sư là kỷ luật tinh nghiêm. Phạm vi đơn sơ của bản điều lệ đầu tiên này bắt buộc vị kế thừa của Đại Đăng là Triệt Ông phải bổ túc: khoảng năm 1368 Triệt Ông soạn thảo ba bản nội qui, một bản cho chùa Đại Đức và hai bản cho chùa chi nhánh.

Hiệu quả tương đối của việc tu tập xuất gia và tại gia đã được điều cập nhiều mặt bởi những vị tiền bối và đồng thời với Đại Đăng, như chúng ta đã thấy. Mặc dù đôi khi khó xác định loại thính chúng được nhắm đến, Đại Đăng hình như đối với chủ đề này có đường lối mở rộng và phổ quát hơn. Trong khi thầy của Sư là Nam Phó đề cao công đức của giới xuất gia, trong bài Khuyên Văn Tối Hậu và các bản văn khác Đại Đăng thường trách cứ những ai xuất gia chỉ trên danh hiệu. Trong đoạn dưới đây Sư tuyên bố Tổ Bồ-đề-đạt-ma là đầy đủ thẩm quyền:

Tổ Bồ-đề-đạt-ma khi được hỏi: "Cái gì là đại ý của việc xuất gia?" đã đáp: "Chớ nghĩ xuất gia là cạo bỏ râu tóc và đắp ca-sa.

Someone who shaves his hair, puts on a robe, and dons a *kesa* has not really become a monk unless he has awakened. Until then, he does not differ from an ordinary householder.”

Daito welcomed lay people and nuns as students, and he seems to have demanded of them what he demanded of his monks—a strong aspiration for self-realization. A woman named Soin, Daito’s disciple and patron, was influential in the early construction of Daitokuji. Daito wrote a sermon in vernacular Japanese for the consort of an emperor and composed a similar tract for an unnamed layman. Among his extant calligraphic works, three are addressed to nuns, two to lay men, and one to a lay woman. In these texts he warns his lay followers not to cling to status or wealth: “Shakyamuni abandoned his kingly rank; Layman P’ang sank his precious jewels in the ocean.” Nor should responsibility for parents or children be an obstacle to practice. Rather, a true practitioner must actualize the Way whatever his or her circumstances may be: “Wearing clothes, eating meals, walking, standing, sitting, or lying down” are not separate from the “true body of emptiness.” Asked if householders can achieve spiritual liberation without conquering “lust,” Daito replies, “With *kensho*, lust becomes void and ceases of its own accord.”

Ai cạo tóc đắp y chưa hẳn là tăng thực sự ngoại trừ chứng ngộ. Chưa được như thế, thì chẳng khác phàm phu”.

Đại Đăng hoan hỉ chào đón cư sĩ và ni sinh đến học đạo, và Sư cũng đòi hỏi nơi họ những gì Sư yêu cầu nơi môn sinh của mình lòng khát vọng mãnh liệt tự ngộ. Một nữ thí chủ và là đệ tử của Sư tên Tông Ân rất đặc lực trong công việc xây cất chùa Đại Đức thời gian đầu. Đại Đăng viết một bài pháp bằng thổ ngữ Nhật Bản cho một bà phi của Hoàng đế và một bài tương tự cho một cư sĩ vô danh. Trong số tác phẩm thư pháp đồ sộ của Sư, có ba bức gửi cho các ni, hai bức cho nam cư sĩ và một bức cho nữ cư sĩ. Trong những bức thư này, Sư khuyến cáo các đệ tử tục gia không nên bám chặt vào địa vị và tài sản: “Đức Phật Thích-ca đã buông bỏ tước vị vua chúa, Bàng cư sĩ đổ của cải xuống sông.” Cũng chẳng nên bận bịu cha mẹ con cái làm chướng ngại cho sự tu tập. Hơn nữa một hành giả chân chánh cần phải sống Đạo trong bất cứ hoàn cảnh nào: “Mặc áo, ăn cơm hoặc đi đứng ngồi nằm” đều không rời xa “chân thân của tánh Không”. Được hỏi cư sĩ tại gia có thể được giải thoát mà không cần chế ngự sự “dâm dục”, Đại Đăng đáp: “Với kiên tánh, dâm dục triệt tiêu, tự chấm dứt, không còn ham muốn nữa”.

