

QUỐC SỬ HÙNG THIÊN ĐẠI ĐĂNG
TẬP 3

Tác giả: KENNETH KRAFT
Biên dịch: THUẦN BẠCH

Quốc Sư **Hưng Thiên**
Đại Đương
& Sơ kỳ
Thiên tông Nhật Bản
TẬP 3

CAPPING-PHRASE COMMENTARY IN THE WORKS OF DAITO

WHEN DAITO became enamored of capping phrases, he joined a long line of distinguished Ch'an predecessors. Ch'an master Yun-men Wen-yen (d. 949), one of Daito's models, may have been the first master to answer classic koans with capping phrases, inaugurating an activity that has remained a vital part of Ch'an and Zen training for ten centuries. Capping phrases are scattered throughout the two oldest "histories" of Ch'an: *A Collection from the Halls of the Patriarchs (Tsu-t'ang chi*, compiled in 952), and the *Transmission of the Lamp (Ching-te ch'uan-teng lu*, published in 1011). Another important text in the genre's early development is the discourse record of Fen-yang Shan-chao (947-1024), who systematically added capping phrases to one hundred classic koans and one hundred original koans. For example, he wrote, "I vow to attain supreme enlightenment," and then asked rhetorically, "How is it attained?" His answer was a capping phrase: "The Son of Heaven does not cut grass."

The appearance of koan collections in the eleventh and twelfth centuries notably enhanced the scope and stature of capping phrases.

TRƯỚC NGŨ BÌNH CHÚ TRONG TÁC PHẨM CỦA ĐẠI ĐĂNG

Khi Đại Đăng ưa thích trước ngữ, Sư đã nhập vào dòng mạch dài của chư thiền đức lỗi lạc. Thiền sư Vân Môn Văn Yển (?-949), một thần tượng của Đại Đăng, có thể là vị thầy đầu tiên trả lời công án cổ điển bằng trước ngữ, khai mở một phạm vi hoạt động đã duy trì thành một bổn phận sinh động trong việc thiền tập suốt mười thế kỷ. Trước ngữ nằm rải rác trong hai pho "truyện sử" trong nhà Thiền: *Tổ Đường Tập* (sưu tập năm 952) và *Cảnh Đức Truyền Đăng Lục* (ấn hành năm 1011). Một quyển sách quan trọng khác trong thể loại này lần đầu tiên được trình bày là ngữ lục của Phần Dương Thiện Chiếu (947-1024), người đã thêm trước ngữ có hệ thống vào một trăm tám công án nguyên thủy. Ví dụ, Ngài viết, "Tôi nguyện đạt được giác ngộ vô thượng", liền thêm vào thật tài tình, "Làm thế nào đạt được?" Ngài đáp bằng một trước ngữ: "Thiên tử thì không cắt cỏ".

Tuyển tập công án xuất hiện vào thế kỷ 11 và 12 đặc biệt nâng cao phạm vi và mức phát triển của trước ngữ.

Yuan-wu K'o-ch'in, compiler of the influential *Blue Cliff Record*, gave the genre its classic configuration. As noted previously, this complex work includes several levels of commentary. Hsueh-tou, the first compiler, composed interlinear capping phrases for fifteen of the hundred koans he selected. About sixty years later, Yuan-wu added a considerable amount of new material, including interlinear capping phrases for all hundred koans and for Hsueh-tou's verses. Never before had one master so ambitiously attempted to cap an entire text. For example, the ninth koan of the *Blue Cliff Record* is based on a single exchange:

A monk asked Chao-chou, "What is Chao-chou?"
Chao-chou replied, "The east gate, the west gate, the south gate, the north gate."

Yuan-wu augmented this brief text with a series of provocative capping phrases, as follows:

A monk asked Chao-chou, "What is Chao-chou?"
North of the river, south of the river. No one can say. There are thorns in the soft mud. If it's not south of the river, then it's north of the river.
Chao-chou replied, "The east gate, the west gate, the south gate, the north gate."
They're open. When we're reviling each other, I let you lock lips with me.

Viên Ngô Khắc Cần, người sưu tập Bích Nham Lục, đã đưa vào thể loại này một dạng thức cổ điển. Như đã nói trước đây, công trình phức tạp này gồm nhiều mức độ bình chú. Tuyết Đậu, người biên tập đầu tiên, đã sáng tác trước ngữ xen vào các dòng chữ cho mười lăm tắc trong một trăm tắc công án đã tuyển chọn. Khoảng sáu mươi năm sau, Viên Ngô thêm vào tư liệu mới rất đáng kể, gồm có trước ngữ xen vào các dòng chữ cho toàn bộ một trăm công án và kệ tụng của Tuyết Đậu. Từ trước đến giờ chưa một thiền sư nào có tham vọng muốn bình chú toàn bộ tác phẩm. Ví dụ, công án thứ chín trong Bích Nham Lục dựa trên một đối thoại đơn giản:

Tăng hỏi Triệu Châu: "Cái gì là Triệu Châu?"
Triệu Châu đáp: "Cửa đông, cửa tây, cửa nam, cửa bắc."

Viên Ngô đã thêm vào nguyên văn ngắn gọn này một loạt trước ngữ rất phân khích như sau:

Tăng hỏi Triệu Châu: "Cái gì là Triệu Châu?"
Hà Bắc, Hà Nam. Có gai trong bùn. Nếu không phải Hà Nam, là Hà Bắc.
Triệu Châu đáp: "Cửa đông, cửa tây, cửa nam, cửa bắc."
Các cửa mở hết. Khi chúng ta la mắng lẫn nhau, ta để cho ông khóa môi với ta.

When we're spitting at each other, I let you spew me with slobber. It's a ready-made koan, but do you see? I strike!

Yuan-wu's exuberant and colloquial style (however inscrutable it may appear initially) represents a peak in the literature of Ch'an. Within a century after Yuan-wu's death the capping-phrase exercise was transmitted to Japan. Practitioners began using traditional and spontaneous capping phrases to answer koans. One of the earliest works written in Japan to include capping phrases is a commentary by Lan-ch'i Tao-lung on the *Heart Sutra*. The transitional nature of this work can be seen in its unusual mixture of commentarial genres.

The following excerpt consists of Lan-ch'i's gloss on one line of the sutra; his capping phrase is italicized:

"Form does not differ from emptiness"

Form is originally generated from emptiness. The deluded person sees form as being outside of true emptiness. Form arises from the mind. [The enlightened person] comprehends that the mind is originally without the characteristic of form. If you revert to the senses, you will understand; if you follow their illuminations, you will not.

Let them have heads of ash and faces of dirt!

Khi chúng ta tức giận lẫn nhau, ta để cho ông khạc nhổ nước dãi vào ta. Đây là một công án đã làm sẵn xong xuôi, ông thấy chăng? Ta đánh!

Văn phong phong phú và thông tục của Viên Ngộ (dù lúc đầu có thể bí hiểm) tiêu biểu cho đỉnh cao trong Thiền học. Trong vòng một thế kỷ sau khi Viên Ngộ tịch, pháp tu trước ngữ truyền vào Nhật Bản. Hành giả bắt đầu dùng trước ngữ cổ truyền và bộc phát tự nhiên để giải đáp công án. Một tác phẩm đầu tiên ở Nhật có trước ngữ là bản chú giải Tâm Kinh của Lan Khê Đạo Long. Tính chất chuyển tiếp trong tác phẩm này có thể thấy rõ trong sự pha trộn lạ lùng giữa những thể loại bình luận.

Trích đoạn sau đây gồm biệt chú của Lan Khê từng dòng một trong kinh; trước ngữ của Ngài được in chữ nghiêng:

"Sắc chẳng khác không"

Sắc vốn sinh ra từ không. Người mê thấy sắc ở ngoài chân không. Sắc có từ tâm. [Người tỉnh] biết rằng tâm vốn không có đặc tính của sắc. Nếu ông ngược về các căn, ông sẽ hiểu; nếu ông chạy theo cái chiếu sáng của các căn, ông sẽ không hiểu.

Hãy để đầu dính tro, mặt dính đất!

The passage highlights the difference between a doctrinal style of Buddhist exegesis and a “sutra-free” style of Zen commentary, as represented by the capping phrase. It also suggests that a combination of the two is problematic (Lan-ch’i may have been constrained by the limitations of his Japanese audience).

Daito represents the next highpoint in the genre’s development. The spiritual and literary affinity Daito felt with his predecessors Hsueh-tou and Yuan-wu is evident throughout his discourse record, capping-phrase commentaries, and other works. Besides compiling his own koan collections and commenting on them in the manner of these two masters, Daito borrowed more capping phrases from the *Blue Cliff Record* than from any other source.

FRONT-SIDE WORDS AND BACK-SIDE WORDS

In Japanese Zen, over a dozen terms are used to designate various types of capping phrases. Most of these terms originated in Ch’an texts; in the *Blue Cliff Record* alone the following five expressions appear:

1. Attached words (Ch. *cho-yu* Jp. *jakugo*). The most common term for capping phrases in the *Blue Cliff Record*, used for the comments inserted by Hsueh-tou.

Đoạn văn này nêu bật sự khác biệt giữa cách bình giải theo kinh điển Phật pháp và cách bình chú theo Thiền “không kẹt kinh điển” trong câu trước ngữ. Cũng xin nói rằng hỗn hợp hai cách còn cần phải bàn (Lan Khê có thể còn chưa tự nhiên vì giới hạn của thính chúng Nhật).

Đại Đăng tiêu biểu cho sự phát triển thể loại này ở đỉnh cao kế tiếp. Con người Đại Đăng đầy ái lực văn học và tâm linh đã đồng cảm với bậc tiền bối Tuyết Đậu và Viên Ngộ thật là hiển nhiên qua ngữ lục, bình chú trước ngữ, và những tác phẩm khác. Ngoài việc biên tập những công án riêng của mình và bình chú theo kiểu hai vị thầy kể trên, Đại Đăng đã tạm mượn những trước ngữ từ Bích Nham Lục hơn là các nguồn tư liệu khác.

BIỂU CHI NGŨ VÀ LÝ CHI NGŨ

Trong Thiền Nhật Bản, hơn một chục thuật ngữ dùng để chỉ các loại trước ngữ khác nhau. Hầu hết những thuật ngữ này xuất xứ từ Thiền thư; chỉ riêng trong Bích Nham Lục đã có năm loại trước ngữ:

1. Trước ngữ hoặc trừ ngữ. Thuật ngữ chung cho các trước ngữ trong Bích Nham Lục, do Tuyết Đậu sử dụng để bình chú.

Jakugo is also the general word for capping phrases in contemporary Japanese Zen. *jaku* is sometimes equivalent to *chaku*, “to arrive, reach,” and, by extension, “to attain.” Both *jaku* and *chaku* are also used as particles to indicate completed action (perfect tense).

2. Given words (*hsia-yu; agyo*). Originally an abbreviation for the phrase “to give one turning word.” *Agyo* was the term preferred by Daito.

3. One turning word (*i-chuan-yu; ittengo*). A word or succinct phrase that expresses one’s own realization and/or has the power to turn another’s mind toward enlightenment.

4. Different words (*Pieh-yu; betsugo*). A response to a koan that differs from an answer already given by someone else.

5. Alternate words (*tai-yu; daigo*). An answer given on behalf of another person (i.e., when a monk in a recorded dialogue cannot answer the master’s question).

Several additional terms have gained currency in Japanese Zen:

6. Playful [words] (*nenro*). A traditional phrase or verse that sheds light on a given koan.

Jakugo là từ chung để gọi tước ngữ trong Thiền tông Nhật Bản. *jaku* đôi khi tương đương với *chaku*, “đến, được,” và nói rộng ra, “đạt đến.” Cả hai *jaku* và *chaku* cũng được sử dụng như là những yếu tố để chỉ hành động thành tựu.

2. Hạ ngữ. Khởi thủy là chữ tắt của câu “hạ một chuyển ngữ”. Hạ ngữ được Đại Đăng ưa dùng.

3. Chuyển ngữ. Một chữ hoặc một câu then chốt diễn tả sự chứng ngộ của riêng mình và/hoặc có sức mạnh xoay chuyển tâm của một người khác tiến đến giác ngộ.

4. Biệt ngữ. Câu đáp một công án khác với câu trả lời của một người khác đã đưa ra.

5. Đại ngữ. Câu đáp đưa ra nhân danh một người khác (Ví dụ một vị tăng đang đề cập không trả lời được câu hỏi của vị thầy).

Nhiều thuật ngữ khác thêm vào khá thông dụng trong Thiền tông Nhật:

6. Niêm lộng. Một câu hoặc kệ cổ truyền soi sáng một công án đã đề ra.

Both characters in this expression mean “to twist” or “to play with”; the unstated object is the words of the ancients.

7. Vernacular words (*sego*). Phrases and verses that originated in Japan rather than China. These have been collected in a work entitled *Anthology of Zen Phrases in Japanese (Zenrin segoshu)*.

8. Plain words (*heigo*). Ordinary Japanese expressions, taken from daily life rather than published anthologies.

9. Preliminary words (*zengo*). A phrase that presents only one aspect of a koan.

10. Main words (*hongō*). A phrase that caps a koan in a final or comprehensive manner.

There are also “front-side words” (*omote no go*), which are used to comment from a conventional standpoint; “back-side words” (*ura no go*), which are used to comment from an absolute standpoint; and “combine words” (*sogo*), which are supposed to express the integration of the ultimate and the conventional.

No single expression in English can be expected to convey the range and complexity of these terms. Even the single word *jakugo* has been variously translated into English as capping phrase, capping words, capping verses, attached comments, and annotation.

Cả hai chữ có nghĩa “nắm lấy” và “đùa”; đối tượng không nói ra là những lời của người xưa.

7. Thể ngữ. Câu văn hoặc câu kệ xuất xứ từ Nhật Bản hơn là Trung Hoa, ở trong Thiền Lâm Tế Ngữ Tập.

8. Bình ngữ. Câu cú trong đời thường ở Nhật hơn là trong kinh sách.

9. Tiền ngữ. Một câu tiêu biểu cho duy nhất một phương diện của công án.

10. Bôn ngữ. Một câu nêu lên công án một cách tối hậu hoặc toàn diện.

Còn có “biểu chi ngữ” dùng để bình chú từ một quan điểm quy ước; “lý chi ngữ” dùng để bình chú trên quan điểm tuyệt đối; và “tổng ngữ” để diễn tả toàn thể phương diện cứu cánh lẫn quy ước.

Không có biểu hiện duy nhất trong tiếng Anh dự kiến có thể truyền đạt được các phạm vi và phức tạp của các thuật ngữ này. Ngay cả một chữ trước ngữ được dịch sang tiếng Anh với từ khác nhau như trước ngữ, trước từ, trước kệ, bình giải, và chú thích.

All the expressions cited above are Zen technical terms, used only by monks and specialists, whereas “capping phrase” in English has a wider currency (and may therefore mislead to some degree). The English word “capping” nonetheless suggests some of the functions of a Zen *jakugo*: to cap means “to match, to complete, to surpass,” and even (in a 1937 *Webster’s*) “to surprise, to puzzle, to perplex.”

Though the capping phrases found throughout Daito’s works potentially afford access to his Zen style, the genre is notoriously resistant to interpretation. Daito’s discourse record—full of koans, capping phrases, and encounter dialogues—was so forbidding that only a master like Hakuin would venture to take its measure. Neither the intended audience nor the specific application of Daito’s written commentaries has been established with certainty. He may have composed these texts for himself, revealed them to a select group of disciples, used them freely in the training of his monks, or addressed them primarily to posterity.

Furthermore, the usual exegetical techniques, even in the hands of knowledgeable commentators, often seem reductive and unsatisfactory.

Tất cả những lời lẽ trích dẫn ở trên là thuật ngữ Thiền, chỉ tăng sĩ và các chuyên gia sử dụng, trong khi “trước ngữ” trong tiếng Anh nghĩa rộng hơn (và do đó có thể gây nhầm lẫn cho một mức độ nào). Những từ tiếng Anh “trước” dù sao cũng cho thấy một số các chức năng của một trước ngữ Thiền: trước có nghĩa “để phù hợp, để hoàn thành, vượt qua”, và thậm chí (trong từ điển Webster năm 1937) “đến bất ngờ, để đổ, làm rối.”

Tuy những trước ngữ trong tác phẩm của Đại Đăng có tiềm năng có thể mở lối vào Thiền phong của Sư, thể loại này hiển nhiên không cho phép luận giải. Ngữ lục của Đại Đăng—đầy rẫy công án, trước ngữ và vấn đáp—quá ghê gớm nên chỉ có một thiền sư duy nhất, có tầm cỡ như Bạch Ẩn mới mạo hiểm lượng giá được. Chẳng phải việc cố tình nghe học hoặc sự ứng dụng chuyên biệt những bình chú của Đại Đăng đã thiết lập thật kiên cố. Sư đã viết những tác phẩm này cho chính mình, nêu lên cho một nhóm đệ tử chọn lọc, sử dụng rộng rãi để giáo dưỡng môn đồ, hoặc cơ bản cốt nhắm vào hậu thế.

Hơn nữa, những kỹ thuật lý giải thông thường, dù là do một tay bình luận thông thạo, hình như thu gọn và không như ý.

For example, one of Daito's better-known capping phrases, "An octagonal millstone flies through the air," has elicited widely varying explanations. Distinguished scholar Yanagida Seizan writes: "An octagonal millstone is a massive millstone turned by a team of eight oxen or horses. It can pulverize all manner of things. This phrase describes such a huge millstone spinning across the sky, a terrifying sight." Zen master Shibayama Zenkei's gloss of the same phrase is more abstract: "the free functioning that arises from satori." And Jon Covell paraphrases the troublesome expression as a statement about ineffability: "Everyone knows that a meteor rushes across the sky, yet they cannot explain it in words."

Such explanations, however skillful, restate an utterance in conventional language or familiar categories, thereby serving to confirm our ordinary understanding of reality. In that way they tend to subvert Zen language, because the perplexity that explication hastens to eliminate is just what most Zen language is trying to foster, at least initially. The aim of Zen training is not to acquire a "correct" picture of the world; it is to shed whatever notions of the world one may hold.

Ví dụ, một trước ngữ rất nổi tiếng của Đại Đăng là "Cối đá xay hình bát giác bay trên không," có thể suy rộng ra nhiều cách giải thích. Học giả lỗi lạc Yanagida Seizan viết: "Cối đá xay hình bát giác là cối đá do tám con ngựa hoặc con lừa quay. Nó xay nát đủ mọi vật. Câu này tả một cối đá to lớn xoay tròn băng qua không trung, trông thật kinh khủng". Thiền sư Shibayama Zenkei cũng chú giải câu này trừu tượng hơn: "Một vận hành tự tại phát xuất từ ngộ." Và John Covell diễn giải câu nói rồi rắm này là cái không thể nói: "Mọi người đều biết rằng sao băng trên trời, nhưng không sao giải thích bằng lời".

Những lời giải thích như thế, dù khéo léo nói ra trong ngôn ngữ quy ước hoặc thể loại quen thuộc, cốt để xác nhận sự hiểu biết thường tình của chúng ta về thực tại. Theo cách này, những lời giải thích có khuynh hướng phá vỡ ngôn ngữ Thiền, bởi vì cái rồi rắm mà sự giải thích đã gấp rút loại bỏ lại chính là điều mà hầu hết ngôn ngữ Thiền cố gắng nuôi dưỡng, ít nhất là lúc ban đầu. Mục tiêu của sự tu tập Thiền không phải là muốn có một hình ảnh "đúng" về thế gian; mà lột bỏ bất cứ quan niệm nào về thế gian ta đang ôm giữ.

Interpretations that construe the meaning of a Zen passage only in terms of its assumed content or message are missing the text's transformative potential and soteriological intent, which are "not dependent on words." No wonder the resulting exegesis frequently falls flat, like explanations of jokes.

Further implications of Zen language will be examined in the following chapter, but in the interim we may identify at least one principle related to interpretation: for most Zen utterances a single meaning rarely exhausts the possibilities. The multivalent nature of Zen language can be seen, for example, in the capping phrase *ryosai issai*, which has been used by Ch'an masters, by Daito, and by contemporary Rinzai monks. The phrase can mean "two faces of one die," as in the English expression "two sides of the same coin." In other contexts, it can also signify "two victories, one game." In the *Record of Lin-chi* a master uses this expression to comment on an incident involving three monks. Rendered as "two victories, one game" and applied to that particular situation, the phrase supports several interpretations: (a) one of the three players won twice, (b) two of the players won, or even (c) all three players won in their relations with each other.

Những lý giải phân tích ý nghĩa một đoạn văn Thiền riêng trên mặt từ ngữ chỉ nắm được nội dung hoặc thông điệp, mà bỏ mất tiềm năng chuyển hóa và ý định cứu rỗi; đó chính là cái "bất lập văn tự". Không có gì ngạc nhiên khi rốt cuộc việc luận bàn rơi vào tẻ nhạt hời hợt, giống như giải thích một câu nói giỡn, nói đùa.

Ngụ ý sâu xa của ngôn ngữ Thiền sẽ được xem xét trong chương kế tiếp, nhưng tạm thời ở đây chúng ta có thể minh định ít nhất một nguyên tắc liên quan đến lý giải: hầu hết trong câu nói Thiền một ý nghĩa đơn độc hiếm khi khai thác hết tất cả tiềm năng. Bản chất đa diện của ngôn ngữ Thiền có thể thấy được. Ví dụ, trong trước ngữ "lưỡng thái nhất tái", các thiền sư, Đại Đăng và thiền tăng Lâm Tế hiện đại đều thường dùng. Câu này có nghĩa "hai mặt của con súc sắc" hoặc "hai mặt của một đồng tiền". Trong những nội dung khác cũng có nghĩa "hai bàn thắng, một cuộc chơi". Trong Lâm Tế Lục, vị thầy dùng câu này để bình chú một câu chuyện có ba vị tăng trong đó. Nếu diễn dịch là "hai bàn thắng, một cuộc chơi" và áp dụng tình huống đặc biệt này, câu này sẽ mang nhiều dẫn giải khác nhau: (a) một trong ba người tham dự trò chơi thắng cuộc hai lần, (b) hai trong ba người thắng cuộc, hoặc thậm chí (c) cả ba người đều thắng cuộc trong dây liên kết lẫn nhau.

In Zen language multiple meanings may coexist even if they seem mutually contradictory.

AN INTRODUCTION TO DAITO'S CAPPING PHRASES

The most straightforward way to introduce Daito's capping-phrase commentaries is to draw upon certain conventional modes. Once we have considered a sample of Daito's phrases and some representative passages, we will be better able to discuss his Zen style and related interpretive issues. Initially, it is helpful to remove Daito's capping phrases from their original context and rearrange them in a more accessible fashion. For example, some of the capping phrases that Daito quoted or composed can function as aphorisms:

Under a general, one is certain to find brave soldiers.

If you hear it incorrectly, you will mistake a bell for a cooking pot.

Other capping phrases favored by Daito create vivid scenes or capture subtle moods.

Under a peony, a kitten naps."

His mouth is like a bowl of blood.

Trong ngôn ngữ Thiền, nhiều ý nghĩa đa dạng có thể có cùng một lúc ngay cả khi mâu thuẫn lẫn nhau.

GIỚI THIỆU TRƯỚC NGŨ CỦA ĐẠI ĐĂNG

Con đường thẳng tắt nhất giới thiệu bình chú trước ngữ của Đại Đăng là thảo ra một số phương thức theo quy ước. Một khi chúng ta xem xét một câu mẫu trong những câu của Đại Đăng và vài đoạn văn tiêu biểu, tốt nhất chúng ta nên đặt khả năng vào việc thảo luận thiền phong của Sư và những chủ đề lý giải có liên quan. Trước tiên, hay nhất là tách những trước ngữ của Đại Đăng ra khỏi nội dung nguyên bản và sắp xếp lại theo cách dễ tiếp thu hơn. Ví dụ, một số trước ngữ mà Đại Đăng đã dẫn ra hoặc thảo ra có thể có tính năng như cách ngôn:

– *Dưới tay tướng lĩnh tài, chắc chắn kiếm được nhiều lính giỏi. (Trọng tướng hạ tất hữu dũng phu).*

– *Nếu nghe không đúng, có thể lầm nhận cái chuông là cái hũ. (Thính sự bất chân hoán chung tác úng).*

Những trước ngữ mà Đại Đăng ưa chuộng đã tạo ra những quang cảnh sinh động hoặc nắm được những tâm trạng vi tế.

– *Dưới cây mẫu đơn, con mèo ngủ. (Mẫu đơn hoa hạ thùy miêu nhi).*

– *Miệng như chậu máu. (Khẩu tợ huyết bồn).*

Walking together on the Ch'ang-an Road, hand-in-hand.

The pine accompanies the sound of the wind.

A common use of the genre is to express admiration or censure. When Daito is pleased, his praise is unstinting.

Just so, just so.

I am not equal to you!

When critical, he is especially blunt.

Shame on you!

He doesn't know the smell of his own shit.

"Why doesn't he get control of himself and leave?"

Inevitably, many of Daito's comments allude to aspects of Zen practice and the spiritual path, though they are flexible enough to take on additional meanings in other contexts. A devotee's initial exposure to Buddhism is considered highly significant.

An opportunity hard to come by.

However ardent the student, early stages of practice may be plagued by doubt and confusion.

Stumbling without knowing it.

Watch your step!

– *Cùng nhau đi chung trên đường Trường An. (Bá thủ cộng hành Trường An lộ).*

– *Tùng theo tiếng gió. (Tùng thêm phong thanh).*

Việc sử dụng thể loại này cốt diễn tả lòng khâm phục hoặc ý khiển trách. Khi Đại Đăng hài lòng, Sư không tiếc lời khen ngợi.

– *Chỉ thế ấy, chỉ thế ấy. (Đãn duy, đãn duy).*

– *Ta không bằng ông. (Ngô bất như nễ).*

Khi phê phán, Sư nói toạc thẳng thừng:

– *Xấu hổ thay cho ông. (Đốt! = Chao ôi!).*

– *Không nghĩ được mùi phấn của mình (Tự thi bất mịch).*

– *Sao không tự biết mà lui đi? (Hà bất tự linh khứ).*

Chắc chắn là nhiều bình chú của Đại Đăng ám chỉ những khía cạnh tu tập Thiền và con đường đạo, tuy cũng khá linh hoạt để có thêm ý nghĩa trong nội dung khác. Một sự vạch trần đầu tiên của một tín đồ đối với đạo Phật được xem là có ý nghĩa cao tột.

– *Khó mà gặp được cơ may. (Thời tiết nan hùng).*

Học nhân dù nhiệt tình đến đâu, giai đoạn đầu có thể tai hại vì nghi nan và sai lầm.

– *Làm lỡ mà không biết. (Tha quá diệc bất tri).*

– *Hãy nhìn dưới gót chân. (Khán khước hạ).*

For monks in a monastery, the schedule is relentless and the discipline severe.

The drum beats, the bell rings.

Three thousand blows in the morning, eight hundred blows in the evening.

Obstructions are encountered at every turn, as in Daito's own struggle with the koan "Barrier."

Iron wall, silver mountain.

*No road to advance upon, no gate to retreat through
The exhausted fish is stuck in shallow water.*

The shrimp cannot leap out of the wooden dipper.

Yet those with true aspiration manage to persevere whatever the obstacles.

*Though the Chien-ko Road is steep,
travelers are even more numerous at night.*

Entering the master's chambers and confronting him face-to-face can be a fearful experience even for a Zen adept.

A wild tiger sitting right on the path.

Đối với học tăng trong tu viện, thời khóa không thương xót ai và kỷ luật nghiêm khắc.

– *Trống đánh, chuông reo. (Cổ minh chung hưởng).*

– *Sáng ăn ba ngàn gậy, chiều lãnh tám trăm bổng. (Triêu đả tam thiên, mộ đả bát bách).*

Bề tắc đều có mọi nơi mọi lúc, như khi Đại Đăng vật lộn với công án "Quan".

– *Vách sắt, núi bạc. (Thiết bích ngân sơn).*

– *Đi tới không có đường, bước lui không gặp cửa. (Tấn vô lộ, thoái vô môn).*

– *Con cá kiệt sức bị giam giữ trong hồ nước cạn. (Khốn ngư chi lạc).*

– *Con tôm không nhảy ra khỏi cái chậu. (Hà khiêu bất xuất chậu).*

Tuy nhiên những ai với lòng khao khát chân thực sẽ kiên trì xoay sở dù gặp bất kỳ chướng ngại nào.

– *Dù đường Kiếm Các có dốc hiểm, người đi đêm vẫn đông. (Kiếm Các lộ tuy hiểm, dạ hành nhân cánh đạ).*

Vào liêu của vị thầy và mặt giáp mặt với thầy có thể là một kinh nghiệm đầy sợ hãi đối với một thiền sinh.

– *Cọp mạnh ngồi giữa đường. (Mãnh hổ đương lộ tọa).*

What can one do?

Lie flat in the tiger's mouth.

Eventually, after years of searching and questioning, something happens, perhaps unexpectedly.

Losing one's way and running into Bodhidharma.

At this critical point one must push on until one ignites an inner explosion or attains a state of unprecedented clarity.

When the clouds disperse, the cave becomes bright.

Now the world takes on an entirely new quality— even the most ordinary things seem wonderfully alive.

*Scoop up water, the moon lies in your hands;
toy with a flower, its fragrance soaks your robe.*

As one's understanding continues to deepen, one may enter realms known only by a few.

Where the white clouds are deep, a golden dragon dances.

A close friend understands, but who else understands?

Ta phải làm sao?

– *Nằm ngang trong miệng cọp. (Hồ khẩu lý hoành thân).*

Đương nhiên là sau nhiều năm truy cứu và nghi vấn, một điều gì sẽ xảy đến, có lẽ thật bất ngờ.

– *Lạc đường và ngẫu nhiên gặp Tổ Đạt-ma. (Mê phùng Đạt-ma).*

Ở điểm then chốt này ta phải đẩy tới đến khi bắt lửa cho nội tâm bùng nổ, hoặc đạt đến một tâm thái bừng sáng chưa từng có.

– *Khi mây tan, trong động sẽ sáng sửa. (Vân xuất động trung minh).*

Giờ đây thế giới mang một đặc tính hoàn toàn mới mẻ ngay cả một vật tầm thường nhất cũng có vẻ sống động tuyệt vời.

– *Vóc nước, trăng nằm trong lòng tay; đùa hoa, y áo ngát hương thơm. (Cúc thủy nguyệt tại thủ, lộng hoa hương mãn y).*

Khi nhận hiểu được đào sâu, ta đi vào một cảnh giới ít ai biết được.

– *Chỗ mây trắng dày đặc thì rồng vàng nhảy múa. (Bạch vân thâm xứ kim long dục).*

– *Người bạn thân sẽ hiểu, nhưng ai khác có hiểu chăng? (Tri âm tri hậu diệc thù tri).*

The ancient patriarchs, no longer revered from afar, can be taunted affectionately.

Hsueh-tou has not yet gotten that far.

Master Shakyamuni 's eyeballs pop out.

How can this precious reality be described?

The sky cannot cover it, the earth cannot uphold it.

One slab of iron stretching ten thousand miles.

The blue sky is not blue, the white clouds are not white.

In the end, words fail.

Knead it but it won't form a ball.

A mute eats bitter melons.

And yet it must be passed on, one way or another.

Two stone statues whisper into each other's ears.

Someone who can do this is a practitioner of eloquent Zen, whose language—however strange—mysteriously hits the mark.

To insert the needle where it hurts.

Chư tổ thuở xưa, không cần phải đứng xa tôn kính, mà có thể được chế giễu một cách yêu thương.

– *Tuyết Đậu chưa hẳn là xa. (Tuyết Đậu vị đáo).*

– *Tròng mắt của lão sư Thích-ca thành linh vọt ra. (Thích-ca lão sư nhãn tình đột xuất).*

Làm sao có thể tả được thực tại quý báu này?

– *Trời không che, đất không dung. (Thiên cái bất năng địa tải bất khởi).*

– *Một tấm sắt trải dài mười ngàn dặm. (Vạn lý nhất điều thiết).*

– *Trời xanh không xanh, mây trắng không trắng. (Thanh thiên bất thanh, bạch vân bất bạch).*

Rốt cuộc từ ngữ rơi rụng.

– *Nào nắn cũng không tròn được. (Niết bất thành đoàn).*

– *Người câm ăn dưa đắng. (Ách tử khế khổ qua).*

Rồi thì cũng đi tiếp, đường này hoặc đường khác.

– *Hai tượng đá thì thâm trong tai nhau. (Lưỡng cá thạch nhập tương nhĩ ngữ).*

Người có thể làm được việc này là một hành giả tu thiền biện tài, ngôn ngữ người đó—kỳ lạ làm sao—đánh trúng đích một cách tuyệt diệu.

– *Chỗ nào đau thì đâm kim vào. (Thống xức hạ châm chùy).*

His tongue has no bones.

A real Zen master!

We may now turn to some passages that reveal Daito's actual use of capping phrases. The first passage is just two sentences in its entirety:

Huang-po struck Lin-chi sixty times.

The sun appears and the moon disappears.

The italicized second line is Daito's capping phrase on the scanty text that precedes it; together they make up one of the briefest entries in Daito's *One Hundred Twenty Cases (Hyakunijussoku)* Huang-po and his principal heir, Lin-chi, were two great Ch'an masters. As a comment, Daito's phrase does not refer in a conventional manner to the original text, so one must ruminate a bit to find some connection. In nature, when does the sun appear and the moon disappear?—at dawn, the shift from darkness to light, a transformation that is also a natural symbol of enlightenment. So Daito's comment may suggest, poetically and nondiscursively, that Huang-po's beating of his disciple Lin-chi precipitated Lin-chi's enlightenment. Of course, Zen tradition offers an informed interpreter valuable clues: Daito himself refers elsewhere to sixty blows in connection with Lin-chi's awakening.

– *Đầu lưỡi không xương. (Thiệt đầu vô cốt).*

– *Một thiền sư chánh hiệu! (Tác gia tác gia).*

Bây giờ chúng ta có thể quay sang vài đoạn nêu lên việc Đại Đăng sử dụng thực sự trước ngữ. Đoạn đầu tiên chỉ gồm hai câu vắn vện:

Hoàng Bá đánh Lâm Tế sáu mươi gậy.

– *Mặt trời mọc mặt trăng lặn. (Nhật xuất nguyệt một).*

Dòng thứ hai in nghiêng của Đại Đăng là câu trước ngữ về nội dung ngắn gọn của câu đầu; cả hai câu tạo thành một trong những mở đầu vắn tắt của quyển Bách Nhị Thập Tác của Đại Đăng. Hoàng Bá và vị đại đệ tử Lâm Tế cả hai đều là đại thiền sư. Vì là bình chú, câu của Đại Đăng không hề đề cập đến nguyên văn theo cách thức quy ước, cho nên ta phải gặm nhấm để tìm cho ra đầu mối. Trong thiên nhiên, có phải khi mặt trời mọc thì mặt trăng lặn?—hừng đông, từ tối bước qua sáng, một sự biến đổi cũng chính là biểu hiệu tự nhiên của giác ngộ. Như vậy bình chú của Đại Đăng có thể gợi ý, một cách thơ mộng và không phải lý biện giải, rằng Hoàng Bá đánh đệ tử Lâm Tế để thúc đẩy Lâm Tế ngộ. Dĩ nhiên truyền thống Thiền cho biết những đầu mối giải thích giá trị: chính Đại Đăng ở một chỗ nào đó liên kết sáu mươi gậy với sự chứng ngộ của Lâm Tế.

What else might be suggested by the capping phrase in this particular context? The sun may also stand for Lin-chi, the illustrious successor, and the moon for Huang-po, the teacher who has done his job and can now fade away. One further implication is that Lin-chi surpassed Huang-po (for a disciple to outdo his master is valued in Zen).

The well-known koan “Mu” also appears in Daito’s *One Hundred Twenty Cases*, as follows:

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

His tongue is already long.

Chao-chou said, “Mu.”

To buy iron and receive gold.

Completely fills emptiness.

To throw a holeless iron hammer head right at him.

By its placement, Daito’s first capping phrase refers to the monk’s question—that is, he faults the “long”-winded monk for posing the problem in such a heady and dualistic manner. Zen asserts that Chao-chou’s answer, which literally means “no,” is ineffable truth itself; how then can Daito annotate it?

Còn điều gì khác mà trước ngữ đã gợi ý trong đoạn văn đặc biệt này? Mặt trời ở đây có thể chỉ cho Lâm Tế, một đệ tử kế thừa tiếng tăm, và mặt trăng là Hoàng Bá, vị thầy đã xong bốn phận và giờ đây có thể mờ khuất dần. Một ngụ ý xa hơn là Lâm Tế đã giỏi hơn Hoàng Bá (một đệ tử hơn thầy được nhìn nhận trong nhà Thiền).

Công án “Không” cũng xuất hiện trong Bách Nhị Thập Tắc của Đại Đăng như sau:

Tăng hỏi Triệu Châu: “Con chó có Phật tánh hay không?”

– *Đầu lưỡi dài rồi. (Thiệt đầu dĩ trường).*

Triệu Châu đáp: “Không”.

– *Mua sắt được vàng. (Mại thiết đắc kim).*

– *Hư không tròn đầy. (Bức tắc hư không).*

– *Ném cây chùy sắt không lỗ ngay trước mặt. (Vô khổng thiết chùy đương diện trịch).*

Qua cách xếp đặt, trước ngữ đầu tiên của Đại Đăng nói đến câu hỏi của vị tăng—đó là, Sư chê vị tăng “lưỡi hơi dài” vì đặt câu hỏi một cách nôn nóng và mang tính nhị nguyên. Thiền khẳng định câu trả lời của Triệu Châu, nghĩa đen nghĩa là “không”, chính là chân lý không thể nói ra lời được; làm sao Đại Đăng có thể chú giải?

The first of his three responses is “To buy iron and receive gold.” Someone who pays for iron but gets gold has certainly made a successful transaction. Likewise, a monk who asks a poor question but gets an enlightening reply from a master has gotten more than he bargained for, something as precious as gold. Rather than try to comment on *mu* itself, Daito focuses intently on the interaction between the koan’s protagonists.

Daito’s next phrase, “Completely fills emptiness,” applies equally to *mu* and to Chao-chou’s answer. In Zen, emptiness is not nihilism or vacuity: because form and emptiness interpenetrate, emptiness is completely filled and form is completely emptied. Chao-chou’s powerful answer similarly fills the universe because it is not separate from the universe. Daito’s last capping phrase is “To throw a holeless iron hammer head right at him.” A holeless hammer head is a contradiction—without a hole, there is no place to stick the handle. The image is a fitting symbol for truth (or Buddha-nature or *mu*), which cannot be grasped using any of our customary handles. Chao-chou has thrown this ungraspable *mu* right at the monk, and Daito does nothing to impede its continuing flight.

Câu đầu tiên trong ba câu trả lời tiếp theo là “Mua sắt được vàng”. Ai trả tiền mua sắt mà nhận được vàng chắc chắn đây là một mối kinh doanh thành công. Giống như thế, một vị tăng hỏi một câu nghèo nàn mà được câu trả lời từ phía vị thầy thúc đẩy đến chứng ngộ, thật còn hơn cả mua được một món hời, một điều gì quý báu như vàng. Thay vì bình chú trên chính chữ “không”, Đại Đăng tập trung ngay từ đầu vào mối tương quan giữa những nhân vật chánh trong công án.

Câu kế của Đại Đăng, “Hur không tròn đầy” đều áp dụng vào chữ “không” và câu trả lời của Triệu Châu. Trong Thiền, “không” không có nghĩa là không ngờ: bởi vì sắc tức là không, cả hai tương nhập, cái không dung chứa và trùm khắp còn sắc thì rỗng không hoàn toàn. Câu trả lời mạnh mẽ của Triệu Châu như thể trùm hết vũ trụ vì không tách rời vũ trụ. Câu trước ngữ cuối của Đại Đăng là “Ném cây chùy sắt không lỗ ngay trước mặt”. Chùy sắt không lỗ là mâu thuẫn—không có lỗ làm sao tra cán vào để cầm. Ảnh dụ này là một biểu trưng rất phù hợp với chân lý (hoặc Phật tánh hoặc “không”), không thể nào nắm được nếu dùng bất kỳ cán nào để cầm nắm theo thói thường. Triệu Châu đã ném cái “không” không thể nắm giữ được ngay trước mặt vị tăng, và Đại Đăng không làm một điều gì ngăn cản đường ném bay bỗng tương tục này.

ORAL COMMENTARY IN THE RECORD OF DAITO

Daito's discourse record (*goroku*), first printed between 1426 and 1467, includes a variety of material: the master's formal lectures and informal talks, his dialogic encounters with his own monks, a written capping-phrase commentary, a set of verses in *kanbun*, and a brief biography. Traditionally, a discourse record was supposed to be a master's principal work, though in many instances a master's best-known or most original writings are found in other sources. Because Daito's Zen style can be seen throughout his corpus, consideration must be given to his discourse record, his capping-phrase commentaries, and his poetry.

The *Record of Daito* contains two types of capping-phrase commentary: one is (ostensibly) oral, and the other is written. Throughout the *Record*, Daito's monks question him about specific koans and texts, often line by line. Almost all the master's responses are capping phrases of one kind or another. If the traditional description of the *Record's* composition is given credence, these encounter dialogues were transcribed soon after they occurred. The master himself may have participated in the composition process at times. Several extant manuscripts in Daito's own hand appear as Dharma talks in his discourse record, and it is possible that he wrote or edited some of the dialogue sections as well.

BÌNH CHÚ ỨNG KHẨU TRONG NGŨ LỤC CỦA ĐẠI ĐĂNG

Đại Đăng Ngũ Lục lần đầu tiên ấn hành giữa năm 1426 và 1467, gồm có nhiều tư liệu phong phú đa dạng: những bài thuyết pháp chính thức định kỳ và đột xuất, tham kiến có đối thoại với môn đồ của Sư, bình chú viết bằng trước ngữ, một tập thi kệ bằng Hán văn, và một tự truyện ngắn. Theo truyền thống nhà Thiền, ngữ lục là tác phẩm chính của một thiền sư, tuy trong nhiều trường hợp cá biệt tác phẩm nổi tiếng hay độc đáo nhất của một thiền sư có thể là một nguồn tư liệu khác. Bởi vì thiền phong của Đại Đăng có thể thấy được qua tập văn của Sư, ta nên quan tâm vào ngữ lục, bình chú, trước ngữ và thi kệ.

Đại Đăng Ngũ Lục gồm có hai loại bình chú trước ngữ: một là nói, hai là viết. Trong Ngũ Lục, môn đồ hỏi Sư về Pháp ngữ và công án hoặc bài pháp chuyên biệt thường là từng dòng một. Nếu như cách diễn tả theo truyền thống trong sự biên soạn Ngũ Lục bảo đảm tín nhiệm, những cuộc đối đáp tham vấn đã được chép lại nhanh chóng sau khi xảy ra. Có lẽ Sư thỉnh thoảng đích thân tham gia vào việc biên soạn. Nhiều bản hiện có do chính Đại Đăng viết tay là pháp thoại trong ngữ lục của Sư, và cũng có thể là Sư viết ra hoặc cho in ấn vài đoạn đối thoại.

The following passage from the *Record of Daito* depicts Daito using capping phrases to respond orally to a series of questions from one of his monks. During the inauguration ceremony for Daitokuji in the twelfth month of 1326, an unnamed monk cited a well-known incident that appears as a koan in the *Blue Cliff Record*. In this story, P'ang Yun—a layman and an advanced Ch'an practitioner—is leaving a temple after having spent many years there, and he is escorted to the gate by some less experienced students. It is winter, and snow begins to fall. The dialogue in the *Record of Daito* involves four people—Layman P'ang and a student named Ch'uan from the original incident, plus the responses of Daito and the Daitokuji monk. (For the sake of clarity, “the Master” will be translated as “Daito.”) The inauguration ceremony is already under way when Daito begins a new dialogue:

Again Daito said, “Is there anyone else with a question?”

Another monk came forth and inquired: “I recall that when Layman P'ang was taking leave of Yao-shan, he pointed to the snow falling from the sky and said, ‘The beautiful snowflakes, one by one, do not fall in different places.’ What did he mean?”

Daito said, “Something so difficult to grasp surely follows certain laws.”

Đoạn văn sau đây trích từ Đại Đăng Ngữ Lục, miêu tả lại việc Đại Đăng sử dụng trước ngữ để trả lời trực tiếp bằng miệng một loạt câu hỏi từ một môn đồ. Trong buổi lễ khánh thành chùa Đại Đức vào tháng chạp năm 1326, một vị tăng vô danh dẫn ra một giai thoại nổi tiếng là một công án trong Bích Nham Lục. Trong giai thoại này, Bàn Uẩn—một cư sĩ tu thiền lão luyện—rời chùa sau nhiều năm tu ở đó, và được vài thiền sinh có kinh nghiệm tu ít hơn cùng đi ra cổng. Vì đang mùa đông nên có tuyết bắt đầu rơi. Đối thoại trong Đại Đăng Ngữ Lục gồm có bốn người—cư sĩ Bàn Uẩn và một thiền sinh tên Toàn là hai người trong hai giai thoại gốc, cộng thêm Đại Đăng và vị tăng chùa Đại Đức. Lễ khánh thành đã tiến hành xong thì Đại Đăng mở đầu thuyết thoại:

Đại Đăng lại hỏi:

– Có ai đặt câu hỏi không?

Một vị tăng tiến đến và hỏi:

– Con nhớ lại khi Bàn cư sĩ rời Dược Sơn, đã chỉ tuyết đang từ trên trời rơi xuống và nói: “Tuyết mảnh mảnh đẹp làm sao, chẳng rơi chỗ nào khác”. Ý muốn nói điều gì?

Đại Đăng: “Một điều gì rất khó lĩnh hội chắc chắn có tuân theo định luật nào đó.”

The [Daitokuji] monk continued: “At that time there was a Ch’an student named Ch’uan who asked P’ang, ‘Where do they fall?’ P’ang slapped him. How about this?”

Daito said, “An octagonal millstone flies through the air.”

The monk said the student said, ‘Layman, don’t be so abrupt!’ P’ang responded, ‘You may call yourself a student of Ch’an, but a person of understanding would not tolerate it.’ How should this be understood? “

Daito said, “My teeth are clenched.”

The monk said: “The student Ch’uan said to P’ang, ‘What about you?’ and P’ang slapped him again. What was P’ang’s intention?”

Daito said, “Giving generously, holding back little.”

The monk said: “The Patriarch Hsu-t’ang said, ‘Though there were two slaps, one expressed praise and one expressed censure, one snatched up and one released.’ How can they be distinguished?”

Daito said, “It has arrived here and is being put into practice on a grand scale.”

The monk said, “You have been teaching us with great compassion. How would you succinctly express the highest teachings of our school?”

Daito said, “A thousand snowy peaks, ten thousand caves swept by cold wind.”

Vị tăng ở chùa Đại Đức hỏi tiếp: – Lúc đó một thiền sinh tên Toàn hỏi Bàn cư sĩ: “Tuyết rơi ở đâu?” Bàn cư sĩ tát ông ta. Vậy là nghĩa thế nào?

Đại Đăng: – Cối đá xay hình bát giác bay trên không.

Tăng: – Thiền sinh Toàn nói: “Bàn cư sĩ, chớ thô tháo đến thế!” Bàn đáp: “Ông tự xưng là người học Thiền, nhưng người có trí sẽ không tha thứ”. Làm sao hội được?

Đại Đăng: – Răng ta đã nghiền chặt.

Tăng: – Thiền sinh Toàn hỏi Bàn: “Còn ông thì sao?” Và Bàn lại tát ông ta lần nữa. Ý của Bàn là gì?

Đại Đăng: – Cho thì nhiều, nhận thì ít.

Tổ Hư Đường bảo: “Có hai cái tát, một cái khen và một cái chê, một bắt một tha”. Làm sao phân biệt?

Đại Đăng: – Cái đó đã đến tại đây thì thực hành với quy mô lớn.

Tăng: – Thầy đã trải lòng từ bi dạy chúng con. Xin Thầy chỉ ra giáo pháp cao tốt của tông môn ta.

Đại Đăng: – Ngàn đỉnh núi tuyết, mười ngàn hang động bị gió lạnh quét đi.

The monk said, “Master, you are indeed a great teacher of people and gods,” and he bowed. Daito said, “I permit you to return to your place.”

All of Daito’s responses in this passage are capping phrases, verbal jabs that prod the hearer or reader to probe more deeply. (Daito’s final remark indicates that the dialogue is over.) Each answer is indirect—not only are common-sense explanations avoided, but subjects, objects, and other referents are left unnamed. And yet within Zen these answers are also considered to be incomparably direct, once one sees where they point. Let us take a closer look at each segment of the passage.

Again Daito said, “Is there anyone else with a question?”

Another monk came forth and inquired: “I recall that when Layman P’ang was taking leave of Yao-shan, he pointed to the snow falling from the sky and said, ‘The beautiful snowflakes, one by one, do not fall in different places.’ What did he mean?”

Daito said, “Something so difficult to grasp surely follows certain laws.”

The unusual nature of Layman P’ang’s opening remark draws attention to the snow as a manifestation of Buddha-nature itself.

Tăng: “Thưa Thầy, Thầy là đại sư của người và trời.” Tăng nói xong liền đánh lễ. Đại Đăng bảo: “Cho phép người lui về chỗ.”

Tất cả những câu trả lời của Đại Đăng trong đoạn này đều là trước ngữ, một nhát đâm bằng ngôn ngữ phần khích người nghe hoặc người đọc thăm dò sâu hơn nữa (nhận xét cuối cùng của Đại Đăng cho biết cuộc đối thoại đã chấm dứt). Mỗi câu trả lời đều gián tiếp—không chỉ loại bỏ giải thích theo phạm tình, mà chủ thể, đối tượng và những quy chiếu khác đều không tên. Tuy thế trong nhà Thiền những câu trả lời này được cho là trực tiếp hơn bao giờ hết, một khi ta thấy được đích điểm. Chúng ta hãy xem xét kỹ lưỡng một phần trích đoạn.

Đại Đăng lại hỏi: – Có ai đặt câu hỏi không?

Một vị tăng tiến đến và hỏi: – Con nhớ lại khi Bàn cư sĩ rời Dược Sơn, đã chỉ tuyết đang từ trên trời rơi xuống và nói: “Những bông tuyết đẹp kia, rơi xuống từng cái một, chẳng rơi ở chỗ khác”. Ý muốn nói điều gì?

Đại Đăng: – Một điều gì rất khó lĩnh hội chắc chắn có tuân theo định luật nào đó.

Đặc tính khác thường trong lời nhận xét mở đầu của Bàn cư sĩ chú trọng vào tuyết rơi như Phật tánh hiện hành.

From an ultimate standpoint, there is not even any “place” for the snow to “fall.” In the same spirit, Daito’s first capping phrase indicates that the snow connotes deeper mysteries—for instance, the path of each flake demonstrates the unfathomable intersection of causation and freedom that is also manifest in the path of a human life. Daito’s comment also applies to P’ang’s seemingly inscrutable remark, which surely has something behind it.

The [Daitokuji] monk continued: “At that time there was a Ch’an student named Ch’uan who asked P’ang, ‘Where do they fall?’ P’ang slapped him. How about this?”

Daito said, “An octagonal millstone flies through the air.”

By asking, “Where do they fall?” the student Ch’uan reveals that he is still caught up in a common-sense view of the matter. P’ang’s slap was not only a rebuke but also a Zen answer: that momentary experience of pain is where the snow falls, the snow falls upon *you*, the snow *is* you. We recall that Daito used this “octagonal millstone” image in the Shochu Debate, responding to the question “What is Zen, which claims to be a separate transmission outside the teachings?”

Trên quan điểm rốt ráo, ngay cả một “chỗ” để cho tuyết “rơi” cũng không có. Trong tinh thần này trước ngữ đầu tiên của Đại Đăng chỉ rằng tuyết còn bao hàm nhiều điều vi diệu sâu xa—ví như, đường đi của từng bông tuyết chứng minh giao lộ khó đo lường của nhân quả và tự tại, và cũng chính là đường đi của đời người. Bình chú của Đại Đăng cũng ứng dụng vào lời nhận xét có vẻ bí hiểm của Bàn cư sĩ, chắc chắn có một điều ẩn ý gì trong đó.

Vị tăng ở chùa Đại Đức hỏi tiếp:

– Lúc đó một thiền sinh tên Toàn hỏi Bàn cư sĩ: “Tuyết rơi ở đâu?” Bàn cư sĩ tát ông ta. Vậy là nghĩa thế nào?

Đại Đăng:

– Cối đá xay hình bát giác bay trên không.

Câu hỏi “Tuyết rơi ở đâu” chứng tỏ thiền sinh Toàn vẫn còn ôm giữ quan điểm thường tình của chủ đề. Cái tát của Bàn cư sĩ không chỉ là quở trách mà còn là câu trả lời Thiền: chính thời điểm thể nghiệm cái đau bị tát này là chỗ tuyết đang rơi, tuyết đang rơi trên bản thân ông, tuyết chính là ông. Ta nhớ rằng Đại Đăng dùng ảnh dụ “cối đá xay hình bát giác” trong cuộc Tranh Luận Chánh Trung, khi đáp lại câu hỏi “Cái gì là Thiền khi nói rằng truyền riêng ngoài giáo?”

Applied to this koan, the image works in new ways. P'ang's hand, flying through the air, has the potential to pulverize the student's most cherished assumptions. The capping phrase may also allude to the multicornered snowflakes flying through the air. However light and fragile, each flake bears the full weight of reality, of the universe itself, and if *that* strikes you, it will indeed feel as if you have been hit by a millstone. Because Daito regards this capping phrase as an apt expression of Zen, he is also validating P'ang's Zen as authentic.

The monk said: "The student said, 'Layman, don't be so abrupt!'

P'ang responded, 'You may call yourself a student of Ch'an, but a person of understanding would not tolerate it.' How should this be understood?"

Daito said, "My teeth are clenched."

The student in the koan misses the point again, and this time P'ang criticizes him verbally. (The version of P'ang's retort cited by the Daitokuji monk differs slightly from the original koan, but it has the same force.)

Áp dụng vào công án này hình ảnh đưa ra có tác dụng theo một đường hướng mới. Bàn tay của Bàn cư sĩ, bay lên không trung, có tiềm năng xay nát những chấp chặt thân thiết nhất của thiền sinh Toàn. Trước ngữ cũng có thể ám chỉ mảnh tuyết nhiều cạnh đang bay trên không trung. Tuy nhẹ tênh mà mỏng manh, mỗi mảnh tuyết mang đầy sức nặng của thực tại, của chính vũ trụ, và nếu như nó đánh trúng ông thì sẽ cảm nhận như thân thể ông đụng vào cối đá xay. Bởi vì Đại Đăng xem trước ngữ này như một câu điển tả Thiền thích đáng, nên Sư cũng phê chuẩn Thiền của Bàn cư sĩ là chánh truyền.

Tăng: – Thiền sinh Toàn nói: "Bàn cư sĩ, chớ thô tháo đến thế!" Bàn đáp: "Ông tự xưng là người học Thiền, nhưng người có trí sẽ không tha thứ". Làm sao hội được?"

Đại Đăng: – Răng ta đã nghiến chặt.

Thiền sinh trong công án một lần nữa lại làm qua, và lần này Bàn chê trách ông ta bằng lời nói (câu quở này của Bàn do vị tăng chùa Đại Đức nêu lên hơi khác với bản gốc của công án¹, nhưng vẫn cùng một sức mạnh).

1 Bản gốc của công án là "Diêm Vương sẽ không tha ông." (D.G.)

Daito's clenched teeth indicate that he too will not open his mouth to call Ch'uan a real Ch'an student. Daito's refusal to elaborate may also apply to his Daitokuji interlocutor: "Figure this part out yourself."

The monk said: "The student Ch'uan said to P'ang, 'What about you?' and P'ang slapped him again. What was P'ang's intention?"

Daito said, "Giving generously, holding back little."

Ch'uan's question to P'ang—"What about you?"—has two implications: "Would you call me a Ch'an student?" and "Are *you* a person of understanding?" In either case, Ch'uan is still entangled in the duality of this-or-that. Thus Yuan-wu commented in the *Blue Cliff Record*: "Again he's asking for a beating. From beginning to end this monk is at a loss." P'ang obliges by slapping him again. (In the original he adds, "Your eyes see like a blind man, your mouth speaks like a mute.") Daito's capping phrase, "Giving generously, holding back little," interprets the second slap as an act of kindness—a bonus beating, so to speak.

The monk said: "The Patriarch Hsu-t'ang said, 'Though there were two slaps, one expressed praise and one expressed censure, one snatched up and one released.' How can they be distinguished?"

Daito said, "It has arrived here and is being put into practice on a grand scale."

Đại Đăng nghiêng chặt răng cho biết cả Sư cũng không mở miệng gọi Toàn là một người học Thiền thật sự. Sư từ chối không nói thêm cũng có thể áp dụng cho người đang hầu chuyện với Sư ở chùa Đại Đức: "Hãy tự tìm hiểu chỗ này".

Tăng: – Thiền sinh Toàn hỏi Bàng: "Còn ông thì sao?" Và Bàng lại tát ông ta lần nữa. Ý của Bàng là gì?

– Cho nhiều, giữ lại ít.

Toàn hỏi Bàng cư sĩ—"Còn ông thì sao?"—có hai ngụ ý: "Ông có gọi tôi là người học thiền hay không?" và "Có phải ông là người có trí?" Trong trường hợp nào, Toàn vẫn còn kẹt vào nhị nguyên cái này-hoặc-cái kia. Viên Ngộ bình trong Bích Nham Lục: "Ông ta lại bị đánh. Từ đầu đến cuối ông tăng này ngắc ngứ". Bàng cư sĩ bắt buộc phải tát ông lần nữa (trong bản gốc Bàng nói thêm: "Mắt ông thấy như mù, miệng ông nói như câm"). Trước ngữ của Đại Đăng, "Cho nhiều, giữ lại ít", luận về cái tát thứ hai như một hành động của lòng từ bi—đánh thương, có thể nói như vậy.

Tăng: – Tổ Hư Đường bảo: "Có hai cái tát, một cái khen và một cái chê, một bắt một tha". Làm sao phân biệt?

Đại Đăng: – Cái đó đã đến tại đây thì thực hành với quy mô lớn.

The koan proper having ended, the Daitokuji monk cites a comment by Hsu-t'ang Chih-yu, the Chinese master of Daito's teacher Nanpo. Whatever the implications of Hsu-t'ang's remark, Daito refuses to discriminate between P'ang's two slaps. Instead, he introduces a larger theme, asserting that "it"—the Way of Hsu-t'ang and P'ang and the other masters of Ch'an—has been transmitted to him. Such a claim would not have been out of place in an inauguration ceremony like the one Daito was conducting; the establishment of Daitokuji was in fact a benchmark in Ch'an's transmission to Japan.

The monk said, "You have been teaching us with great compassion. How would you succinctly express the highest teachings of our school?"

Daito said, "A thousand snowy peaks, ten thousand caves swept by cold wind."

The Daitokuji monk requests a crowning declaration from the master, and Daito answers poetically. The possible responses to such a question include silence, action, ordinary language, or nonordinary language; Daito used all of these rejoinders at different points in his teaching.

Công án chính đã chấm dứt, vị tăng chùa Đại Đức lại dẫn ra lời nói của Hư Đường Trí Ngu, thầy của Nam Phổ. Dù nhận xét của Hư Đường ngụ ý thế nào, Đại Đăng không phân biệt giữa hai cái tát của Bàn cư sĩ. Thay vào đó, Sư đưa vào một chủ đề rộng lớn hơn, khẳng định rằng "cái đó"—Đạo của Hư Đường và Bàn cư sĩ và các vị thiền sư khác—đã trao truyền cho Sư. Một sự tuyên bố như thế không phải là không đúng chỗ, trong một buổi lễ khánh thành chùa như Đại Đăng đang chủ tọa; dựng lập chùa Đại Đức thực sự là một biểu hiệu Thiền tông truyền vào Nhật Bản.

Tăng:

– Thầy đã trải lòng từ bi dạy chúng con. Xin Thầy chỉ ra giáo pháp cao tột của tông môn ta.

Đại Đăng:

– Ngàn đỉnh núi tuyết, mười ngàn hang động bị gió lạnh quét đi.

Vị tăng chùa Đại Đức yêu cầu một lời tuyên bố vinh dự từ vị thầy, và Đại Đăng trả lời thật nên thơ. Những câu trả lời khả dĩ cho câu hỏi này bao gồm sự im lặng, hành động, nói năng thông thường, hay nói năng kỳ đặc; Đại Đăng sử dụng tất cả những cách trả lời ở những điểm khác nhau để dạy dỗ.

But his response here is a fine example of his eloquent Zen style: a capping phrase that qualifies as a line of poetry, a line of poetry that doubles as a capping phrase. Incorporating the snow motif from the koan and the height motif from the question, he depicts the ineffable absolute as an austere and forbidding place inaccessible to humans. At the same time his image serves as a description of his own clear and unapproachable mind-state. In conclusion, the monk offers formulaic praise, and Daito dismisses him:

The monk said, “Master, you are indeed a great teacher of people and gods,” and he bowed.

Daito said, “I permit you to return to your place.”

Though this passage purports to record a spontaneous exchange between Daito and one of his monks, Daito’s responses are directed more to the text than to his interlocutor. The monk quotes portions of the original koan and then prompts the master with questions that are functionally equivalent: “What did he mean?” “How about this?” “How should this be understood?” and so on. The one time that the monk asks a more specific question—“Were there two kinds of slaps, as Hsu-t’ang claimed?”—the master sidesteps it. Depending on Daito’s assessment of his disciple’s performance, his final dismissal could be approving, critical, or neutral, but here it is hard to tell.

Nhưng câu trả lời ở đây là một điển hình tinh tế cho Thiền biện tài của Sư trong: một trước ngữ có tính chất như một dòng thơ, một dòng thơ đóng vai trò trước ngữ. Hiệp nhất chủ đề tuyết từ công án và chủ đề cao tột từ câu hỏi, Sư chỉ ra cái tuyệt đối không thể diễn nói được như nơi chốn khắc nghiệt và cấm địa đối với con người. Đồng thời ảnh dụ của Sư dùng để diễn tả tâm thái trong sáng và khôn dò của riêng Sư. Rốt cuộc, vị tăng tán thán Sư theo bài bản, và Đại Đăng cho ông lui ra:

Tăng: “Thưa Thầy, Thầy là đại sư của người và trời.” Tăng nói xong liền đánh lễ.

Đại Đăng bảo: “Cho phép người lui về chỗ.”

Tuy đoạn văn này dụng ý ghi lại một cuộc trao đổi tự nhiên giữa Đại Đăng và đệ tử, câu trả lời của Đại Đăng nhắm vào nội dung hơn là người tiếp chuyện. Vị tăng dẫn ra bản gốc công án và rồi thúc Sư với những câu hỏi cùng một tính năng tương đương: “Nghĩa là thế nào?” “Thế thì sao?” “Làm sao hội?” và v.v... Có lần một vị tăng hỏi một câu chuyên biệt hơn—“Phải chăng có hai cái tát, như Hư Đường nói?”—Sư liền tránh đi. Tùy theo mức độ thâm định công phu tu tập của đệ tử, câu cuối bảo lui đi có thể là chấp nhận, chê bai, hoặc trung tính, ở đây thật khó xác định.

WRITTEN COMMENTARY IN THE RECORD OF DAITO

The *Record of Daito* includes a rare capping-phrase commentary on a seminal Ch'an text, the only work of its kind in the Japanese discourse records of the Kamakura and Muromachi periods. Daito was drawn to Hsueh-tou Ch'ung-hsien, the first compiler of the *Blue Cliff Record* and a master of literary Ch'an. Focusing on two volumes of the *Record of Hsueh-tou* (*Hsueh-tou lu*), Daito added copious comments between lines and within sentences. The resulting work, *Essential Words for Careful Study* (*Sansho goyo*), was deemed worthy of inclusion in the authorized compendium of Daito's teachings. Daito begins his commentary midway through the first volume of Hsueh-tou's text, with the inauguration ceremony of "Hsueh-tou Ch'an temple" in Ming province (present Chekiang). In the following translation, Daito's capping phrases are italicized:

On the day of his installation as the new abbot, Hsueh-tou stood in front of the Dharma seat and looked out upon the assembly of monks.

Please drink this cup of wine;

beyond the Western outpost you'll find no friends.

Hsueh-tou said, "In order to speak about the fundamental matter, it is not necessary to ascend the jeweled high seat."

Just so, just so.

BÌNH CHÚ CHỮ VIẾT TRONG NGŨ LỤC CỦA ĐẠI ĐĂNG

Đại Đăng Ngũ Lục có rất ít trước ngữ bình chú tác phẩm thiền phôi thai, một công trình duy nhất thuộc loại này nằm trong Pháp ngữ tiếng Nhật thuộc triều đại Liêm Thương và Thất Đinh. Đại Đăng hướng về Tuyết Đậu Trùng Hiên, người biên tập đầu tiên bộ Bích Nham Lục và rất quán triệt văn học Thiền. Tập trung vào hai quyển trong Tuyết Đậu Lục, Đại Đăng thêm nhiều bình chú phong phú từng dòng và ở giữa câu. Tác phẩm hình thành tên là Tham Tường Ngũ Yếu, xứng đáng với nội dung đầy thâm quyền về tinh yếu giáo lý của Đại Đăng. Đại Đăng bắt đầu nửa quyển đầu tiên của Tuyết Đậu Lục, chỗ lẽ khánh thành thiền viện Tuyết Đậu ở tỉnh Minh (ngày nay là Chiết Giang). Trong bản dịch sau đây, trước ngữ của Đại Đăng in chữ nghiêng.

Vào ngày nhậm chức tân trụ trì, Tuyết Đậu đứng trước pháp đường và nhìn ra ngoài hội chúng.

– *Xin uống chung rượu này; qua khỏi tiền đồn phía tây sẽ không tìm được cố nhân.* (Khuyến quân tận thử nhất bồn tửu, tây xuất dương quan vô cố nhân).

Tuyết Đậu nói: "Cốt nói về đại sự cơ bản, không cần phải lên ngôi tòa báu".

– *Chỉ thế ấy, chỉ thế ấy.* (Đãn duy đãn duy).

Hsueh-tou pointed

A command that cannot be disobeyed.

and said, “Everyone, look where I am pointing. Countless Buddhalands are simultaneously manifest there. Each one of you, look carefully at them.

Blind!

“If you cannot see how far those Buddha-lands extend, you will remain stuck in the mud.”

Who?

Thereupon Hsueh-tou ascended the high seat.

Thrust out so suddenly it’s hard to handle.

The prefect finished reading the official letter. The precentor struck his gavel and announced, “The dragons and elephants present at this Dharma assembly should look at the cardinal principle.” Then a monk came forward.

An opportunity hard to come by.

Hsueh-tou seized him and said [to the assembly]: “The treasury of the true Dharma eye of the Tathagata is fully present here today. Release it and tiles and stones give off light; grasp it and true gold loses its color.

One in front, one in back.

Tuyết Đậu chỉ ra

– *Mệnh lệnh không được vi phạm. (Bất phạm chi lệnh).*

và nói, “Mọi người, hãy nhìn chỗ ta đang chỉ. Vô số cõi Phật đang hiển hiện liên tiếp ở đó. Mỗi người trong ông, hãy nhìn chăm chú.”

– *Mù! (Hạt).*

“Nếu ông không thấy được cõi Phật rộng lớn bao xa, ông sẽ còn đắm trong bùn”.

– *Ai? (A thùy).*

Ngay đó Tuyết Đậu thăng tòa.

– *Bất ngờ xuất hiện khó biện được. (Đột xuất nan biện).*

Người thành thạo đọc xong lá thư chính thức. Người lĩnh xướng gõ bồng và loan báo, “Hàng long tượng có trong pháp hội này, phải nhìn ngay yếu chỉ”. Rồi tăng bước tới.

– *Khó mà gặp được cơ may. (Thời tiết nan phùng).*

Tuyết Đậu nắm đứng vị tăng và nói [với hội chúng]: “Chánh pháp nhãn tạng của Như Lai hiện diện tròn đầy tại đây và bây giờ. Thả ra thì gạch ngói cũng tỏa sáng; nắm giữ thì vàng ròng cũng mất màu.”

– *Người ở trước, người ở sau. (Nhất hướng nhất bối).*

“I hold in my hand the hilt [of a sword]—now is the moment of life or death [for this monk].”

*The monk must know the right timing himself
His life hangs from a thread.*

“If there is a person of understanding here, let’s dispose of this matter together.”

There are just a lot of [ordinary] people.

The monk said, “I have come far from the seat of Master Ts’ui-feng and arrived here at Hsueh-tou’s place of practice. Are these one or two?”

It plugs the ears of everyone on earth.

Hsueh-tou replied, “A horse cannot catch the wind [even if he chases it] for a thousand miles.”

The wind blows and the grass bends.

The monk said, “In that case, the clouds have dispersed and the moon shines into each house.”

Would Hsueh-tou [stoop to] fight with you?

A monk asked, “Te-shan’s blows and Lin-chi’s shouts are already clear. Master, how do you guide people?” Hsueh-tou said, “I’ll spare you just this once.”

The buddhas and patriarchs hold their breath.

“Ta cầm trong tay thanh kiếm – đây là lúc sống hoặc chết [của vị tăng]”.

– *Người tu phải tự biết thời. (Nạp tăng gia tự tu tri thời).*

– *Mạng sống như treo đầu sợi chỉ. (Mạng như huyền ti).*

“Nếu có người trí ở đây, hãy cùng nhau giải quyết vấn đề này”.

– *Chỉ toàn bọn phạm phu. (Chỉ hữu nhân tại).*

Tăng nói, “Con đi từ xa chỗ Thúy Phong và đến đây chỗ Tuyết Đậu để tu. Vậy là hai hay là một?”

– *Bít kín tai người trên mặt đất. (Tắc đoạn tận đại địa nhân nhĩ căn).*

Tuyết Đậu đáp, “Con ngựa không thể bắt được gió [dù cho có đuổi theo] thổi ngàn dặm”.

– *Gió thổi đùa cỏ. (Phong hành thảo yển).*

Tăng nói, “Như thế, mây tan thì trăng hiện nơi mỗi nhà”.

– *Tuyết Đậu [hạ mình] để đánh với ông à? (Tuyết Đậu khởi tranh nể để).*

Vị tăng hỏi, “Đức Sơn đánh và Lâm Tế hét đã rõ ràng. Thưa thầy, Thầy dạy người thế nào?” Tuyết Đậu nói, “Ta sẽ tha cho ông chỉ một lần này thôi”.

– *Chư Phật chư Tổ nín thở. (Phật Tổ thốn khí).*

The monk hesitated, and Hsueh-tou gave a shout.

It's hard to save people from false Dharma.

The monk said, “That’s fine, but don’t you have anything else [to offer]?” Hsueh-tou replied, “I shot my arrow at a tiger, but the tiger wasn’t real. I just wasted the effort and lost the [arrow’s] feathers.”

The first arrow went in lightly; the second arrow went deep.

As we unpack the language of this difficult passage, we will see how Daito reacts to the interplay between Hsueh-tou and his monks. Because Daito had presided over the inauguration of his own temple (and two others), he responds to Hsueh-tou’s ceremony as an experienced participant-observer, at times putting himself in Hsueh-tou’s place. Before Hsueh-tou utters a word, Daito interjects his first capping phrase:

On the day of his installation as the new abbot, Hsueh-tou stood in front of the Dharma seat and looked out upon the assembly of monks.

Please drink this cup of wine; beyond the Western outpost you’ll find no friends.

Ordinarily, an abbot does not address the assembly until he is seated in a large chair on the raised dais, but Hsueh-tou is about to depart from this convention.

Tăng ngập ngừng, và Tuyết Đậu hét.

– *Khó cứu người khỏi tà pháp. (Tà pháp nan phò).*

Tăng nói, “Tốt lắm, nhưng thầy có điều gì khác [để cho]?” Tuyết Đậu đáp, “Ta bắn mũi tên vào con cọp, nhưng con cọp không thực có. Ta chỉ phí sức và uổng mất mũi tên”.

– *Mũi tên trước nhẹ, mũi tên sau sâu. (Tiền tiền du khinh, hậu tiền thâm).*

Khi chúng ta tháo mở ngôn ngữ đoạn văn phức tạp này, ta có thấy Đại Đăng phản ứng như thế nào để tác động lẫn nhau giữa Tuyết Đậu và đệ tử của mình. Vì Đại Đăng có chủ tọa lễ khánh thành ngôi chùa của mình (và hai ngôi chùa khác), Sư ứng đáp với lễ khánh thành của Tuyết Đậu như một người quan sát-tham dự có kinh nghiệm, thỉnh thoảng Sư tự đặt mình vào vị trí của Tuyết Đậu. Trước khi Tuyết Đậu nói một lời, Đại Đăng chen vào trước ngữ đầu tiên của Sư:

Vào ngày nhậm chức tân trụ trì, Tuyết Đậu đứng trước pháp đường và nhìn ra ngoài hội chúng.

– *Xin uống chung rượu này; qua khỏi tiền đồn phía tây sẽ không tìm được cố nhân.*

Thông thường, một vị trụ trì không nói với hội chúng cho đến khi ngôi lên chiếc ghế lớn đặt trên một bục bằng phẳng, nhưng Tuyết Đậu tính phá lệ này.

Daito's comment quotes a verse by Wang Wei (699 -759), in which the poet bids farewell to a friend traveling to a less-civilized region of the Chinese empire. With equal intimacy, Daito dispatches Hsueh-tou on his journey into uncharted spiritual realms, suggesting that few will truly understand his Dharma teaching. Daito can also be addressing the assembled monks (directly or on Hsueh-tou's behalf), because they too are supposed to be embarking on a solitary inner voyage.

Hsueh-tou said, "In order to speak about the fundamental matter, it is not necessary to ascend the jeweled high seat."

Just so, just so.

Daito concurs that true Dharma teaching has nothing to do with the ritual trappings associated with the role of abbot.

Hsueh-tou pointed

A command that cannot be disobeyed.

and said, "Everyone, look where I am pointing. Countless Buddhalands are simultaneously manifest there. Each one of you, look carefully at them."

Blind!

The direction of Hsueh-tou's pointing is unspecified, yet it does not matter—his pointer is itself Buddha-nature, and he is urging those in attendance to see for themselves.

Đại Đăng bình chú bằng cách dẫn ra một câu thơ của Vương Duy (699-759), khi nhà thơ chào từ biệt một người bạn du hành đến một vùng quê mùa lạc hậu của đế quốc Trung Hoa. Cũng với tấm lòng thân thiết như thế, Đại Đăng đã gửi đến Tuyết Đậu một chuyến du hành vào những cõi giới tâm linh hoang sơ chưa từng khai phá, ý muốn nói rằng ít người thực sự hiểu được giáo pháp của Sư. Đại Đăng cũng có thể nhắm đến hội chúng của Sư (Một cách trực tiếp hoặc nhân danh Tuyết Đậu), bởi vì họ đều xem như đang lên đường trong một hành trình nội tâm đơn độc.

Tuyết Đậu nói: "Cốt nói về đại sự cơ bản, không cần phải lên ngôi tòa báu".

– *Chỉ thế ấy, chỉ thế ấy.*

Đại Đăng đồng ý là chánh pháp không liên hệ gì đến những lễ mễ nghi thức gắn liền với vai trò người trụ trì.

Tuyết Đậu chỉ ra

– *Mệnh lệnh không được vi phạm.*

và nói, "Mọi người, hãy nhìn chỗ ta đang chỉ. Vô số cõi Phật đang hiển hiện liên tiếp ở đó. Mỗi người trong ông, hãy nhìn chăm chú."

– *Mù!*

Hướng Tuyết Đậu chỉ ra không rõ ràng, song không thành vấn đề—vật để chỉ ra chính là Phật tánh, và Ngài thúc giục những ai có mặt phải tự mình nhìn.

Daito compares Hsueh-tou's injunction, the essential directive of all Zen teachers, to the "command" of a general or a king. Daito's one-word capping phrase "Blind!" exemplifies the polysemy of the genre. Initially, it suggests that the monks are blind because they do not see Buddha-nature, but it resonates on other levels as well. Because Buddha-nature cannot be seen in the manner of a discrete sense-object, even Hsueh-tou's fleshly eyes are blind. Ultimately, Buddha-nature itself is blind, a finger that does not point.

"If you cannot see how far those Buddha-lands extend, you will remain stuck in the mud."

Who?

Here Daito implies that Hsueh-tou himself is still stuck in the mud—if not the mud of ignorance, then the inevitable entanglements of daily life. Through such capping phrases a Zen exegete seeks to show that he does not defer to anyone, however venerable, or follow any text, however authoritative.

Thereupon Hsueh-tou ascended the high seat.

Thrust out so suddenly it's hard to handle.

Hsueh-tou's taking his seat is yet another demonstration of this visible/invisible Buddha-nature.

Đại Đăng so sánh huân thị của Tuyết Đậu, sự hướng dẫn cơ bản của tất cả thiền sư, với mệnh lệnh của một viên đại tướng hay một ông vua. Trước ngữ một chữ của Đại Đăng: "Mù!" điển hình cho tính nhiều nghĩa của từ. Đầu tiên gợi ý rằng vị tăng mù vì không thấy được Phật tánh, nhưng âm vang một giai tầng khác cũng được. Bởi vì Phật tánh không thể thấy theo cách cảm nhận có đối tượng lộ liễu, ngay cả con mắt thịt của Tuyết Đậu cũng mù nốt. Chỗ cứu cánh, chính Phật tánh cũng mù, một ngón tay không thể chỉ ra

"Nếu ông không thấy được cõi Phật rộng lớn bao xa, ông sẽ còn dầm trong bùn".

– *Ai?*

Ở đây Đại Đăng ngụ ý chính Tuyết Đậu cũng còn dầm trong bùn—nếu không là bùn lầy vô minh thì cũng là trói buộc của cuộc đời thường.

Qua những trước ngữ như thế một nhà luận giải Thiền tìm cách cho thấy rằng không thể chịu theo bất cứ ai, dù là một người tôn kính, hoặc tuân theo một thư tịch nào dù có thẩm quyền đi nữa.

Ngay đó Tuyết Đậu thăng tòa.

– *Bất ngờ xuất hiện khó biện được.*

Tuyết Đậu đang thăng tòa là một cách chứng tỏ Phật tánh thấy được lẫn không thấy được.

For Daito, the abbot's simple action is so sudden and powerful it demands a response, as if a child had unexpectedly darted in front of an oncoming vehicle.

The prefect finished reading the official letter. The precentor struck his gavel and announced, "The dragons and elephants present at this Dharma assembly should look at the cardinal principle." Then a monk came forward.

An opportunity hard to come by.

The official letter is the invitation that brought Hsueh-tou to the temple in Ming; "dragons and elephants" is an honorific reference to the monks in attendance. Daito's capping phrase applies to both protagonists in the text: the monk who has presented himself has a rare chance to ask a master about the Dharma, and Hsueh-tou has an excellent opportunity to demonstrate his Zen.

Hsueh-tou seized him and said [to the assembly], "The treasury of the true Dharma eye of the Tathagata is fully present here today. Release it and tiles and stones give off light; grasp it and true gold loses its color."

One in front, one in back.

The original passage does not indicate how Hsueh-tou seized the monk or when he released him.

Đối với Đại Đăng, hành động giản dị của người trụ trì rất là đột ngột và đầy sức mạnh đến nỗi phải có đáp trả, như thể một đứa trẻ thỉnh thoảng phóng ra ngay mũi chiếc xe hơi đang lao tới.

Người thành thạo đọc xong lá thư chính thức. Người lĩnh xướng gõ bảng và loan báo, "Hàng long tượng có trong pháp hội này, phải nhìn ngay yêu chỉ". Rồi tăng bước tới.

– Khó mà gặp được cơ may.

Lá thư chính thức là lá thư mời Tuyết Đậu đến ngôi chùa ở tỉnh Minh; "hàng long tượng" là nói tôn vinh chúng tăng đang có mặt. Trước ngữ của Đại Đăng đều áp dụng cho cả hai bên trong nội dung: vị tăng bày tỏ là mình được dịp may hiếm có hỏi đạo một bậc thầy, và Tuyết Đậu có một dịp tốt chứng minh Thiền của Ngài.

Tuyết Đậu nắm đứng vị tăng và nói [với hội chúng]: "Chánh pháp nhãn tạng của Như Lai hiện diện tròn đầy tại đây và bây giờ. Thả ra thì gạch ngói cũng tỏa sáng; nắm giữ thì vàng ròng cũng mất màu."

– Người ở trước, người ở sau.

Đoạn này ở bản gốc không nói rõ Tuyết Đậu nắm đứng vị tăng ra sao và thả vị tăng ra như thế nào.

Using the seizure of the monk as a point of departure, Hsueh-tou extends the theme of apprehension and release to the Dharma.

The import of his next comment is unclear—perhaps both approaches are expedients. Daito’s phrase, “One in front, one in back,” refers simultaneously to the two alternatives in Hsueh-tou’s statement and to the two players in the scene being enacted by the abbot and the monk.

“I hold in my hand the hilt [of a sword]—now is the moment of life or death [for this monk].”

The monk must know the right timing himself.