Daito may or may not have valued monastery construction as an essential feature of Zen: he exerted himself to build a new monastery, yet he does not address the topic in his writings. Similarly, his views on the monastic rule remain indistinct: though devoted to the training of his monks, he left the barest of monastic codes, and he encouraged lay practitioners. While Daito's admirers glorified Daitokuji's "lofty towers and imposing gates" or exalted its "thousand monks living in peace," the master sought to point beyond the external forms of institutional Zen. During the ceremonial inauguration of Daitokuji, he brandished his monk's shawl and asked, "As I reverently don this *kesa*, who can discern its true color?"

WITHDRAWAL FROM THE WORLD

Daito embraced the theme of withdrawal in prose, in verse, and in practice. Even after he had assumed the abbacy of Daitokuji he wrote of himself:

So many years of begging,
this robe's old and torn;
tattered sleeve chases a cloud.
Beyond the gate, just grass.

Unworldliness meant establishing one's distance not only from society but also from the Zen institution itself.

Đại Đăng có thể hoặc không đặt ý nghĩa quan trọng cho việc xây cất thiền viện như một chức năng cốt yếu của Thiền: Sư tự nỗ lực xây cất một thiền viện mới mà không đề cập đến trong Pháp ngữ. Tương tự, quan điểm của Sư về nội qui thiền viện vẫn không có ý phân biệt. Tuy dốc hết sức mình để giáo dưỡng môn đồ, Sư không khư khư chấp chặt thanh qui, và sách tấn hàng cư sĩ tục gia tu tập. Trong khi những người hâm mộ Đại Đăng tán dương chùa Đại Đức có "tháp cao công lớn" hoặc ca tụng "hàng ngàn chu tăng sống tu hòa thuận", Đại Đăng lại chỉ ra cái siêu vượt hình tướng của thể chế nhà Thiền. Trong buổi lễ khánh thành chùa Đại Đức, Sư chỉ Pháp y và hỏi: "Tôi đang vinh dự đắp y này, ai nói được chân sắc của nó?"

XUẤT LY THẾ GIAN

Đại Đăng xem trọng chủ đề xuất thế trong bài viết, thi kệ và thực hành. Thậm chí khi đã được bổ nhiệm làm trụ trì chùa Đại Đức, Sư viết cho chính mình:

*Qua bao nhiêu năm ăn xin,
Y áo này đã cũ rách;
Tay áo tả tôi xua tan bóng mây.
Trên cổng kia, chỉ toàn là cỏ.*

Xuất thế có ý nghĩa cách ly không những xã hội mà còn thể chế nhà Thiền.

Accordingly, Daito defines a “true temple” as the purification of one’s own body-mind and a true Buddha image as the realization of inherent Buddha-nature. His most famous statement in support of this ideal is again found in his “Admonitions,” where he explicitly contrasts an abbot of a flourishing temple with a recluse living in poverty. His true spiritual heir is the person “dwelling in a simple thatched hut,” not the abbot whose “sutra scrolls are inlaid with gold and silver.”

Zen lore magnifies Daito’s unworldly reputation, depicting him as a beggar who found shelter under Kyoto’s Gojo Bridge during twenty years of self-imposed deprivation. Ikkyu and Hakuin were especially attracted to this image, and their portrayals of Daito as an outsider strongly influenced later generations. Though the beggar story is undoubtedly exaggerated, it contains a kernel of truth—after his enlightenment Daito did withdraw to an obscure temple near the Gojo Bridge, remaining there for at least a decade.

The worldly dimensions of Daito’s life are more easily documented, because most of his career took place within Zen’s institutional mainstream. He came to enlightenment in a major metropolitan monastery, accepted patronage from two emperors for nearly twenty years, and became founder-abbot of Daitokuji.

Theo đó, Đại Đăng định nghĩa “một ngôi chùa thật sự” là sự thanh lọc thân-tâm của chính mình và tượng Phật thực sự là nhận ra Phật tánh bản hữu. Lời nói nổi tiếng nhất của Sư bảo vệ lý tưởng này một lần nữa nằm trong bài Khuyên Văn, chỗ Sư nói thẳng sự tương phản giữa một vị trụ trì một ngôi chùa lừng lẫy với nhà ẩn tu sống nghèo. Người đệ tử nổi pháp thực sự của Sư là một người “ngụ trong am tranh sơ sài”, không phải vị trụ trì có “liền đới và kinh sách sơn son thếp vàng”.