His life hangs from a thread.

The predicament that Hsueh-tou has created recalls the famous koan involving Nan-ch’uan P’u-yuan (748-835), who grabbed a cat in front of his monks and threatened to cut it in half unless someone offered a timely word of Zen. Daito’s comment reinforces Hsueh-tou’s claim that the monk’s spiritual life is in the balance (to save him it might be necessary to *cut* the thread).

“If there is a person of understanding here, let’s dispose of this matter together.”

There are just a lot of [ordinary] people.

Bằng cách nắm đứng vị tăng làm điềm khởi sự, Tuyết Đậu khai triển chủ đề nắm giữ và thả ra trong đạo pháp. Nội dung trong lời bình kế tiếp của Ngài không rõ ràng—có lẽ cả hai đường lối đều có lợi.

Trước ngữ của Đại Đăng, “Người ở trước, người ở sau” liên quan đến hai câu liên tiếp của Tuyết Đậu và hai người tham gia trong khung cảnh này là vai diễn của vị trụ trì và vị tăng.

“Ta cầm trong tay thanh kiếm—đây là lúc sống hoặc chết [của vị tăng]”.

– *Người tu phải tự biết thời.*

– *Mạng sống như treo đầu sợi chỉ.*

Tuyết Đậu đã tạo ra tình trạng gay cấn gợi lại một công án về Nam Tuyền Phổ Nguyên (748-835) đã tóm con mèo trước mặt tăng chúng và hăm sẽ chặt làm hai nếu không ai nói được một câu đúng thời của Thiền. Bình chú của Đại Đăng còn tăng cường lời nói của Tuyết Đậu rằng mạng sống tinh thần của vị tăng đang trong tình trạng nguy cấp (muốn cứu vị tăng bắt buộc phải chặt đứt sợi chỉ).

“Nếu có người trí ở đây, hãy cùng nhau giải quyết vấn đề này”.

– *Chỉ toàn bọn phàm phu.*

Hsueh-tou invites someone to say or do something that will win the monk's release, but Daito does not expect anyone in attendance to produce a satisfactory response.

The monk said, "I have come far from the seat of Master Ts'ui-feng and arrived here at Hsueh-tou's place of practice. Are these one or two?"

It plugs the ears of everyone on earth.

Here the original Chinese text is ambiguous on two counts: the monk speaking may be the one who was seized or another who has just come forward, and the unstated subject *also* permits "we have come far" or "you have come far." By asking, "Are these one or two?" the monk alludes not only to the two locations and the two masters but *also* to such (apparent) dualities as past and present, far and close, you the abbot and me the monk. Daito remarks that this question plugs everyone's ears. In some contexts his comment could indicate praise (something so powerful it deafens), but here it seems to mean "spare us such a fatuous question."

Hsueh-tou replied, "A horse cannot catch the wind [even if he chases it] for a thousand miles."

The wind blows and the grass bends.

Tuyết Đậu mời một người nói ra hoặc làm một việc gì để giải phóng vị tăng, nhưng Đại Đăng không hy vọng ai đang có mặt sẽ nói được câu trả lời đúng ý.

Tăng nói, "Con đi từ xa chỗ Thúy Phong và đến đây chỗ Tuyết Đậu để tu. Vậy là hai hay là một?"

– Bít kín tai người trên mặt đất.

Chỗ này bản gốc Trung Hoa không rõ ràng vì có hai việc: vị tăng đang nói chuyện có thể là vị tăng bị nắm đúng hoặc là một vị tăng vừa bước tới, và chủ đề không quy định này cũng cho phép "chúng tôi từ xa đến" hoặc "ông từ xa đến". Khi hỏi "Vậy là hai hay là một?" vị tăng ám chỉ không những hai nơi chốn và hai vị thầy mà còn hai cặp đối đãi là quá khứ và hiện tại, xa và gần, ông là vị trụ trì còn tôi là vị tăng. Đại Đăng nhận xét riêng câu hỏi này bít kín lỗ tai mọi người. Trong một vài nội dung bình chú của Sư có thể chỉ cho sự khen ngợi (một điều gì quá mạnh làm điếc tai), nhưng ở đây hình như có nghĩa "hãy buông tha chúng tôi câu hỏi ngu ngốc này".

Tuyết Đậu đáp, "Con ngựa không thể bắt được gió thổi ngàn dặm [dù cho có đuổi theo]".

– Gió thổi đùa cỏ.

In Hsueh-tou's reply, he is the wind, and the horse who cannot catch him is the inquiring monk or even Ts'ui-feng, the other master. So Hsueh-tou has the spiritual confidence required of a Ch'an abbot. Daito, continuing the wind imagery, quotes a famous line from the *Analects* of Confucius: Hsueh-tou is so masterful that the assembled monks submit to his teaching like grass bending in the wind.

The monk said, "In that case, the clouds have dispersed and the moon shines into each house."

Would Hsueh-tou [stoop to] fight with you?

The monk lauds Hsueh-tou's Dharma wind, which disperses everyone's clouds of delusion and thereby exposes the moon of truth or insight. The monk's declaration is also a way of ending the dialogue, equivalent to "we thank you for your excellent teaching." For Daito, this final remark fails to narrow the gap between Hsueh-tou and his questioner. The capping phrase is unusual in specifying a protagonist by name—ordinarily, referents are only implied. By this point Daito has become so involved with the text that he responds as if he were addressing the monk directly. Daito's text here omits a comment by Hsueh-tou that appears in the original: "A fellow with a dragon's head and a snake's tail."

Trong câu trả lời của Tuyết Đậu, Ngài chính là ngọn gió, và con ngựa không thể bắt được Ngài là vị tăng đang hỏi hoặc thậm chí là Thúc Phong, một vị thiền sư khác. Như vậy Tuyết Đậu có được một sự tự tin về tâm linh đòi hỏi nơi một vị trụ trì trong Thiền môn. Đại Đăng, tiếp nối ảnh dụ về ngọn gió, dẫn ra một câu trong Khổng thư: Tuyết Đậu quá siêu xuất đến nỗi hội chúng phải khuất phục giáo lý của Ngài như cỏ bị cơn gió đùa giỡn.

Tăng nói, "Như thế, mây tan thì trăng hiện nơi mỗi nhà".

– *Tuyết Đậu [hạ mình] để đánh với ông à?*

Vị tăng tán thán gió Pháp của Tuyết Đậu, làm tan biến mây mê lầm của mọi người, và nhờ thế hiển bày mặt trăng chân thường hoặc tỉnh giác. Lời nói của vị tăng cũng là một cách chấm dứt đối thoại, tương đương với câu "Chúng tôi xin cảm ơn lời chỉ giáo tuyệt diệu của thầy". Đối với Đại Đăng, câu kết này không rút ngắn được khoảng cách giữa Tuyết Đậu và người hỏi. Trước ngữ không sử dụng riêng cho một người nào có tên trong cuộc—thông thường những chủ đề muốn nói chỉ là ngụ ý hay ám chỉ. Trên điểm này Đại Đăng bị thu hút vào nội dung đến nỗi Sư trả lời như thể đang trực tiếp nói chuyện với vị tăng. Chỗ này trong bản của Đại Đăng bỏ sót lời bình của Tuyết Đậu ở trong bản gốc: "Một thiện hữu hữu đầu rồng đuôi rắn".

That is, the monk made a promising start but ended weakly

A monk asked, “Te-shan’s blows and Lin-chi’s shouts are already dear. Master, how do *you* guide people?” Hsueh-tou said, “I’ll spare you just this once.”

The buddhas and patriarchs hold their breath.

Another monk comes forward, cites the teaching style of two great predecessors, and asks Hsueh-tou how he instructs his disciples. Because a master is expected to demonstrate his Zen rather than explain it, the monk has exposed himself to a direct response such as a slap. Though Hsueh-tou “spares” him by substituting a verbal warning, Daito depicts the buddhas and patriarchs as braced for Hsueh-tou’s painful blow.

The monk hesitated, and Hsueh-tou gave a shout.

It’s hard to save people from false Dharma.

Even Hsueh-tou’s powerful Zen shout is not enough to edify this particular monk.

The monk said, “That’s fine, but don’t you have anything else [to offer]?” Hsueh-tou replied, “I shot my arrow at a tiger, but the tiger wasn’t real. I just wasted the effort and lost the [arrow’s] feathers.”

The first arrow went in lightly; the second arrow went deep.

Tức là, vị tăng có triển vọng lúc đầu nhưng rồi cuộc quá yếu.

Vị tăng hỏi, “Đức Sơn đánh và Lâm Tế hét đã rõ ràng. Thưa thầy, Thầy dạy người thế nào?” Tuyết Đậu nói, “Ta sẽ tha cho ông chỉ một lần này thôi”.

– *Chư Phật chư Tổ nín thở.*

Một vị tăng khác bước tới, nêu lên cơ phong của hai đại tôn túc, và hỏi Tuyết Đậu dạy đệ tử thế nào? Bởi vì một thiền sư mong muốn mình chứng Thiền của mình hơn là giải thích, nên vị tăng nhận được một câu trả lời trực tiếp là cái tát. Dù Tuyết Đậu có “tha” cho ông ta thay bằng một lời cảnh cáo, Đại Đăng tả ra chư Phật và chư Tổ như móc nối với cái đánh đau của Tuyết Đậu.

Tăng ngập ngừng, và Tuyết Đậu hét.

– *Khó cứu người khỏi tà pháp.*

Ngay cả tiếng hét Thiền hùng mạnh của Tuyết Đậu cũng không đủ sức khai sáng cho vị tăng.

Tăng nói, “Tốt lắm, nhưng Thầy có điều gì khác [để cho]?” Tuyết Đậu đáp, “Ta bắn mũi tên vào con cọp, nhưng con cọp không thực có. Ta chỉ phí sức và uổng mất mũi tên”.

– *Mũi tên trước nhẹ, mũi tên sau sâu.*

The monk recovers and challenges the master again, but Hsueh-tou laments that his shout was a wasted arrow. He compares the monk to a fake tiger and in effect suggests that he return to his place. Severe as Hsueh-tou's assessment may sound, there is still a possibility that it contains a hint of approbation, in accord with the Zen convention of praise-by-slander: even a paper tiger can alarm an unsuspecting hunter. Daito concludes that Hsueh-tou's second arrow—the verbal jab—was more effective than his shout, perhaps bringing the monk closer to some kind of insight.

CONCLUSION

The oral and written capping-phrase commentaries in the *Record of Daito* disclose vital aspects of Daito's verbal style: the power and fluency of his Zen language, his exegetical zeal, his determination to avoid discursive modes of teaching, and so on. Considered in its entirety, however, the *Record* is an uneven work. Some sections scintillate, but others seem to lag or falter. Like most discourse records of its period, Daito's text adheres closely to the exigencies of the *goroku* genre.

Vị tăng hồi phục và thử thách vị thầy tiếp, nhưng Tuyết Đậu than tiếc rằng đã phí mất một mũi tên. Ngài so sánh vị tăng với con cọp giả, và nếu thật như thế thì vị tăng nên lui về chỗ. Sự thẩm định của Tuyết Đậu nghe qua thật nghiêm khắc, nhưng vẫn có thể chứa đựng dấu vết một sự chấp thuận theo thông lệ trong nhà Thiền khen tặng bằng cách dèm chê! Ngay cả con cọp giấy cũng có thể báo động người thợ săn lơ đãng chưa đề phòng. Đại Đăng kết luận rằng mũi tên thứ hai của Tuyết Đậu—nhát đâm bằng lời nói—có hiệu quả hơn tiếng hét của Ngài, có thể sẽ đẩy vị tăng đến gần một sự tỉnh giác nào đó.

KẾT LUẬN

Bình chú trước ngữ bằng lời nói hay chữ viết trong Đại Đăng Ngữ Lục đã tháo mở những khía cạnh sinh động trong ngôn phong của Đại Đăng: sức mạnh và sự trôi chảy trong ngôn ngữ Thiền của Sư, khả năng bình luận nồng nhiệt, tâm dứt khoát loại trừ phương pháp giáo huấn có tính cách lý luận, và v.v... Xét một cách toàn diện, tuy thế Ngữ Lục là một tác phẩm không đồng bộ. Có những phần sáng chói, nhưng những phần khác có vẻ chậm lụt hoặc không lưu loát. Giống như các Ngữ Lục thời đó, tác phẩm của Đại Đăng theo sát những đòi hỏi của thể loại ngữ lục.

Talks are scheduled according to the monastic calendar, ceremonies follow standard protocol, predictable topics are taken up at certain times of year, and encounter dialogues conform to traditional patterns.

For example, Daito gave formal talks on the ninth day of the ninth month for seven years. On each of these occasions Daito or one of his monks introduced the seasonal theme of chrysanthemums, then alluded to a particular Chinese poem about chrysanthemums (five different times) or a certain Chinese saying about chrysanthemums (twice). On the annual double-nine date the discourse records of Nanpo and Muso refer with comparable frequency to the chrysanthemum motif and the two Chinese allusions. We recall that the Japanese masters of the period were compelled to give their lectures and converse with their monks in *kanbun*, the cumbersome form of Japanized Chinese that was neither Japanese nor Chinese. The drawbacks of *kanbun* and the constraints of the discourse-record format are at least partially responsible for the stilted, overly textual quality of many recorded lectures and “dialogues.”

Daito, making a virtue of necessity, found in capping phrases a way to surmount the linguistic and interpretive challenges he faced.

Những buổi thuyết pháp định kỳ theo lịch sử của tu viện, vào những dịp lễ lạc theo nghi thức tiêu chuẩn, những đề tài nói trước được bố trí vài lần trong năm, và đối thoại trong buổi tham kiến phù hợp với mẫu mực cổ truyền.

Ví dụ, Đại Đăng thuyết pháp chính thức vào ngày mùng chín tháng chín trong vòng bảy năm. Vào mỗi kỳ giảng này, Đại Đăng hoặc một trong số đệ tử giới thiệu chủ đề theo tiết mùa về hoa cúc, ngụ ý đến một bài thơ Trung Hoa đặc biệt nói về hoa cúc (năm lần khác nhau) hoặc một cách ngôn Trung Hoa về hoa cúc (hai lần). Ngày mùng chín tháng chín hàng năm (tiết trùng dương) Pháp ngữ của Nam Phổ và Mộng Song đều đề cập thường xuyên đề tài hoa cúc và bài thơ với cách ngôn Trung Hoa kể trên. Chúng ta nhớ rằng các thiền sư Trung Hoa thời kỳ này bắt buộc thuyết giảng và nói chuyện với tăng sinh của mình bằng hán văn (Kanbun), một hình thức nặng nề tiếng (chữ) Trung Hoa đã Nhật hóa không còn là Hoa cũng không phải là Nhật. Mặt hạn chế của Hán văn và những bó buộc trong khuôn khổ ngữ lục ít nhất phải chịu trách nhiệm phần nào về sự khoa trương, tính chất văn tự thái quá của nhiều bài giảng ghi chép lại và “đối thoại”.

Đại Đăng, bất đắc dĩ phải làm, nhận thấy trong trước ngữ một cách khắc phục những khó khăn về ngôn ngữ và luận giải mà Sư phải đối đầu.

Although a Zen master cannot bestow enlightenment, he can inspire students, point them in a certain direction, correct missteps, destabilize deluded notions, and provide well-timed triggers. Remarkably, capping phrases can be used in all of these ways. Capping phrases enable masters and practitioners to respond to texts, oral koans, or live situations in a manner consistent with fundamental Zen assumptions about language and understanding. By not restating the paradoxical or poetic language of a Ch'an/Zen passage in more conventional terms, capping phrases avoid the reductive effect of most commentary. Because they do not explain discursively, they force readers (or listeners) to keep going back to the text itself. In a live encounter, they do not rob a situation of its power to generate insight. Rather than say, "The master gave a superb answer to the monk's poor question," Daito caps, "To buy iron and receive gold." He thereby gets more from language and more from readers. Similarly, when he was asked about Zen in the Shochu Debate, he answered with a capping phrase that threw the question back to the questioner.

Tuy một vị thiền sư không thể ban tặng giác ngộ, nhưng vẫn có thể gợi hứng cho thiền sinh, chỉ ra một hướng nào đó cho họ, điều chỉnh những bước sai lầm, phá đổ những quan niệm mê muội, và tạo ra nút bấm đúng thời. Trước ngữ thật tốt đẹp để có thể sử dụng vào tất cả những phương thức kể trên. Trước ngữ cho phép thầy và trò ứng đáp với nguyên văn công án nói miệng, hoặc hoàn cảnh đang sống trong cung cách phù hợp với những thừa nhận của Thiền trên cơ bản về ngôn ngữ và kiến thức. Do vì không lặp lại mạnh và rõ hơn ngôn ngữ nên thơ hoặc nghịch lý của một đoạn văn Thiền theo danh từ thường tình, nên trước ngữ loại trừ được tác dụng nhỏ hẹp của hầu hết sự bình luận. Vì trước ngữ không giải thích theo lý luận, nên ép buộc người đọc (hoặc nghe) cứ phải trở lại nguyên văn. Trong sự tham kiến sinh động, trước ngữ không tước mất một cái năng lực trong một tình thế có thể phát sinh tỉnh giác. Thay vì nói "Vị thầy đáp thật tuyệt vời đối với câu hỏi nghèo nàn của vị tăng", Đại Đăng hạ ngữ "Mua sắt được vàng". Như thế Sư được lợi lạc nhiều hơn từ ngôn ngữ và càng hơn nữa từ người đọc. Tương tự, khi được hỏi về Thiền trong cuộc Tranh Luận Chánh Trung, Sư trả lời bằng một câu trước ngữ ném ngược câu hỏi lại người hỏi.

Capping phrases offset the impulse of Zen devotees to sanctify honored texts as infallible scripture, just as they inhibit whatever scholastic tendencies a Zen commentator might have. In Japan the inclination to preserve inherited traditions in set forms was especially strong, and Daito may have seen capping phrases as a means of forestalling this tendency in Zen. If someone's statement is vulnerable, if a predecessor's interpretation leans to one side, Daito promptly "inserts the needle where it hurts." He expresses the irreverent reverence of Zen, capping the discourse record of the distinguished master Hsueh-tou with such phrases as "Hsueh-tou has opened only one eye," "Hsueh-tou has not yet gotten that far," or "Do not make a mistake because of Hsueh-tou." And he applies this principle to himself as well: each time he reconsiders a koan, he caps it freshly, without reference to his earlier responses.

Daito's attraction to capping phrases must also be assessed in the context of Ch'an's transmission to Japan. Though the Japanese pioneers were doubly distanced from Ch'an classics—by history and by culture—their search for authentic Zen compelled them to grapple with these foreign texts.

Trước ngữ ngăn cản những xung động của các môn sinh Thiền muốn thần thánh hóa những bản văn tôn kính như là kinh thánh không bao giờ sai lầm, cũng trước ngữ hạn chế bất kỳ xu hướng nào có tính cách kinh viện mà việc bình luận Thiền có thể có. Ở Nhật khuynh hướng bảo tồn truyền thống di sản bất di một cách bất dịch rất là mạnh, và Đại Đăng có thể thấy trước ngữ là một phương tiện ngăn chặn trước khuynh hướng này trong Thiền. Nếu có một câu của ai đó có nhược điểm, nếu một lý giải của một vị tiền bối nghiêng về một bên, Đại Đăng sẽ kịp thời "chỗ nào đau thì đâm kim vào". Sư diễn tả sự tôn kính bất tôn kính của Thiền, bình chú Pháp ngữ của một thiền sư lỗi lạc là Tuyết Đậu với những câu như "Tuyết Đậu chỉ mở được một con mắt (Tuyết Đậu đã chỉ khai đắc nhất chích nhãn)", "Tuyết Đậu chưa đến nơi (Tuyết Đậu vị đáo)", hoặc "Đừng sai lầm vì Tuyết Đậu (Bất ngộ vì Tuyết Đậu)", và Sư cũng áp dụng nguyên tắc này cho chính mình: mỗi khi xem xét lại một công án, Sư bình chú mới tinh, không quy chiếu những câu trả lời trước.

Sự kiện trước ngữ thu hút Đại Đăng và có thể thẩm định trong nội dung việc trao truyền Thiền tông ở Nhật. Tuy các vị khai tổ Nhật Bản cách xa kinh điển Thiền gấp đôi—về lịch sử và văn hóa—việc truy tìm Thiền chân chánh bắt buộc họ phải vật lộn với các sử sách phương ngoại này.

Not only did Daito read the works of the masters in Chinese, he attempted to annotate them in Chinese as well. In this light, capping phrases had obvious virtues: they were short, relatively comprehensible, readily memorizable, sanctioned by the tradition, and exempt from certain interpretive pitfalls. Daito's use of capping phrases was conservative in some respects. He adopted a hermeneutical device that came ready-made as part of Ch'an. He did not attempt to modify the genre in any substantial way nor reach beyond Ch'an to cap other kinds of texts, religious or secular. Nonetheless, Daito expressed a characteristically Japanese type of creativity—selectively borrowing a “foreign” element, he adapted it to a new context and continued to refine it.

Daito's style emerges not only in his mastery of the capping-phrase genre but also in his specific responses to individual texts. Each time that he comments on the question of a monk or the answer of a master, he is exposing his Zen. Each time that he caps a line of a Ch'an discourse record, he is putting himself on the line as well. Daito's written capping phrases are the textual equivalent of the live demonstrations that take place in the master-disciple encounter. As he caps a text, he enters into a dialogue with that particular work and with the Ch'an/Zen tradition as a whole.

Không những Đại Đăng chỉ đọc tác phẩm của các vị thiền sư bằng chữ Trung Hoa, Sư còn bình chú bằng chữ Hoa. Trên phương diện này trước ngữ có những tính chất rất hiển nhiên: ngắn gọn, tương đối có thể hiểu, dễ nhớ, được truyền thống trong đạo thừa nhận, và tránh được một số cạm bẫy lý luận biện giải. Việc Đại Đăng sử dụng trước ngữ có tính cách bảo thủ ở vài khía cạnh. Sư chấp nhận phương thức lý giải tôn giáo có sẵn vì là một phần của Thiền. Sư không có ý định bình chú các tác phẩm thuộc thể loại khác, đạo học hoặc thế học. Tuy như thế, Đại Đăng biểu lộ một phong cách sáng tạo Nhật Bản rất độc đáo—tạm mượn có chọn lọc một yếu tố “ngoại lai”, Sư sửa sang thành một nội dung mới và tiếp tục tinh lọc.

Phong cách của Đại Đăng nổi bật không chỉ trong sự tinh thông quán triệt thể loại trước ngữ mà còn trong câu đáp chuyên biệt đối với từng tác phẩm. Mỗi lần Sư bình chú trên câu hỏi của vị tăng hoặc câu trả lời của vị thầy, Sư diễn bày Thiền của mình. Mỗi khi Sư bình một dòng Pháp ngữ Thiền, Sư cũng đặt bản thân mình vào dòng chữ đó. Trước ngữ viết của Đại Đăng có nội dung tương đương với việc minh chứng sống động trong buổi tham kiến thầy-trò. Khi bình một bản văn, Sư đi vào đối thoại với tác phẩm đặc biệt đó và với toàn bộ truyền thống nhà Thiền.

At times this engagement is as intimate as it can be: he speaks directly to the protagonists of a koan or to the master of a discourse record. Because many capping phrases leave subjects, objects, and other referents unnamed, when they are out of context they must be translated into English with infinitives or gerunds: “To insert the needle where it hurts” or “Losing one’s way and running into Bodhidharma.” Once Daito uses these phrases in specific contexts, however, they can often be translated in accord with his dialogic involvement: “You’re inserting the needle where it hurts” or “You lost your way and ran into Bodhidharma.” In challenging the text and allowing it to challenge him, Daito recaptures its original catalytic power.

*

Đôi lúc việc dẫn thân như thế hết sức mật thiết khi có thể được: Sư nói chuyện trực tiếp với những người có mặt trong công án hoặc với vị thầy của Pháp ngữ đó. Bởi vì nhiều trước ngữ không có chủ từ, túc từ, và cả những việc (vật) nói đến có danh tánh, nên khi dịch sang tiếng Anh (và tiếng Việt) hay dùng động từ và danh động từ: “Chỗ nào đau thì đâm kim vào” hoặc “Lạc đường và ngẫu nhiên gặp Tổ Đạt-ma”. Một khi Đại Đăng dùng những câu này trong những nội dung đặc biệt, có thể dịch tùy theo tinh thần đối thoại: “Ông đang đâm kim vào chỗ đau” hoặc “ông đã lạc đường và ngẫu nhiên gặp Tổ Đạt-ma”. Khi thách đố bản văn và cho phép bản văn thách đố lại mình, Đại Đăng nắm lại sức mạnh xúc tác của nguyên bản.

*

10

**“HIS TONGUE HAS
NO BONES”**

DURING THE early decades of the twelfth century, before Ch’an was introduced to Japan, Chueh-fan Hui-hung (1071-1128) accused his fellow Ch’an monks of degeneracy: “Their teaching of the Dharma has fallen to utter ruin; everywhere Ch’an is taken to be the mere discarding of written words and letters, and the ‘subtle particularity’ of Ch’an is thought to consist only in oral transmission.”

10

ĐẦU LƯỠI KHÔNG XƯƠNG

Mười năm đầu thế kỷ 12, trước khi Thiền du nhập vào Nhật Bản, Giác Phạm Huệ Hồng (1071-1128) buộc tội các thiền tăng đồng song suy thoái: “Giáo pháp của họ sắp hoại diệt; nơi nơi Thiền chỉ được xem như là loại bỏ ngôn cú văn tự, và cái tinh túy độc đáo của Thiền được họ nghĩ là chỉ còn trong khẩu truyền.

To counteract the anti-intellectual tendencies that dismayed him, Chueh-fan advocated *wen-tzu Ch'an*, a “literary” or “lettered” Ch’an that sought to integrate spiritual practice, learning, and literary pursuits. Though some of Chueh-fan’s ideas were realized through the continued interaction between Ch’an and secular Chinese culture, an unabashedly literary style of Ch’an was sharply rejected by Chiieh-fan’s influential contemporary Ta-hui Tsung-kaio. From then on, the term *wen-tzu Ch'an* (*moji Zen* in Japanese) carried negative connotations: a wordy or overly conceptual Zen. The vocabularies of Ch’an and Zen thus lack a neutral, commonly accepted name for literary Zen. For Western observers at least, “literary Zen” refers to any attempt to express Zen in a manner that has literary value. In some cases, the term may also indicate the search for commonalities between Zen and literature, especially poetry.

Eloquent Zen, a related concept, also lacks a direct equivalent in the lexicon of Ch’an/Zen. In the West, eloquence aims to “appeal to the reason or move the feelings,” and it derives much of its force from “appropriateness.” Eloquence in Zen is something quite different:

Để chống lại những khuynh hướng phản trí thức, Giác Phạm chủ xướng Văn tự thiền, một loại “văn chương” hay “văn tự” Thiền và tìm cách để hội nhập vào sự tu tập, học kinh và đeo đuổi sự nghiệp văn chương. Tuy vài quan điểm của Giác Phạm được thực hiện qua ảnh hưởng hỗ tương giữa Thiền và văn hóa Trung Hoa thế học, một kiểu mẫu văn tự thiền chắc nịch bị một thiền sư rất có uy thế và đồng thời với Giác Phạm là Đại Huệ Tông Cảo đã phản bác mãnh liệt. Từ đó, Văn tự thiền được chú giải theo một ý nghĩa tiêu cực: Thiền trên chữ nghĩa hoặc ý niệm thái quá. Ngữ vựng của Thiền như thế không có từ trung hòa để đặt tên theo thông thường cho Văn tự thiền. Ít nhất đối với các quan sát viên Tây phương, “văn tự thiền” ám chỉ việc diễn tả Thiền theo cung cách văn chương. Trong vài trường hợp, từ này có thể chỉ định sự khảo cứu đặc tính dân gian giữa Thiền và văn học, nhất là thi ca.

Thiền biện tài, một quan niệm có liên quan đến Văn tự thiền, cũng không có từ tương đương trực tiếp trong từ điển Thiền tông. Theo Tây phương, hùng biện đòi hỏi “kêu gọi đến lý luận hoặc gây ra cảm giác”, và sức mạnh của nó dẫn xuất từ “sự khế hợp”. Sự hùng biện trong Thiền là một điều gì khác hẳn:

It appeals neither to reason nor to emotion, and it seeks to transform rather than to persuade, often by disrupting rational thought and defying conventional language. Though eloquent Zen and literary Zen are synonymous in some contexts, the distinction between the two can be significant. For example, later Rinzai monks praised Daito as a master of eloquent Zen but denigrated Muso as a master of literary Zen.

Daito was heir to a Ch'an/Zen lineage renowned for its skill in articulating the Way. Two of his religious ancestors, Yun-men and Hsueh-tou, were greatly esteemed for their verbal prowess; the affinities Daito felt with both men have already been noted. If Yun-men was the first Chinese master to respond incisively to koans with capping phrases, Daito was the first Japanese master to respond incisively to Ch'an classics with capping phrases. To that degree at least, Nanpo may have been justified in calling his most promising disciple a "second Yun-men." Hsueh-tou, a direct-line descendant of Yun-men, was no less influential than his predecessor. According to Yanagida Seizan, Hsueh-tou represents a turning point in the development of Ch'an and its literature: "Before long, Hsueh-tou of the Yun-men school created a unique Zen literature, and with this the course of Zen history was altered.

Không kêu gọi đến lý luận lẫn cảm xúc, và tìm cách chuyển hóa hơn là thuyết phục, thường bằng cách cắt đứt suy nghĩ lý trí và không tuân theo ngôn ngữ quy ước thông thường. Tuy Thiền biện tài và Thiền văn tự đồng nghĩa trong vài nội dung, sự phân biệt giữa hai từ cũng rất quan trọng. Ví dụ, thiền tăng tông Lâm Tế ca tụng Đại Đăng là thiền sư biện tài nhưng lại chê bai Mộng Song là văn tự thiền.

Đại Đăng là hậu duệ của dòng thiền nổi tiếng qua tài vận dụng tinh xảo trong đạo. Hai bậc tiền bối của Sư, Vân Môn và Tuyết Đậu, được quý trọng vì năng lực ngôn ngữ phi thường, những ái lực mà Đại Đăng cảm ứng với hai vị đã được ghi nhận. Nếu Vân Môn là thiền sư Trung Hoa đầu tiên giải đáp công án một cách sắc bén với trước ngữ thì Đại Đăng là vị thiền sư Nhật đầu tiên giải đáp Thiền thư một cách bén nhạy với trước ngữ. Ít nhất là trên mức độ này Nam Phổ đã ấn chứng vị đệ tử kiệt xuất nhất của mình khi gọi Sư là "đệ nhị Vân Môn". Tuyết Đậu là hậu duệ trực tiếp trong phổ hệ Vân Môn, cũng gây ảnh hưởng không kém so với vị tiền bối của mình. Theo Yanagida Seizan, Tuyết Đậu tiêu biểu cho bước ngoặt trong sự phát triển Thiền tông và văn học Thiền: "Đã lâu Tuyết Đậu và Vân Môn sáng lập một nền văn học Thiền duy nhất, và từ đó dòng mạch lịch sử Thiền đã có thay đổi.

The change in the history of the Zen school after Hsueh-tou was, in a word, a shift toward the literary rather than the philosophical.” Daito’s early and unerring recognition of Hsueh-tou’s importance is a mark of Daito’s own significance. Among the pioneers of Japanese Zen, only Daito created koan commentaries in the manner of Hsueh-tou, and Daito alone prepared an annotated edition of Hsueh-tou’s discourse record.

A more immediate influence on Daito was his teacher’s teacher, Hsut’ang Chih-yu. Hsu-t’ang had been a prominent figure in a group of Chinese monks and literati who were interested in the links between Ch’an and poetry. Some members of Hsu-t’ang’s circle went so far as to claim that the way of Ch’an and the way of poetry were one: writing a poem could therefore be a legitimate form of spiritual practice. In his own work, Hsu-t’ang artfully used natural images to convey religious messages and moods. Many of his verses lack any explicit reference to Buddhist topics; others allude to Buddhism only through subtly coded conventions. The following stanza illustrates Hsu-t’ang’s style:

Listening to Snow

*Cold night, no wind, bamboo making noises,
noises far apart, now bunched together,*

Sự biến chuyển trong lịch sử Thiền tông sau Tuyết Đậu, nói gọn một câu, là một chuyển hướng về phía văn học hơn là triết học”. Đại Đăng đã công nhận đầu tiên và đúng mức tầm quan trọng của Tuyết Đậu, đó là một dấu hiệu chứng tỏ tầm quan trọng của chính Đại Đăng. Trong các vị khai tổ của Thiền tông Nhật Bản, chỉ riêng Đại Đăng sáng tác bình chú công án theo kiểu Tuyết Đậu, và chỉ mình Đại Đăng soạn thảo cho ấn bản có chú giải Pháp ngữ của Tuyết Đậu.

Một ảnh hưởng trực tiếp hơn nữa trên Đại Đăng là thầy của Đại Đăng, Hư Đường Trí Ngu. Hư Đường là nhân vật tiếng tăm trong nhóm thiền tăng và văn nhân trí thức ưa thích giao hội Thiền với thi ca. Vài thành viên trong pháp hội của Hư Đường còn đi xa hơn, cho rằng con đường Thiền và con đường thi ca là một: viết một bài thơ có thể là một hình thức tu tập hợp pháp. Trong tác phẩm của mình, Hư Đường sử dụng rất nghệ thuật những hình ảnh thiên nhiên dẫn đến thông điệp và tâm thái tôn giáo. Nhiều câu thơ của Ngài thiếu hẳn qui chiếu những chủ đề Phật giáo; có những câu đề cập đến đạo Phật chỉ trên những phạm lệ một cách tinh tế. Bài kệ sau đây minh chứng phong cách của Hư Đường:

Lắng nghe tuyết

*Đêm lạnh, gió im, tre xào xạc,
Từ đâu quện về những tiếng động rời rạc*

*filtering the pine-flanked lattice.
Listening with ears is less fine than listening with
the mind.
Beside the lamp I lay aside the half scroll of sutra.*

In its movement from evocative imagery to the expression of a religious truth, this poem exemplifies the synthesis of literature and Zen to which Daito aspired. One of the implications of the poem is that the voice of the Buddha can be heard so clearly in the rattling of bamboo that the written scriptures may be put aside. Yet there is also an inescapable paradox here. The poem, like the abandoned sutra, uses words to express a realization that is beyond words.

Hsu-t'ang enhanced his reputation as a master of Ch'an language by capping his own compilation of a hundred koans (using one final capping phrase per koan). This text, brought to Japan by Nanpo, undoubtedly stimulated Daito, though Daito preferred interlinear capping phrases to final ones. Hsu-t'ang was not without critics: colleagues such as Lan-ch'i reproached him for being excessively literary. But his impact on Japanese Zen has endured for centuries. Ikkyu, a distinguished poet in his own right, singled out Hsu-t'ang as the reincarnation of the celebrated Chinese poet Hsu Hun (791-854).

*Xuyên qua vách gỗ, hàng rào thông
Tiếng nghe qua tai tinh tế
sao bằng nghe qua tâm
Bên đèn, một nửa cuộn liễn kinh.*

Trong sự chuyển mình từ ảnh tượng gợi cảm đến sự biểu lộ ý Đạo, bài kệ này tiêu biểu sự tổng hợp văn học với Thiền mà Đại Đăng từng tha thiết. Một hàm nghĩa của bài kệ là Phật âm có thể nghe được rõ ràng trong tiếng xào xạc của tre mà kinh điển chữ viết đã thiếu sót. Song ở đây cũng có một nghịch lý không tránh khỏi. Bài kệ, như một bài kinh, dùng ngôn ngữ để diễn đạt sự tỉnh giác siêu vượt ngôn ngữ.

Hư Đường nổi tiếng là một thiền sư của ngôn ngữ Thiền, vì bình chú công trình biên tập một trăm tác công án của chính mình (một trước ngữ cho mỗi công án). Tập sách này do Nam Phổ mang về Nhật chắc chắn đã phẫn kích Đại Đăng, mặc dù Đại Đăng thích những trước ngữ bình chú xen kẽ mỗi dòng hơn là bình chú cuối đoạn. Hư Đường không phải là không bị phê bình: đồng song với Đại Đăng là Lan Khê đã trách Ngài quá thiên về văn tự. Nhưng tác động của Ngài trên Thiền tông Nhật Bản kéo dài nhiều thế kỷ. Nhất Hư, một nhà thơ lỗi lạc độc đáo, bảo rằng Hư Đường là hậu thân của nhà thơ Trung Hoa nổi tiếng là Hứa Hồn (791-854).

In contemporary Rinzai Zen, quotations from Hsu-t'ang's works permeate the standard capping-phrase anthologies, and his koan collection is still used in the advanced training of monks.

The Ch'an/Zen tradition is not the only context in which the literary dimensions of Daito's Zen style can be apprehended. In the early fourteenth century, members of Japan's cultured elite were animated by new forms of artistic expression, especially in poetry. Some of these developments had been partially stimulated by exposure to Zen, but others were the outcome of native movements. Like the Chinese, the Japanese had for centuries been interested in the relation of poetry to religion. They too had come to regard the practice of poetry and the practice of Buddhism as mutually reinforcing, if not fundamentally congruent. Problems associated with the verbal expression of enlightenment (and other religious experiences) had been investigated in literary circles as well as Buddhist ones. During Daito's lifetime the poets, priests, and courtiers of Kyoto were captivated by *renga*, or linked verse. In intimate gatherings and in groups of up to a hundred, they created long sequences of linked poems by responding to each other in turn.

Trong Thiền tông Lâm Tế hiện đại, trích dẫn tác phẩm của Hư Đường đã đi vào trích tuyển trước ngữ chuẩn, và tuyển tập công án của Ngài vẫn được các vị tăng lão tham ứng dụng hành trì.

Lĩnh vực văn học trong thiền phong của Đại Đăng không phải chỉ có truyền thống Thiền là nội dung duy nhất gói trọn trong đó. Vào đầu thế kỷ 14, những người trong giới thượng lưu trí thức Nhật Bản được tiếp thêm sinh khí nhờ những sắc thái diễn đạt nghệ thuật mới, nhất là thi ca. Sự phát triển này một phần được xúc tác nhờ Thiền, nhưng ở mặt khác cũng là hậu quả của những hoạt động trong nước. Người Nhật cũng giống người Hoa đã trải qua nhiều thế kỷ ưa chuộng hội giao giữa thi ca với tôn giáo. Họ cùng nhất trí ở chỗ làm thơ và tu Phật hai bên tăng viện lẫn nhau, nếu không muốn nói là phù hợp trên mặt cơ bản. Những vấn đề liên hệ đến diễn đạt chứng ngộ (và những kinh nghiệm tu hành khác) bằng ngôn ngữ đều được nghiên cứu trong giới văn học cũng như Phật học. Thời Đại Đăng sanh tiền nhà thơ, nhà tu và quan lại ở Kyoto bị thể thơ liên ca lôi cuốn. Trong những nhóm nhỏ thân mật hoặc hội đoàn lớn đến hàng trăm người, họ sáng tác những trường thiên liên tục trong thơ liên ca bằng cách thay phiên đối đáp với nhau.

What had once been an entertaining capping-verse exercise became a sophisticated poetic genre and a vehicle for the expression of religious devotion. One of the men who played a pivotal role in the cultural milieu of the day was Daito's patron and disciple Emperor Hanazono. As we will see below, Hanazono and Daito contributed jointly and independently to the era's extended exploration of Zen, literature, and exegesis.

A PROPER RESPONSE TO THE TEXTUAL TRADITION

In order to appreciate the position of Daito's written works in the development of Japanese Zen, we must return briefly to the theme of authentic Zen. The Japanese pioneers regarded enlightenment as the principal criterion of Zen, and they identified several other essential components of Zen: zazen, emblems of Dharma transmission, the monastic rule, monastery construction, and withdrawal from the world. Another indicator of genuine Zen during the transmission period was a proper response to the textual tradition. Sutras, which represented the teachings of Shakyamuni Buddha, could clarify or deepen one's understanding at any stage of the path. The Ch'an corpus, as shaped by Sung bibliographers, was believed to reveal the enlightened awareness of the masters through their words and behavior.

Điều mà trước kia là bình thơ giải trí nay trở thành một thể thơ tinh xảo, và là phương tiện truyền đạt lòng thành tâm mộ đạo. Một người đóng vai trò chủ chốt trong khung cảnh văn hóa thời đó là thí chủ và đệ tử của Đại Đăng: Nhật hoàng Hoa Viên. Như chúng ta sẽ thấy sau đây, Hoa Viên và Đại Đăng đã góp phần vừa hợp tác vừa độc lập vào sự khai phá và mở rộng Thiền tông trong thời đại này, kể cả văn học và bình luận tôn giáo.

MỘT SỰ TRẢ LỜI THÍCH ĐÁNG ĐỐI VỚI VĂN BẢN TRUYỀN THỐNG

Để đánh giá vị trí các tác phẩm chữ viết của Đại Đăng trong sự phát triển Thiền tông Nhật Bản, chúng ta phải quay lại sơ lược chủ đề về Thiền chân chánh. Các vị tổ Nhật Bản xem chứng ngộ là tiêu chuẩn chủ yếu của Thiền, và các vị minh định những thành phần cốt yếu khác: tọa thiền, biểu tín truyền pháp, thanh qui thiền viện, xây dựng thiền viện và việc thoát ly thế gian. Một điểm chỉ khác về chân thiền trong thời kỳ truyền thừa là sự giải đáp thích đáng đối với kinh điển. Kinh điển, đại diện cho giáo lý của đức Phật Thích-ca Mâu-ni, có thể soi sáng hoặc đào sâu sự nhận hiểu của một người ở bất cứ giai đoạn nào trên đường đạo. Thiền tạng, hình thành nhờ nhà biên soạn thư mục đời Tống, được mọi người tin rằng đã vén bức màn giác ngộ của các thiền sư qua ngôn ngữ và hành động của các vị.

Koans, the most peculiar of texts, were intended to function as expressions of enlightenment, triggers to enlightenment, and vehicles for the exploration of specific aspects of enlightenment.

Much can be learned from the Japanese pioneers' struggle to clarify their stance toward the Buddhist scriptures. Willingly or unwillingly, they became embroiled in a long-standing dispute that had been inherited from their Chinese predecessors. As we have seen, Ch'an/Zen defined itself as "a separate transmission outside the teachings" (Ch. *chiao-wai pieh-ch'uan*; Jp. *kyoge betsuden*), according to the classic verse attributed to Bodhidharma. In this phrase, *chiao* (*kyo*) implied several related referents: the Buddhist teachings, the sutras, and the doctrinal schools. All Buddhist schools besides Ch'an and Zen, such as Hua-yen in China or Tendai in Japan, were classed as doctrinal.

A rival approach within Ch'an/Zen advocated "the unity of the teachings and Ch'an/Zen" (Ch. *chiao-ch'an i-chih*; Jp. *kyozen itchi*), in which Zen and the teachings were seen as different but equally valid expressions of the same truth. Because literal translations are cumbersome here, let us call these two streams sutra-free Zen and sutra-linked Zen, respectively.

Công án, phần đặc biệt nhất của Thiền thư, có chức năng diễn đạt chứng ngộ, khai mào chứng ngộ, và truyền đạt sự khai phá những khía cạnh chuyên biệt của chứng ngộ.

Ta có thể học được phần lớn từ những phần đầu của các vị Tổ Nhật Bản muốn soi sáng lập trường của mình đối với kinh điển Phật giáo. Cố tình hoặc không muốn đi nữa, các vị cũng bị lôi kéo vào một sự tranh chấp lâu đời kế thừa từ các vị tiền bối Trung Hoa. Như chúng ta đã thấy, Thiền tự định nghĩa là "giáo ngoại biệt truyền", theo bài kệ của Tổ Bồ-đề-đạt-ma. Trong câu này "giáo" chỉ cho nhiều thứ có liên quan: giáo lý đạo Phật, kinh điển, giáo phái. Tất cả các tông phái đạo Phật ngoài Thiền tông ra, như tông Hoa Nghiêm ở Trung Hoa và tông Thiên Thai ở Nhật Bản đều được xếp vào hàng giáo tông.

Một đường hướng đối nghịch trong nhà Thiền được đề cao là "giáo thiên nhất trí", theo đó Thiền và Giáo xem như khác nhau nhưng đồng có giá trị diễn đạt một chân lý không khác. Bởi vì dịch theo chữ nghĩa ở đây bị vướng, chúng ta hãy gọi đó là hai dòng mạch: Thiền-không theo kinh điển và Thiền Giáo song hành.

The masters who upheld sutra-linked Zen often used sutra quotations and doctrinal explanations, and they accepted the practices of other Buddhist schools in their temples. An early and influential advocate of this approach was Tsung-mi (780-841), honored by doctrinal and Ch'an lineages alike. Sutra-linked Zen reached its peak in the early Sung period; its most complete exposition is found in the *Mirror Record of the [Ch'an] School (Tsung-ching lu)*, a treatise of one hundred chapters completed in 961.

Eisai was one of the first Japanese masters to be troubled by Zen's relation to the sutras. The Ch'an he had embraced in China gave precedence to sutra-free Zen but also recognized sutra-linked Zen. On his return to Japan, Eisai was alarmed to see that sutra-free Zen was (allegedly) being interpreted by Nonin in an antinomian way, risking the provocation of the powerful Tendai sect. In Eisai's main work, *Promulgation of Zen as a Defense of the Nation*, an unnamed questioner asks him:

It is said that this [Zen] school is "not dependent on words." This is close to the false view of emptiness, similar to one type of obscure realization. If so, the Tendai school opposes it It is said in the *Hsuan-i [Profound Meaning (of the Lotus Sutra)]*:

Thiền sư nào tán thành Thiền Giáo song hành thường trích dẫn kinh điển và giải thích giáo lý, và chấp nhận tu tập theo các tông phái đạo Phật khác [ngoài Thiền tông] trong chùa của mình. Người đầu tiên và có ảnh hưởng đã chủ xướng đường hướng Thiền Giáo song hành là Khuê Phong Tông Mật (784-841), được tôn vinh qua sự kiện này. Đường hướng này hưng thịnh nhất vào đầu đời Tống, và được giải trình trọn vẹn nhất trong Tông Cảnh Lục, một luận văn gồm một trăm chương hoàn thành năm 961.

Vinh Tây là một trong các thiền sư Nhật đầu tiên hoang mang vì sự liên hệ giữa Thiền với kinh điển. Ở Trung Hoa Ngài đã theo học ưu tiên cho Thiền-không theo kinh điển nhưng cũng thừa nhận Thiền Giáo song hành. Trở về Nhật, Vinh Tây được báo động về Thiền-không theo kinh điển bị Năng Nhãn diễn giải một cách mâu thuẫn, có nguy cơ khiêu khích uy lực của tông Thiên Thai. Trong tác phẩm chính của Vinh Tây là Hưng Thiền Hộ Quốc Luận, một người vô danh hỏi Ngài:

Được nghe nói Thiền tông "bất lập văn tự". Điều này rất gần với tà kiến về cái không, tương tự với một kiểu nhận thấy si ám [si định?] Nếu như thế tông Thiên Thai sẽ chống đối... Được nghe nói theo huyền nghĩa [của kinh Pháp Hoa]:

“If a man who contemplates his mind thinks that his adherence to his mind is correct, that he himself is thereby equal to Buddha, and that he does not need to consult the sutras and treatises, he will fall into arrogance. This is like burning oneself with one’s own torch.”... How could the Zen school’s “not depending on words” avoid this difficulty?

Eisai answers by saying that those who truly understand Zen have no need to reject the sutras, and he proceeds to quote a wide range of Buddhist scriptures. Of the few Ch’an texts that Eisai cites in this tract, his favorite is the classic of sutra-linked Zen, the *Mirror Record of the Ch’an School*. Yet he also endorses the “separate transmission” slogan of sutra-free Zen. Perhaps frustrated by his inability to adopt a stance that was theoretically consistent and politically viable, Eisai concluded that both elements of the traditional dichotomy should be transcended: “ ‘Teachings’ and ‘Zen’ are just names; ‘practice’ and ‘study’ are also just provisional names.... The Zen school is ... inconceivable, ultimately ungraspable.”

Whereas Eisai’s strategy was to embrace as many positions as possible, Dogen chose a different tack. In his diary he reports the following conversation with his master Ju-ching:

“Nếu một người quán sát tâm mình nghĩ rằng, bám dính vào tâm là đúng, rằng chính y ngang với Phật, rằng y không còn học kinh và luận nữa, y sẽ rơi vào ngã mạn. Điều này giống như tự đốt mình với ngọn đuốc của mình”.... “Bất lập văn tự” của Thiền tông làm thế nào giải quyết nan đề này?

Vinh Tây trả lời bằng cách nói rằng những ai thực sự hiểu Thiền sẽ không cần bác bỏ kinh điển, và Ngài dẫn ra nhiều kinh Phật. Trong số ít Thiền thư Vinh Tây đã dẫn trong tác phẩm này, có quyển sách cổ điển thuộc Thiền Giáo song hành Ngài ưa thích là Tông Cảnh Lục. Song Ngài vẫn tán thành phương châm “biệt truyền” của Thiền-không theo kinh điển. Có lẽ thất bại vì thiếu khéo léo không tiếp nhận được một thể đứng kiên định về mặt chủ thuyết và vững chắc về mặt chính trị, Vinh Tây kết luận rằng cả hai yếu tố trong sự phân biệt chia chẻ theo truyền thống cần phải siêu vượt: “Giáo và Thiền chỉ là danh xưng, tu và học cũng là danh từ giả tạm... Thiền tông là... bất tự nghi, rốt ráo không thể nắm giữ”.

Trong khi đó, chiến lược của Vinh Tây là nắm lấy càng nhiều luận điểm càng tốt, Đạo Nguyên đã chọn một chiến thuật khác. Trong quyển sổ tay Ngài kể lại đối thoại sau đây với thầy là Như Tịnh:

I asked: “Now priests everywhere speak about the ‘special transmission outside the scriptures.’

This, they declare, is the real meaning in the First Patriarch Bodhidharma’s coming from the West. What do they mean?”

Ju-ching taught: “How could the great Way of the buddhas and patriarchs have anything to do with ‘inside’ or ‘outside’? ... The world could not have two Buddha-Dharmas.”

Dogen interpreted this answer as a rejection of sutra-free Zen. In later writings he condemned sutra-free Zen as a “fallacy,” insisting that “an enlightened person always masters the sutras to full advantage.” Thus when Dogen built a temple, he included a building for sutra study. However, Dogen censured forms of practice that combined elements from other Buddhist schools, thereby shunning the eclecticism associated with sutra-linked Zen.

Muso was the most prominent master to be criticized in his own day for leaning too far toward sutra-linked Zen. Someone asked him point-blank: “If you ate a descendant of Lin-chi, why do you always lecture on the sutras instead of teaching the fundamental matter to the monks?” Emperor Hanazono condemned Muso’s Zen style as “still bound by the rope of doctrine.”

Tôi hỏi:

– Bây giờ người tu đâu đâu cũng nói về “giáo ngoại biệt truyền”. Họ cho rằng đó là đại ý của Tổ Bồ-đề-đạt-ma đến từ Tây thiên. Họ muốn nói gì?

Như Tịnh nói:

– Làm sao mà đại đạo của chư Phật và chư Tổ lại liên quan đến “trong” hoặc “ngoài”?... Thế gian không thể có hai Phật pháp.

Đạo Nguyên diễn giải câu trả lời trên là bác bỏ Thiền-không theo kinh điển. Về sau trong một tác phẩm, Ngài lên án Thiền-không theo kinh điển là nguy, nhấn mạnh ở chỗ “một người giác ngộ luôn luôn tinh thông kinh điển thì càng nhiều lợi lạc”. Do đó khi xây chùa, Đạo Nguyên đã xây thêm một căn nhà dành cho việc học kinh. Tuy nhiên Đạo Nguyên ngăn cấm cách tu pha trộn với các yếu tố từ tông phái khác của đạo Phật, qua đó Ngài cũng tránh thuyết chiết trung liên hệ với Thiền Giáo song hành.

Mộng Song là vị thiền sư sáng chói bị phê bình trong thời của Ngài là đã nghiêng về Thiền Giáo song hành quá xa. Có người hỏi thẳng Ngài: “Nếu thầy là hậu bối của Lâm Tế, sao thầy luôn giảng pháp thay vì chỉ thẳng đại sự cho học tăng?” Nhật hoàng Hoa Viên chỉ trích thiền phong của Ngài “còn bị sợi dây Phật pháp trói buộc”.

Like Eisai, Muso defended himself by attempting to transcend the terms of the debate: “The Buddha did not call himself only a man of doctrine (*kyo*) nor did he call himself only a man of Zen. Nor did he separate his teachings into a doctrine portion and a Zen portion, because Buddha’s inner realization cannot be equated with either of them.”

Other concerns are also discernible beneath the surface of this discourse, which was more than a debate about the relation between enlightenment and written expressions of enlightenment. One can hear the masters’ uncertainty about what voice to adopt in their teaching and writing. The sutras were authoritative, relatively accessible, and revered in common by many Buddhist schools, so there must have been some reluctance to abandon this corpus for the stranger works of Ch’an, as the *kyoge betsuden* principle seemed to require. Consciously or not, the Japanese pioneers were also working out the relationship between Japanese Zen and Chinese Ch’an. Which styles and streams of Ch’an were most correct, and to what degree were the Japanese compelled to adhere to them? The controversy about Zen’s stance toward texts touched upon other crucial issues as well: What was distinctive about Zen in comparison with the other (“doctrinal”) schools of Buddhism? What was Zen’s proper relation to those other schools?

Giống như Vinh Tây, Mộng Song tự biện hộ bằng cách cố gắng vượt trên ngôn ngữ tranh luận: “Đức Phật không tự nói mình là thuộc về Giáo hay thuộc về Thiền. Cũng không chia Phật pháp thành hai phần Giáo và Thiền, bởi vì sự giác ngộ của Phật không thể sánh ngang với Giáo lẫn Thiền”.

Những việc khác cũng có thể thấy rõ ẩn sau lời nói này, hơn hẳn một cuộc tranh luận về mối liên quan giữa giác ngộ và chữ nghĩa diễn tả giác ngộ. Ta có thể nghe từ những vị thầy một tính chất thiếu chắc chắn về ý kiến nào chấp nhận được trong lời dạy và sách vở của họ. Kinh điển thì có thẩm quyền, tương đối dễ tiếp thu, và được nhiều tông phái đạo Phật cùng tôn trọng chung, như thế chắc sẽ có một sự miễn cưỡng nào đó nếu phải buông bỏ kinh tạng vì những tác phẩm lạ lẫm của nhà Thiền, như kiểu “giáo ngoại biệt truyền” đòi hỏi trên nguyên tắc. Dù có ý thức hay không, các vị khai tổ Nhật Bản cũng đã thành lập mối tương quan giữa Thiền tông Nhật Bản và Thiền tông Trung Hoa. Phong cách thiền nào và dòng mạch thiền nào là chánh đáng nhất, và ở chừng mực nào người Nhật bắt buộc phải gắn bó? Tranh luận về vị trí của Thiền đối với những nội dung đề cập những chủ đề then chốt khác cũng có thể được: Thiền tông khác thế nào với Giáo tông trong đạo Phật? Thiền thực sự liên quan thế nào với các tông phái khác?

Even if such questions had been settled satisfactorily in China, they had not yet been resolved in Japan.

It was against this backdrop that Daito developed a Zen style that was faithful to certain streams of Ch'an, free from overreliance on texts, and also adaptively Japanese. On the one hand, he is identified as a master of sutra-free Zen, because he stressed that genuine awakening far surpasses any textually derived forms of understanding. On the other hand, he developed a Zen style that was both eloquent and literary. Though he did not expound the sutras, he extensively interpreted the classics of Ch'an. Whereas Eisai and Muso attempted to surmount the distinction between "Zen" and "teachings" in a manner that seems largely rhetorical, Daito found a way to transcend the problem in practice, through a new commentarial approach and through poetry. In this task he was aided by some native Japanese literary developments, to which we now turn.

JAPANESE INFLUENCES ON DAITO'S ZEN STYLE

In Japan, as in other Asian cultures, poetry has played a central role in cultural life, and it has long been valued as a form of religious expression.

Cho dù những câu hỏi như thế đã được giải quyết ở Trung Hoa một cách tốt đẹp hài hòa, sự thể lại không giải quyết được ở Nhật Bản.

Chính vì đề kháng bối cảnh này mà Đại Đăng khai triển một phong cách thiền trung thực với một số dòng mạch thiền, không đặt tín tâm thái quá vào kinh điển, và cũng thích nghi với người Nhật. Một mặt, Sư là một vị thầy thuộc Thiền-không theo kinh điển, bởi vì Sư nhấn mạnh rằng chân ngộ siêu vượt rất xa bất cứ hình thức hiểu biết nào xuất phát từ kinh điển. Mặt khác, Sư khai triển một phong cách thiền vừa biện tài vừa văn tự. Tuy không rộng nói kinh điển, Sư luận giải uyên áo thiền thư cổ điển. Trong khi Vinh Tây và Mộng Song muốn khắc phục sự phân biệt giữa "thiền" và "giáo" theo cung cách rất là hùng hồn hoa mỹ, Đại Đăng tìm phương thức thoát ra bài toán này trong sự tu tập, qua đường lối bình chú mới mẻ và qua thi ca. Trong công việc này Ngài đã được trợ giúp bởi những phát triển trong văn chương bản sắc Nhật bản mà bây giờ đến lượt chúng ta xem xét ngược trở lại.

ẢNH HƯỞNG NHẬT BẢN TRÊN THIỀN PHONG CỦA ĐẠI ĐĂNG

Ở Nhật, cũng như trong các nền văn hóa Á Châu khác, thi ca giữ vai trò trung tâm trong đời sống văn hóa, và có giá trị như một hình thức diễn đạt tôn giáo.

In the century preceding Daito's birth, certain ideas about the relation between poetry and Buddhism were articulated with new confidence. Members of the priesthood and the literati class cultivated a genre known as *Shakkyo-ka*, "poems on the Buddha's teachings." In some circles, poetry was placed on a level with Buddhist doctrine, and the Japanese language was equated with the canonical languages of the sutras. For example, Muju Ichien argued that a *waka* (a five-line Japanese verse) could be equivalent to a *dharani* (a Buddhist spell using foreign sounds):

When we consider *waka* as a means to religious realization, we see that it has the virtue of serenity and peace, of putting a stop to the distractions and undisciplined movement of the mind. With a few words it encompasses its sentiment. This is the nature of mystic verse, or *dharani*. ... Japanese poems do not differ from the words of the Buddha.... Had the Buddha appeared in Japan, he would simply have used Japanese for mystic verses Though Japanese poetry also uses the ordinary words of the world, when we use *waka* to convey our spiritual intentions, there will surely be a favorable response. And should it embody the spirit of the Buddha's Law, there can be no doubt that it will be a *dharani*.

Once such correlations were invoked, others followed.

Vào thế kỷ trước khi Đại Đăng ra đời, một số ý kiến về mối tương quan giữa thi ca và đạo Phật được phát biểu rõ ràng với một sự quả quyết mới. Những người trong giới tu sĩ và văn nhân trí thức gây dựng một thể loại tên là "Thích giáo ca". Trong vài hội đoàn, thi ca được đặt ngang tầm với giáo lý nhà Phật, và ngôn ngữ Nhật xếp ngang với ngôn ngữ kinh điển. Ví dụ, Vô Trụ Nhất Viên lập luận rằng hòa ca (thể thơ năm câu của Nhật) có thể tương đương với đà-la-ni:

Khi chúng ta xem hòa ca là một phương tiện để đạt ngộ trong tôn giáo, chúng ta sẽ thấy được tính tịch lặng và bình ổn đình chỉ sự tán loạn và hoạt động vô trật tự của tâm thức. Với rất ít chữ hòa ca vẫn chứa chan cảm xúc. Đó là bản chất của mật chú huyền bí hoặc đà-la-ni... Thi kệ Nhật Bản không khác với Phật ngôn... Nếu như đức Phật xuất hiện ở Nhật, Ngài sẽ dùng tiếng Nhật thật giản dị thay vì mật chú... Tuy thi ca Nhật cũng dùng những từ thông thường của thế gian, khi chúng ta sử dụng hòa ca để truyền đạt ý định tâm linh, chắc chắn đó là giải pháp thuận lợi. Và đó cũng là thể hiện tinh thần Phật pháp, có thể gọi đó là đà-la-ni không nghi.

Một khi những tương quan như thế được khơi dậy, những người khác sẽ theo.

The writing of poetry was likened to the practice of meditation and to the recitation of Buddhist sutras. Poems were regarded as suitable offerings to temples and shrines, and there was serious discussion about whether or not the composition of verse could advance one along the path to enlightenment.

Japan also had its own capping tradition, centered on verses rather than the pithy phrases characteristic of Zen. In the oldest history of Japan someone successfully answers a test question with a capping verse. A poem in Japan's first poetry collection has a "head" composed by one person and a "tail" composed by another. A poetic game popular among the aristocracy of the Heian period (794-1185) bears some resemblance to the capping exercise that would later be brought to Japan as part of Zen. As Donald Keene explains,

Often a riddle was presented in the *maeku* (first verse) and the poem was completed by another person with a *tsukeku* (added verse) of wit and ingenuity. The more complicated or absurd the situation described in the *maeku* ("a deer is standing in the middle of the sea"), the greater the achievement of the person who could make sense of the whole by adding a cleverly explicative two lines ("the reflection of the mountain is cast on the waves").

Sáng tác thơ gắn liền với tọa thiền và tụng kinh Phật. Thi kệ được xem là phẩm vật cúng dường cho chùa và đền, và đã có bàn cãi nghiêm trọng về việc làm thơ có hay không thúc đẩy hành giả tiến bước trên con đường tỉnh giác.

Nước Nhật cũng có truyền thống bình chú, tập trung vào thi ca hơn là câu văn súc tích mang đặc tính của Thiền. Trong lịch sử xưa nhất của Nhật có một người trả lời thành công một câu hỏi trắc nghiệm với câu thơ bình chú. Một bài thơ trong bộ sưu tập thi ca đầu tiên của Nhật có một "cái đầu" do một người làm và "cái đuôi" do người khác soạn. Một trò chơi dân gian trong giới quý tộc thời Bình An (794-1185) có vài điểm giống với việc tập luyện bình chú mà sau này truyền vào Nhật như một phần của Thiền tông. Như Donald Keene giải thích:

Thường một câu đố được trình bày vào câu đầu tiên gọi là tiền cú và bài thơ được hoàn tất do một người khác với câu thêm vào gọi là phó cú theo trí thông minh và tài khéo. Cảnh tượng diễn tả trong tiền cú càng phức tạp và phi lý ("Con nai đứng giữa biển"), thì người làm sáng tỏ toàn bộ sự việc bằng cách thêm vào đôi dòng giải nghĩa tài tình ("Bóng núi ản trên sóng") càng thành công to lớn.

Linked verse attained unprecedented popularity, in the form of *renga*, during the years that Daito was teaching at Daitokuji. Following conventions derived from *waka*, the participants in a *renga* session took turns writing lines, cooperating (and sometimes competing) to produce a work that muted individual voices for the sake of the whole. *Renga* involved a complex form of capping: the end of any poem in the link also served as the beginning of the next in a sequence that could be expanded indefinitely. There is no record of Daito having participated in *renga* sessions, though he was undoubtedly familiar with the genre. His early teacher Koho, his fellow master Muso, and his disciple Hanazono all enjoyed linked verse; according to one source, Koho and Muso “composed *renga* night and day.”

A degree of literary ability was expected of ordinary monks. Yanagida has claimed that “without a high level of competence in poetry, it was impossible even to begin Zen practice.” Though this may be overstating the case, masters and senior monks commonly tutored younger students in poetry composition. Kokan Shiren, a leading Zen figure and one of Daito’s contemporaries, described the process:

I have some pupils who fool about, joke, chaff,
and won’t recite their lessons.

Trong thể liên ca, thơ liên hoàn đạt được tính dân gian chưa từng có, vào những năm Đại Đăng dạy đạo ở chùa Đại Đức. Tuân theo những ước lệ dẫn xuất từ hòa ca, người tham dự trong hội liên ca thay phiên sáng tác câu thơ, hợp tác (và đôi khi tranh đua) để tạo ra một tác phẩm làm im hơi tiếng nói cá nhân vì lợi ích của toàn thể. Liên ca là một hình thức phức tạp của bình chú: câu cuối của bất kỳ bài kệ nào trong thể liên hoàn cũng dùng làm câu đầu của đoạn thơ tiếp, và kéo dài như thế đến bất tận. Không thấy ghi chép lại việc Đại Đăng có tham dự các khóa liên ca, tuy Sư chắc chắn quen thuộc với thể thơ này. Vị thầy đầu tiên của Sư là Cao Phong, bạn đồng sư là Mộng Song, và đệ tử là Hoa Viên đều thường thức thơ liên ca; theo một tài liệu, Cao Phong và Mộng Song “làm thơ liên ca suốt ngày đêm”.

Tài năng văn chương là niềm hy vọng của các vị tăng trung bình. Yanagida nói rằng “Không có trình độ cao về khả năng thi ca, ngay cả khởi sự tu thiền cũng không làm được”. Tuy trường hợp này có hơi quá đáng, nhưng có những vị thầy và tu sĩ lâu năm thường dạy kèm làm thơ cho những học tăng trẻ. Hồ Quan Sư Luyện, một khuôn mặt lãnh đạo trong Thiền tông và là người đồng thời với Đại Đăng, đã diễn tả tiến trình như sau:

Tôi có một vài học trò ưa thích nói đùa, nói tạp
và không chịu trả bài.

When I prod and scold them to write poetry, they say, “But we don’t know the rules of tone and meter.” When I tell them to forget the rules and just write out lines with the correct number of syllables, they grumble and complain. But I do not become upset, and in spite of themselves they present me with some lines. Their poems may be halting, uneven, doltish, and clumsy, and sometimes make no sense at all; but still, they are often filled with a self-possessed purity and integrity that make me marvel.

Japanese Zen monks began to face questions that had also vexed their Chinese predecessors. Was literary prowess an indication of advanced spiritual development? Would progress in one’s practice improve the quality of one’s poetry? Those who set great store by the literary dimensions of Zen construed the relation between the two realms as follows: a lack of verbal skill in expressing the Dharma is a salient indication that the highest level of realization has not yet been attained. A number of Daito’s capping phrases make this point more tersely (in context): “His tongue is already long” or “His tongue has bones.” A century and a half after Daito’s death, Zen attainment and poetic skill were equated in emphatic terms. “The one flavor of poetry and Zen” became a popular slogan.

Khi tôi khuyến khích và bắt ép họ làm thơ, họ bảo không biết niêm luật. Khi tôi bảo họ hãy quên hết niêm luật và chỉ viết ra chữ đúng số âm vận, họ nhăn nhó và cằn nhằn. Nhưng tôi không lấy làm khó chịu, và mặc dù như thế họ vẫn trình cho tôi những dòng thơ. Thơ của họ có thể không chỉnh, không đều, ngu ngơ và vụng về, và đôi khi chẳng chút ý nghĩa gì; nhưng hơn thế nữa, lại thường tràn đầy một sự thanh tịnh và chính trực rất an nhiên khiến tôi rất đổi kinh ngạc.

Thiền tăng Nhật bắt đầu giáp mặt với vấn đề đã từng làm bối rối các vị tiền bối Trung Hoa. Có phải uy lực văn học là một điềm chỉ của tiến triển tâm linh? Phải chăng sự tiến tu của một người sẽ trau dồi tính năng thi ca của người đó? Những ai đánh giá cao tầm cỡ văn học của Thiền sẽ phân tích mối tương quan giữa hai lãnh vực như sau: thiếu vắng tài khéo ngôn ngữ để diễn đạt Phật pháp là dấu hiệu rõ rệt cho thấy chưa đạt đến mức độ tỉnh giác cao nhất. Một số trước ngữ của Đại Đăng cho thấy chỗ này rất súc tích: “Đầu lưỡi đã dài” hoặc “Đầu lưỡi có xương”. Một trăm năm mươi năm sau khi Đại Đăng tịch, chúng đạt Thiền và làm thơ hay vẫn được nhấn mạnh là ngang hàng với nhau. “Thi thiền nhất vị” là một câu rất phổ thông.

Around 1500, Chuho En'i claimed, "Anyone who has mastered Zen will be able to write good poetry," and another monk argued, "Outside of poetry there is no Zen, outside of Zen there is no poetry."

As might be expected, some Zen monks were harshly criticized for literary tendencies that seemed excessive. Passionate accusations were rebutted with equal intensity. When I-shan I-ning recited a Chinese poem on a ceremonial occasion, a monk objected, "You aren't talking about Zen Buddhism! You're only talking about literary matters!" "Blind fool," retorted I-shan. "It is you who do not see the Way! I recite my poetry for those who can understand it." Muso was well known in his time as a gifted poet, yet he blamed others and was himself blamed for being unacceptably devoted to letters. When he ranked his own disciples, Muso placed poetry-loving monks in the lowest category, branding them as "shaven-headed laymen" and "robed ricebags." Unlike I-shan and Muso (and Hsu-t'ang), Daito was never accused of being too literary. Whereas Muso was one of the originators and leading figures of the "literature of the Five Mountains" (*Gozan bungaku*), Daito is conspicuously absent from the poetic anthologies of the period.

Khoảng 1500, Trọng Phương Viên Y bảo, "Ai tinh thông Thiền sẽ làm được thơ hay", và một vị tăng khác lập luận, "Ngoài thi ca không có Thiền, ngoài Thiền không có thi ca".

Như đã tiên đoán, vài thiền tăng bị phê bình khe khát vì nghiên về văn chương có lẽ hơi quá lố. Những lời chỉ trích dữ dội xu hướng này cũng bị bác bỏ với cường độ như nhau. Khi Nhất Sơn Nhất Ninh đọc một bài thơ Trung Hoa trong một dịp lễ, có một vị tăng phản đối: "Thầy không nói về Thiền Phật giáo! Thầy đang nói về văn học!" Nhất Sơn vắn lại: "Đồ mù! Chính ông không thấy được đạo! Ta chỉ đọc thơ của ta cho ai hiểu được". Mộng Song nổi danh thời đó là một nhà thơ thiên tài, song Ngài chê trách người khác và đến phiên mình bị chê trách là đã tận tình với thơ văn đến độ không thể chịu nổi. Khi xếp hạng đệ tử của mình, Mộng Song đặt những vị tăng ưa thích thi ca vào hạng thấp nhất, quy cho họ là "cư sĩ đầu trọc" và "giá áo túi cơm". Khác với Nhất Sơn và Mộng Song (và Hư Đường), Đại Đăng không bao giờ bị phê bình là văn chương thái quá. Trong khi Mộng Song là một trong những người khai sáng và lãnh đạo "Ngũ Sơn Văn Học", Đại Đăng rõ ràng vắng mặt trong các tuyển tập thơ văn thời bấy giờ.

Emperor Hanazono gives voice in his diary to certain notions that Daito must also have pondered; it is reasonable to assume that the two men discussed some of these matters with each other. Hanazono describes in considerable detail his efforts to express his understanding of Buddhism in his poetry. In one revealing passage of 1332, several years after his awakening had been sanctioned by Daito, the former emperor acknowledges his debt to Daito and identifies one of his poetry mentors, Kyogoku Tamekane (1253-1332). Kyogoku had taught Hanazono that “there cannot be any sense of distinction between the Dharma and poetry.” When Kyogoku praised Hanazono’s poetry as reflecting the “true essence” of the Dharma, Hanazono was greatly pleased. Far from being a dilettante, the former emperor made significant contributions to medieval culture. He served as an initial conduit for Zen’s considerable influence on Japanese poetry, and he was one of the first to express his Zen understanding in the form of a *waka*. Andrew Goble believes that Hanazono also used Buddhist ideas to reconceptualize the role of the imperial family in Japanese society. We know that Daito taught the former emperor how to work on koans and use Zen capping phrases; it is not difficult to imagine that Hanazono influenced Daito in a reciprocal manner.

Nhật hoàng Hoa Viên phát biểu trong sổ tay về một số quan niệm mà Đại Đăng đã phải suy tư; cũng hợp lý khi thừa nhận rằng cả hai đều thảo luận với nhau một số chủ đề này. Hoa Viên tả lại với chi tiết kỹ lưỡng về nỗ lực của Ngài muốn diễn đạt sự hiểu biết đạo Phật trong thi kệ của mình. Trong một đoạn thuộc 1332, nhiều năm sau khi Đại Đăng ấn chứng cho Ngài, vị cựu hoàng tỏ lòng biết ơn Đại Đăng và nhìn nhận một trong các vị cố vấn thi ca của Ngài là Kinh Cực Vi Kim (1253-1332). Kinh Cực nói với Hoa Viên rằng: “Không có cách nào phân biệt giữa Phật Pháp và Thi ca”. Khi Kinh Cực tán dương thơ của Hoa Viên phản ánh “tinh túy” của Phật pháp, Hoa Viên rất hài lòng. Khác xa một nhà thơ tài tử, vị cựu hoàng đã đóng góp lớn lao vào nền văn hóa thời trung đại. Ngài là đầu tàu trong quá trình Thiền tạo ảnh hưởng lớn lao trên thi ca Nhật Bản, và là người đầu tiên diễn đạt sự nhận hiểu Thiền của mình trong thể thơ hòa ca. Andrew Goble tin rằng Hoa Viên đã ứng dụng ý niệm Phật giáo để tái lập quan niệm của hoàng tộc trong xã hội Nhật Bản. Chúng ta biết rằng Đại Đăng đã dạy vị cựu hoàng tham công án và cách dùng trước ngữ trong nhà Thiền; thật không khó chút nào khi nghĩ rằng Hoa Viên ngược lại đã ảnh hưởng đến Đại Đăng.

DAITO'S POETRY

Daito was not only a dynamic teacher and an astute exegete; he was also a talented poet. His poetry and his capping-phrase works are closely related, and both genres exemplify his literary/eloquent Zen style. Like most Japanese monks of his period, Daito wrote various kinds of poetry in two different languages. When he sought to express himself in a traditional and dignified manner, he wrote in Sino-Japanese (*kanbun*), using only Chinese characters. Forty-eight commentarial stanzas composed in this manner (known *asjuko*) are included in the *Record of Daito*. Daito similarly used *kanbun* for most of the poems addressed to his disciples, whether delivered orally or brushed onto a calligraphic scroll. He also wrote lighter verse in Japanese; about seventy poems in this vein are traditionally attributed to him, though their sources cannot always be verified. Within the Zen tradition, Daito's poetry has been highly acclaimed. Hakuin expressed his appreciation using colorful metaphors:

These commentarial verses (*juko*) are the golden mallet that smashes apart the curtains of unrealizations and self-proclaimed realizations. They are the old mirror which distinguishes the true and the false in those who haven't penetrated and those who have.

THI CA CỦA ĐẠI ĐĂNG

Đại Đăng không những là một bậc thầy năng động uy vũ và nhà bình luận tôn giáo sắc bén; Sư còn là một nhà thơ trác tuyệt. Thi ca và trước ngữ của Sư rất liên quan mật thiết với nhau, và cả hai thể loại đều tiêu biểu phong cách Thiền biện tài lẫn văn tự của Sư. Như hầu hết tăng sĩ Nhật Bản thời bấy giờ, Đại Đăng sáng tác nhiều thể thơ với hai ngôn ngữ khác nhau. Khi Sư tìm cách diễn tả theo cung cách cổ truyền và trang trọng thì dùng chữ Hoa Nhật (*Kanbun*), toàn bằng chữ Hán. Bốn mươi tám bài kệ bình chú sáng tác theo thể thơ này, còn gọi là tụng cổ, và đều có trong Đại Đăng Ngữ Lục. Đại Đăng cũng dùng chữ Hán cho hầu hết bài kệ gửi các đệ tử, dù nói miệng hoặc viết thư pháp trên cuộn liễn giấy. Sư cũng sáng tác điệu thơ nhẹ bằng tiếng Nhật; có khoảng bảy mươi bài theo điệu thơ này được cho là của Sư, tuy nguồn gốc không thể luôn luôn xác minh được. Trong truyền thống nhà Thiền, thi ca của Đại Đăng được hoan nghênh nồng nhiệt. Bạch Ẩn bày tỏ lòng ngưỡng mộ với ẩn dụ nhiều màu sắc:

Những tụng cổ này là cái vò bằng vàng đập tan nát những lớp màn bất giác và ý nghĩ tự cho mình tỉnh giác. Đó là gương xưa biện rõ chân và ngụy trong người nào đã thâm nhập và chưa thâm nhập.

They are precious vessels that enable those who search in inner mystery to penetrate profoundly the abysmal depths.

One of Daito's poems prompted Hakuin to add: "This whole verse is like a great ball of flaming metal, a red-hot iron stake. It's impossible to get at it, no matter what you do. Who among you knows that the National Master [Daito] lost his body and his life when he achieved these lines?"

Most of Daito's poems refer explicitly to some aspect of Zen or Buddhist tradition: koans, doctrinal concepts, religious lore, and so on. Often Daito cites his source material as a headnote or a title. The following poem is about the beginning of Shakyamuni's religious quest and, by extension, the first step on anyone's spiritual path. In this version of the legend, Shakyamuni is summoned by the god Suddha-avasa:

Suddha-avasa, hands palm-to-palm, appears at the window.

Full moon in the palace pond a gem
though it's not yet autumn;
this quiet night he knows the ripples have
changed.

From here he'll walk the path as if deluded,
huge Dantaloka Mountain hard as iron.

Đó là pháp khí quý báu cho phép những ai tìm cầu ẩn mật nội tâm để thâm nhập tận cùng đáy thăm.

Một bài thơ của Đại Đăng khiến Bạch Ẩn phải biệt chú vào: "Nguyên bài thơ này như thể một trái cầu sắt đốt nóng một cột sắt nóng đỏ. Không cách nào nắm được dù có làm cách gì đi nữa. Ai trong các ông hiểu được Quốc Sư [Đại Đăng] đã bỏ hết thân mạng khi hoàn thành những dòng thơ này?"

Hầu hết các bài thơ của Đại Đăng rõ ràng đều có liên quan đến một khía cạnh nào đó của Thiền hoặc truyền thống Phật giáo: công án, chủ thuyết giáo lý, Phật học và v.v... Đại Đăng thường dẫn trích tài liệu như một chú thích hoặc tựa đề. Bài thơ sau đây đề cập giai đoạn đầu đức Phật Thích-ca Mâu-ni tìm đạo và, nói rộng ra, bước đầu tiên của bất cứ ai trên đường đạo. Trong bài thơ, theo Bản sanh truyện, đức Phật Thích-ca lúc đó là vị trời Suddha-vàvasa:

Suddha-vàvasa chấp tay đứng trước cửa sổ.

Trăng rằm trong hồ nước cung điện là viên ngọc
dù mùa chưa sang thu;
trong đêm lặng lẽ này Người biết rằng gợn sóng
đã thay đổi.

Từ đây Người sẽ đi con đường dường như mờ
mịt,
núi Dantaloka to lớn to lớn cứng chắc như thể
sắt thép.

The opening two lines of Daito's poem suggest Shakyamuni's inherent completeness (even before the start of practice), and the third line connotes the first wave of spiritual aspiration, the arising of the mind that seeks the Way. Not only will Shakyamuni's intense exertions make him appear crazed, but as a teacher he will eventually spend forty years "selling water by the river." For Daito, Shakyamuni's aspiration and determination seem as lofty and unshakable as Dantaloka Mountain, where the former prince is said to have endured death-defying austerities. Reading this poem centuries later, Hakuin was reminded of Hsueh-tou, who composed the commentarial verses in the *Blue Cliff Record*: "What a pity that Ming-Hsueh [Hsueh-tou] could not have seen this verse. Even one glance would have given him goose bumps."

Other poems by Daito begin with a Buddhist reference but move away from a densely allusive mode. The following verse uses a quotation from Ch'an master Nan-ch'uan as its headnote/title:

Nan-ch'uan said, "I don't know anything about buddhas in the three worlds."

If he had known buddhas exist
in the three worlds,
suddenly no spring flowers,
no full moon in the fall.

Hai câu mở đầu trong bài thơ gợi ý sự toàn mãn bản hữucủa đức Thích-ca (ngay cả trước khi đi tu), và câu thứ ba nói về ngọn sóng đầu tiên của lòng khao khát cầu đạo khởi dậy. Không chỉ riêng nỗ lực mãnh liệt tu hành khiến đức Thích-ca như thể ngu ngơ, mà một bậc thầy là Đại Đăng cũng trải qua bốn mươi năm "nằm gai nếm mật". Đối với Đại Đăng, tâm cầu đạo và lòng quyết chí của đức Thích-ca cao vút và kiên cố như núi Dantaloka, chỗ mà thái tử tuyên bố tu khổ hạnh cho đến chết. Đọc bài thơ này vào những thế kỷ sau, Bạch Ẩn nhớ đến Tuyết Đậu đã bình tụng trong Bích Nham Lục: "Đáng thương thay lão [Tuyết Đậu] không thấy được bài thơ này. Chỉ cần thoáng thấy lão cũng sờn gai ốc".