Thiền tạng đề cao danh tiếng xuất thế của Đại Đăng, mô tả Sư là một tên ăn mày trọ dưới cầu Ngũ Điều ở Kyoto suốt hai mươi năm, tự đặt mình vào chỗ mát mát tất cả. Nhất Hưu và Bạch Ẩn đặc biệt hâm mộ Sư như một thần tượng, và các Ngài họa chân dung của Đại Đăng như một người xuất thế đã ảnh hưởng mạnh mẽ đến những thế hệ tương lai. Cho dù câu chuyện về ăn mày chắc chắn có phóng đại, nhưng vẫn chứa đựng cốt lõi của sự thật—sau khi chứng ngộ Đại Đăng đã quy ẩn vào một ngôi chùa tối tăm gần cầu Ngũ Điều, ở đây ít nhất là mười năm.

Phạm vi nhập thế trong cuộc đời của Đại Đăng dễ dẫn chứng bằng tư liệu, vì phần lớn đạo nghiệp của Sư nằm trong thể chế chính mạch của nhà Thiền. Sư chứng ngộ trong một ngôi chùa lớn thuộc giáo phận thủ đô, nhận bảo trợ của hai vị hoàng đế gần hai mươi năm, và là trụ trì khai sơn chùa Đại Đức.

His faithful observance of the annual monastic calendar is confirmed by the dated entries in the *Record of Daito*—for example, he gave formal talks on the ninth day of the ninth month for seven years. In theory at least, a monk could fulfill his social and institutional responsibilities while remaining free of ambition and attachment. Just as zazen amidst activity was esteemed, this detached involvement was in some ways a higher ideal than simple withdrawal. Indeed, Daito is revered in the Rinzaï sect as a deeply enlightened monk who mastered the Zen institution without sacrificing his spiritual strength. If that assessment is accepted, the beggar image also symbolizes an inward orientation that historical facts alone cannot reveal.

Several of Daito's contemporaries and near contemporaries offer revealing comparisons in this context. Muso rose to the pinnacle of the Zen world, served as an advisor to shoguns, and gained recognition in literary circles. Yet within Zen his stature as a master is somewhat diminished: posterity concluded that his worldly successes were won at some cost to his inner life. A contrast of a different sort is Shinchi Kakushin, whose depth of insight was widely acknowledged but who eschewed influential posts and had little impact on Zen's institutional development.

Sự kiện Sư tuân giữ một cách tín cẩn lịch trình hằng năm của tu viện được xác nhận nơi mỗi phần dẫn nhập có đề ngày trong Đại Đăng Ngũ Lục—ví dụ, Sư thuyết pháp chính thức vào ngày mùng chín tháng chín trong bảy năm. Ít nhất trên lý thuyết, một vị tu sĩ có thể chu toàn trách nhiệm xã hội và giáo chế mà vẫn giữ được tự tại đối với tham vọng và ràng buộc. Cũng như tọa thiền trong động được đề cao, sự kiện dẫn thân nhập thế, mà không bị trói buộc trên một phương diện nào đó, là lý tưởng cao thượng hơn việc xuất thế thông thường. Quả vậy, Đại Đăng được tôn kính trong tông Lâm Tế là một vị tăng thâm ngộ đã quán triệt thể chế nhà Thiền mà không cần phải hy sinh đạo lực của mình. Nếu lập luận này được chấp nhận, hình ảnh một tên ăn mày cũng biểu trưng một khuynh hướng nội tâm mà riêng những sự kiện lịch sử không thể khơi dậy.

Nhiều vị đồng thời và gần đồng thời với Đại Đăng có thể đưa ra so sánh trong đề tài này. Mộng Song lên đến tột đỉnh trong thiền giới, là cố vấn cho các tướng quân, và nổi danh trên văn đàn. Tuy nhiên trong tông môn, sự hưng thịnh của Ngài trên danh nghĩa một thiền sư có phần suy kém: hậu thế kết luận rằng những thành công thế gian của Ngài được trả giá bằng đời sống nội tâm của Ngài. Một số phận khác tương phản là Tâm Địa Giác Tâm, sự thâm ngộ của Ngài được nhiều người thừa nhận, nhưng Ngài né tránh những chức vụ quan trọng, và ảnh hưởng của Ngài không rộng lớn trong sự phát triển cơ chế Thiền tông.