Những bài thơ khác của Đại Đăng bắt đầu với quy chiếu Phật giáo nhưng chuyển sang một dạng ngụ ý phong phú. Bài thơ sau dẫn tích thiền sư Nam Tuyền như tựa đề đầu bài:

Nam Tuyền bảo, "Ta không biết gì về chư Phật trong tam giới".

Nếu biết có chư Phật
trong tam giới;
Bỗng chốc mùa xuân không có hoa,
mùa thu không có trăng rằm.

Daito uses some natural imagery here, but the thrust of the poem is doctrinal. His point (rephrased in philosophical language) is that if one has a dualistic notion of buddhas existing apart from the natural universe, then one will not be able to see or appreciate things as they are. For those who have perceived the Buddha-nature of spring flowers, the next step is to forget about Buddha-nature and just see the flowers as flowers.

Some of Daito's poems avoid explicit references to Zen or Buddhism yet continue to resonate with Zen-like implications. In one of his lighter verses he tells of an unexpected rainshower:

*No umbrella, getting soaked,
I'll just use the rain as my raincoat.*

Out of context, the following verse by Daito seems to have shed all traces of Zen:

The spring hills are blue,
the spring waters green,
the spring clouds are scattered,
the spring birds chirp ceaselessly.

However, in this case appearances are deceptive. The poem not only alludes to an earlier verse by Hsueh-tou; it also was used by Daito to test his monks.

Đại Đăng ở đây dùng ảnh tượng thiên nhiên, nhưng sức đẩy của bài thơ mang tính chất giáo lý. Chủ đích của Sư (lập lại theo ngôn ngữ triết học) ở chỗ nếu ta có một quan điểm nhị nguyên về chư Phật hiện hữu ngoài vũ trụ thiên nhiên này, ta sẽ không có khả năng thấy được hoặc thưởng thức sự vật như đang là. Đối với ai nhận ra Phật tánh nơi hoa mùa xuân thì bước kế tiếp hãy quên đi về Phật tánh, và chỉ thấy hoa là hoa.

Một vài bài thơ của Đại Đăng bỏ hẳn quy chiếu về Thiền hoặc Phật giáo song vẫn âm vang những ngụ ý về Thiền. Một bài thơ ngắn của Sư kể một cơn mưa bất ngờ:

*Không dù che mình ướt đẫm,
chỉ mưa trời làm áo che.*

Bài thơ sau của Đại Đăng, nội dung hình như cho rơi rụng mọi dấu vết của Thiền:

*Mùa xuân những ngọn đồi màu xanh,
Mùa xuân những dòng sông màu xanh,
Mùa xuân mây trời lãng đãng,
Mùa xuân chim chóc hót vang không ngừng.*

Tuy nhiên, trong trường hợp này, bề ngoài chưa phải là nói thật. Bài thơ không chỉ ám chỉ bài kệ đầu tiên của Tuyết Đậu; mà còn được Đại Đăng dùng để trắc nghiệm môn sinh của mình.

The poem's original context is disclosed in the *Record of Daito*. Addressing the assembled monks, Daito says:

The spring hills are blue,
the spring waters green,
the spring clouds are scattered,
the spring birds chirp ceaselessly.

I ask all of you: In our school, is this affirmed? Is this denied? Return to your chambers and grope for an answer.

In some of Daito's poems, especially those in Japanese, his voice is more personal:

It's over, the "buddhas and patriarchs" disease
that once gripped my chest.
Now I'm just an ordinary man
with a clean slate.

Assuming the poem is sincerely autobiographical, one wonders at what point in Daito's life it was composed. Many Zen monks have reported that a bout with disease sparked a Zen insight, though these lines could also be the thoughts of a seasoned monk nearing the end of his life.

For Daito, poetry and capping phrases were often interchangeable: both genres aimed for concision, suggestiveness, and depth.

Nội dung nguyên bản nằm trong Đại Đăng Ngữ Lục. Đại Đăng nói với hội chúng:

*Mùa xuân những ngọn đồi xanh biếc,
Mùa xuân những dòng suối xanh trong,
Mùa xuân mây trời lãng đãng,
Mùa xuân chim chóc hót vang không ngừng.*

Tôi sẽ hỏi các ông: Tông môn của ta, có phải xác định? Có phải phủ định? Các ông hãy trở về liêu và dò tìm câu đáp.

Trong vài bài thơ của Đại Đăng, nhất là những bài chữ Nhật, tiếng thơ của Sư đầy tính cá nhân hơn:

Đã khỏi rồi, cơn bệnh "Phật và Tổ"
Đã một lần bấu chặt ngực tôi.
Giờ đây tôi chỉ là một người thường,
Nhiệm vụ đã rũ sạch.

Công nhận bài thơ là tự truyện chân thực, ta thắc mắc không biết quãng nào trong đời mình Đại Đăng đã viết như thế. Nhiều thiền tăng được nghe kể rằng một cuộc chiến đấu với cơn bệnh sẽ phát sáng tuệ giác thiền, mặc dù những dòng này cũng có thể là ý tưởng của một vị tăng tu lâu năm gần đến cuối cuộc đời.

Đối với Đại Đăng, thi ca và trước ngữ thường hoán chuyển lẫn nhau: cả hai thể loại đều nhắm vào đặc tính súc tích, gợi ý và thâm thúy.

Daito composed his own poetic capping phrases, used the poetry of others as capping phrases, and used capping phrases in his poetry. In one context he might respond to a koan by writing a verse; in other contexts he would comment on the same koan with capping phrases. And sometimes he did both, annotating a Ch'an text first with a capping phrase and then with a stanza. The convergence of the two genres can be seen in the following poem:

Nan-ch'uan Cuts the Cat

Holding up the cat for everyone to see,
cutting it one, two, three—
a hammer head without a hole.

The first line cites the well-known Zen koan in which master Nan-ch'uan (allegedly) kills a cat because his monks cannot provide an appropriate Zen response to their master's threat. The second line, "cutting it one, two, three," sounds much like a capping phrase: numbers in series are used frequently by Daito in his capping-phrase commentaries. The third line is indeed a capping phrase, one of Daito's favorites. We noted, in the preceding chapter, that a holeless hammer head can serve as a metaphor for the ungraspable truth. Here it is also effective in other ways, suggesting the violence of the scene and the smashed preconceptions of those present.

Đại Đăng sáng tác trước ngữ có chất thơ cho mình, dùng thi kệ của người khác làm trước ngữ, và dùng Pháp ngữ trong thi kệ của Ngài. Trong một mạch văn Sư giải đáp một công án bằng một câu thơ; ở nội dung khác Sư có thể bình chú cũng một công án đó bằng trước ngữ. Và đôi khi Sư làm cả hai việc, bình tụng một văn bản thiền bằng trước ngữ rồi sau đó viết thêm bài kệ. Sự hội tụ giữa hai thể loại có thể thấy được trong bài thơ sau:

Nam Tuyền chém mèo

Đưa con mèo lên cho mọi người đều thấy,
Chặt đứt một, hai, ba –
Đầu chùy không lỗ.

Câu đầu tiên đề cập một công án thiền nổi tiếng về thiền sư Nam Tuyền chặt con mèo, vì trong chúng không ai đáp được một thiền ngữ theo lời hăm dọa của Ngài. Câu thứ hai "Chặt đứt một, hai, ba", nghe như một trước ngữ: các con số liên tiếp thường được Đại Đăng sử dụng trong bình chú trước ngữ. Câu thứ ba đúng là một trước ngữ, rất được Đại Đăng ưa thích. Chúng ta đã ghi nhận trong chương trước, rằng một đầu chùy không lỗ có thể dùng làm ẩn dụ cho chân lý khó nắm bắt. Ở đây lại có tác dụng theo cách khác, khơi lên cảnh tượng hung bạo và định kiến của những ai đang có mặt bị đập tan nát.

The capping-phrase quality of the following poem is readily apparent:

When Te-shan was leaving the Yangtze, he
summoned Kao-t'ing. Kao-t'ing left Heng-ch'u.

Te-shan's invitation is
one two three four five six seven
and eight nine ten,
Kao-t'ing's departure is
ten nine eight seven six five four
and three two one.

Even if one lacks further information about the incident in the headnote, the poem is a light-hearted expression of the “thusness” prized by Zen. Comings and goings—just as they are—abundantly manifest Buddha-nature, so they are also not-comings and not-goings. According to the full story, Te-shan summoned Kao-t'ing by gesturing with a fan; Kao-t'ing thereupon had an enlightenment experience, and that is why Kao-t'ing left Heng-ch'u.

ZEN, LANGUAGE, AND ZEN LANGUAGE

In the *Gateless Barrier*, Wu-men skillfully frames a long-standing conundrum:

If you understand the first word of Zen
you will know the last word.
The last word or the first word—
“it” is not a word.

Tính chất trước ngữ của bài thơ sau đây quá hiển nhiên:

Khi Đức Sơn rời Dương Tử, Ngài gọi Cao Đình.
Cao Đình rời Hàng Châu

Đức Sơn gọi tên là
một hai ba bốn năm sáu bảy
và tám chín mười,
Cao Đình ra đi là
mười chín tám bảy sáu năm bốn
và ba hai một.

Dù cho ta thiếu dữ kiện sau này về câu chuyện trong tựa đề, bài thơ là một cảm nhận nhẹ nhàng về cái “như thị” của Thiền. Đến và đi tất cả chỉ như đang là hiển lộ diệu dụng vô lượng của Phật tánh, và cũng là không-đến và không-đi. Nguyên câu chuyện, Đức Sơn gọi Cao Đình với cây quạt; Cao Đình ngay đó đại ngộ, và đó là tại sao Cao Đình rời Hàng Châu².

THIỀN, NGÔN NGỮ VÀ NGÔN NGỮ THIỀN

Trong Vô Môn Quan, Vô Môn Huệ Khai đã bỏ cục tài tình câu hỏi hắc búa từ lâu đời:

Nếu hiểu được chữ đầu của Thiền
Thì sẽ hiểu chữ cuối.
Chữ cuối hay chữ đầu –
“đó” cũng không phải là chữ.

Zen tradition reserves its highest praise for masters who combined deep realization with verbal fluency. Daito is among those so honored. We have seen how energetically he used language in the service of spiritual liberation: delivering Dharma talks, engaging students in Zen debate, exchanging correspondence, copying manuscripts, creating koans, quoting or composing capping phrases, and writing poetry. One of the first manuscripts in Daito's hand is his transcription of the *Transmission of the Lamp*. It testifies to his belief that Dharma transmission has a verbal dimension as well as a nonverbal one, and it shows him hard at work learning the conventions of his discursive community. In his reverent colophon Daito referred simultaneously to the patriarchal lineage and to the text that recorded it: "This is indeed the spiritual activity of a thousand sages, the life-artery of the heroic patriarchs."

Daito's eloquent Zen begins, paradoxically, with a recognition of the limitations of language, a cardinal tenet of Buddhism in general and Zen in particular. One of the most troublesome properties of language, according to the Buddhist critique, is its implicit acceptance of the dualistic view of self-and-other that is at the root of delusion.

Truyền thống Thiền dành lời tán tụng cao nhất cho các vị thầy đã phối hợp thâm ngộ với ngôn ngữ lưu loát. Đại Đăng thuộc một trong những vị được tôn vinh như thế. Chúng ta đã thấy Sư sử dụng ngôn ngữ một cách dũng mãnh như thế nào vì mục đích hoằng hóa sự giải thoát tâm linh: thuyết pháp, cho học tăng tranh luận Thiền, dạy đạo bằng thư tín, chép kinh, sáng tác công án. Bản chép tay đầu tiên của chính Đại Đăng viết là Truyền Đăng Lục. Bản chép tay này chứng tỏ Sư tin rằng sự truyền trao chánh pháp nằm trong phạm vi ngôn ngữ lẫn phi ngôn ngữ, và cũng cho thấy Sư khổ công tham khảo những ước lệ trong cộng đồng rời rạc của mình. Trong lời ghi cuối sách Sư đề cập đồng thời phổ hệ chư tổ với văn bản sao lục lại: "Đây chính là hoạt động tâm linh của hằng ngàn thánh hiền, dòng sinh mạch của chư tổ anh kiệt".

Thiền biện tài của Đại Đăng bắt đầu, một cách nghịch lý, với sự nhìn nhận giới hạn của ngôn ngữ, một chủ thuyết cơ bản của đạo Phật nói chung và Thiền tông nói riêng. Một trong những đặc tính phiền phức nhất của ngôn ngữ, theo sự chỉ trích của đạo Phật, là việc chấp nhận ngầm cái nhìn nhị nguyên có ta có người, và đó chính là nguồn gốc vô minh.

Nagarjuna (second century C.E.) went to great lengths to demonstrate that if a statement is construed as a true representation of reality, it inevitably leads to self-contradiction, and the import of his analysis was embraced by all later schools of Buddhism. A hermeneutical claim is central to Ch'an's classic self-definition: "a separate transmission outside the teachings, not depending on words." Countless Ch'an/Zen anecdotes and images reiterate the point that the essential Zen experience cannot be adequately conveyed through a text: a famous painting depicts the Sixth Patriarch tearing up a sutra, Te-shan destroys his lecture notes, Ta-hui burns the *Blue Cliff Record*, and so on.

The theme of language's limits was prominent in Daito's early training and later teaching. He had his first Zen insight when he overheard someone recite Pai-chang's verse about the ineffability of truth:

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

Daito's most memorable rejoinder in the Shochu Debate was prompted by the question "What is Zen, which claims to be a separate transmission outside the teachings?"

Ngài Long Thọ (thế kỷ thứ hai) đã chứng minh rất cặn kẽ rằng nếu một lời nói được hiểu là tiêu biểu chân chánh cho thực tại, sẽ không tránh khỏi dẫn đến tự mâu thuẫn, và nội dung sự phân tích của Ngài đều được tất cả các tông phái đạo Phật sau này thừa nhận. Một phương châm lý giải tôn giáo tập trung vào việc Thiền tự định nghĩa: "Giáo ngoại biệt truyền, bất lập văn tự". Vô số giai thoại và hình ảnh Thiền đều lặp lại một điểm cho rằng chứng nghiệm Thiền cốt yếu không thể vừa khít với sự truyền đạt qua một câu văn: có bức họa nổi tiếng vẽ Lục Tổ xé kinh, Đức Sơn đốt sớ sao của chính mình, Đại Huệ thiêu hủy Bích Nham Tập, và v.v...

Chủ đề về những giới hạn của ngôn ngữ nổi bật trong bước đầu tu tập của Đại Đăng và sau này khi Sư giảng dạy. Sư đã chứng ngộ lần đầu khi nghe một người đọc bài kệ của Bá Trượng về chân lý không thể nói ra lời:

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

(Truyền Đăng Lục quyển 9)

Câu ứng đáp của Đại Đăng đáng nhớ nhất trong cuộc Tranh Luận Chánh Trung xuất phát từ câu hỏi "Thiền là gì khi bảo rằng giáo ngoại biệt truyền?"

He answered with his mysterious flying millstone image—whatever Zen is, it cannot be explained verbally. In a short treatise called *Evening Discussion at Shoun-an (Shounyawa)*, he confronts a fellow Zen teacher identified only as Ko, known for his reliance on the *Suramgama Sutra* and certain doctrinal formulations. Daito accuses Ko of trying to “get the meaning through words” and says, “I strongly reject that.”

With his own students, Daito emphasized that those with the Dharma eye see things too momentous to be fitted into language. He favored the Zen adage “As soon as you call it something, you’ve already missed the mark,” assigning it to his disciples as a koan. Approaching the issue from a different direction, he made it clear that the least authentic course is to attempt to expound the Dharma without any personal experience of realization. In one of his vernacular sermons he relates a graphic story about a Chinese Dharma master named Yun-kuang who served Emperor Wu of Liang. Though Yun-kuang preached Buddhism with apparent eloquence, he had not awakened, and someone accused him of being “a species of animal.”

Sư đã trả lời với hình ảnh chiếc cối đá xay huyền diệu đang bay dù Thiên có là gì đi nữa, cũng không thể giải thích bằng lời. Trong một tiểu luận ngắn nhan đề *Tường Vân am Dạ Thoại*, Sư đối đầu với một thiền sư đồng song chỉ biết tên là Quang, nổi tiếng vì tin trọn vào kinh Lăng Nghiêm và một vài kinh điển khác. Đại Đăng buộc tội Quang là cố “đạt ý qua ngôn từ” và bảo rằng: “Tôi bác bỏ dứt khoát điều này”.

Đối với môn sinh của mình, Đại Đăng nhấn mạnh rằng những ai với con mắt Pháp nhìn vạn vật quá quan trọng sẽ bị trời buộc vào ngôn ngữ. Sư tán thành phương châm Thiên: “Ngay khi gọi tên một vật thì đã làm qua”, và lấy đó làm công án giao các đệ tử tham. Tiếp cận chủ đề với một đường hướng khác, Sư làm sáng tỏ rằng con đường chân chánh thấp kém nhất là thuyết giảng Phật pháp mà bản thân mình chưa chứng ngộ. Trong một bài thuyết pháp bằng tiếng Nhật, Sư kể một câu chuyện sinh động về một Pháp sư Trung Hoa tên là Vân Quang làm việc cho vua Lương Võ Đế. Tuy Vân Quang thuyết giảng Phật pháp bề ngoài rất hùng hồn lưu loát, nhưng chưa chứng ngộ, và có người buộc ông là “súc sanh”. Đại Đăng kể rằng Lương Võ Đế bác bỏ kịch liệt lời buộc tội này, nhưng lần sau vua thấy Vân Quang giảng pháp đã nói “Vân Quang là con bò”.

The matter does not end, of course, with an acknowledgment of the pitfalls of language. Although Zen masters decry the power of words to perpetuate ignorance, they nonetheless use words to express their own enlightenment and to spur others on the path. Paradoxical as it may seem, Pai-chang's declaration that there are "no words for it" was set in verse, and the line communicated enough to Daito, across gaps of time and culture, to spark a powerful insight. Rather than lapse into silence, which can also be one-sided, masters sought to make language fresh and full of impact. The *Blue Cliff Record* declares:

The ancients weren't like people today with their spurious shallow talk; otherwise, how could they have used a single word or half a phrase for a whole lifetime? Therefore, when it came to supporting the teaching of the school and continuing the life of the buddhas, they would spit out a word or half a phrase which would spontaneously cut off the tongues of everyone on earth. There's no place for you to produce a train of thought, to make intellectual interpretations, or to grapple with principles.

From a Buddhist standpoint, the problem faced by Zen masters can be expressed in terms of the (provisional) distinction between the ultimate and conventional realms.

Dĩ nhiên là câu chuyện không chấm dứt với lòng bầy ngôn ngữ. Mặc dù làm giảm giá trị năng lực ngôn ngữ xuống thành ngu dốt, thiền sư vẫn dùng ngôn ngữ để diễn đạt sự chứng ngộ của mình và sách tấn người khác trên con đường đạo. Bài kệ của Bá Trượng thật nghịch lý, tuy nói lên rằng "không cuộc văn tự" giòng thơ vẫn đủ sức truyền đạt đến Đại Đăng, băng qua khoảng cách thời gian và văn hóa để phát sáng năng lực giác ngộ. Thay vì rơi vào im lặng, cũng là nghiêng một bên, thiền sư tìm cách làm cho ngôn ngữ tươi mới và đầy sức mạnh tác động. Bích Nham Lục nói rằng:

Người xưa không như người nay rao giảng nông cạn thiếu thực chất; họ làm sao nói một câu hoặc nửa câu cho toàn bộ cuộc đời? Vì thế, khi đến lúc chống đỡ giáo pháp tông môn và tiếp nối sinh mạng chư Phật, mưa ra một câu nửa câu để cắt đứt đầu lưỡi thiên hạ. Không có chỗ để ông sinh khởi từng chuỗi niệm tưởng, để lý luận tri giải, hoặc để bám chặt lý thuyết chủ nghĩa.

Trên quan điểm Phật giáo, vấn đề các thiền sư trực diện có thể diễn tả bằng từ ngữ phân biệt (tạm thời) giữa lãnh vực tuyệt đối cứu cánh và công ước đời thường.

Enlightenment is ultimate, language is conventional. How can one speak from an ultimate level using conventional-level language? This dilemma was the wellspring of the diverse rhetorical strategies employed by the masters: ordinary language used in nonordinary ways, meaningless language, paradox, poetry, capping phrases, acting out, gestures, and silence. All these are the language of Zen.

Though the slogan “not depending on words” was accepted as classic Ch’an doctrine after the ninth century, interpretations of it varied. Tsung-mi was among the first to treat the phrase as an expedient teaching device rather than a literal statement. The grammatical ambiguity of the original wording permits another reading that expands the possibilities for eloquent Zen: “words that are not dependent.” Such words are used freely, without attachment, and with an understanding that they are mere pointers to a reality that is itself nonsubstantial. Words may thus lead to bondage or liberation, depending on the spirit behind them, the manner in which they are used, and the receptivity of the listener. Yuan-wu accordingly made a heuristic distinction between two kinds of language:

Examine the live word; don’t examine the dead word. One who adheres utterly to the live word will not forget for an eternity of kalpas.

Giác ngộ là cứu cánh, ngôn ngữ là công ước. Một người làm sao có thể nói ra từ một giai tầng cứu cánh bằng cách sử dụng ngôn ngữ ở giai tầng công ước? Nan đề này là khởi nguyên mọi thứ chiến lược tranh luận do các thiền sư đã dùng: ngôn ngữ thường tình sử dụng theo cách khác thường, ngôn ngữ vô nghĩa lý, nghịch lý, thi ca, trước ngữ, hành động, điệu bộ, và lặng thinh. Mọi điều này đều là ngôn ngữ Thiền.

Tuy phương châm “bất lập văn tự” được chấp nhận là chủ thuyết của nhà Thiền sau thế kỷ 9, những luận giải cũng rất đa dạng. Tông Mật là một trong những vị đầu tiên xem câu này là một phương sách thuyết giáo thiết thực hơn là một câu nói thuần chữ nghĩa. Sự mơ hồ về mặt văn phạm trong ngữ nguyên cho phép một cách đọc khác mở rộng thêm ý nghĩa về thiền biện tài: “văn tự không lệ thuộc”. Tức là sử dụng những chữ như thế một cách tự do, không trói buộc, và với một sự nhận hiểu duy nhất là chỉ ra thực tại mà tự nó không có tự thể. Văn tự có thể dẫn đến ràng buộc hoặc giải thoát, tùy theo tinh thần ý nghĩa hàm ẩn phía trong, cách thức sử dụng, và mức độ tiếp thu của người đọc. Do đó Viên Ngộ đã biện biệt và khám phá ra hai kiểu ngôn ngữ:

Hãy xét hoạt ngữ; đừng xét tử ngữ. Ai hoàn toàn gắn liền với hoạt ngữ sẽ không bao giờ quên mất dù trải qua vô lượng kiếp.

One who adheres utterly to the dead word will never be able to save himself. If you want to take the patriarchs and buddhas as your masters, you must clearly choose the live word.

In this context, silence does not have privileged status. Though it may appear to transcend conventional-level discourse, it too functions as a sign. In a letter to Hanazono's consort, Daito asserted: "It [the Original Face] cannot be reached by words, it cannot be reached by silence." A koan favored by Daito further illumines this point:

A monk asked Feng-hsueh, "Both speech and silence are involved in separation and discrimination. How can we proceed without erring?" Feng-hsueh said,

I'll always remember Chiang-nan in spring—
the partridges chirping, the flowers so fragrant.

The master in the koan, Feng-hsueh, does not quarrel with the monk's point that words and silence are equally subject to relative distinctions. Rather, the master makes a revealing move—he turns to poetry and describes a natural scene. Daito not only presented this koan to his disciples; in at least one instance he cited it verbatim as his response to another koan.

Ai hoàn toàn gắn liền với tử ngữ tự cứu chẳng xong. Nếu muốn được chư Tổ và chư Phật làm thầy, cần phải sáng suốt chọn hoạt ngữ.

Theo nội dung trên, lặng thinh không có vị trí ưu tiên. Tuy lặng thinh có thể siêu vượt giai tầng công ước của ngôn ngữ, im lặng cũng có tạo tác như là một dấu hiệu. Trong một lá thư viết cho người thiếp của Nhật hoàng Hoa Viên, Đại Đăng khẳng định: "[Bản Lai Diện Mục] không thể đạt được bằng lời, cũng không phải bằng không lời". Một công án được Đại Đăng ưa chuộng về sau soi sáng điểm này.

Một vị tăng hỏi Phong Huyệt, "Cả hai lời và không lời đều kẹt vào phân biệt đối đãi. Làm sao đừng làm lạc?" Phong Huyệt bảo:

Ta luôn nhớ Giang Nam vào Xuân—
Chá cô³ hót, trăm hoa ngát hương.

Vị thiền sư trong công án là Phong Huyệt không bàn cãi với quan điểm của vị tăng vì nói năng và im lặng đều là đề mục của phân biệt tương đối. Hơn nữa, vị thầy tạo một chuyển động khơi dậy quay sang thi ca và tả ra một cảnh quang thiên nhiên. Đại Đăng chẳng những trình bày công án này cho đệ tử; ít nhất trong một câu Sư dẫn y nguyên vẫn làm câu trả lời cho một công án khác.

In this way, the Zen discourse about the deficiencies of language and silence exhibits a rich intertextuality, however ironic or paradoxical that may be.

Some of the conclusions reached by Ch'an/Zen were reinforced by parallel developments in East Asian literary theory, especially in Japan. For poets, words were needed to express the ineffable heart/mind; for Zen practitioners, the world of form was the only point of access to the realm of emptiness. The dialectics of both traditions accordingly sanctioned the revelation of meaning in language and form. As David Pollack has noted:

Earlier Japanese poetic thought held that heart and words, while obviously different, were inseparable aspects of the same unity. Zen metaphysics, too, insisted upon a simultaneous identity and distinction between Void and Color [emptiness and form]. If carried to its logical extreme, then, the equation implies that not only is meaning formless and form meaningless; meaning is also to be found in form itself, and form in meaning.

Daito composed a verse in Japanese that deftly addresses the interrelation of form, emptiness, and meaning. It is a response to a verse in the *Diamond Sutra* in which the Buddha states that those who try to see him through form or hear him through sound are searching in the wrong direction. The poem in the sutra says:

Theo cách này, câu nói của Thiền về những khiếm khuyết của ngôn ngữ và im lặng diễn bày đặc tính nguyên vẹn liên kết phong phú, tuy có thể có vẻ trớ trêu châm biếm hoặc nghịch lý.

Thiền đạt được một số kết luận được củng cố nhờ những phát triển song hành trong chủ thuyết văn học Đông Á, nhất là ở Nhật Bản. Đối với thi nhân, ngôn ngữ cần thiết để bày tỏ tâm lòng hoặc con tim không biết nói, đối với thiền giả thế gian hình tướng là chỗ duy nhất đi vào cái không. Biện chứng pháp của cả hai truyền thống kể trên đã bộc lộ ý nghĩa trong ngôn ngữ và hình thể. Như David Pollack đã ghi nhận:

Tư tưởng thi ca Nhật Bản trước đây nắm giữ trái tim và ngôn ngữ, tuy rõ ràng khác nhau, vẫn là hai mặt không tách rời được của cùng một nhất tính. Siêu hình của Thiền cũng vậy, nhấn mạnh trên tính đồng nhất và dị biệt đồng thời giữa không và sắc. Nếu đi đến cực đoan duy lý, sự cân bằng ngụ ý không những là ý nghĩa vô tướng và tướng vô nghĩa; ý nghĩa còn có thể thấy trong tướng, và thấy tướng trong ý nghĩa.

Đại Đăng làm một bài thơ bằng chữ Nhật đề cập thật khéo sự liên hệ hỗ tương giữa sắc tướng, không và ý nghĩa. Đây là để đáp lại bài kệ trong kinh Kim Cang, chỗ đức Phật nói ai lấy sắc tướng thấy Như Lai hoặc lấy âm thanh nghe Như Lai người ấy cầu tà đạo. Bài kệ trong kinh là:

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

This is a koan (it was so used in Zen), since all we can see is form. Can Buddha-nature be seen through form or not? Daito capped the *Diamond Sutra* verse with one of his own:

No form, no sound—
here I am;
white clouds fringing the peaks,
river cutting through the valley.

Daito's pithy verse solves a number of problems concurrently. In characteristic Zen fashion, he speaks in the Buddha's voice as well as his own. Becoming the Buddha beyond form and sound, he (paradoxically) reveals his true form. Buddha/Daito can indeed be seen by those who have the eye: just look at the clouds over the mountain, or the river in the valley, or anywhere else. The poem exemplifies Daito's participation in Zen's shift from the philosophical to the literary. In poetry he found a means to express the inexpressible; such poetry was also a "separate transmission outside the teachings."

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

Đây là một công án (rất thường dùng trong nhà Thiền) vì tất cả những gì chúng ta thấy đều là sắc. Phật tánh có thể thấy qua sắc tướng hay không? Đại Đăng bình chú bài kệ trong kinh Kim Cang theo cách của Sư:

*Không sắc, không thanh—
Ta ở đây;
mây trắng viền đỉnh núi,
sông rẽ dòng qua khe.*

Bài thơ tinh yếu của Đại Đăng giải đáp một số vấn đề trùng hợp với cách thức đặc thù Thiền tông, Sư nói lên tiếng nói của Phật cũng như tiếng nói của chính mình. Thành Phật siêu vượt sắc tướng và âm thanh, Sư (bằng nghịch lý) đã khơi dậy chân tướng nơi mình. Đức Phật / Đại Đăng quả nhiên những ai có mắt mới thấy được; chỉ cần nhìn mây bay trên đỉnh núi, hoặc sông chảy dưới khe, hoặc bất cứ chỗ nào khác. Bài thơ tiêu biểu sự tham gia của Đại Đăng vào dòng chuyển của Thiền từ triết học qua văn học. Trong thi ca Sư tìm thấy một phương tiện diễn bày cái không thể diễn bày; thi ca như thế cũng là "giáo ngoại biệt truyền".

Because Zen language is so distinctive and unconventional—and because language is so consequential in Zen—learning Zen and learning its language are intimately related. As Dale Wright has observed, “Some degree of fluency in this language would be prerequisite to experiencing what Zen is about.” By extension, mastery of Zen discourse is a key indication of mastery in Zen. However, to recognize that some aspects of Zen experience are linguistically mediated is not to assert that enlightenment is reducible to language. Enlightenment may be an awakening *from* language, at least in the sense that one is less bound by false assumptions about language’s referential capacity. Enlightenment may also be an awakening *to* language, “a transformation of how one dwells in the linguistically shaped cultural world that is the practitioner’s inheritance.”

Thus the matter comes around full circle. What begins with a denial of language’s ability to express enlightenment ends with a dialectically opposite claim—that it is possible for realization and expression to converge. If so, we must add one further category to the list of distinctive Zen rhetorical strategies: ordinary language used in ordinary ways. “Even in ordinary conversation,” wrote Daito, “an awakened person speaks in the voice of the Dharma.”

Bởi vì ngôn ngữ Thiền quá đặc thù và không có tính chất công ước phàm lệ—và cũng vì ngôn ngữ là hậu quả tất nhiên ở trong Thiền—học Thiền và học ngôn ngữ của Thiền có quan hệ mật thiết với nhau. Như Dale Wright đã nhận xét, “có một trình độ lưu loát trong ngôn ngữ Thiền là việc cần trước hết để chứng nghiệm Thiền là gì”. Nói rộng ra, quán triệt văn kinh của Thiền là chìa khóa của sự tinh thông Thiền. Tuy nhiên, việc nhìn nhận một vài phương diện của kinh nghiệm Thiền có qua trung gian ngôn ngữ không có nghĩa là khẳng định giác ngộ quy về ngôn ngữ. Giác ngộ có thể được đánh thức từ ngôn ngữ, ít nhất trong ý nghĩa ta không bị trói buộc vào giả thuyết sai lầm về năng lực ám chỉ của ngôn ngữ. Giác ngộ cũng có thể là một sự tỉnh thức về ngôn ngữ, “một sự chuyển hóa để làm thế nào an trụ vào thế giới văn hóa với khuôn đúc ngôn ngữ vốn là một di sản của hành giả thừa kế được”.

Do đó vấn đề đi đúng một vòng. Cái bắt đầu bằng sự phủ nhận khả năng của ngôn ngữ để diễn đạt giác ngộ lại chấm dứt với sự phát biểu ngược lại một cách biện chứng—rằng giác ngộ có thể được hội nhập với sự diễn đạt bằng lời. Nếu như thế, chúng ta phải thêm một thể loại sau vào danh sách phân biệt những chiến lược bình luận Thiền: ngôn ngữ thường tình dùng theo cách thường tình. Đại Đăng đã viết: “Ngay cả ở trong lúc nói chuyện bình thường, một người đã giác ngộ sẽ nói tiếng nói của Phật pháp”.

And yet such speaking is also a kind of nonspeaking. According to Yun-men,

Even if he talks all day, in reality nothing cleaves to his lips and teeth, for he has actually not spoken a single word.

*

Song nói như thế cũng là một kiểu không nói.
Theo Vân Môn:

Dù có nói năng suốt ngày, chẳng có gì dính vào môi lưỡi vì, thực sự đâu có lời nào nói ra.

*

DAITO'S IMPACT

I'll join Shakyamuni in retirement.

Daito Capping Phrase

DAITO PASSED AWAY on a cold afternoon in the winter of 1337. The earliest account of his death, in Shunsaku's *Exploits of National Master Daito*, asserts that on the twenty-second day of the twelfth month, after nine months of an unnamed illness, the master knew that he would soon take his last breath. Despite his weakened condition and a crippled left leg, he resolved to die in the traditional full-lotus posture. When he wrenched both legs into position, he broke his left leg at the knee, and blood began to seep through his robe. At this point, according to Shunsaku, Daito still had the strength and the composure to write a four-line death verse in Chinese. He finished the poem, dropped his brush, and passed away sitting upright.

ẢNH HƯỞNG CỦA ĐẠI ĐĂNG

Ta hội ngộ với đức Phật Thích-ca Mâu-ni trong lúc quy ẩn.

(Trước ngữ của Đại Đăng)

Đại Đăng tịch vào buổi chiều giá rét mùa đông năm 1337. Bài tường thuật đầu tiên trong Đại Đăng Quốc Sư Hành Trạng của Xuân Tác xác nhận ngày 22 tháng chạp, sau chín tháng bệnh mà không tìm được chứng bệnh, Sư biết rằng mình sắp thở hơi cuối cùng. Dù sức khỏe quá yếu và chân trái bị liệt, Sư vẫn quyết định tịch ngồi theo truyền thống kiết-già. Khi Sư bắt téo hai chân, Sư làm gãy chân trái chỗ đầu gối, và máu chảy thấm ướt lá y. Chỗ này, theo Xuân Tác, Đại Đăng vẫn còn sức và đã viết bốn câu kệ từ thế bằng chữ Hán. Dứt bài kệ, Sư buông bút, và ngồi thẳng lưng thị tịch.

Here again we confront the ambiguous interface between biography and hagiography. Because the attributes of an exemplary death had previously been articulated in Ch'an/Zen, influencing Daito and his biographers alike, distinctions between fact and legend remain elusive. The following prayer, attributed to Ch'an master Ta-hui, is still chanted daily in many Japanese Zen monasteries:

I wish to die with a premonition of death the week beforehand, with little pain or affliction, abiding serenely in the proper state of mind. At the end I would like to discard this body freely and be reborn quickly into a Buddha-realm, surrounded by buddhas. I want to receive their sanction of authentic enlightenment and take form in the Dharma realm, so that I may save all beings everywhere.

For a Ch'an or Zen master, an ideal death traditionally included such elements as the prior confirmation of a successor, a last testament, a final poem, and the ability to pass away in the zazen posture. Daito's determination to emulate the deaths of his eminent predecessors was undoubtedly inspired by this ideal and by previous hagiography. Though we cannot know which points Shunsaku may have embellished to fit the paradigm more closely, his dramatic description seized the imagination of later generations of Zen practitioners.

Ở đây một lần nữa chúng ta gặp phải điểm chung giữa tự truyện và truyền thuyết. Bởi vì tính chất của một cái chết mẫu mực từ xưa được nói rõ trong nhà Thiền đã ảnh hưởng đến Đại Đăng và các tác giả viết tự truyện, vì thế khó phân biệt giữa sự kiện thực tế và huyền thoại. Bài tụng sau đây của thiền sư Đại Huệ vẫn còn đọc hằng ngày trong nhiều thiền viện Nhật Bản:

Ta muốn khi chết biết trước một tuần, có một chút bệnh một chút đau, an trú trong tâm thái chính đáng. Cuối cùng ta muốn xả báo thân một cách tự tại và mau thác sanh vào nước Phật, có chư Phật vây quanh. Ta mong được chư Phật ấn chứng chân giác ngộ, và được hình tướng trong Pháp giới để ta có thể cứu độ chúng sanh mọi nơi.

Đối với một thiền sư, một cái chết lý tưởng theo truyền thống gồm có những yếu tố như ấn chứng người kế thừa, phó chúc cuối cùng, làm kệ từ thế, và có khả năng thị tịch trong tư thế tọa thiền. Quyết định của Đại Đăng noi gương cái chết của các vị tiền bối chắc chắn được cảm ứng từ lý tưởng này và truyền thuyết từ xưa. Tuy chúng ta không thể biết Xuân Tác đã thêm thắt những điểm nào để phù hợp với mẫu mực một cách sít sao, sự mô tả thương tâm của ông đã bắt được trí tưởng tượng của thế hệ thiền giả đời sau.

At Daitokuji a bloodstained robe believed to have been Daito's is still brought forth on special occasions.

Three texts in Daito's own hand, penned during his final days or final hours, are extant. One of the documents concerned the Dharma robe Daito had inherited from Nanpo, and another confirmed Tetto Giko as Daito's successor at Daitokuji. The third text is the master's death poem:

I cut aside all buddhas and patriarchs,
my Mind-sword honed to a razor edge.
Activity's wheel begins to turn
emptiness gnashes its teeth.

Even in appearance this verse is impressive: sixteen bold characters are perfectly spaced in four vertical rows, on a sizable scroll one yard wide and fourteen inches high (figure 5). The terseness of the language conveys the master's concentrated power, and each line specifies some kind of prodigious motion—cutting, honing, turning, or gnashing. Daito begins by declaring that he has no further need for the sages of the past (having experienced buddhahood himself). A further implication is that the usual distinction between “enlightened” and “ignorant” beings no longer concerns him.

Tại chùa Đại Đức chiếc y thấm máu vẫn được tin là của Đại Đăng và được mang ra vào những dịp lễ đặc biệt.

Ba văn bản từ chính tay Đại Đăng sáng tác trong những ngày hoặc những giờ cuối cùng vẫn còn. Một là tài liệu liên quan đến pháp y ca-sa của Đại Đăng được Nam Phổ truyền trao, hai là giấy chứng nhận Triệt Ông Nghĩa Hanh kế thừa Đại Đăng làm trụ trì chùa Đại Đức. Văn bản thứ ba là bài kệ từ thể của Sư:

*Ta chặt đứt tất cả chư Phật và chư Tổ,
thanh gươm Tâm của ta mài bén cạnh.
Bánh xe cơ duyên bắt đầu quay –
cái không nghiêng chặt răng.*

Ngay cả hình thức bài thơ đã gây cảm xúc: mười sáu chữ được chia đều hoàn hảo trong bốn hàng thẳng đứng (*hình 5), trên cuộn liễn giấy rộng một yard và cao mười bốn inches. Tính súc tích của ngôn ngữ truyền đạt tiềm năng tập trung (định lực) của Sư, và mỗi dòng chỉ rõ một kiểu động tác kỳ lạ—chặt, mài, quay, nghiêng. Đại Đăng bắt đầu bằng cách nói rằng mình không cần đến chư hiền thánh quá khứ (đã chứng Phật đạo). Ngụ ý sau này sự phân biệt thông thường giữa người “giác ngộ” và “vô minh” không còn liên quan đến Sư nữa.

The “Mind-sword” of the second line is a free translation of “Blown-hair [Sword],” a reference to a legendary sword so sharp that a hair blown against it would be severed instantly. A symbol of the enlightened wisdom that cuts through delusion, this sword appears in the last line of Lin-chi’s death poem: “After the Blown-hair Sword is used, it must be quickly honed.” Having just used the sword to cut aside all buddhas, Daito too must keep it burnished—by abandoning even the notion that he has cut off buddhas.

“Activity’s wheel,” in line three, was cited by Daito thirty years earlier in the poem that marked his satori, another momentous transition. Whenever this wheel turns, an entirely new world is experienced. The most powerful line of the poem is the final one, “emptiness gnashes its teeth.” Daito himself, teeth clenching in pain, is none other than emptiness. At the same time, death is about to swallow the master whole, and yet death may be gnashing its teeth in defeat if Daito is truly free of fear and attachment. In this poem and in Shunsaku’s account of Daito’s death, it may appear that the master failed to achieve Ta-hui’s aim of “abiding serenely in the proper state of mind.”