Similar issues were highlighted a century and a half later in the bitter rivalry between Ikkyu Sojun and Yoso Soi, Yoso, a prominent abbot of Daitokuji, was vilified as corrupt by Ikkyu, who attempted to avoid all positions of authority. Whereas Daito became an exemplar of the successful integration of the individual and the institution, these later figures symbolize less rounded stances, leading to deviance or degeneration.

DAITO AS TEACHER

As the leader of an expanding monastic community, Daito interacted regularly with his students. He gave Dharma talks to the assembled monks, engaged members of the audience in public dialogue, met privately with individual disciples, and corresponded with several followers concerning their Zen practice. His monastic regulations confirm his strictness as an abbot and bespeak his intimacy with the senior monks, to whom he refers by name. Throughout the years that Daito spent establishing a temple, running it, and arranging for an orderly succession, he remained single-minded in his advocacy of awakening. Most Zen masters of Daito's stature are associated with one or more telling anecdotes—factual or legendary—that epitomize their Zen teaching style.

Những đề tài tương tự nổi bật khoảng một trăm năm mươi năm sau, trong sự tranh đua cay đắng giữa Nhất Hưu Tông Thuần và Dưỡng Tẩu Tông Di. Dưỡng Tẩu là một vị trụ trì nổi tiếng chùa Đại Đức, bị Nhất Hưu gièm pha là không tốt, đã tìm cách từ bỏ tất cả địa vị quyền hành. Trong khi Đại Đăng là tấm gương của sự hội nhập thành công về cá nhân và thể chế, những nhân vật đời sau tượng trưng cho thể đứng kém mẫu mực dẫn đến lệch lạc hoặc thoái hóa.

ĐẠI ĐĂNG, MỘT ĐẠO SƯ

Là một đạo sư của một hội chúng rộng lớn, Đại Đăng tiếp xúc đều đặn với môn sinh của mình. Sư thuyết pháp cho chúng tăng, thu hút thính chúng trong những bài giảng công khai, gặp gỡ riêng từng đệ tử, và thư từ với nhiều tín đồ về thiền tập. Nội qui thiền viện của Sư xác nhận đức tánh tinh nghiêm của một vị trụ trì và cho thấy sự gần gũi với các vị thượng tọa mà Sư gọi bằng tên. Suốt những năm đầu tư vào việc tạo dựng thiền viện, điều hành và an lập tôn ti trật tự, Đại Đăng vẫn duy trì một lòng không đổi sự ủng hộ chủ trương tu chứng của mình. Đa số các vị thiền sư tầm cỡ như Đại Đăng đều có liên quan với một hoặc nhiều giai thoại—có thật hoặc huyền thoại—làm cô đọng phong cách dạy Thiền của các vị.

Tan-hsia burns a wooden Buddha to warm himself, Chu-ti cuts off his attendant's finger, Eisai gives a starving man the halo from a Buddha figure, Ikkyu parades a skull on a pole through the streets of Kyoto, and so on. In Daito's case, the vignettes most often recalled are the bright-eyed beggar under the Gojo Bridge, the self-possessed teacher conversing with two emperors, and the indomitable master who breaks his own leg to die in the full-lotus posture. For further hints about Daito's deportment as a Zen teacher, we may turn to several documents that have been preserved by his descendants.

By his own account, Daito confronted his disciples in the manner of a formidable adversary. In the inscription on one of his portraits, he describes himself as follows:

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 face 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.

Powerful as this language may be, it is also traditional, reflecting the assumed link between severity and authenticity in Ch'an/Zen.

Dan Hà thiêu tượng Phật gỗ để sưởi ấm, Câu Chi cắt đứt ngón tay của thị giả, Vinh Tây cho người đói vàng hào quang từ pho tượng Phật, Nhật Hưu đi dạo khắp đường phố Kyoto với cái sọ khô lủng lảng trên đầu gậy, và v.v... Trong trường hợp của Đại Đăng, hình ảnh thường được nhắc tới là tên ăn mày mắt sáng dưới cầu Ngũ Điều, một nhà sư điếm tỉnh đối đáp với hai hoàng đế, một vị thầy bắt khuất bẻ gãy chân mình và tịch trong tư thế kiết-già. Đối với dấu ấn đức hạnh của một vị thiền sư nơi Đại Đăng, chúng ta có thể quay lại những tài liệu được con cháu của Sư bảo tàng.

Qua bài tự thuật, Đại Đăng tiếp kiến đệ tử trong bộ mặt của một đối thủ dữ dằn. Trên một bức chân dung, Sư đề tựa mô tả chính mình như sau:

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 thiền tăng. Khi ông đứng trước mặt sẽ bị ăn đòn. Nếu ông quay lưng Sư sẽ rống lên tức giận. Ối! 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.

Ngôn ngữ ở đây thật là mạnh bạo, và cũng hợp đạo, phản ánh dây liên kết được thừa nhận giữa nghiêm khắc và chân chánh trong Thiền tông.

If Daito wished to be seen in this light, his contemporaries and successors readily complied. Soon after his death, Emperor Go-Daigo extolled the master in similar terms. In an inscription on another Daito portrait (figure 4), the Emperor wrote:

Swifter than a flash of lightning, he brandishes his stick as he pleases. Faster than ever before, he forges buddhas and patriarchs on his anvil. When he deals with his monks, there is no place for them to seize hold. He was a teacher to two emperors, yet never once revealed his face to them. His severe and awe-inspiring manner made it impossible for anyone to approach him. A single point of spiritual radiance—who presumes to see it?

Another extant document preserves a brief written exchange between Daito and Emperor Hanazono. On this scroll, half of an undated pair, the master challenges his patron-disciple: “We have been separated for thousands of eons, yet we have not been separated for even an instant. We are facing each other all day long, yet we have never met. This truth is found in each person. I now humbly request a word from you: What is the nature of this truth?” The Emperor wrote his reply on the same scroll: “Last night, during the third watch, the temple pillar told you all there is to know.”

Nếu Đại Đăng muốn được nhìn thấy dưới góc cạnh này, những vị đồng thời và kế thừa của Sư sẵn sàng tán thành. Chẳng bao lâu sau khi Sư tịch, Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ tán thán Sư lời lẽ tương tự. Trên bức chân dung khác của Sư, Hậu-Đề-Hồ đề tựa:

Nhanh hơn điện xẹt, Sư vung gậy tùy thích. Nhanh hơn chưa từng thấy, Sư rèn Phật đúc Tổ trên cái đe của mình. Khi Sư tiếp xử với môn sinh của mình, không có chỗ để cho họ bám. Sư là thầy của hai hoàng đế, song chưa lần nào đưa mặt ra trước họ. Bộ mặt nghiêm nghị bắt phải nể sợ khiến không ai dám đến gần. Có một điểm sáng duy nhất đạo vị— ai tự xưng là thấy được?

Một tài liệu phổ biến khác dành cho một bài viết ngắn về đối đáp giữa Đại Đăng và Nhật hoàng Hoa Viên. Trên cuộn giấy này, phân nửa của một đôi liễn không đề ngày tháng, vị thầy thử người đệ tử thí chủ của mình: “Chúng ta đã xa cách nhau từ ngàn kiếp, song chưa từng cách xa dù chỉ một khắc. Chúng ta đối diện nhau suốt ngày dài, nhưng chưa từng gặp gỡ. Chân lý này hàm ẩn nơi mỗi người. Giờ đây tôi chỉ đơn giản hỏi ông một lời: ‘Bản chất của chân lý này là gì?’” Hoa Viên viết câu đáp trên cùng một tờ giấy: “Đêm qua, vào canh ba, cột trụ ở chùa đã kể cho Thầy mọi sự cần biết”.



Hình 3: Chân dung quốc sư Đại Đăng

This text, a rare and verifiable artifact of Daito's Zen teaching, fails to supply its own setting. Were the two men together when they composed the scroll, or was it conveyed between them by messenger? Might Hanazono's reference to "last night" indicate that he had already been tested (and passed) by Daito in a previous encounter? Even out of context, Daito's provocative question has endured, and modern Japanese philosophers still cite it in discussions of the "dialectical relation" between the present and eternity.