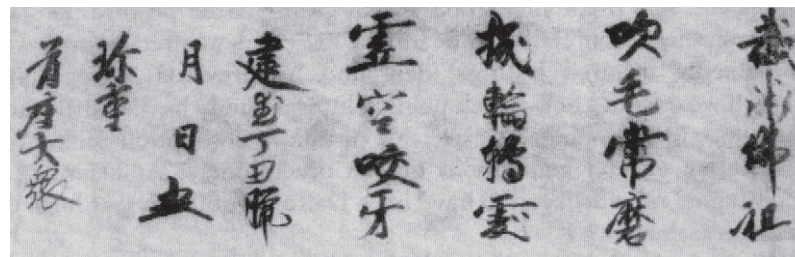
But an enlightened Zen master is expected to transcend death by becoming one with it—if this is achieved, gnashing teeth may not differ from a buddha’s sublime smile.

Thanh “gươm tâm” ở câu thứ hai là dịch thoát chữ “kiếm thổi lông”⁴, theo một tích xưa có thanh kiếm rất bén đến nỗi để lên sợi tóc hay lông thổi nhẹ liền đứt ngay. Thanh kiếm này là biểu thị trí tuệ giác ngộ cắt đứt vô minh, và đã xuất hiện trong câu cuối bài kệ từ thể của Lâm Tế: “Khi dùng xong thanh kiếm thổi lông, phải nhanh chóng mài bén”. Vừa dùng xong thanh kiếm chặt đứt tất cả chư Phật, Đại Đăng cũng phải mài bén—bằng cách xóa bỏ ngay cả khái niệm đã chặt đứt chư Phật”.

“Bánh xe cơ duyên” trong câu ba, Đại Đăng đã nêu ra ba mươi năm trước đây trong bài thơ chứng ngộ, một bước ngoặt chuyển tiếp có tính cách quyết định. Bất cứ lúc nào bánh xe này quay thì cả một thế giới mới được thể nghiệm. Câu mạnh mẽ nhất trong bài thơ là dòng cuối, “cái không nghiền chặt răng”. Chính bản thân Đại Đăng đang nghiền chặt răng chịu đau, chẳng gì khác hơn là cái không. Đồng thời, cái chết sắp nuốt chửng toàn thân Sư, và có lẽ cái chết đang nghiền chặt răng vì thua cuộc nếu Đại Đăng thực sự giải thoát khỏi sợ hãi và trói buộc. Trong bài kệ này và trong bài tường thuật của Xuân Tác về lúc thị tịch của Đại Đăng, có thể là Sư không đạt chỗ mong cầu của Đại Huệ được “an trú trong tâm thái chính chân”.

Nhưng một vị thiền sư đã giác ngộ thì chắc rằng sẽ vượt qua cái chết bằng cách là một với nó—nếu thành tựu được điều này thì nghiền chặt răng sẽ không khác với nụ cười “vi tiếu” của đức Phật.

4 Xuy mao kiếm. (D.G)



Hình 5: Bài kệ Từ Thế

This death poem is a provocative artifact of Daito's eloquent Zen. Whether composed in his final moments or prepared in advance, it shows the master upholding the conventions of his religious tradition and his cultural milieu, in which most of life's consequential experiences were also topics for poetry and calligraphy. The persistent influence of China can be seen in Daito's choice of language (*kanbun*) and his allusion to Ch'an master Lin-chi. Visually, Daito's stanza does not convey any of the messy, uncontrollable, or agonizing aspects of death. Not only did he beautifully arrange and balance the sixteen characters of the poem; he even included the month, his personal mark (*kao*), and a brief farewell: "Take care, head monk and congregation." Ideally, a Zen master's skill in versification matched the depth of his religious experience (and vice versa). For Daito's heirs at least, this scroll is a crowning emblem of Daito's eloquent Zen, in which death is transmuted not only through insight but also through poetry and calligraphy.

Bài kệ từ thế này là một tạo tác chân động trong Thiên biện tài của Đại Đăng. Dù cho đặt ra vào giây phút cuối cùng hoặc đã chuẩn bị trước đó, bài kệ cho thấy Sư đã tháo mở những qui ước phạm lệ trong truyền thống tôn giáo và khung cảnh văn hóa của Sư, trong đó hầu hết những kinh nghiệm hậu quả về cuộc đời cũng là chủ đề cho thi ca và thư pháp. Ảnh hưởng Trung Hoa lâu bền có thể thấy trong sự chọn lọc ngôn ngữ (*Kanbun*) của Đại Đăng và ý hướng về Lâm Tế. Rõ ràng bài kệ của Đại Đăng không truyền đạt bất kỳ một phương diện nào lộn xộn, mất tự chủ, hoặc đau đớn khổ sở của cái chết. Chẳng những Sư bố trí và cân đối thật đẹp mười sáu chữ trong bài thơ, Sư còn đưa vào ngày tháng, chữ ký (hoa áp) của mình, và câu từ biệt ngắn: "Bảo trọng, quần chúng và toàn chúng". Thật là lý tưởng, tài ba của một bậc thầy làm thơ phù hợp với chỗ chứng nghiệm tôn giáo của mình (và ngược lại). Ít nhất đối với Pháp tử của Đại Đăng, cuộn liễn giấy này là biểu tìn hàng đầu của Thiên Đại Đăng biện tài, trong đó cái chết đã biến thành chẳng những là tỉnh giác mà còn là thi ca và thư pháp.

DAITO'S SPHERE OF INFLUENCE

Most of Daito's medieval and modern chroniclers depict him as a leader in the Zen world of his period, and they suggest that Daitokuji had become a grand establishment by the time of its founder's death. "Soon the temple compound was filled with lofty towers and imposing gates, and Daitokuji became a major monastery," biographer Kokai exults. Contemporary scholar Ogisu Jundo contends that Daito was recognized early in his career as one of the two leading masters of the day, called "the two gates of sweet dew." Ogisu goes on to assert that Daitokuji "achieved even greater prominence" during Daito's final years, when the center of government shifted from Kamakura to Kyoto. Such claims inflate Daito's initial accomplishments in the public realm. When he died in 1337, Daitokuji was a middle-sized temple, and the abbot's sphere of influence was commensurately limited. Unlike some of his contemporaries, Daito had little impact on the politics of his age. Once the Ashikaga generals triumphed, he was unable to repudiate his association with Emperor Go-Daigo or protect his temple from an impending reversal of fortune.

LÃNH VỰC ẢNH HƯỞNG CỦA ĐẠI ĐĂNG

Hầu hết các tác giả niên phổ thời trung đại và thời nay đều mô tả Sư là nhà lãnh đạo Thiền giới thời đó, và họ gợi ý chùa Đại Đức là một cơ sở vĩ đại trong thời gian vị sáng lập thị tịch, "Chẳng bao lâu quần thể nhà chùa mọc đầy những bảo tháp cao ngất và cổng vào oai vệ, và Đại Đức tự trở thành ngôi đại thiền viện tổ đình", tác giả tự truyện Cự Hải đã tả ra một cách hoan hỉ như thế. Một học giả thời nay là Ogisu Jundo tin chắc rằng Đại Đăng được công nhận thành tựu rất lớn trong đạo nghiệp của mình, là một trong hai vị thầy lãnh tụ thời này với danh xưng "hai cổng trụ sương móc". Ogisu còn khẳng định rằng Đại Đức tự "càng thành tựu rất xuất sắc" trong những năm cuối đời của Đại Đăng, khi trung tâm chính quyền dời từ Kamakura đến Kyoto. Những phát biểu như thế càng thổi phồng những thành tựu đầu tiên trong lãnh vực công chúng. Khi Sư viên tịch năm 1337, Đại Đức tự là một ngôi chùa hạng trung, và vùng ảnh hưởng của vị trụ trì cũng hạn chế một cách tương xứng. Khác với các vị đồng thời, Đại Đăng chỉ tác động ít trên chính sự thời bấy giờ. Có một lần các tướng lãnh họ Trúc Lợi thắng trận, Sư không có khả năng dứt bỏ sự liên kết với Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ hoặc bảo vệ ngôi chùa của mình tránh khỏi mối đe dọa đảo lộn vận mạng.

In contrast, Muso managed to keep one step ahead of the defeats of his patrons, and as a close advisor of the victorious Ashikaga, he participated directly in national policy toward religious institutions.

Only one reported incident between Daito and a national leader touches on political issues. When Emperor Go-Daigo's first revolt aborted in 1331, he was forced to flee to Kasagidera in the Nara hills. From his besieged position, the Emperor allegedly sent a messenger to Daito to ask, "What is the great meaning of the Buddha-Dharma?" The master replied, "When two armies face each other, there is nothing else." This exchange is so cryptic that we cannot judge whether Go-Daigo was seeking consolation, political support, or spiritual guidance. Ogisu (writing during World War II) gives Daito's response a bellicose interpretation: "When two armies face each other, the deep meaning of the Buddha-Dharma is none other than confronting the enemy's arrows and attacking head-on." However Daito's comment was understood at the time, it probably had little impact on Go-Daigo's military plans or spiritual development.

The fragility of Daito's political position is underscored by an ill-fated episode involving one of his closest disciples. Takuan's *Chronicle* gives the following account in an entry of 1337:

Khác với Sư, Mộng Song xoay sở để đi trước một bước khi các thí chủ của mình bại trận, và vì là cố vấn của họ Trúc Lợi thắng trận, Ngài tham gia trực tiếp vào chính sách quốc gia nhắm đến các qui chế tôn giáo.

Chỉ duy nhất một chuyện được kể lại giữa Đại Đăng và nhà lãnh đạo quốc gia chạm đến đề mục chính trị. Khi cuộc nổi dậy đầu tiên của Hậu-Đề-Hồ năm 1331 thất bại, Nhật hoàng buộc phải bỏ chạy đến Kasagidera trong dãy núi ở Nara. Từ nơi ở bị quản thúc, Nhật hoàng gửi một sứ giả đến Đại Đăng hỏi, "Cái gì là đại ý Phật pháp?" Sư đáp, "Khi hai cánh quân đối diện với nhau, không còn gì khác nữa". Cuộc đối thoại này quá khó hiểu khiến ta không thể phán đoán Hậu-Đề-Hồ có tìm được hay không một sự an ủi, một chỗ ủng hộ chính trị, hoặc hướng dẫn tâm linh. Ogisu (viết trong thế chiến thứ 2) bình câu trả lời của Đại Đăng có tính hiểu chiến: "Khi hai cánh quân đối diện với nhau, không gì khác hơn là giáp mặt mũi tên của quân thù và đâm đầu tấn công". Dù cho lời bình câu trả lời của Đại Đăng có được hiểu như thế vào thời đó, cũng chỉ tác động yếu ớt trên kế hoạch quân sự hoặc sự phát triển tâm linh của Hậu-Đề-Hồ.

Thế đứng chính trị mong manh của Đại Đăng càng mong manh thêm vì một câu chuyện xấu số của vị đệ tử thân tín nhất. Niên Phổ của Trạch Am kể câu chuyện vào phần mở đầu của năm 1337:

At this time the former emperor [Go-Daigo] had established his court at Kanao in Yoshino. The Master [Daito] dispatched head monk Ryogi with a message for the former emperor. The military regime had set up barrier guards and strictly regulated travel. This was the period when National Master Muso of Tenryuji won many converts, and he had followers within the military regime. A barrier guard said to head monk Ryogi, “If you pretend to be a disciple of National Master Muso, you will escape and be allowed to pass through the barrier.” Ryogi replied, “Just to save my life, how could I dishonor the robe and bowl [of a monk]?” In the end he extended his neck, and it met the guard’s bright sword blade. White milk flowed onto the ground.

Takuan does not indicate whether Ryogi’s death had any repercussions; instead he cites another self-sacrificing Buddhist who bled white milk. Even if Takuan’s account cannot be verified, it conveys the intensity of the discord that attended the rise of Japanese Zen.

The establishment of Myoshinji in the last year of Daito’s life is another source of information about the nature of his influence. Cooperating closely with retired emperor Hanazono, Daito arranged to have Kanzan Egen, a senior disciple, installed as Myoshinji’s resident master.

Thời gian này Cự hoàng đế [Hậu-Đề-Hồ] đã lập triều đình tại Kanao ở Cát Dã. Sư [Đại Đăng] cử vị tăng quản chúng là Liễu Nghĩa mang thư đến cự hoàng đế. Chế độ quân sự tổ chức nhiều lính gác trạm canh và kiểm soát gắt gao sự đi lại. Vào lúc này, quốc sư Mộng Song ở chùa Thiên Long được nhiều người cải đạo quy y, và có tín đồ trong chế độ quân sự. Một lính gác trạm canh hỏi Liễu Nghĩa, “Nếu ông là đệ tử của quốc sư Mộng Song, ông sẽ được tự do qua trạm”. Liễu Nghĩa đáp, “Nếu chỉ để cứu mạng mình, làm sao mà tôi có thể làm mất danh dự y bát [của một tu sĩ] được?” Cuối cùng ông đưa cổ ra dưới lưỡi gươm sáng chói của người lính. Một dòng sữa trắng phun ra và chảy xuống đất.

Trạch Am không nói rõ cái chết của Liễu Nghĩa có âm vang gì không; ông chỉ dẫn ra một trường hợp hy sinh khác trong Phật giáo cũng có dòng sữa trắng phun ra. Dù cho Trạch Am kể chuyện không thể kiểm chứng, cũng truyền đạt mối bất hòa song song với sự khởi đầu Thiên tông Nhật Bản.

Việc kiến tạo chùa Diệu Tâm vào năm cuối đời của Đại Đăng là một dẫn chứng về đặc tính ảnh hưởng của Sư. Đại Đăng trong sự hợp tác chặt chẽ với Nhật hoàng Hoa Viên đã dàn xếp để cho đại đệ tử của mình là Quan Sơn Huệ Huyền làm vị giáo thọ thường trụ tại Diệu Tâm tự.

Although this development confirmed Daito's stature as founding abbot of Daitokuji, it may also have been prompted by the friction between the two courts: Daito needed to strengthen his link to Hanazono once his alliance with Go-Daigo had become a liability. Daito's apparent success in establishing a second monastery ironically led to a split in his lineage within a few generations (an outcome he may even have foreseen).

Though Ogisu claims that Daito was one of the two most famous masters of his day, an incident in Shunsaku's *Exploits* inadvertently reveals the bounds of Daito's influence within the Zen world. Immediately after describing Daito's death, Shunsaku states:

Ch'an master Ta-chien [Ch'ing-cho] was then abbot of Nanzenji. When he heard someone recite the Master's [Daito's] death poem, he was surprised. "I never imagined that such a clear-eyed Zen master was to be found in Japan!" he exclaimed. "I wanted to meet him while he lived, but everyone resisted and I was prevented from doing so. Now I have many regrets." He wished to attend the Master's funeral service, but he was unable to go because he was performing prayer rituals for the court.

Cho dù sự mở mang này xác minh công việc của vị trụ trì sáng lập chùa Đại Đức tiến triển tốt đẹp, cũng có ý nhắc đến sự xích mích giữa hai triều đình: Đại Đăng muốn củng cố mối quan hệ với Hoa Viên một khi sự liên kết với Hậu-Đề-Hồ trở thành một món nợ. Sự thành công cụ thể của Đại Đăng trong việc tạo dựng ngôi thiền viện thứ hai oái oăm thay lại dẫn đến rạn nứt trong dòng phái của Sư chỉ trong vòng vài thế hệ (một hậu quả có thể đoán trước).

Tuy Ogisu nói rằng Đại Đăng là một trong hai vị thiền sư kiệt xuất của thời đại, một câu chuyện trong Hành Trạng của Xuân Tác đã tình cờ cho biết ảnh hưởng của Đại Đăng gắn bó với Thiền giới như thế nào. Vừa kể xong cái chết của Đại Đăng, Xuân Tác bảo:

Thiền sư Đại Kinh [Thanh Chuyết] là trụ trì chùa Nam Thiền. Khi Ngài nghe một người đọc bài kệ từ thế của Đại Đăng, rất đỗi ngạc nhiên. Ngài bảo: "Tôi chưa hề nghĩ rằng tìm được một thiền sư sáng mắt ở Nhật Bản! Tôi mong muốn được gặp khi Sư còn sinh tiền, nhưng ai cũng chống cản và tôi bị cấm không đi được. Bây giờ tôi rất tiếc". Ngài mong muốn dự đám tang của Sư, nhưng không đi được vì phải tiến hành lễ cầu nguyện cho triều đình.

He sent a monk to ask the time of the service, and as soon as the monk returned, he made a public announcement. Thereupon he led the assembly to the front gate of Nanzenji, chanting sutras, and he sent two personal attendants to present some incense in memorium.

The emigre Chinese master Ch'ing-cho Cheng-ch'eng (Ta-chien, 1274-1339) was abbot of a major monastery across town from Daitokuji. His inability to meet Daito or attend Daito's funeral probably stemmed from political considerations—a Nanzenji abbot could not risk the appearance of support for a temple closely identified with Go-Daigo, and Daito's prestige was not sufficient to override the factionalism of the day. Moreover, Ch'ing-cho's surprise upon hearing Daito's death poem—"I never imagined that such a clear-eyed Zen master was to be found in Japan!"—hardly conveys the impression that Daito's accomplishments were widely recognized in Zen circles.

Still, Shunsaku's primary intention in citing a Ch'an master's praise was to exalt Daito, and Ch'ing-cho's reaction is in accord with a principal theme of the present study: Daito was indeed one of the first Japanese monks to reach the level of his eminent Chinese predecessors in his mastery of Zen and Zen expression.

Ngài cử một vị tăng đến hỏi giờ bắt đầu lễ tang, và ngay khi vị tăng trở về cho biết, Ngài liền thông báo cho toàn chúng, rồi hướng dẫn tất cả đến trước cổng chùa Nam Thiên tụng kinh và phái hai vị thị giả đến thắp hương hoài niệm.

Vị thiền sư Trung Hoa di dân Thanh Chuyết Chánh Trùng (tức Đại Kinh 1274-1339) là trụ trì một đại thiền viện ở địa điểm ngang qua thành phố đi từ chùa Đại Đức. Ngài không thể đến gặp Đại Đăng, hoặc tham dự lễ tang có lẽ bắt nguồn từ những duyên cớ chính trị—là trụ trì chùa Nam Thiên không thể mạnh dạn ra mặt ủng hộ một ngôi chùa liên hiệp mật thiết với Hậu-Đề-Hồ, và ưu thế của Đại Đăng không đủ gạt bỏ óc bè phái của thời cuộc. Hơn nữa, sự ngạc nhiên của Thanh Chuyết khi nghe bài kệ từ thế của Đại Đăng —“Tôi chưa hề nghĩ rằng tìm được một thiền sư sáng mắt ở Nhật Bản!”—hầu như truyền đạt cảm nghĩ rằng những sự thành tựu của Đại Đăng được công nhận rộng rãi trong Thiền giới.

Ý định đầu tiên của Xuân Tác khi dẫn ra lời ca tụng của một vị thiền sư khác là muốn đề cao Đại Đăng, và phản ứng của Thanh Chuyết phù hợp với chủ đề chính trong sự nghiên cứu hiện thời: Đại Đăng quả là một trong những vị thiền tăng Nhật đầu tiên đạt đến trình độ của các bậc tiền bối Trung Hoa lỗi lạc trong sự triệt chứng Thiền và diễn tả Thiền.

The unquestioned assumption that Ch'ing-cho would have been able to make such a judgment after hearing a poem of sixteen words is evidence of the conviction that Zen realization can be conveyed through language, and especially through poetry.

Another important index of Daito's immediate impact is the state of Daitokuji during his last years. Though the historical materials are far from complete, they enable us to assess three related topics: the temple compound, provincial landholdings, and the monastic population. In 1333 Go-Daigo confirmed the Kyoto precincts of Daitokuji, an area slightly over twelve acres. Though this was more than enough land to support a large-scale monastery, only two important buildings are known to have been erected during Daito's tenure as abbot. One was the Dharma hall, inaugurated in 1326, and the other was the abbot's residence, which the Tendai abbot Gen'e allegedly donated. Ordinarily, a hall or pagoda dedicated to the founder would be added soon after his death, but Daito specifically forbade such a memorial: "After I have gone, place my bones in the abbot's quarters. Do not build a separate memorial pagoda. I have my reasons, and I trust you to honor this request."

Một sự thừa nhận chắc chắn không nghi mà Thanh Chuyết có thể phê phán sau khi nghe bài kệ mười sáu chữ là bằng chứng hiển nhiên đối với sự tin nhận rằng chứng ngộ Thiên có thể truyền đạt qua ngôn ngữ, và đặc biệt là qua thi ca.

Một dấu hiệu quan trọng cho thấy tác động trực tiếp của Đại Đăng là tình trạng chùa Đại Đức trong những năm cuối đời của Sư. Tuy các sử liệu không được đầy đủ lắm, cũng cho phép chúng ta thừa nhận ba vấn đề có liên quan: quần thể ngôi chùa, đất đai, và số tăng chúng trong chùa. Năm 1333, Hậu-Đề-Hồ xác nhận giới hạn đất đai của chùa Đại Đức ở Kyoto, diện tích khoảng hơn mười hai acres. Dù đất đai cũng khá đủ để dựng một thiền viện qui mô to lớn, chỉ có hai tòa nhà quan trọng được xây cất trong thời gian Đại Đăng làm trụ trì. Một là Pháp đường khánh thành năm 1326, và hai là phương trượng của trụ trì do vị trụ trì tông Thiên Thai là Huyền Huệ cúng dường. Thông thường một tòa nhà hoặc bảo tháp dành cho vị sáng lập được xây thêm ngay sau khi viên tịch, nhưng Đại Đăng ngăn cấm một công trình kỷ niệm như thế: "Khi ta qua đời, hãy để xương cốt của ta trong tòa phương trượng. Không nên xây tháp riêng để thờ. Ta có lý do của ta, và tin rằng các ông sẽ tôn trọng lời yêu cầu này".

Accordingly, no founder's hall was ever built, and Daito memorial alcove, called Unmon-an, is still located within the traditional abbot's residence. Daito's successor, Tetto, added a Buddha hall and the first Daitokuji subtemple, Tokuzenji. Most of Daitokuji's early architecture was destroyed by fire in the mid-fifteenth century, and the origins of other structures such as the main gate or the monks' hall cannot be determined. Compared to the major monasteries of Kyoto and Kamakura (and to its own later magnificence), the Daitokuji of Daito's day must have been a relatively humble temple, its uncluttered compound surrounded by farmers' fields and quiet woods.

At Daito's death the provincial landholdings of Daitokuji were impressive, at least on paper. Six of its revenue-producing estates enjoyed full immunity from intervention by local officials. When Go-Daigo issued his spate of decrees during the Kenmu Restoration, he inflated the temple's official income to 7,600 *koku*. (a measure of rice by volume), capable of supporting two thousand monks. This figure approaches the wealth of the largest Gozan temples at the height of their prestige; for example, Tenryuji received about 8,000 *koku*. from its taxable domains in 1386.

Do đó không một tòa nhà nào của vị khai sơn được xây thêm, và một góc nhà kỷ niệm, gọi là Vân Môn Am, vẫn nằm trong phương trượng của vị trụ trì. Đệ tử kế thừa của Đại Đăng là Triệt Ông đã xây thêm Phật điện và ngôi chùa chi nhánh đầu tiên của Đại Đức tự là Đức Thiên tự. Hầu hết các công trình kiến trúc ban đầu của chùa Đại Đức bị hỏa hoạn vào giữa thế kỷ 15, và gốc gác những cơ sở khác như cổng chánh hoặc tầng đường không thể xác định ở đâu. So với các tu viện lớn ở Kyoto và Kamakura (và vẻ tráng lệ sau này của thành phố), chùa Đại Đức trong thời Đại Đăng phải là một ngôi chùa tương đối đơn sơ, với quần thể ngăn nắp bao vây bởi những cánh đồng nông trại và khu rừng yên tĩnh.

Lúc Đại Đăng viên tịch đất đai của chùa Đại Đức rất có giá trị, ít nhất là trên giấy tờ. Sáu trong số doanh thu của chùa được miễn thuế nhờ sự can thiệp của viên chức địa phương. Khi Hậu-Đề-Hồ ban hành một loạt sắc luật thời Kiến Vũ Phục Hưng, Ngài gia tăng lợi nhuận chính thức của chùa lên đến 7.600 đấu gạo, có thể cung ứng cho hai ngàn tăng chúng. Mức thu này cũng gần bằng tài sản của các ngôi chùa lớn trong Ngũ Sơn lúc uy thế lên cao nhất; ví dụ, Thiên Long tự nhận số thuế thuộc đất đai của chùa là 8.000 đấu năm 1386.

However, Daitokuji never actualized the potential windfall from its patrons' grants: when Go-Daigo fell from power the year before Daito's death, the temple's fortunes plummeted, and it was unable to enforce its claims. Thirty-five years later, its official income had declined by more than 80 percent, to a mere 433 *koku*.

Without reliable records it is difficult to estimate the monastic population of Daitokuji during Daito's last years. The biographers supply no figures, though Kokai claims that "students gathered in great numbers to hear the Master's teaching," and "monks ran to the Master from all directions." The presence of a respected and charismatic teacher plus the glamor of patronage from two emperors undoubtedly attracted many aspiring disciples. A number does appear in Go-Daigo's 1333 decree, when he praises Daitokuji's "thousand monks [who] live in peace," but that is language appropriate to proclamations. At one point in the *Record of Daito* a monk asks Daito to address the "seventy Zen Buddhists in attendance." Though no registers of monks remain from Daito's time, his heir Tetto was a conscientious record keeper. Around 1368 Tetto listed the name of the monks at Daitokuji and two its subtemples: Daitokuji had 180 monks, Shoden-an had 24, and Tokuzenji had 14.

Tuy nhiên chùa Đại Đức chưa bao giờ thực sự được tiềm lực may mắn này từ sự cúng dường của thí chủ: khi Hậu-Đề-Hồ rời khỏi chính quyền một năm sau khi Đại Đăng tịch, tài sản của chùa tuột xuống, và không thể nào đòi hỏi yêu sách này. Ba mươi lăm năm sau, lợi tức chính thức hạ xuống hơn 80 phần trăm, chỉ còn 433 *dấu*.

Nếu không có những tài liệu chắc chắn thì khó mà ước lượng được số tăng chúng chùa Đại Đức trong những năm cuối đời Đại Đăng. Tác giả tự truyện không nói đến con số, tuy Cự Hải bảo rằng "thiền sư tụ tập rất đông để nghe Sư giảng dạy", và "tăng sĩ chạy đến Sư từ khắp nơi". Sự hiện diện của một bậc thầy đáng kính và có uy tín đối với quần chúng cộng thêm sức thu hút từ hai Nhật hoàng bảo trợ chắc chắn đã lôi kéo nhiều đệ tử mến mộ. Một con số xuất hiện trong một sắc luật của Hậu-Đề-Hồ năm 1333, khi Nhật hoàng tán thán chùa Đại Đức có "hàng ngàn tăng sống an ổn", nhưng đó là một cách tuyên bố. Một chỗ trong Đại Đăng Ngũ Lục có nói đến một vị tăng thỉnh cầu Đại Đăng thuyết giảng cho "bảy mươi thiền sinh đang có mặt". Tuy không còn danh sách tăng chúng vào thời Đại Đăng, Pháp tử của Sư là Triệt Ông đã bảo quản ngũ lục chu đáo. Khoảng năm 1368 Triệt Ông liệt kê danh sách tăng chúng chùa Đại Đức và hai chùa chi nhánh: Đại Đức tự có 180 tăng, Chánh Truyền am 24 và Đức Thiên tự 14.

Because the names of most of the subtemple monks are duplicated Daitokuji's list, the actual total is 191 monks. These figures also suggest the extent of the monastic congregation that Daito led, since the dual loss of Daito's presence and Go-Daigo's patronage may well have been offset by Tetto's reinforcement of the temple's central and provincial organization. A community of about two hundred monks would have placed Daitokuji in the middle rank of Zen institutions: there were countless smaller temples, but half a dozen well-established monasteries had one thousand to two thousand residents. Muso is said to have administered the precepts to a throng of 2,500 disciples just before his death in 1351.

DESTINY OF A ZEN PATRIARCH

Daito's destiny as a Zen patriarch is complex: he continued to act upon history, and history continued to act upon him. His impact after his death in many respects exceeds his influence during his lifetime, a phenomenon that owes much to the eventual triumph of his religious descendants over all other lines of Japanese Rinzai Zen. Daito was elevated to patriarchal status by his heirs, who enhanced his image consciously and unconsciously.

Bởi vì danh sách tăng chúng ở chùa chi nhánh đều có bản sao trong danh sách chùa Đại Đức, số thực tế tổng cộng 191. Những con số này cho thấy qui mô hội chúng do Đại Đăng lãnh đạo, sự mất mát cả hai Đại Đăng và sự bảo trợ của Hậu-Đề-Hồ được Triệt Ông bù đắp bằng sự củng cố tổ chức ở chùa trung ương lẫn địa phương. Với một cộng đồng gần hai trăm tăng Đại Đức tự được xếp vào cơ sở thiền trung bình: có vô số chùa nhỏ hơn, nhưng hơn nửa chục thiền viện xây dựng lớn lao có từ một ngàn đến hai ngàn chúng thường trụ. Mộng Song đã điều hành số đệ tử 2.500 người trước khi tịch năm 1351.

DUYÊN NGHIỆP CỦA MỘT TỔ SƯ THIỀN

Duyên nghiệp của Đại Đăng làm một vị tổ trong Thiền tông rất phức tạp: Sư vẫn hành động theo lịch sử, và lịch sử tác động trở lại Sư. Tác động của Sư sau khi viên tịch ở nhiều khía cạnh vượt xa ảnh hưởng của Sư lúc sinh tiền, một hiện tượng nhờ hàng hậu bối thắng lướt rõ rệt so với tất cả môn phái khác trong Thiền Lâm Tế. Đại Đăng được các Pháp tử tôn xưng làm Tổ, họ đề cao hình ảnh của Sư có chủ ý lẫn vô ý thức.

The dying master left Daitokuji in the hands of Tetto Giko, his disciple during the years of obscurity at Ungo-an and the head monk of Daitokuji since its inauguration. Tetto, an able and energetic administrator, served as abbot for thirty-one years. He persuaded several well-known nobles and warriors to become personal disciples and temple patrons, stabilizing Daitokuji during a period of political and economic adversity. Tetto was so fervent in the guidance of his monks that he once threatened to cut off his own tongue unless someone attained *kensho* during a ninety-day training session. Midway through the term Gongai Sochu (1315-1390) came to enlightenment, and Gongai later became Tetto's principal successor.

The disciple Daito selected to be the first abbot of Myoshinji, Kanzan Egen, had joined him in 1329, late in the Zen careers of both men (Kanzan was five years older than Daito). Two decades earlier they had briefly been fellow students of Nanpo. Under Daito's guidance, Kanzan achieved satori through Yun-men's "Barrier," the same koan that had precipitated Daito's enlightenment. At Myoshinji, Kanzan's best-known patron and follower was former emperor Hanazono, who maintained a residence on the temple grounds until his death in 1348.

Sư qua đời đặt chùa Đại Đức vào tay của Triệt Ông Nghĩa Hanh, đệ tử của Sư thuở những năm trong bóng tối ở Vân Cư Am, và là quản chúng chùa Đại Đức từ lúc khánh thành. Triệt Ông, một người quản lý giàu năng lực và dũng mãnh, làm trụ trì suốt ba mươi một năm. Ngài thu phục nhiều nhà quý tộc tiếng tăm và chiến sĩ thành đệ tử của mình và thí chủ của chùa, ổn định chùa Đại Đức trong tình hình gay go về chính trị lẫn kinh tế. Triệt Ông quá nhiệt thành trong việc giáo dưỡng đệ tử nên có lần hăm sẽ cắt lưỡi mình nếu không có ai kiến tánh trong khóa tu chín mươi ngày. Khoảng giữa khóa tu Ngôn Ngoại Tông Trung (1315-1390) chứng ngộ, và sau này Ngôn Ngoại trở thành Pháp tử truyền thừa của Triệt Ông.

Vị đệ tử được Đại Đăng chọn làm trụ trì đầu tiên chùa Diệu Tâm là Quan Sơn Huệ Huyền, đã đến với Sư năm 1329, vào cuối sự nghiệp tu thiền của cả hai thầy trò (Quan Sơn lớn hơn Đại Đăng năm tuổi). Hai mươi năm trước, hai người đều là môn đệ đồng song của Nam Phổ trong thời gian ngắn. Dưới sự giáo dưỡng của Đại Đăng, Quan Sơn chứng ngộ qua công án "Quan" của Vân Môn, cũng công án này đã đẩy Đại Đăng đến giác ngộ. Ở chùa Diệu Tâm người tín đồ và thí chủ tiếng tăm là Nhật hoàng Hoa Viên, đã ngụ trong khuôn viên chùa cho đến ngày qua đời năm 1348.

No written records of Kanzan's teachings remain. The claim that "he never lectured" may be based on fact, or his discourse record may have been destroyed by fire.

Kanzan had only one Dharma heir, Juo Sohitsu (1296-1380). Yet it was Kanzan's branch, not Tetto's, that ensured the survival of Daito's lineage. The *Otokan* lineage that represents the mainstream of presentday Rinzai Zen takes its name from Daio (Nanpo), Daito, and *Kanzan*. The term itself is relatively late and of uncertain origin; scholars trace it to a period that begins with Gudo (1577-1661) and ends with Hakuin (1686-1769). During these years of Myoshinji's ascendancy and its rivalry with Daitokuji, a spurious "Final Admonitions" was attributed to Kanzan, and he was called a reincarnation of Yun-men (as Daito had been identified). Kanzan continues to be honored for certain koans he favored, for the austerity of his way of life, and for his devotion to his hyo masters, Nanpo and Daito. According to a Rinzai Zen adage, Daito "left the temple to Daitokuji but the school to Myoshinji."

For nearly a century and a half after Daito's death, Japanese Zen was dominated by the Gozan, or "Five Mountains," network.

Pháp ngữ bằng chữ viết của Quan Sơn không còn. Câu nói "Quan Sơn chưa từng thuyết giảng" có thể căn cứ trên sự kiện thực tế, hoặc ngữ lục của Ngài có thể đã bị thiêu hủy.

Quan Sơn chỉ có một Pháp tử duy nhất là Thụ Ông Tông Bất (1296-1380). Tuy như thế phái Quan Sơn, chứ không phải phái Triệt Ông, đã duy trì tông môn của Đại Đăng tồn tại đến hôm nay. Dòng Ứng-Đăng-Quan đại diện cho chính mạch tông Lâm Tế ngày nay do tên của ba vị Đại Ứng, Đại Đăng và Quan Sơn. Danh xưng này còn mãi về sau và không biết rõ xuất xứ; các học giả truy nguyên vết tích bắt đầu từ Ngu Đường Đông Thật (1577-1661) đến Bạch Ân Huệ Hạc (1686-1769). Trong những năm chùa Diệu Tâm chiếm uy thế và kinh chống với Đại Đức, bài Kuyến Văn Tồi Hậu không chứng cứ được gán cho Quan Sơn, và Ngài được gọi là Vân Môn tái lai (giống như Đại Đăng). Quan Sơn được tôn kính do một số công án Ngài đã ra chuộng, một đời tu ần dật khổ hạnh và lòng kính tín đối với hai bậc thầy Nam Phổ và Đại Đăng. Theo một châm ngôn trong Thiền Lâm Tế, Đại Đăng "để ngôi già lam cho Đại Đức tự nhưng tông môn cho Diệu Tâm tự".

Trong gần một trăm năm mươi năm sau khi Đại Đăng tịch, Thiền tông Nhật đặt dưới sự lãnh đạo của mạng lưới Ngũ Sơn.

The temples within this system were divided into three tiers, and rankings were adjusted periodically to reflect shifts in patronage or prestige. During the first half of the fourteenth century, enrollments in Gozan temples increased sharply, and by the early fifteenth century the institution embraced about three hundred active monasteries. As Martin Collcutt has written,

The *gozan* was certainly the most socially influential, economically powerful sector of medieval Zen. Moreover, the fully articulated *gozan* network spread from Kyoto and Kamakura throughout all the provinces of Japan, and *gozan* monasteries served as centers for the introduction and diffusion not only of Zen Buddhism but also of Chinese learning and culture, contributing inestimably to the enrichment of medieval intellectual and cultural life.

For political and sectarian reasons, Daitokuji and Myoshinji were denied the benefits of *Gozan* affiliation. In 1334, before the ascension of the Ashikaga, Go-Daigo had placed Daitokuji at the apex of the *Gozan*, but it enjoyed this honor for only a few years. It did not appear again in the *Gozan* rankings until 1386, having fallen to the ninth position of the second tier (tenth and last was Ryoshoji, a Daitokuji branch temple). Daitokuji apparently retained this lowly status until 1431, when it withdrew completely from the *Gozan* system.

Các ngôi chùa trong hệ thống này được chia làm ba phần, và việc xếp hạng được điều chỉnh định kỳ phản ánh sự thay đổi trong việc bảo trợ hoặc ưu thế. Trong nửa đầu thế kỷ 14, sự kết nạp vào Ngũ Sơn gia tăng nhanh chóng, và đầu thế kỷ 15 tổ chức Ngũ Sơn bao gồm ba trăm tu viện đang hoạt động.

Như Martin Collcutt đã viết:

Ngũ Sơn chắc chắn có ảnh hưởng nhất về xã hội, là khu vực mạnh nhất về kinh tế của Thiền tông trung đại. Hơn nữa, mạng lưới Ngũ Sơn nối kết đầy đủ và mở rộng từ Kyoto đến Liêm Thương ngang qua tất cả tỉnh nước Nhật, và các tu viện Ngũ Sơn là trung tâm trình bày và phổ biến chẳng những Thiền Phật giáo mà còn cả văn hóa và học thuật Trung Hoa, góp phần lớn lao vào đời sống trí thức và văn hóa phong phú cho thời trung đại.

Vì lý do chính trị và môn phái, Đại Đức tự và Diệu Tâm tự từ chối quyền lợi gia nhập Ngũ Sơn. Năm 1334, trước khi họ Trúc Lợi lên nắm chính quyền, Hậu-Đề-Hồ đặt chùa Đại Đức là đệ nhất trong Ngũ Sơn. Nhưng vinh dự này chỉ được hưởng vài năm, mất hẳn trong Ngũ Sơn chỉ đến 1386, và Đại Đức tự tuột xuống hạng thứ chín của hai phần ba (thứ mười là Long Tường tự, một ngôi chùa chi nhánh của Đại Đức). Đại Đức tự giữ vị thế thấp đến 1431 khi đó rút hẳn ra khỏi Ngũ Sơn.

Myoshinji, labeled as a *rinka* (“under the forest”) temple, was consistently excluded from all three tiers.

In contrast to the prosperity of the major Gozan monasteries, Daitokuji thus endured relative austerity for at least a century after Daito’s death. It lost four of its six provincial estates between 1334 and 1371, and its annual income fell to a mere 6 percent of the revenue collected by leading temples such as Tenryuji. Budgetary constraints affected nearly every aspect of life at Daitokuji, from the maintenance of monastery buildings to the conduct of ceremonies. Myoshinji, no wealthier than Daitokuji, suffered a severe political reversal in 1399, when its abbot was accused of conspiring with the rebel warrior Ouchi Yoshihiro (1356-1399). The irate shogun, Ashikaga Yoshimitsu, confiscated all of Myoshinji’s Kyoto and provincial lands, changed the temple’s name, and dispersed its monks. Barely forty years after Kanzan’s death, this branch of Daito’s lineage was almost snuffed out.

It was during this low ebb in the fortunes of Daito’s descendants that the Daitokuji monk Shunsaku Zenko began to compile the first biography of the former master. He completed his *Exploits of National Master Daito* in 1426.

Diệu Tâm tự với danh xưng là “lâm hạ” trước sau đều bị loại khỏi cả trong ba phần.

Ngược lại với sự phồn thịnh của các thiền viện lớn trong Ngũ Sơn, chùa Đại Đức vẫn kéo dài đời sống tương đối khắc khổ ít nhất một thế kỷ sau khi Đại Đăng tịch. Chùa mất hết bốn hoặc sáu phần đất đai nông thôn giữa 1334 và 1371, và lợi tức hằng năm hạ xuống chỉ bằng sáu phần trăm doanh thu các chùa lãnh đạo cỡ như Thiên Long tự. Ngân quỹ hạn hẹp đã ảnh hưởng đến gần như mọi khía cạnh đời sống của chùa Đại Đức, từ việc bảo trì phòng ốc trong chùa cho đến tổ chức hành lễ. Diệu Tâm tự, không giàu có bằng Đại Đức tự, gặp khó khăn trong cuộc lật đổ chính trị năm 1399, khi vị trụ trì bị buộc tội âm mưu với chiến sĩ phản loạn là Đại Nội Nghĩa Hoảng (1356-1399). Viên tướng quân Trúc Lợi Nghĩa Mẫn nổi giận tịch thu tất cả đất đai ở nông thôn và Kyoto của chùa Diệu Tâm, bắt đổi tên chùa và giải tán tăng chúng. Nghèo nàn gần bốn mươi năm sau khi Quan Sơn tịch, ngôi chùa chi nhánh trong tông môn của Đại Đăng gần muốn đứt hơi.

Chính trong thời gian sự nghiệp của hàng hậu bối suy sụp thấp kém. Đại Đăng và một tăng nhân chùa Đại Đức là Xuân Tác Thiền Hưng khởi sự biên soạn tự truyện đầu tiên của vị thầy tiên đức. Ông hoàn tất Đại Đăng Quốc Sư Hành Trạng năm 1426.

As we have seen, this work portrayed its subject as a spiritual hero whose life was marked by extraordinary events, and it decisively shaped posterity's image of the master. According to Shunsaku, miraculous portents accompanied Daito's conception and birth, and he was precociously insightful as a child. Daito consistently impressed his teachers, inviting comparisons with Ch'an master Yunmen and prompting predictions of future success. This first biography also emphasized Daito's patronage by two emperors, highlighting their proclamations, their conversations with the master, and the titles they gave him. As abbot of Daitokuji, "the Master had the majesty of a king, and people hesitated to approach him." Shunsaku's memorable account of Daito's death, completing the Ch'an/Zen paradigm of sacred biography, reinforced Daito's elevation to patriarchal status.

A generation later, Ikkyu Sojun became the first of several influential masters to contribute significantly to Daito's reputation. Ikkyu, a member of Tetto's line, felt that he alone grasped the true spirit of Daito's Zen.

Như chúng ta đã thấy, tác phẩm này phác họa chủ đề là một con người anh kiệt trong đạo đã sống một cuộc đời đậm nét bởi những biến động ly kỳ, và tự truyện đã tạo ra một cách quyết đoán hình ảnh một bậc thầy của hậu thế. Theo Xuân Tác, có những điềm kỳ diệu đi chung với quan điểm của Đại Đăng và sự ra đời của Sư, và Sư đã sớm phát tiết tuệ giác khi còn là một đứa trẻ. Đại Đăng chắc chắn gây ấn tượng cho các vị thầy của mình, khiến có sự so sánh với thiền sư Vân Môn và báo trước tương lai sẽ thành công sáng chói. Quyển tự truyện đầu cũng nhấn mạnh việc Đại Đăng được hai vị Nhật hoàng bảo trợ, nêu lên lời tuyên bố của họ, đối đáp giữa họ với Sư, và tước hiệu họ đã phong cho Sư. Là trụ trì chùa Đại Đức, "Sư có vẻ uy nghiêm của một ông vua, và người ta không dám đến gần Sư". Giai thoại đáng nhớ về cái chết của Đại Đăng do Xuân Tác ghi, bổ túc khuôn mẫu của một tự truyện thánh sử, đã củng cố việc tôn vinh Đại Đăng lên vị thế một bậc Tổ sư.

Thế hệ đời sau, Nhất Hưu Tông Thuần là người đầu tiên trong nhiều vị thiền sư có ảnh hưởng đã đóng góp lớn lao vào sự nổi tiếng của Đại Đăng. Nhất Hưu, thuộc dòng của Triệt Ông, nghĩ rằng chỉ mình ông là nắm được tinh thần Thiền chân chính của Đại Đăng.

He called himself “Daito’s descendant” during a period of intensified rivalry between the lineages of Muso, Enni, Tetto, and Kanzan. A prolific poet, Ikkyu answered each of Daito’s “three turning words” in verse, and he composed quatrains in praise of Daito, Tetto, Nanpo, and Hsu-t’ang. When Daitokuji was threatened by political turmoil and fire around the time of the Onin War (1467-1427), Ikkyu personally protected Daito calligraphy and other treasured items. As we have seen, he criticized biographer Shunsaku for his preoccupation with Daito’s imperial connections:

Holding aloft this Great Lamp would illuminate heaven.

Imperial carriages jostled before the Dharma hall
but no one recorded his life of wind and water
for twenty years at the Gojo Bridge.

Ikkyu was the first to stress the Gojo Bridge story and may even have initiated it. His uncommon perception of Daito was promptly rejected by Yoso Soi, presiding abbot of Daitokuji, who declared, “What need is there to speak of cold and hunger in the records of our former master’s life?”

Ông tự gọi mình là “con cháu của Đại Đăng” trong thời kỳ kinh chống mãnh liệt giữa các dòng phái Mộng Song, Viên Nhĩ, Triệt Ông và Quan Sơn. Là một nhà thơ tâm hồn phong phú, Nhất Hưu trả lời mỗi câu trong “tam chuyển ngữ” của Đại Đăng bằng một bài thơ, và ông làm bài kệ bốn câu tán thán Đại Đăng, Triệt Ông, Nam Phó và Hư Đường. Khi chùa Đại Đức bị hãm dọa vì tình hình chính trị rối loạn và thời cuộc lửa đạn khoảng thời gian cuộc nội chiến Ứng Nhân (1467-1427), Nhất Hưu đích thân bảo vệ thư pháp và những di vật quý báu của Đại Đăng. Như chúng ta đã thấy, ông phê bình Xuân Tác vì đã quá chú trọng đến mối liên quan giữa Đại Đăng và hoàng gia:

Đưa cao ngọn Đại Đăng chiếu sáng thấu trời.

Ngựa xe vương triều bon chen trước Pháp đường,
nhưng không một ai ghi nhớ quãng đời hai mươi
năm mưa gió dưới cầu Ngũ Điều.

Nhất Hưu là người đầu tiên nhấn mạnh giai thoại cầu Ngũ Điều và thậm chí đã mở màn cho sự kiện này. Cái nhìn lạ thường của ông về Đại Đăng bị Dưỡng Tẩu Tông Di, nắm quyền trụ trì chùa Đại Đức, bác bỏ và nói rằng, “Ở đây cần gì phải nói lên cái lạnh và cái đói trong việc ghi lại cuộc đời vị ân sư của chúng ta?”

Ikkyu and Yoso openly clashed on many issues, so it is hard to gauge the seriousness of this particular disagreement about Daito's status as insider or outsider. Ikkyu, who set himself apart from the religious institutions of his day, understandably linked Daito's years of obscurity and hardship to the authenticity of Daito Zen.

With new support from ascendant warriors and prosperous merchants, Daitokuji began to recover during Ikkyu's lifetime. Its link with the imperial family survived, and the involvement of poets and tea masters soon made the temple a center of contemporary culture. In the sixteenth century the country was torn by internal wars that weakened the authority of the Ashikaga regime and the Gozan system it sponsored. By the time Japan was reunified in 1603, Daitokuji and Myoshinji were as wealthy and influential as any of the Gozan monasteries. Daitokuji was lavishly patronized by the second of Japan's "three unifiers," Toyotomi Hideyoshi (1536-1598), who regularly visited the temple to participate in tea ceremonies. Myoshinji, meanwhile, had found other sources of strength: exemplary fiscal management, a network of provincial branch temples, and increasing popularity among lay believers.

Nhật Huru và Dưỡng Tầu đã công khai đụng chạm trên nhiều vấn đề, do đó thật khó thẩm định tính chất nghiêm túc trong sự bất đồng ý kiến về vị thế của Đại Đăng là nhập thế hay xuất thế. Nhật Huru tự mình đặt ra ngoài tổ chức tôn giáo vào thời của ông, nên cũng dễ hiểu là ông đã liên kết những năm trong bóng tối và gian khổ của Đại Đăng với tính chân chính trong Thiền của Đại Đăng.

Với sự ủng hộ mới từ các chiến sĩ đang lên nắm quyền và các thương gia giàu có, chùa Đại Đức bắt đầu hồi phục thời Nhật Huru sinh tiền. Mối liên hệ giữa chùa với hoàng tộc được tái lập, và những thi nhân, trà nhân tham gia vào đã biến ngôi chùa thành một trung tâm văn hóa đương thời. Thế kỷ 16 đất nước lại tang thương, xâu xé bởi nội chiến làm suy yếu chế độ Trúc Lợi và hệ thống Ngũ Sơn do chế độ bảo trợ. Vào lúc nước Nhật thống nhất trở lại vào năm 1603, Đại Đức tự và Diệu Tâm tự càng hưng thịnh và có ảnh hưởng như bất kỳ thiền viện nào trong Ngũ Sơn. Chùa Đại Đức được người thứ hai trong "bộ ba thống nhất" là Phong Thần Tú Cát (1536-1598) cúng dường rất dồi dào, ông thường xuyên viếng chùa để tham dự các buổi trà đạo. Chùa Diệu Tâm trong lúc đó tìm được nguồn trợ lực khác: quản lý tài chánh mẫu mực, có mạng lưới chùa chi nhánh ở thôn quê, gia tăng số Phật tử cư sĩ.

Myoshinji gained control of at least fifty monasteries formerly affiliated with the Gozan, and it eventually became the headquarters of the largest branch of Rinzai Zen.

Daito's descendants continued to honor his memory in their training, their ceremonies, and their writings. Takuan Soho, the 154th abbot of Daitokuji and one of the most influential masters of the seventeenth century, produced the second biography of Daito, adding dates and new material to the earlier account by Shunsaku. The Kanbun era of 1661-1673 marked the peak of Daitokuji's prosperity. Not only was the main temple replete with architecturally distinguished gates and halls, but each of the twenty-four subtemples boasted its own configuration of elegant buildings and meticulous gardens. The abundant paintings, ceramics, tea utensils, altar figures, screens, and calligraphic scrolls that Daitokuji accumulated over the centuries are among Japan's most valued artistic treasures. The temple's Zen gardens epitomize the best of the genre, and its tea rooms are prized as the fountainhead of the Japanese tea ceremony.

The most influential assessment of Daito was made by the eighteenth-century Zen master Hakuin Ekaku, traditionally ranked beside Dogen at the pinnacle of Japanese Zen.

Chùa Diệu Tâm nắm quyền kiểm soát ít nhất năm mươi thiền viện trước đây gia nhập Ngũ Sơn, và hiển nhiên trở thành bản doanh của chi phái lớn nhất trong tông Lâm Tế.

Hậu bối của Đại Đăng tiếp tục tôn vinh kỷ niệm của Sư trong sự tu tập, hành lễ và trước tác. Trạch Am Tông Bành, vị trụ trì đời thứ 154 của chùa Đại Đức và là một trong các vị thiền sư có ảnh hưởng nhất thế kỷ 17, viết tự truyện thứ hai của Đại Đăng, thêm ngày tháng và tư liệu mới vào từ quyển tường thuật đầu tiên của Xuân Tác. Thời đại Khoan Văn (1661-1673) đánh dấu cao điểm phồn vinh của chùa Đại Đức. Chẳng những ngôi chùa chính đông đúc những công trình kiến trúc mỹ thuật như cổng vào, điện đường, mà mỗi chùa trong hai mươi bốn ngôi chùa chi nhánh đều tự hào về cấu trúc thanh nhã của các tòa nhà và vườn cảnh công phu. Tranh họa phong phú, đồ sứ, trà cụ, ảnh tượng trên bệ thờ, phong màn, liễn đối thư họa của chùa Đại Đức tàng trữ hơn trăm năm thuộc về kho tàng nghệ thuật giá trị nhất của nước Nhật. Vườn thiền của chùa cô đọng một cách mỹ thuật nhất trong thể loại này, và trà thất được đánh giá là nguồn mạch của trà đạo Nhật Bản.

Sự thâm định về Đại Đăng gây ảnh hưởng nhất do công trình của thiền sư Bạch Ẩn ở thế kỷ 18, theo truyền thống Bạch Ẩn được xếp bên cạnh Đạo Nguyên trên đỉnh cao của Thiền tông Nhật Bản.

Hakuin is hailed for restoring the spiritual vitality of the Rinzai sect through his emphasis on rigorous monastic training, his organization of the koan system, and his reaffirmation of *kensho* as the focus of the Zen life. Like Ikkyu centuries earlier, Hakuin believed that he had a uniquely intimate understanding of Daito. The accounts of Daito's life as a beggar impressed Hakuin deeply, perhaps because he was somewhat of an outsider himself: Hakuin's small country temple was located far from the Kyoto headquarters of his Myoshinji lineage.

A gifted painter with a bold and untutored style, Hakuin produced portraits of Daito as a bearded and barefoot mendicant, his robe tattered but his gaze fiercely alive. The inscription on one of these portraits (figure 2 in Chapter 3) alludes to the story of Daito's discovery by Emperor Hanazono:

Wearing a straw mat among the beggars,
through his greed for sweet melons
he's been taken alive.

The second line of this verse also suggests the intensity of Daito's spiritual aspiration, which led to his "capture" by the world of enlightenment. In other works Hakuin related the ideal of unworldliness, as represented by Daito's poverty, to genuine Zen:

Bạch Ân được tán tụng vì khôi phục tinh thần sinh động của tông Lâm Tế qua chủ trương đặt nặng phần chuyên tu, hệ thống hóa công án, và xác nhận kiến tánh là đích điểm của cuộc sống thiền. Giống như Nhất Hưu trong vài thế kỷ trước, Bạch Ân tin rằng mình là người duy nhất hiểu biết thâm mật Đại Đăng. Giai thoại về quãng đời ăn xin của Đại Đăng đã gây ấn tượng sâu sắc cho Bạch Ân, có lẽ vì Ngài hơi một chút xuất thế: ngôi chùa nhỏ của Ngài ở thôn quê cách xa bản doanh của hệ phái chùa Diệu Tâm ở Kyoto.

Là một họa sư thiên tài với phong cách mạnh bạo và tự nhiên, Bạch Ân vẽ chân dung Đại Đăng là một người ăn mày chân trần và râu ria, áo sũng tã nhưng tia mắt nhìn dữ tợn rất sinh động. Hàng chữ viết trên một bức chân dung (*chương 3 hình 2) ám chỉ giai thoại Nhật hoàng Hoa Viên khám phá ra Đại Đăng:

*Khoác chiếc áo rơm giữa đám ăn mày,
Vì thích ăn dưa ngọt
nên bị bắt sống.*

Câu thứ hai trong bài kệ cũng khơi dậy lòng khát vọng tu hành mãnh liệt của Đại Đăng đã khiến Sư bị "nuốt trọn" vào cảnh giới giác ngộ. Trong tác phẩm khác Bạch Ân đề cập đến lý tưởng xuất thế gian, như cuộc sống nghèo khổ của Đại Đăng đã tiêu biểu cho chân thiền:

None of the patriarchal teachers had any taste for fine imposing monastery halls and pavilions. They placed no value at all on the enthusiastic acclaim of the crowd. They passed their days in rude cave dwellings, boiling vegetable roots in broken pots to sustain themselves. They were bent only on repaying their profound debt to the buddhas and patriarchs, and on passing some syllable of enlightened utterance along to trouble future generations.

In this passage we can hear echoes of Daito's "Final Admonitions," a text Hakuin often transcribed.

Hakuin did not hesitate to add new episodes to the Daito legends in order to communicate his sense of the master's character and insight. In an autobiographical work called *Wild Ivy (Itsumadegusa)*, Hakuin tells a lively tale not found in earlier sources:

And what about Myocho's [Daito's] life of self-denial on the banks of the Kamo River? Each night, in order to test the strength of his religious purpose, he went to the neighborhood of the Shijo [Gojo] Bridge and sat in zazen on a seat of grass. At the time, the young ruffians of the capital were a particular menace. Gathering in groups of three or four, they would begin arguing the merits of the swords they carried; then, to test their weapons, they would proceed to the broad banks of the Kamo River and dash around cutting down the hapless beggars and outcasts whom they found there.

Không một điều gì nơi các vị Tổ sư toát ra mùi vị của những điện đường lầu các oai vệ trong chùa. Các vị xem chẳng ra gì mọi thứ hoan hô nồng nhiệt của đám đông. Các vị sống đời mình trong am thất hang động hoang sơ, luộc rau củ trong nồi đất sứ chân để sống. Các vị cúi mình chỉ để đền đáp trọng ân chư Phật và chư Tổ, và để truyền trao vài câu vài chữ về chứng ngộ làm bồi rỗi thế hệ đời sau.

Trong đoạn này chúng ta có thể nghe âm vang bài Khuyên Văn Tối Hậu của Đại Đăng mà Bạch Ẩn thường hay chép ra.

Bạch Ẩn không ngần ngại thêm vào những mẫu chuyện mới trong huyền thoại về Đại Đăng để truyền thông tính hạnh và sự tỉnh giác của vị thầy. Trong một tự truyện tên là Bích Sanh Thảo, Bạch Ẩn kể lại một câu chuyện không thấy trong nguồn tài liệu đầu tiên:

Và quãng đời của Diệu Siêu [Đại Đăng] tự quên mình trên bờ sông Gia Mậu như thế nào? Mỗi đêm để trải nghiệm đao lực của mình, Sư đến vùng lân cận của Tứ Điều [tức cầu Ngũ Điều] và ngồi xuống tọa thiền trên nệm cỏ. Lúc đó tình hình kém an ninh do bọn lưu manh trẻ tuổi gây ra ở thủ đô. Tự tập thành bọn ba bốn đứa, chúng hành nghề gươm đao dọc bờ sông Gia Mậu rộng lớn, và xông vào chém giết đám ăn mày xấu số bị ruồng bỏ khi chúng bắt gặp họ ở đó.

Great numbers fell victim to their blades.

A band of these scoundrels stole unperceived into the area near the Shijo Bridge and came upon Myocho meditating on his grass seat. He seemed an ideal victim. "I'll strike the first blow with my long sword," one of them called out. "You can take your turns next." The villains pressed toward the seated figure, threatening him this way and that with raised weapons.

But Myocho showed not the slightest sign of fear. He just sat, bolt upright, with a calm and blissful unconcern. Then one of the ruffians paused, looked long and hard at him, and all at once pressed his palms together in veneration. "Even if we did cause the death of this excellent priest, it wouldn't really prove the sharpness of our blades," he said. "And think what terrible karma such an act would bring upon us!" With that, they dropped their swords and fled.

Myocho later wrote a poem:

Hardships still come
one upon another—
now I'll see if my mind
truly has cast off
this world.

The story which occasioned these lines should inspire people for a thousand years.

Rất đông người là nạn nhân dưới lưỡi gươm của chúng.

Một băng những tên vô lại đó lén lút vào vùng lân cận cầu Tứ Điều và đến chỗ Diệu Siêu đang tọa thiền trên cỏ. Chúng cho đó là một nạn nhân ngon ăn. Một đứa la lên: "Ta sẽ chém nhất đầu tiên với lưỡi gươm dài của ta. Lướt sau mới đến tội bây!" Bọn hung ác chen nhau đến người đang ngồi yên, hăm he như thế và tuốt gươm ra.

Nhưng Diệu Siêu không tỏ một dấu hiệu nào sợ sệt, Sư vẫn ngồi rất thẳng, thật lặng lẽ và an lạc chẳng hề bận tâm. Một tên trong bọn vô lại dừng lại, nhìn Sư hơi lâu và kỹ, và rồi cả bọn đều chấp tay cung kính. Một tên nói: "Nếu làm cho vị tu sĩ tôn kính này chết thì gươm đao của chúng ta sẽ cùn lụt hết. Rồi thì ác nghiệp do hành động này sẽ đổ lên đầu chúng ta!" Cả bọn liền quăng hết gươm đao bỏ chạy.

Về sau Diệu Siêu viết bài kệ:

*Gian khổ vẫn đến
Cái nạn chồng lên cái kia—
Giờ đây ta sẽ thấy nếu như tâm ta
Thực sự từ bỏ
thế gian này.*

Câu chuyện làm phát sinh những dòng kệ này đã cảm tác đến mọi người cả ngàn năm.

Myocho's establishment of the illustrious Daitokuji and the enduring brilliance of his radiant virtue are consequences of the hard, merciless perseverance of his practice.

The text considered to be Hakuin's foremost work is an extensive interlinear commentary on the first two volumes of the *Record of Daito*, fancifully entitled *Tales from the Lands of Locust-Tree Tranquility* (*Kaiankoku-go*). Hakuin acknowledged the difficulty of Daito's *Record*, calling it "a huge mass of fiery flames," and he insisted that it could truly be fathomed only after one had resolved seven cardinal koans, including Yun-men's "Barrier" and Daito's own "three turning words." Hakuin commented on Daito's *Record* using thousands of colorful capping phrases and richly allusive capping verses, freely mixing original material with quotations from the religious and secular literature of East Asia. The resulting work, immensely challenging for monks and scholars alike, is esteemed as one of the crowning achievements of Japanese Rinzai Zen: "To this day nothing has surpassed it," writes Yanagida Seizan. For the past two hundred years Daito has largely been perceived through the eyes of Hakuin, whose vivid imagery and self-assured commentary yielded the decisive interpretation of Daito's life and teachings.

Công cuộc xây dựng chùa Đại Đức nguy nga của Diệu Siêu và đức hạnh sáng chói mãi tồn tại của Sư đều là kết quả của công phu tu tập gian nan và tinh tấn.

Tác phẩm được xem hàng đầu của Bạch Ẩn là cuốn sách bình chú từng dòng một rất bao quát về hai quyển đầu trong Đại Đăng Ngữ Lục có tựa đề kỳ lạ: Hòe An Quốc Ngữ. Bạch Ẩn công nhận ngữ lục của Đại Đăng quả là khó, gọi đó là "một khối lửa đồ sộ rực cháy dữ dội", và Ngài nhấn mạnh rằng chỉ có thể thực sự dò tìm sau khi ta đã giải đáp bảy công án cơ bản, kể cả công án "Quan" của Vân Môn và "ba chuyên ngữ" của Đại Đăng. Bạch Ẩn khi bình chú ngữ lục của Đại Đăng đã dùng hàng ngàn trước ngữ đầy màu sắc và thi kệ bình tụng hàm ý phong phú, hòa hợp tự nhiên tài liệu gốc với trích dẫn từ văn học tôn giáo và thế gian của Đông Á. Và tác phẩm, là một thử thách vĩ đại đối với tăng sĩ cũng như học giả, được đánh giá là một trong những thành tựu hàng đầu của Thiên Lâm Tế Nhật Bản: "Cho đến ngày nay không có quyển sách nào qua mặt nổi", Yanagida Seizan đã viết như thế. Trong hai trăm năm trôi qua Đại Đăng được nhìn bao quát trong đôi mắt của Bạch Ẩn, với hình ảnh sáng chói và lời bình đầy tự tin Bạch Ẩn đã đưa ra một luận giải rất quyết đoán về cuộc đời và giáo lý của Đại Đăng.

One further dimension of Daito's patriarchal rank is his reputation as one of the outstanding calligraphers of Japan. In Zen, a work of calligraphy is regarded as an intimate expression of the writer's personality and awareness, analogous to a snapshot of the mind. Daito's distinctive style fuses vigor and elegance. Connoisseurs, searching for a comparison, mention Huang T'ing-chien (1045-1105), an eminent calligrapher who preceded Daito by two centuries. In Japan, most of Daito's calligraphic pieces have been designated as "national treasures" or "important cultural properties," and his work is regularly featured in books, journals, and exhibitions. Daitokuji's collection of Zen calligraphy, augmented by several of Daito's successors, has been called "one of the finest in existence." As a synthesis of Zen experience, language, and art, Daito's calligraphy epitomizes his eloquent Zen.

DAITO AND CONTEMPORARY ZEN

Today Daitokuji is one of the fifteen headquarter temples of the Rinzai sect. Its nationwide organization embraces two activities monasteries (in Kyoto and Fukuoka, Kyushu), about 200 branch temples, and over 50,000 adherents. In institutional terms, Daitokuji is surpassed by Myoshinji, which has reported 3,241 branch temples and 847,700 adherents.

Một phạm vi xa hơn nữa trong tổ vị của Đại Đăng là tiếng tăm của một nhà thư pháp kiệt xuất Nhật Bản. Trong Thiền, thư pháp được xem là sự diễn bày thâm mật về cá tính và sức tỉnh giác của một người, tương tự như bức ảnh chụp nhanh của tâm thức. Thể điệu rõ ràng của Đại Đăng tan hòa với khí lực và thanh nhã. Những người thành thạo tìm cách so sánh, đã chọn Hoàng Đình Kiên (1045-1105), một nhà thư họa Trung Hoa lỗi lạc sống trước Đại Đăng gần hai trăm năm. Ở Nhật, hầu hết các bức thư họa của Đại Đăng được sung vào "bảo tàng quốc gia" hoặc là "gia sản văn hóa quý trọng", và tác phẩm của Sư xuất hiện đều đặn trên sách vở, báo chí và trong các cuộc triển lãm. Bộ sưu tập thư họa của Đại Đăng, cộng thêm của hàng con cháu của Sư, được gọi là "một bộ sưu tập đẹp nhất còn tồn tại". Vì là một tổng hợp của chứng nghiệm Thiền, ngôn ngữ và nghệ thuật, nên thư họa của Đại Đăng đã cô đọng Thiền biện tài của Sư.

ĐẠI ĐĂNG VÀ THIỀN TÔNG HIỆN ĐẠI

Chùa Đại Đức ngày nay là một trong mười lăm ngôi chùa đầu não của tông Lâm Tế. Tổ chức lớn rộng khắp nước của Đại Đức tự gồm có hai thiền viện hoạt động mạnh (ở Kyoto và Fukuoka, Cửu Châu), khoảng 200 chùa chi nhánh, và hơn 50.000 tín đồ. Về mặt cơ sở tổ chức, Diệu Tâm tự vượt trội Đại Đức tự với 3.421 chùa chi nhánh và 847.700 tín đồ.

Daito's legacy survives not only in the monks' halls of Daitokuji and Myoshinji, but also in Rinzai monasteries throughout the country. Most Rinzai monks recite Daito's "Final Admonitions" daily, before their master's Dharma lecture or at the end of the day. The importance of postenlightenment training is often associated with Daito and the twenty years he allegedly spent among the beggars of Kyoto. Standard koan collections include Daito's "three turning words," two encounter dialogues from his *Record*, and the following conundrum:

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

The capping-phrase exercise has become an integral part of Rinzai monastic training, though there is little correlation between Daito's phrases and those now in use. (Despite the pioneering role of Daito's capping-phrase commentaries, they are known only by a few scholars and Daitokuji abbots.) In the current system, students working on koans consult the master in a private encounter known as *sanzen*. During intensive training periods (*sesshin*), participants may be required to confront the master four or five times a day.

Gia sản của Đại Đăng còn lại không chỉ có tăng đường của chùa Đại Đức và Diệu Tâm, mà còn các thiền viện Lâm Tế khắp nước. Đa số thiền tăng Lâm Tế tụng đọc bài Khuyên Văn Tối Hậu của Đại Đăng hằng ngày, trước thời thuyết pháp của vị giáo thọ và vào cuối ngày. Tầm quan trọng của sự tu tập sau khi chứng ngộ thường được liên tưởng đến Đại Đăng với hai mươi năm ăn xin ở Kyoto. Nhóm công án chuẩn gồm có "ba chuyện ngữ" của Đại Đăng, hai đối thoại tham vấn trong Ngữ Lục của Sư, và câu hỏi hắc búa:

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

Tu tập trước ngữ là một phần trong toàn bộ sự dụng công của thiền viện Lâm Tế, tuy sự tương quan không nhiều giữa trước ngữ của Đại Đăng và trước ngữ đang dùng hiện nay. (Mặc dù bình chú trước ngữ của Đại Đăng giữ vai trò tiên phong, chỉ một số ít học giả và trụ trì chùa Đại Đức biết đến.) Trong hệ thống hiện hành, thiền sinh khán công án tham khảo với vị thầy ở các buổi tham vấn gọi là tham thiền. Trong thời kỳ thiền tập mãnh liệt gọi là kỳ tiếp tâm, thiền sinh tham dự có thể được bắt buộc diện kiến với thầy bốn hoặc năm lần mỗi ngày.

When a practitioner has answered an assigned koan to the master's satisfaction, he or she must then express the spirit of that koan with a suitable phrase or verse taken from one of the standard capping-phrase collections. Though the capping phrases themselves are not secret, their application as koan answers is strictly guarded by the various Rinzai lineages.

In anticipation of the next encounter with the master, the student uses every spare moment to pore over pocket-sized editions of the capping-phrase anthologies, a task that must be handled discreetly in the monastery (where reading is discouraged). At each subsequent *sanzen* a different phrase or verse is offered until one of them wins the master's approval. Difficulties may be encountered at any point of the process: a koan that was solved with relative ease may be hard to cap, or an unusually obstinate koan, once solved, will be capped effortlessly. When multiple capping phrases are required for a given koan, the first few may be found quickly, but those that remain may seem to defy discovery. Unearthing a made-to-order phrase or verse usually elicits an "aha!" from the student that the teacher then validates. Ideally, an apt capping phrase will shed new light on the koan and/or stimulate new questions to be pondered.

Khi một hành giả giải đáp một công án được giao, và muốn vị thầy hài lòng, người ấy bày tỏ tinh thần công án bằng một câu hoặc bài kệ tương ứng rút ra từ tập trước ngữ chuẩn. Tuy trước ngữ tự nó không có gì bí ẩn, việc ứng dụng để giải đáp công án được các môn phái Lâm Tế khác nhau bảo vệ triệt để.

Để tham dự vào buổi tham kiến tiếp theo với thầy, thiền sinh sử dụng từng thời khắc rảnh rỗi nghiền ngẫm các án bản tuyển tập trước ngữ loại bỏ túi, một việc làm phải được giữ kín trong chùa (vì đọc sách không được khuyến khích). Ở buổi tham thiền kế tiếp, một câu hoặc một bài kệ khác sẽ được nêu lên cho đến khi vị thầy chấm đầu. Những khó khăn đều có thể gặp phải ở bất cứ điểm nào trong tiến trình tham thiền: một công án đã được giải đáp tương đối dễ dàng lại gay go khi bình chú, hoặc một công án nan giải một khi giải được sẽ bình chú dễ dàng. Nếu đòi hỏi nhiều trước ngữ trong một công án đã giao, vài câu đầu có thể tìm ra nhanh chóng, nhưng những câu còn lại sẽ là thử thách để khám phá. Khám phá được một câu hoặc kệ đúng ý thiền sinh thường la lên "A ha!" và vị thầy chứng nhận. Lý tưởng nhất là một trước ngữ bình chú được chấm sẽ chiếu tia sáng mới trên công án và/hoặc kích thích những câu hỏi mới để tham cứu.

At times, however, the traditional answer expected by the master, once discovered, may strike the practitioner as inferior to previous choices that the master rejected.

In later stages of training, most koans are divided into parts, each of which requires an answer and (usually) a capping phrase. For example, the koan known as “Lin-chi’s Four Classifications” divides naturally into four segments:

To take away the man and not take away the surroundings.

To take away the surroundings and not take away the man.

To take away both the man and the surroundings.

To take away neither the man nor the surroundings.

When Daito commented on this koan, he added only one capping phrase to each of the four lines (case 8 in the following chapter). At Daitokuji today, the capping-phrase exercise is more structured and more complex. For each line of this koan a monk must select six or seven capping phrases of various kinds, in a specified sequence. Then he must find one final phrase that caps the koan in its entirety. Other koans are divided and capped in a similar manner; an especially complicated one may require as many as fifty different phrases. Monks who remain in the monastery long enough to approach the end of the formal course of training also use capping phrases in written commentaries on koans.

Đôi khi tuy một câu trả lời theo truyền thống xưa được vị thầy thấy có triển vọng, một khi tìm ra, có thể cho điểm hành giả thấp hơn những lần thi trước đã bị thầy chấm rớt.

Trong giai đoạn tu cấp cao hơn, đa số các công án chia ra thành từng phần, mỗi phần đòi hỏi một câu đáp và (thường là) một câu trước ngữ. Ví dụ công án “Tứ Liệu Giản của Lâm Tế” dĩ nhiên là chia thành bốn phần:

Đoạt nhân chẳng đoạt cảnh.

Đoạt cảnh chẳng đoạt nhân.

Nhân cảnh đều đoạt.

Nhân cảnh đều chẳng đoạt.

Khi Đại Đăng bình chú công án này, Sư chỉ thêm một trước ngữ cho mỗi câu trong bốn câu này (tắc thứ tám trong chương sau). Ở chùa Đại Đức ngày nay, tu tập trước ngữ có nhiều cấu trúc hơn và phức tạp hơn. Đối với mỗi câu trong công án này thiền tăng phải chọn sáu hoặc bảy trước ngữ đủ loại, trong một câu đặc biệt. Rồi họ phải tìm ra câu kết để bình chú toàn bộ công án. Những công án khác được chia ra và bình chú cùng một phương thức; nhất là một công án phức tạp đòi hỏi nhiều chừng năm mươi câu khác nhau. Thiền tăng tu trong thiền viện thời gian đủ lâu gần cuối giai đoạn thiền tập chính thức cũng dùng trước ngữ để viết bình chú các công án.

Often these essays are composed in *kanbun* and transcribed with a brush.

However tenuous the historical links between Daito's use of capping phrases and the contemporary system, a comparison is revealing. Whereas Daito created his own phrases or quoted material from a wide range of sources, practitioners are now limited to the phrases and verses that appear in the standard collections. Whereas Daito varied his responses to a koan or a text each time he encountered it, tradition now specifies which answers are acceptable. Daito actually marks a midpoint in the gradual formalization of the genre. While most of Yuan-wu's comments were inventive and colloquial, Daito already exhibits the Japanese penchant for quoting other sources, especially if they have literary merit. The frequency of Chinese poetic couplets confirms this trend: Yuan-wu disregarded them, Daito cited them occasionally, and the modern capping-phrase corpus is dominated by them.

Within the Daitokuji compound, on the twenty-second day of each month, the current abbots of the twenty-four subtemples assemble for a memorial service in honor of their founder. The ceremony begins with the chanting of invocations and sutras in the Buddha hall, and then the abbots proceed to Daito's memorial alcove in the traditional abbot's quarters.

Các tiểu luận này thường viết bằng Kanbun với bút lông.

Tuy sự liên kết lịch sử giữa việc sử dụng trước ngữ của Đại Đăng và hệ thống hiện nay có loãng nhẹ, cũng nên có một sự so sánh. Trong khi Đại Đăng sáng tác công án riêng của mình hoặc trích dẫn từ những nguồn tư liệu rộng lớn, hành giả bây giờ hạn cuộc trong những câu và bài thi kệ thuộc những tuyển tập chuẩn. Trong khi Đại Đăng thay đổi câu giải đáp cho mỗi công án hoặc mỗi bản văn mỗi khi gặp phải, truyền thống hiện nay quy định rõ những câu trả lời được chấp nhận. Đại Đăng thực sự ghi dấu lập trường trung dung trong quá trình chính thức hóa dần dần thể loại này. Trong khi những bình tụng của Viên Ngộ đầy tính sáng tạo và thông tục, Đại Đăng sẵn sàng phô bày xu hướng Nhật Bản để trích dẫn những nguồn tài liệu khác, nhất là có giá trị văn học. Sự lặp lại những song cú Trung Hoa xác nhận khuynh hướng này: Viên Ngộ bất chấp, Đại Đăng tùy lúc diễn ra, và sách vở trước ngữ hiện đại lại tôn trọng những song cú.

Trong nội bộ các chùa thuộc tổ đình Đại Đức, vào ngày 22 mỗi tháng, các vị đương kim trụ trì của hai mươi bốn chùa chi nhánh tập hợp làm lễ tưởng niệm vị khai tổ của mình. Nghi lễ bắt đầu với sự tụng kinh và cầu nguyện ở Phật điện, rồi các vị trụ trì hành lễ nơi phòng thờ Đại Đăng trong phương trượng thuở xưa.

There they place flowers, green tea, and other offerings before a life-size wooden effigy of the master. In November of each year this service is performed publicly in the Dharma hall. Those in attendance include a representative of the imperial family, prominent tea masters, dozens of abbots from other temples, and all the monks of Daitokuji and Myoshinji.

Fifty-year anniversaries of Daito's death are commemorated with even greater pomp and solemnity. The week-long 650th anniversary, held in May 1983, drew over three thousand guests from around the country. Daito's effigy was moved to a towering dais in the brightly bannered Dharma hall, where scores of tonsured abbots in ornate robes performed nine separate memorial services. Emperor Showa (1901-1989) sent a personal donation and formally granted Daito another posthumous title. A new woodblock edition of the *Record of Daito*, a replica of the 1621 printing, was distributed to selected guests. Two major publishing projects also commemorated the event: a three-volume collection of Daitokuji's calligraphic treasures and a multivolume compilation of the discourse records of Daitokuji's leading abbots.

"ALMOST THE SAME PATH!"

Soon after he attained enlightenment, Daito rushed to his teacher Nanpo and exclaimed, "Almost the same path!"

Họ dâng hoa, trà xanh, và các phẩm vật khác đặt trước tượng gỗ bằng người thật của Đại Đăng. Vào tháng mười một hằng năm nghi lễ này tiến hành trước toàn chúng trong Pháp đường. Những người có mặt gồm đại biểu của hoàng gia, các vị trà sư tiếng tăm, khoảng hơn mười vị trụ trì các tu viện khác, và tất cả tăng chúng chùa Đại đức và Diệu Tâm.

Kỷ niệm năm mươi năm ngày Đại Đăng viên tịch đã cử hành đại lễ long trọng và trang nghiêm. Một tuần lễ hội kỷ niệm năm thứ 650 tổ chức vào tháng 5 năm 1983, hơn ba ngàn quan khách đến dự từ khắp nước Nhật. Bức tượng của Đại Đăng được dời lên bệ đài cao trong Pháp đường đầy cờ xí sáng chói, đông đủ những vị trụ trì trong pháp y đại lễ cử hành chín khóa lễ kỷ niệm riêng biệt. Nhật hoàng Chiêu Hòa (1901-1989) gửi cúng dường của riêng hoàng đế và chính thức phong tặng Đại Đăng tước hiệu mới. Ấn bản khắc gỗ mới của Đại Đăng Ngũ Lục, bản sao của ấn bản năm 1621, được phân phát cho số quan khách chọn lọc. Hai dự án in ấn cũng để kỷ niệm ngày lễ: toàn bộ ba quyển thư pháp của Đại Đăng và bộ sưu tập nhiều quyển gồm các ngữ lục của những vị trụ trì lãnh đạo chùa Đại Đức.

HÀU NHƯ CŨNG MỘT CON ĐƯỜNG ẤY

Ngay sau khi đạt ngộ, Đại Đăng chạy đến thầy Nam Phó nói rằng, "Hầu như cũng giống con đường ấy!"

That capping phrase can also be generalized to apply to the Japanese reception of Ch'an and to Daito's place in the transmission process. "Almost the same path!" has the polysemous quality of most capping phrases, in part because the original *kanbun* lacks a stated subject or a clear referent for the word "same." As a consequence, the phrase continues to resonate meaningfully even in broader contexts.

When he experienced enlightenment, Daito had been struggling with Yun-men's answer, "Barrier," the kernel of the koan "Ts'ui-yen's Eyebrows." In that light, one way of expanding Daito's original phrase would be as follows: "My path is almost the same as Yun-men's path." Daito may also be pointing beyond Yun-men to the entire lineage of Ch'an masters, and since he is addressing Nanpo, his statement can also mean "My path is almost the same path as yours." (These variations are of course compatible.) The word "almost" introduces additional interpretive possibilities. If Daito is refusing to place himself on the same level as his spiritual predecessors, "almost" could indicate humility. Or, it may actually signify its opposite—a claim by Daito that his enlightenment is *exactly the same* as the enlightenment of Ch'an masters such as Yun-men. In Zen, "as soon as you call it something, you've already missed the mark," so if Daito had said, "Exactly the same path!" he would only have been close.

Trước ngữ này có thể tổng quát hóa nhận thức của người Nhật về Thiền tông và vị trí của Đại Đăng trong dòng mạch truyền thừa. "Hầu như cũng giống con đường ấy!" có đặc tính hàm dung nhiều nghĩa nhất trong các trước ngữ, một phần bởi vì gốc chữ Hán không nói đến chủ từ hoặc nói rõ ý nghĩa muốn ám chỉ trong chữ "giống". Hậu quả là câu này vẫn có đầy đủ ý nghĩa trong nội dung rộng lớn hơn.