Hanazono's diary indicates that Daito guided the former emperor through advanced koan practice, using the *Gateless Barrier*; the *Blue Cliff Record*, and other texts. The two men discussed Zen teachings, meditated together, and went to visit other Zen monks. After Hanazono passed a certain koan, his teacher praised his "profound" understanding of the Way. Though the diary does not include descriptions of confidential sessions, Daito's biographer Takuan reports (or imagines) a number of encounter dialogues between the master and his royal disciple. In one, Daito responds in a classic Zen manner, and Hanazono delivers two Zen shouts:

Retired emperor Hanazono said to the Master [Daito], "I won't ask about the chrysanthemums blooming under the fence, but how about the fall foliage in the forest?"

Bản văn này, một sáng tác hiếm hoi có bằng chứng trong Thiền học của Đại Đăng, không nói rõ khung cảnh của cuộc gặp gỡ này. Khi viết trên cuộn liễn hai vị này có mặt cùng một lúc hay có sứ giả cầm giấy qua lại giữa họ? Phải chăng khi Hoa Viên nói đến "đêm qua" ý muốn ám chỉ ông đã được Đại Đăng trắc nghiệm (và được chấp nhận) trong lần tham kiến trước? Dù cho ra ngoài nội dung, câu hỏi kích thích của Đại Đăng vẫn tồn tại, và các triết gia Nhật Bản hiện đại vẫn trích dẫn khi bàn luận về "mối tương giao biện chứng" giữa hiện tại và muôn đời.

Sổ tay của Hoa Viên cho thấy Đại Đăng đã chỉ dạy vị cựu hoàng pháp tu công án cấp cao, nương vào Vô Môn Quan, Bích Nham Lục và các Thiền thư khác. Hai thầy trò cùng thảo luận lý thiền, tọa thiền và thăm viếng các thiền tăng. Sau khi Hoa Viên qua được một công án nào đó, liền được thầy của mình khen là hiểu đạo "thâm sâu". Tuy sổ tay không thấy mô tả những lúc họp mặt thân mật, tự truyện Đại Đăng của Trạch Am có kể lại (hoặc tưởng tượng) một số đối thoại trong buổi tham kiến giữa Sư và đệ tử hoàng đế. Trong một cuộc đối thoại, Đại Đăng trả lời với phong cách Thiền cổ điển, và Hoa Viên hét hai tiếng lớn theo kiểu nhà Thiền:

Cựu hoàng Hoa Viên nói với Sư: "Tôi không hỏi hoa cúc nở dưới hàng dậu, nhưng lá rụng trong rừng thì thế nào?"

The Master said, “Thousand-eyed Kannon does not see through it.” The Emperor gave a shout and said, “Gone where?” The Master bowed respectfully and replied, “Please consider the heavenly mirror, hanging down from on high.” The Emperor said, “You must not go through the night, but you must arrive by dawn.” The Master indicated his assent. The Emperor gave a shout, swung his sleeve, and left.

Whatever Takuan’s sources, he was doing his best to convey a sense of Daito’s forceful teaching style to readers of the *Chronicle*.

In some of Daito’s own correspondence he assigns koans and gives instructions about koan practice; these materials shed further light on his comportment as a teacher. In the following letter, for example, his tone is characteristically energetic and persistent:

If you wish to bring the two matters of birth and death to conclusion, and pass directly beyond the Triple-world, you must penetrate the koan “This very mind is Buddha.” Tell me: What is its principle? How is it that this very mind *is* Buddha? And “this very mind”—just what is it like? Investigate it coming. Investigate it going. Investigate it thoroughly and exhaustively. . . . All you have to do is keep this koan constantly in your thoughts.

Sư bảo: “Thiên nhãn của Bồ-tát Quan Âm vẫn không thấy được.” Hoa Viên hét lên và bảo: “Qua rồi ở đâu?” Sư trân trọng đánh lễ rồi đáp: “Hãy xem tấm gương trời, treo xuống từ trên cao.” Hoa Viên: “Thầy không được đi suốt đêm, nhưng phải đến nơi lúc hừng đông.” Sư ra hiệu chấp thuận. Hoa Viên hét lên, phát tay áo bước ra.

Cho dù là Trạch Am lấy tài liệu ở nguồn nào, Ngài đã làm hết khả năng để truyền đạt ý nghĩa phong cách dạy Thiền sinh động và cuốn hút của Đại Đăng đến với người đọc Niên Phổ.

Trong một lá thư Đại Đăng giao công án và chỉ dạy pháp tu công án; những chứng từ này soi sáng thêm tư cách một bậc thầy nơi Sư. Trong lá thư ví dụ sau đây, luận điệu của Sư mạnh bạo và kiên cố một cách độc đáo:

Nếu như ông đối với đại sự sanh tử muốn cho xong việc, và ngay đó siêu vượt Tam giới, ông phải thâm nhập công án “Tức tâm tức Phật”. Hãy nói: “Đại ý trong đó là gì?” Làm thế nào mà tức tâm tức Phật? Và “tức tâm”—là cái gì? Tham cứu nó lúc đến. Tham cứu nó lúc đi. Tham cứu nó triệt để và tường tận... Tất cả mọi việc ông phải làm là ôm giữ công án này thường xuyên trong đầu.

Daito refers to another koan on an extant scroll that bears the single character *mu* and the following information in smaller script:

Zen-man Ryo responded, “One slab of iron stretching ten thousand miles.” I said, “What is this one slab of iron?” He said nothing.

Written by Shuho, in response to the Zen-man’s request.

Mu (literally, “no”) is the kernel of the well-known koan in which a monk asks master Chao-chou whether a dog has Buddha-nature. This scroll apparently records a *mondo* about *mu* between Daito and a student known only as Ryo. The student’s answer to the koan is a capping phrase, one that Daito favored in his written commentaries. Rather than attempting to explain *mu* in discursive language (perhaps as emptiness or Buddha-nature), Ryo offers a metaphoric image of something infinite, indestructible, seamless, and essentially beyond imagination or discrimination—“one slab of iron stretching ten thousand miles.” When pressed further by Daito, the student remains silent. Though silence often indicates an inability to answer, in some contexts it can also be a correct Zen reply, depending on the respondent’s demeanor and other clues. Since Daito agreed to record the exchange, it is likely that he endorsed Ryo’s nonverbal answer and the spiritual insight it represented.

Đại Đăng đề cập đến một công án khác trên cuộn liễn chỉ hiện diện một chữ duy nhất là “Vô” và tiếp theo là lời chú bằng hàng chữ nhỏ:

Thiền nhân Lương đáp: “Một tấm sắt mỏng trải dài muôn dặm (Vạn lý nhất điều thiết)”.

Ta hỏi: “Cái gì là một tấm sắt mỏng?”

Ông lặng thinh.

Tông Phong viết để trả lời câu hỏi của thiền nhân.

“Vô” hoặc “Không” là cốt lõi trong công án nổi tiếng về vị tăng hỏi Triệu Châu con chó có Phật tánh hay không. Cuộn liễn này rõ ràng ghi lại một “vấn đáp” về “Vô” giữa Đại Đăng và một vị học nhân tên là Lương. Câu đáp của học nhân là một chuyện ngữ, câu này Đại Đăng ưa dùng trong các bài bình chú. Thay vì cố giải thích “Vô” bằng ngôn ngữ lý luận (có thể như là tánh Không hoặc Phật tánh), thiền nhân Lương đưa ra một ảnh dụ về một cái gì vô hạn, bất hoại, không đường nôi, và chủ yếu vượt qua suy nghĩ và phân biệt—“một tấm sắt mỏng trải dài muôn dặm”. Khi Đại Đăng đẩy tới câu hỏi tiếp, Lương lặng thinh. Thông thường im lặng có nghĩa là không đáp được, nhưng trong vài nội dung đó là câu đáp đúng theo Thiền, tùy theo cách ứng phó của người đáp và đầu mối khác nhau của câu chuyện. Vì Đại Đăng ghi lại đối thoại này nên có thể Sư tán đồng câu đáp vô ngôn của Lương đã thể hiện được sự chứng ngộ.

Cryptic as this record may be, it depicts Daito testing a student on a classic Chinese koan and accepting a capping phrase as an apt response. In addition, the scroll itself suggests how readily Daito (and other Zen monks) rendered a spiritual experience as an aesthetic one, through calligraphy.

Inevitably, essential elements of Daito's teaching style remain obscure. For example, it is not known whether private encounters with him were required or optional, scheduled or spontaneous, lengthy or abrupt. Such questions multiply in regard to koan practice. Did Daito rely on either of the two major koan collections, or did he prefer to select koans from other sources, including oral ones? Did he assign koans in some order or permit students to exercise their own discretion? Did he allow students to work on numerous koans before a *kensho* experience, or did he initially limit them to one of the "breakthrough" koans, such as "Mu"? Many aspects of the master-disciple relationship were strictly confidential, so there are limits to what can be known. Zen followers claim that a master's teaching methods defy categorization anyway. According to Daito's colleague Muso,

Tuy khó hiểu nhưng bài văn này cho thấy sự kiện Đại Đăng trắc nghiệm môn sinh dựa trên một công án cổ điển Trung Hoa, và chấp nhận trước ngữ là câu trả lời đúng. Lại nữa, chính cuộn liễn gọi cho thấy bằng cách nào Đại Đăng (và các thiền tăng khác) dễ dàng biến một kinh nghiệm tâm linh thành mỹ học qua thư pháp.

Chắc chắn là những yếu tố cơ bản trong cách dạy của Đại Đăng vẫn còn chưa rõ. Ví dụ, ta không biết được những lần tham kiến riêng là bắt buộc hay tự do, nằm trong lịch trình hoặc tự bộc phát, kéo dài hoặc đột ngột. Những thắc mắc kiểu này còn thập bội đối với pháp tu công án. Có phải Đại Đăng tham chiếu một trong hai tập công án lớn⁵, hoặc Sư tuyển chọn từ những nguồn khác, kể cả khẩu truyền? Sư giao công án cho đệ tử tham theo trình tự hay cho phép họ tự tu tùy ý? Sư có cho phép đệ tử khán nhiều công án trước khi kiến tánh, hoặc ngay từ đầu Sư hạn định một trong những công án "bùng vỡ" như công án "Vô"? Nhiều khía cạnh trong mối tương giao thầy-trò tâm đắc mật thiết một cách chặt chẽ, nhưng vẫn có những giới hạn có thể biết được. Người học Thiền đòi hỏi phương pháp dạy của vị thầy bất chấp hạng loại nào. Theo *Mộng Song Sơ Thạch* là đồng song của Đại Đăng:

"Clear-eyed Zen masters do not equip themselves with a stock of invariable doctrines. They simply seize upon a teaching in response to the moment, giving their tongues free rein. Zen masters do not hole up in any fixed position. When people ask about Zen, the master may answer with the words of Confucius, Mencius, Lao-tzu, or Chuang-tzu. Or he may expound the teachings of the doctrinal schools. On other occasions he will answer with popular proverbs, or draw attention to something close at hand. Then again, he may use his stick, shout loudly, raise a finger, or wave a fist. These are the methods of Zen masters, the unfettered vitality of Zen. Those who have not yet reached this realm cannot fathom it through the senses and intellect alone."

*

"Thiền sư có mắt sáng không trang bị cho mình những lý thuyết cố định. Các vị chỉ cần nắm ngay cách dạy đáp ứng từng thời điểm, để cho miệng lưỡi tự tại khỏi dây cương. Thiền sư không đào lỗ ở vị trí cố định. Khi có người hỏi về Thiền, các vị có thể trả lời bằng phương ngôn của Khổng Tử, Lão Tử hoặc Trang Tử. Hoặc các vị rộng giảng giáo tông. Vào dịp khác vị thầy sẽ trả lời bằng cách ngôn, hoặc lời sự chú ý đến một vật nào đó có trong tay. Ngoài ra vị thầy có thể dùng gậy, hét to, đưa lên một ngón tay, hoặc tung một quả đấm. Đó là những phương pháp của các thiền sư, sức sống vô nhiễm của Thiền. Những ai chưa đạt đến tâm giới này thì không thể nào dò tìm được chỉ riêng qua các giác quan và tri thức."

*

MỤC LỤC



5. ĐẠI ĐĂNG VÀ CHÙA VẠN ĐỨC.....	5
6. GIÁC NGỘ VÀ CHÂN CHÁNH.....	85
7. MINH GIẢI TINH YẾU CỦA THIỀN.....	137
8. THIỀN CỦA ĐẠI ĐĂNG: TÍNH ƯU VIỆT CỦA CHÚNG NGỘ.....	209