Khi chứng nghiệm giác ngộ, Đại Đăng đã vật lộn với câu trả lời "Quan" của Vân Môn trong phần cốt yếu của công án "Thúy Nham lông mày". Trong phạm vi này, một hướng khai triển lời nói của Đại Đăng có thể là: "Con đường của tôi cũng giống con đường của Vân Môn". Đại Đăng cũng có thể ý muốn nói ngoài Vân Môn là cả một dòng mạch các thiền đức, và vì thế ở đây có thể chỉ cho Nam Phổ nên lời nói của Sư có thể là "Con đường của tôi cũng giống con đường của thầy". (Ý nghĩa thay đổi như thế đều phù hợp.) Chữ "Hầu như" giới thiệu thêm luận giải khả dĩ. Nếu Đại Đăng không tự đặt mình ngang hàng với các bậc tiền bối của mình, "hầu như" có thể chỉ cho lòng khiêm hạ. Hoặc, có thể có nghĩa ngược lại Đại Đăng nói rằng sự giác ngộ của Sư giống y hệt sự giác ngộ của các vị thiền đức như Vân Môn. Trong Thiền, "ngay khi gọi tên thì đã làm qua", do đó nếu Đại Đăng nói rằng "Cũng giống y hệt con đường ấy" thì Sư chỉ mới đến được gần.

Viewed from yet another angle, Daito may be saying, “I almost took the same path as my predecessors. How fortunate that I did not!” In that case, he is asserting that one must find one’s own way to realization; to follow Yun-men or any other predecessor is to go astray. Yun-men is Yun-men, and Daito is Daito; whatever the similarities between any two individuals, each has his or her own path. In its original context, therefore, Daito’s initial response to his own enlightenment may reflect a spirit of humility, confidence, independence, or even all three at once.

Moreover, each of these senses of “Almost the same path!” caps Daito’s life as well as his enlightenment. In terms of the spark of spiritual continuity that is believed to transcend differences of history and culture, Daito may indeed have walked the way of his Buddhist forebears. Japanese Zen was not quite the same path as Chinese Ch’an—socially, institutionally, or doctrinally—yet it was a legitimate heir of the parent tradition, authentic and vital on its own terms. In the posture of humility suggested by “almost,” Daito consciously struggled to master the language and forms of Ch’an, aware that the roots of a Japanese Zen were not yet deep in his native soil.

Nhìn dưới một góc cạnh khác, Đại Đăng có thể muốn nói “Hầu như tôi cũng đi giống con đường các bậc tiền bối. May mắn thay tôi không như thế!” Trong trường hợp này Sư khẳng định mỗi người phải tìm con đường giác ngộ riêng cho chính mình; đi theo Vân Môn hoặc bất cứ vị tiền bối nào đều lạc hướng. Vân Môn là Vân Môn, và Đại Đăng là Đại Đăng; dù có những điểm tương đồng giữa hai cá nhân, mỗi người có con đường riêng của chính mình. Tuy như thế trong nguyên văn câu trả lời của Đại Đăng về sự giác ngộ của Sư có thể phản ánh tinh thần khiêm cung, có tính chất ẩn mật, độc lập, hoặc thậm chí cả ba yếu tố cùng một lúc.

Hơn nữa, mỗi ý nghĩa trong câu nói “Hầu như cũng giống con đường ấy” có sự bình chú về cuộc đời cũng như sự giác ngộ của Sư. Nói về sự tương tục của ánh sáng tâm linh siêu vượt những dị biệt lịch sử và văn hóa, Đại Đăng quả thực đã noi theo con đường các bậc tiền tổ Phật giáo. Thiền tông Nhật Bản không hẳn cùng một đường y hệt Thiền tông Trung Hoa—về mặt xã hội, tổ chức cơ chế, hoặc giáo điều—song chính là thừa con họ pháp của truyền thống cha ông, chân truyền và sinh động đúng ý nghĩa nhất. Ở vị thế khiêm hạ qua chữ “hầu như”, Đại Đăng chủ ý phần đầu để quán triệt ngôn ngữ và nghi thức trong nhà Thiền, và nhận biết căn nguyên Thiền tông Nhật Bản chưa cắm sâu được trên mảnh đất quê nhà.

In a posture of confidence (“almost” as “exactly”), he treated the history of Ch’an as his own religious history, acknowledging himself as a worthy descendant of this unitary lineage. And in a posture of independence (avoiding the error of imitation), Daito eloquently articulated his own vision of authentic Zen. Eventually, the path he forged became the main highway of the Japanese Rinzai tradition.

As for Daito the man, after the passage of nearly seven centuries certain features will inevitably remain in shadow. We have seen how historical and religious truth are conjoined in the accounts of his life. Most of the traditional descriptions of Daito encountered in these pages reveal as much about the prevailing ideal for Zen masters as they reveal about Daito. Emperor Go-Daigo, who knew the master personally, nonetheless claimed that his “severe and awe-inspiring manner made it impossible for anyone to approach him.” Later portrayals by Daitokuji monks were even more grandiose: “His eyes scanned the universe, and his mouth swallowed buddhas and patriarchs. With thunderclap shouts and a rain of blows, he rattled the heavens and split the earth.” Assessments by modern scholars have been suggestive but spare. Daito’s impressive mastery of the Chinese language prompts Haga Koshiro to call him a “genius.”

Ở vị thế ẩn mật (“hầu như” là “đúng thật”), Sư xem lịch sử Thiền tông là lịch sử tôn giáo của chính mình, tự biết mình là con cháu chính đáng của dòng mạch nhất thể này. Và ở vị thế độc lập (loại bỏ mô phỏng sai lầm), Đại Đăng đã nói lên rõ ràng cái nhìn của mình về tính chân chánh của Thiền tông. Hiển nhiên con đường Sư đã hun đúc đúng là chính mạch Thiền tông Nhật Bản chân truyền.

Về phần Đại Đăng con người, sau khoảng thời gian gần bảy thế kỷ, một số những đặc trưng sẽ không tránh khỏi còn nằm im trong bóng tối. Chúng ta đã thấy lẽ thực về mặt tôn giáo và lịch sử đã kết hợp như thế nào trong giai thoại cuộc đời của Sư. Hầu hết những sự mô tả Đại Đăng theo truyền thống gặp phải trong các trang sách này đã nói lên rất nhiều lý tưởng thịnh hành về những vị thiền sư như đã trình bày về Đại Đăng. Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ, bản thân Ngài biết rõ Sư, tuy thế đã bảo rằng Sư “tính hạnh nghiêm khắc và khiến cho nể sợ nên khó ai dám đến gần”. Về sau các thiền tăng trong chùa Đại Đức tả chân dung Sư càng mạnh bạo hơn: “Đôi mắt nhìn lướt khắp vũ trụ, và chiếc miệng nuốt hết Phật Tổ. Hét vang như sấm nổ và giáng gậy như mưa sa, Sư làm long trời lở đất”. Những sự thẩm định của các học giả ngày nay cũng đầy ẩn tượng nhưng sơ sài. Việc Đại Đăng am tường ngôn ngữ Trung Hoa một cách sâu sắc khiến Haga Koshiro gọi Sư là “thiên tài”.

Ogisu Jundo, citing Shunsaku's hagiographic description of the infant Daito, argues that the master's character was "different from that of ordinary people even at birth." Hirano Sojo sees "two paradoxical aspects" of Daito—his preference for seclusion and his eagerness to promote Daitokuji. Though this analysis is plausible, the career of Muso Soseki has been described in exactly the same terms. Furuta Shokin attempts a comparison of Daito and Muso based on their calligraphy: "Muso's brushwork is pliable and conscientious, whereas Daito's is vigorous and unaffected.... The two men were direct opposites. "

Some commentators have extrapolated from a well-known portrait of Daito at age fifty-three (figure 6). In that work he is sitting cross-legged on a delicate Chinese chair, dressed in the formal robes of an abbot, his stocky body massively composed. The master's broad face is softened by rounded cheeks and rosy lips, and he is glancing off to his left. The inscription, by Daito himself, challenges each viewer: "Who has been painted here on this new silk? Look!" In the fifteenth century Ikkyu responded to this painting with admiration:

Even his portrait shines openly,
brilliant as a hundred million Sumerus.
If Te-shan or Lin-chi were to enter here,
they'd be fireflies before the sun.

Ogisu Jundò, đã nêu lên sự mô tả thời thơ ấu của Đại Đăng như thánh sử, lập luận rằng tánh tình của Sư "khác với người thường cả khi mới chào đời". Hirano Sòjò thấy "hai phương diện nghịch lý" của Đại Đăng—ưa chuộng ần tu và hăng say kiến lập chùa Đại Đức. Tuy sự phân tích này đáng tin, sự nghiệp của Mộng Song cũng được mô tả y hệt như vậy. Furuta Shòkin muốn so sánh Đại Đăng và Mộng Song trên thư pháp của hai vị: "Nét bút của Mộng Song mềm mại và tỉ mỉ, trong khi đường cọ của Đại Đăng thì mạnh bạo và chân phương hồn nhiên... Hai con người trực tiếp đối nghịch".

Vài nhà bình luận đã ngoại suy từ bức chân dung nổi tiếng của Đại Đăng lúc năm mươi ba tuổi (figure 6). Sư ngồi kiết-già trên chiếc ghế nguy nga kiểu Trung Hoa, đắp y nghi lễ của một vị trụ trì, thân tướng kiên cố đường bệ. Khuôn mặt rộng có vẻ dịu dàng nhờ hai má phính và đôi môi hồng, và tia mắt liếc nhìn về bên trái. Lời đề, của chính Đại Đăng, là thử thách cho mỗi người nhìn: "Ai được vẽ ra đây trên tờ lụa này? Nhìn xem!" Vào thế kỷ 15 Nhất Hư đáp lại bức họa lòng đầy vẻ ngưỡng mộ:

*Chân dung của Sư sáng sủa thẳng thắn,
chiếu soi như trăm triệu núi Tu-di.
Nếu Đức Sơn hoặc Lâm Tế có vào đây,
chẳng khác nào đom đóm trước mặt trời.*

Viewing this same portrait centuries later, Hirano sees the look on Daito's face as troubled, an expression that Hirano attributes to the competition between the master's two imperial patrons. To Furuta, however, the painting clearly conveys Daito's indomitable will power. If Daito the man continues to elude capture, it may be for the best. As Shin'ei Soetsu (1691-1775) wrote in a postscript to one of the master's early biographies,

Why shoot the arrow
after the robber has already left?
The empty sky claps its hands
and shouts "Enough! "

*

Nhìn bức họa này những thế kỷ sau, Hirano thấy vẻ mặt của Đại Đăng như thể bối rối, ý Hirano gán như thế vì sự tranh chấp giữa hai hoàng đế thí chủ của Sư. Tuy nhiên đối với Furuta, nét vẽ truyền đạt thật sắc bén ý chí dũng mãnh bất khuất của Đại Đăng. Nếu Đại Đăng con người vẫn tránh bị ghi nhận thì đó là điều tốt đẹp nhất. Như Tâm Anh Tông Duyệt (1691-1775) đã viết trong phần hậu đề quyền tự truyện đầu của Sư:

*Tại sao phải bắn tên
sau khi tên trộm đã ra đi?
Hư không vỗ tay
và cất tiếng "Thôi, đủ rồi!"*

*



Hình 6: Hình Quốc sư Đại Đăng

12

TRANSLATIONS -
Selected Poems by Daito

1 Pilgrimage

The moon and the sun my sandals,
I'm journeying above heaven and earth.

2 Rain

No umbrella, getting soaked,
I'll just use the rain as my raincoat.

3 Leaving Kyushu

No footprints of mine are seen
wherever I wander:

12

THI KỆ VÀ TRƯỚC NGŨ CỦA ĐẠI ĐĂNG
THI TUYỂN CỦA ĐẠI ĐĂNG

1 Hành khước

Trời trăng là một đôi hài,
Bước chân lữ thứ cuối mây tận trời.

2 Mưa

Không dù che, mình ướt đầm
chỉ mưa trời làm áo che.

3 Rời Cửu Châu

Không cho thấy dấu chân
nơi nào ta đi qua:

on a tip of a hair I left the capital,
on three drum taps I am leaving Kyushu.

4 Shakyamuni Is Called

Suddha-avasa, hands palm-to-palm, appears at
the window.

Full moon in the palace pond a gem
though it's not yet autumn;
this quiet night he knows the ripples have changed.
From here he'll walk the path as if deluded,
huge Dantaloka Mountain hard as iron.

5 Zazen

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

6 Through the Clouds

Penetrating the clouds to the sky beyond,
even on a rainy night I see the moon.

7 Enlightenment (I)

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

trên đầu sợi lông ta rời kinh đô,
ba hồi trống vang ta rời Cửu Châu.

4 Thích-ca Mâu-ni Được Gọi

Śuddha-āvāsa, chắp tay đứng trước cửa sổ.
Trăng tròn trong hồ nước cung điện là viên ngọc
dù mùa chưa sang thu;
trong đêm lặng lẽ Người biết rằng gợn sóng đã
đổi thay.
Kể từ đây Người sẽ đi con đường dường như
mờ mịt,
núi Dantaloka to lớn cứng chắc như sắt thép.

5 Tọa thiền

Thật là chán ngắt khi ngồi vô ích trên sàn,
chẳng tham thiền, chẳng bùng vỡ.
Hãy xem bây ngựa chạy đua dọc con sông Gia
Mậu.
Đó là tọa thiền.

6 Xuyên mây

Xuyên thấu mây đến tận trời dù trong đêm mưa
Ta vẫn thấy trăng.

7 Ngộ (I)

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

8 Enlightenment (II)

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

9 Shakyamuni's Great Awakening

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.

10 Te-shan Summons Kao-t'ing

When Te-shan was leaving the Yangtze, he
summoned Kao-t'ing. Kao-t'ing left Heng-ch'u.

Te-shan's invitation is
one two three four five six seven
and eight nine ten,
Kao-t'ing's departure is
ten nine eight seven six five four
and three two one.

11 Great Activity, Great Function

If you clutch Mt Sumeru and smash it to pieces,
emptiness will break in two, three, four.
If you swallow the great ocean then vomit it up,

8 Ngộ (II)

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

9 Đại Ngộ Của Đức Phật Thích-ca

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

10 Đức Sơn Gọi Cao Đình

Khi Đức Sơn rời Dương Tử, Ngài gọi Cao Đình.
Cao Đình rời Hàng Châu.

Đức Sơn gọi tên là
một hai ba bốn năm sáu bảy
và tám chín mười,
Cao Đình ra đi là
mười chín tám bảy sáu năm bốn
và ba hai một.

11 Đại Cơ Đại Dụng

Nếu ông nắm trọn núi Tu-di và nghiền nát từng
mảnh,
Cái Không sẽ bể ra thành hai, ba, bốn.
Nếu ông nuốt chửng đại dương rồi mưa ra,

buddhas in the three worlds will flounder and drown.

12 Spring

The spring hills are blue,
the spring waters green,
the spring clouds are scattered,
the spring birds chirp ceaselessly.

13 What's Your Name?

Yang-shan asked San-sheng, "What is your name?" San-sheng said, "Hui-chi." Yang-shan said, "Hui-chi? That's me." San-sheng said, "My name is Hui-jan." Yang-shan laughed aloud.

"Where did he go?"

Sun melts the early spring snow,
willows and plum trees vie for the freshest smell.
Every scene inspires innumerable poems,
but I seek the lines of just one man, off on his own.

14 No Dharmas

P'an-shan instructed, "There are no dharmas in the three realms; where can mind be sought?"

Rain clears from distant peaks, dew glistens frostily.

Moonlight glazes the front of my ivied hut among the pines.

A swollen brook gushes in the valley darkened by clouds.

Chư Phật trong tam giới sẽ loạng choạng và chết chìm.

12 Xuân

Mùa xuân những ngọn đồi màu xanh,
mùa xuân những con sông màu xanh,
mùa xuân mây trời lãng đãng,
mùa xuân chim chóc hót vang không ngừng.

13 Tên Ông Là Gì?

Ngưỡng Sơn hỏi Tam Thánh, "Tên ông là gì?" Tam Thánh đáp, "Huệ Tịch". Ngưỡng Sơn nói, "Huệ Tịch? Đó là tên tôi". Tam Thánh đáp, "Tên tôi là Huệ Nhiên". Ngưỡng Sơn cười to.

Ông ấy đi đâu?

Nắng làm tan chảy tuyết đầu xuân,
cây liễu cây mận tranh đua hương vị tươi mới.
Mọi cảnh tượng đều gợi hứng nhiều bài thơ,
nhưng tôi chỉ tìm vần thơ của một người mặc tình ra đi.

14 Không Pháp

Bàn Sơn dạy chúng: "Không có Pháp trong tam giới; vậy tìm tâm ở đâu?"

Mưa gội sạch đỉnh núi xa, sương lấp lánh lạnh giá.
Ánh trăng mờ nhạt trước ngôi thất quán quít dây bìm trong rừng thông.

Dòng suối căng trào tuôn chảy trong thung lũng mây che tối.

How can I tell you how I am, right now?

A swollen brook gushes in the valley darkened
by clouds.

15 The Summit of Wonder Peak

Once when Pao-fu and Ch'ang-ch'ing were strolling in the mountains, Pao-fu pointed with his hand and said, "Right here is the summit of Wonder Peak." Ch'ang-ch'ing said, "Indeed it is, but what a shame!" Hsueh-tou comments: "Today what's the purpose of strolling in the mountains with this fellow?" Hsueh-tou again comments: "Hundreds of thousands of years hence, I don't say there will not be any, just that there will be few." Later this [original incident] was quoted to Ching-ch'ing, who said, "Hit hadn't been for Mr. Sun [Ch'ang-ch'ing], then you would have seen skulls all over the fields."

The lone tip of Wonder Peak is beyond any climber's reach.

One can only see white clouds drifting this way and that.

Thick pine and cypress forests—how old could they be?

Still, in rare moments birds along the steep cliffs sing.

16 Buddhas

Nan-ch'uan said, "I don't know anything about buddhas in the three worlds."

Làm sao nói được giờ đây tôi ra sao?
Suối căng đầy tuôn trào dưới khe bị mây che mờ
tôi.

15 Trên Đỉnh Diệu Phong

Bảo Phước cùng Trường Khánh dạo núi. Bảo Phước lấy tay chỉ, và nói: "Ngay đây là đỉnh Diệu Phong". Trường Khánh nói: "Chính thế, nhưng đáng tiếc thay!" Tuyết Đậu bình: "Ngày nay lý do gì đi dạo núi với bạn hữu?" Tuyết Đậu lại bình: "Trăm ngàn năm kể từ đây, ta không nói là sẽ không có, mà chỉ là có rất ít". Về sau [nguyên văn câu chuyện] kể lại cho Kính Thanh, Ngài nói: "Nếu không phải là tôn ông [Trường Khánh] thì đã thấy đầu lâu đầy đất".

Cô đánh Diệu Phong, chẳng ai trèo lên được.

Ta chỉ thấy mây trắng bồng bênh nơi nơi.

Tùng bách rừng già—biết mấy tuổi?

Mặc, lưng chừng dốc núi thì thoảng muôn chim
hót vang.

16 Chư Phật

Nam Tuyền bảo, "Ta chẳng biết gì về chư Phật trong tam giới".

If he had known buddhas exist
in the three worlds,
suddenly no spring flowers,
no full moon in the fall.

17 An Ancient Buddha and a Bare Pillar

Yun-men said to the assembled monks, “The ancient Buddha is merging with the bare pillar. What level of activity is that?” Answering for the monks, he said, “When clouds gather on South Mountain, rain falls on North Mountain.”

Ablaze in Buddha’s light, what level of activity?

Few people know what lies behind clouds on South Mountain.

At dusk, woodcutters follow the path into the valley, singing, “We’re on our way home, on our way home.”

18 Fox-words

“Delusion,” “enlightenment”
just fox-words fooling
Zen monks everywhere.

19 The Leaves of the Sutras

After the Buddha’s passing, Kasyapa announced to the assembled monks, “The Buddha has now been cremated. His adamantite relic-bones are not our concern. We must compile a record of the authentic Dharma teachings so that they are not lost.”

Nếu biết có chư Phật
trong tam giới;
bỗng chốc mùa xuân không có hoa,
mùa thu không có trăng rằm.

17 Cổ Phật Cột Cái

Vân Môn nói với hội chúng: “Cổ Phật cùng với cột cái xuất hiện, tâm hành ở mức độ nào?” Trả lời tăng chúng, Sư nói, “Mây tụ núi Nam, mưa rơi núi Bắc”.

Phật quang chói lọi, tâm hành ở mức độ nào?

Ít người biết được cái gì đằng sau đám mây ở núi Nam.

Trời tối, tiều phu đi theo đường núi xuống thung lũng,

hát rằng, “Ta trên đường về nhà, ta trên đường về nhà”.

18 Câu Nói Ma Mị

“Mê”, “ngộ”
chỉ là lời nói ma mị làm điên đảo
thiền tăng khắp nơi.

19 Lá Kinh

Sau khi Đức Phật tịch diệt, Ca-diếp báo cho tăng đoàn, “Sẽ làm lễ trà tỳ Đức Phật. Chúng ta không quan tâm đến xá-lợi của Ngài. Chúng ta phải kết tập Chánh pháp để không mai một”.

Cut in thirds, split in half, how can truth be expressed?
Can one see beyond white clouds with the naked eye?
The monks still have not come back from Mt.
Kukkutapada.

The leaves of the sutras merely stir a sad wind.

20 Snow in a Silver Bowl

A monk asked Pa-ling, “What is the school of
aryadeva?” Pa-ling said, “Snow piled in a silver bowl.”

The school of aryadeva is so hard to analyze.

Snow piled up in a silver bowl—who could have said it
better than that?

The same wind blows across earth, mountains, rivers;
it leaves all human and heavenly realms refreshed, pure.

21 Nan-ch’uan Cuts the Cat

Holding up a cat for everyone to see,
cutting it one, two, three—
a hammer head without
a hole.

22 Huang Ch’ao’s Sword

Yen-t’ou asked a monk, “Where have you come
from?” The monk said, “I’ve come from the Western
Capital [Ch’ang-an).” Yen-t’ou said, “After Huang Ch’ao
left, were you able to get the sword?” The monk said,
“I got it.”

Cắt ba, xẻ hai, chân lý làm sao diễn bày?
Với mắt trần có thể nào thấy được bên kia mây trắng?
Thiền tăng vẫn chưa trở về từ núi Kukhutapada.
Những lá kinh chỉ lay động cơn gió buồn.

20 Chén Bạc Đựng Tuyết

Tăng hỏi Ba Lăng, “Cái gì là tông Đê-bà?” Ba
Lăng nói, “Chén bạc đựng tuyết”.

Tông Đê-bà thật khó phân tích.

Chén bạc đựng tuyết—

ai có thể nói gì hơn nữa?

Cùng một ngọn gió thổi ngang đất đai sông núi;
gió để lại cho tất cả cõi người cõi trời sự trong lành
và tươi mát.

21 Nam Tuyên Chém Mèo

Đưa con mèo lên cho mọi người đều thấy,
Chặt đứt một, hai, ba
đầu chùy không lỗ.

22 Thanh Kiếm Hoàng Sào

Nham Đầu hỏi tăng: – Ông từ đâu đến? Tăng
nói: – Tôi đến từ Trường An. – Sau khi Hoàng Sào
rút lui, ông có được thanh kiếm không? – Tôi được.

Yen-t'ou extended his neck toward the monk and shouted. The monk said, "Your head has fallen, Master." Yen-t'ou laughed loudly. Later the monk called upon Hsueh-feng. Hsueh-feng asked, "Where have you come from?" The monk said, "From Yent'ou." Hsueh-feng asked, "What did he say?" The monk told the preceding story. Hsueh-feng hit him thirty times and drove him away.

Once Huang Ch'ao has left, that sword is hard to find. Waving it around, the monk cut his own hands—pitiful!

If he hadn't been hit thirty times with a gnarled staff the whole world would have been soaked with blood.

23 Chao-chou's Sandal

Chao-chou removed his sandal and put it on his head.

Chao-chou crowns himself with a sandal—
three, two, one, heaven becomes earth,
earth becomes heaven.

24 The Kalpa Fire

A monk asked Ta-sui, "In the roar of the kalpa fire, the whole universe is destroyed. Tell me, is This destroyed?" Ta-sui said, "Destroyed." The monk said, "Then [This] will go along with [the destruction of the universe]?" Ta-sui said, "It goes along with it."

Nham Đầu đưa cô ra phía tăng và hét. Tăng nói: – Đầu thầy rơi rồi. Nham Đầu cười lớn. Về sau tăng đến hỏi Tuyết Phong. Tuyết Phong hỏi tăng: – Ông từ đâu đến? Tăng: – Từ chỗ Nham Đầu. – Nham Đầu dạy gì? Tăng kể lại chuyện trước. Tuyết Phong đánh tăng ba mươi gậy và đuổi đi.

Một khi Hoàng Sào rút lui, thanh kiếm thật khó tìm. Lãng xảng chung quanh thanh kiếm, tăng bị chém đứt tay—đáng thương thay!

Nếu tăng bị đánh ba chục lần với cây gậy xương xẩu thì cả thế gian sẽ chìm ngập trong máu.

23 Hài Cỏ Triệu Châu

Triệu Châu cỡi đôi hài cỏ và đội trên đầu.

Triệu Châu đội trên đầu hài cỏ –
ba, hai, một trời là đất,
đất là trời.

24 Kiếp Lửa

Tăng hỏi Đại Tỳ, "Nếu kiếp lửa cháy rụi, cả thế gian đều hoại. Hãy nói Cái Này hoại hay không hoại?" Đại Tỳ đáp, "Hoại". Tăng nói, "Vậy thì Cái Này cùng hoại theo [với thế gian] à?" Đại Tỳ nói, "Cùng theo".

It perishes in the kalpa fire and can't be recovered.
This monk, going back and forth from distant Szechuan,
sees the equality of a thousand worlds.
That radiant old Buddha Ta-sui opens his mouth and
laughs.

25 Recovery

It's over, the "buddhas and patriarchs" disease
that once gripped my chest.
Now I'm just an ordinary man
with a clean slate.

26 Tattered Sleeve

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

27 Facing Death

I cut aside all buddhas and patriarchs,
my Mind-sword honed to a razor edge.
Activity's wheel begins to turn—
emptiness gnashes its teeth.

28 Falling into Hell

Who is falling alive into hell?
Lin-chi shouts "Ho!"
Te-shan hits you!

Cái Này hoại theo kiếp lửa và không thể dành lại.
Vị tăng, đi tới lui từ Tứ Xuyên xa xôi,
thấy hằng ngàn cõi giới đồng bản tính.
Ánh sáng của Cổ Phật Đại Tùy mở miệng vị tăng
khiến cười lớn

25 Lành Bệnh

Đã khỏi rồi, cơn bệnh "Phật và Tổ"
đã một lần bầu chặt ngực tôi.
Giờ đây tôi chỉ là một người thường
nhiệm vụ đã rũ sạch.

26 Tay Áo Tả Toi

Qua bao nhiêu năm ăn xin,
Y áo đã cũ rách;
tay áo tả tôi xua tan bóng mây.
Bên ngoài cổng kia, chỉ toàn là cỏ.

27 Trước Cái Chết

Ta chặt đứt tất cả chư Phật chư Tổ,
thanh gươm Tâm của ta mài bén cạnh.
Bánh xe cơ duyên bắt đầu quay—
cái không nghiêng chặt răng.

28 Rơi Xuống Địa Ngục

Ai còn sống mà rơi xuống địa ngục?
Lâm Tế hét.
Đức Sơn đánh.

29 Here I Am

No form, no sound—
here I am; white clouds fringing the peaks,
river cutting through the valley.

DAITO'S CAPPING-PHRASE COMMENTARIES: TWENTY CASES

The following selections are from two of Daito's written capping-phrase commentaries: *One Hundred Twenty Cases (Hyakunijussoku)* and *Capping Phrases on the Blue Cliff Record (Hekigan agyo.)* The cases are presented in order of increasing structural complexity. Case 1 is a single sentence with a single capping phrase. Case 4 is the first instance of multiple capping phrases: Daito gives three responses to one question. Interlinear capping phrases begin with case 6, and the capping phrases in all remaining cases are interlinear. Cases 9 through 15 are dialogues between two persons; in case 16 the number of protagonists jumps to four. Case 18 is a complicated koan with two capping phrases by Hsueh-tou already embedded in it. In case 20 a monk has two separate dialogues with two different masters.

Three of the koans to follow played a role in Daito's early Zen training. They are "A Dying Snake," "An Ox Passes Through the Window," and "Ts'ui-yen's Eyebrows [Yun-men's Barrier]."

29 Ta Ở Đây

Không sắc, không thanh –
ta ở đây;
mây trắng viền đỉnh núi,
sông xẻ dòng qua khe.

BÌNH CHÚ TRƯỚC NGŨ CỦA ĐẠI ĐĂNG: HAI MƯƠI TẮC

Những đoạn sau đây trích ra từ bình chú trước ngữ viết tay của Đại Đăng: Bách Nhị Thập Tắc và Bích Nham Hạ Ngữ. Những tắc sau đây được trình bày theo thứ tự phức tạp tăng dần. Tắc 1 gồm một câu với một trước ngữ. Tắc 4 là câu đầu tiên của nhiều trước ngữ: Đại Đăng có ba câu đáp cho một câu hỏi. Trước ngữ xen giữa các dòng bắt đầu ở câu 6, và trước ngữ cho tất cả các tắc còn lại đều xen giữa các dòng. Từ tắc 9 đến tắc 15 là đối thoại giữa hai người; trong tắc 16 số người tham dự đến bốn. Tắc 18 là một công án nhiều kê với hai trước ngữ của Tuyết Đậu đã sẵn trong đó. Trong tắc 20 một vị tăng đối thoại hai lần với hai vị thầy khác nhau.

Ba công án sau đây giữ vai trò tác động trong buổi đầu tu tập của Đại Đăng. Đó là "Con Rắn Chết", "Con Trâu Chui Qua Cửa Sổ", và "Thúy Nham Long Mây [chữ Quan của Vân Môn]".

The first koan in the *Blue Cliff Record* (“Emperor Wu Questions Bodhidharma”) and the first koan in the *Gateless Barrier* (“Chao-chou’s Mu”) are included because of their importance in Ch’an/Zen. Daito commented on some material more than once, so various comparisons are possible. Cases 16 and 17 present two sets of capping phrases on the same koan. Case 5 and poem 14 (preceding section) deal with one koan; case 10 and poem 20 deal with another koan. For “The Kalpa Fire,” two sets of capping phrases and one poem have been translated (cases 14 and 15, poem 24). Three responses to “The Summit of Wonder Peak” are also presented (cases 18 and 19, poem 15).

Not all of the cases are formal koans. For example, in cases 1, 3, and 8, Daito excerpted material from the *Record of Lin-chi*. When Daito does cite a koan, he may give the full version or a shortened one; for instance, he uses the long (and less familiar) version of “Chao-chou’s Mu.”

Daito’s capping phrases are italicized below. For clarity, the titles of some of the cases have been modified.

Case 1 Huang-po Strikes Lin-chi
Huang-po struck Lin-chi sixty times.
The sun appears and the moon disappears.

Hai công án đầu tiên trong Bích Nham Lục (“Lương Võ đế hỏi Bồ-đề-đạt-ma”) và trong Vô Môn Quan (“Không” của Triệu Châu”) được thêm vào vì tầm quan trọng trong Thiền tông. Đại Đăng đã bình chú dựa trên nhiều tư liệu, có nhiều sự so sánh. Tắc 16 và 17 là hai nhóm trước ngữ trên cùng một công án. Tắc 5 và bài kệ 14 ứng xử với một công án; tắc 10 và bài kệ 20 ứng xử với một công án khác. Đối với công án “Kiếp Lửa”, hai nhóm trước ngữ và một bài kệ đã được dịch ra (tắc 14 và 15, bài kệ 24). Ba câu đáp cho công án “Đỉnh Diệu Phong” cũng được trình bày (các tắc 18 và 19, bài kệ 15).

Không phải tất cả các tắc đều là công án chính thức. Ví dụ, trong tắc 1, 3 và 8, Đại Đăng trích từ Lâm Tế Lục. Khi Đại Đăng dẫn một công án, Sư có thể cho một bản dịch đầy đủ hoặc ngắn hơn; ví dụ Sư đã sử dụng một bản dịch dài (ít quen thuộc) của “Không” của Triệu Châu.

Trước ngữ của Đại Đăng in chữ nghiêng. Để hiểu tựa đề vài tắc có sửa đổi.

Tắc 1 Hoàng Bá Đánh Lâm Tế
Hoàng Bá đánh Lâm Tế sáu mươi gậy.
- Mặt trời mọc mặt trăng lặn. (Nhật xuất nguyệt một.)

Case 2 A Dying Snake

An ancient said, “When you encounter a dying snake in the road, don’t beat it to death. Carry it home in a bottomless basket.”

All right.

Case 3 A Man on the Road

Lin-chi ascended the abbot’s seat and said, “There is a man who is on the road but has never left home. And there is another man who has left his home but is not on the road.”

Mere the white clouds are deep, a golden dragon dances.

Case 4 An Ox Passes Through the Window

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

One game, two victories.

Under a peony, a kitten naps.

Someone else would not have been able to trace the footprints.

Case 5 No Dharmas

P’an-shan instructed, “There are no dharmas in the three realms; where can mind be sought?”

Tắc 2 Con Rắn Chết

Một cổ đức nói, “Trên đường gặp con rắn sắp chết, không được đập nó chết. Hãy bỏ nó vào chiếc giỏ không đáy mang về”.

– *Dạ vâng. (Ứng nặc.)*

Tắc 3 Một Người Đi Trên Đường

Lâm Tế bước xuống tòa trụ trì và nói: “Có một người đi trên đường nhưng chưa hề ra khỏi nhà. Và có một người đã ra khỏi nhà mà không đi trên đường”.

– *Chỗ mây trắng dày đặc thì rồng vàng nhảy múa. (Bạch vân thâm xứ kim long được.)*

Tắc 4 Con Trâu Chui Qua Cửa Sổ

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

– *Một cuộc chơi hai bàn thắng. (Nhất thải lưỡng tái.)*

– *Dưới cây mẫu đơn, con mèo ngủ. (Mẫu đơn hoa hạ thùy miêu nhi.)*

– *Nếu là người khác thì không thể để lại dấu vết. (Nhược thị biệt nhân xuất đề tích bất đắc.)*

Tắc 5 Không Pháp

Bàn Sơn dạy chúng: “Không có Pháp trong tam giới; vậy tìm tâm ở đâu?”

*The sky cannot cover it, the earth cannot uphold it.
No road to advance upon, no gate to retreat
through.*

The iron ball has no seams.

*The sky is high in the southeast, the earth is low in
the northwest.*

Case 6 The Three Mysteries

The mystery within the essence.

Mt. Sumeru.

The mystery within the phrase.

Ring of Iron Mountain.

The mystery within the mystery.

The Eighth Sea.

Case 7 Tou-shuai's Three Turning Words

Tou-shuai gave three turning words: "You search through grasses and investigate profundities, in order to see your true nature. Right at this moment, where is your true nature?"

The moon is bright, the wind is pure.

"If you've seen your true nature you are free from life-and-death. How will you be free in your final moments, as the light is failing?"

– *Trời không che, đất không dung. (Thiên cái bất năng, địa tải bất khởi.)*

– *Đi tới không có đường, bước lui không gặp cửa. (Tấn vô lộ, thoái vô môn.)*

– *Viên sắt tròn không chỗ vá. (Thiết hoàn vô phùng há.)*

– *Trời cao ở đông nam, đất thấp ở tây bắc. (Thiên cao đông nam, địa đê tây bắc.)*

Tắc 6 Ba Diệu Mật

Diệu mật trong thể.

– *Núi Tu-di. (Tu-di sơn.)*

Diệu mật trong câu.

– *Núi Thiết vi (Thiết vi sơn.)*

Diệu mật trong diệu mật.

– *Biển thứ tám. (Đệ bát hải.)*

Tắc 7 Ba Chuyện Ngã của Đâu Suất

Đâu Suất hạ ba chuyện ngã: "Vạch cỏ tìm chỗ thâm sâu cốt để thấy tánh. Ngay đây, tánh ông ở đâu?"

– *Trăng sáng gió lành. (Nguyệt bạch phong thanh.)*

"Nếu ông đã thấy tánh thì liễu thoát sanh tử. Vậy làm sao tự tại ở phút lâm chung, khi ngọn đèn đang tắt?"

Pure wind, bright moon.

“If you’ve freed yourself from life-and-death, you know where you will go. So when the four elements disperse, where will you go?”

Pure wind, bright moon.

Case 8 Lin-chi’s Four Classifications

Lin-chi gave four classifications: “To take away the man and not take away the surroundings.”

A poor man thinks about his unpaid debts.

“To take away the surroundings and not take away the man.”

The foreign monk [Bodhidharma] sits at Shao-lin.

“To take away both the man and the surroundings.”

The old mouse drags raw ginger.

“To take away neither the man nor the surroundings.”

General Li shoots a stone tiger with an arrow.

Case 9 Who Is the Master?

A monk asked Hsiang-lin, “Who is the master of the vast uncultivated rice field?”

To put a nail in a tree.

– *Gió lành trăng sáng. (Thanh phong minh nguyệt.)*

“Nếu ông liễu thoát sanh tử thì ông biết sẽ đi về đâu. Khi tứ đại tan rã, ông sẽ về đâu?”

– *Gió lành trăng sáng. (Thanh phong minh nguyệt.)*

Tắc 8 Tứ Liệu Giản của Lâm Tế

Lâm Tế đưa ra tứ liệu giản: “Đoạt nhân không đoạt cảnh”.

– *Người nghèo nghĩ đến món nợ chưa trả. (Bản nhi tư cựu trái.)*

“Đoạt cảnh không đoạt nhân”.

– *Hồ tăng [Tổ Đạt-ma] ngồi ở núi Thiếu Lâm. (Hồ tăng tọa Thiếu Lâm.)*

“Nhân và cảnh đều đoạt cả hai”.

– *Con chuột già kéo lê củ gừng sống. (Lão thử dẫn sanh khương.)*

“Nhân và cảnh đều chẳng đoạt”.

– *Lý Công giương cung bắn con cọp đá. (Lý Công xạ thạch hổ.)*

Tắc 9 Ai Là Chủ?

Tăng hỏi Hương Lâm, “Ai là chủ đồng lúa rộng lớn không canh tác này?”

– *Đóng đinh vào cây. (Thôn thiết nhập mộc.)*

Hsiang-lin said, “Look, look! The twelfth month is coming to an end.”

To buy iron and receive gold.

Case 10 Snow in a Silver Bowl

A monk asked Pa-ling, “What is the school of aryadeva?”

To beat the grass and see a snake.

Gold is tested with fire.

Pa-ling said, “Snow piled in a silver bowl.”

A white horse enters the reed flowers.

Since long ago, a white cloud has been sleeping among the reed flowers.

Case 11 Chao-chou’s Mu

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

His tongue is already long.

Chao-chou said, “Mu.”

To buy iron and receive gold.

Completely fills emptiness.

To throw a holeless iron hammer head right at him.

The monk said, “Even creeping creatures all have Buddha-nature. Why wouldn’t a dog have Buddha-nature?”

Why doesn’t he get control of himself and leave?

Hương Lâm đáp, “Xem! Xem! Tháng chạp sắp hết”.

– *Lấy lửa thử vàng. (Kim dĩ hỏa thí.)*

Tắc 10 Chén bạc Đưng Tuyết

Tăng hỏi Ba Lăng, “Cái gì là tông Đề-bà?”

– *Đập cỏ thấy rắn. (Đả thảo kiến xà.)*

Ba Lăng nói, “Chén bạc đưng tuyết”.

– *Ngựa trắng đi vào hoa lau. (Bạch mã nhập lô hoa.)*

– *Mây trắng từ lâu ngủ trong hoa lau. (Bạch vân y cựu túc lô hoa.)*

Tắc 11 Không của Triệu Châu

Tăng hỏi Triệu Châu, “Con chó có Phật tánh không?”

– *Đầu lưỡi dài rồi. (Thiệt đầu dĩ trường.)*

Triệu Châu nói, “Không”.

– *Mua sắt được vàng. (Mại thiết đắc kim.)*

– *Hư không tròn đầy. (Bức tắc hư không.)*

– *Ném cây chùy sắt không lỗ ngay trước mặt. (Vô khổng thiết chùy đương diện trịch.)*

Tăng nói, “Mọi loài đều có Phật tánh, sao con chó lại không?”

– *Sao không tự biết mà lui đi? (Hà bất tự linh khứ?)*

Chao-chou said, “Because it has its karmic nature.”
The old thief has met complete defeat.

Case 12 Wash Your Bowls

A monk said to Chao-chou, “I’ve just entered the monastery. Please teach me.”

To open the mouth is to err.

Chao-chou asked, “Have you eaten your breakfast?” *Spilled his guts and disgorged his heart.*

The monk said, “Yes I have.”

To move the tongue is to slander.

Chao-chou said, “Then go and wash your bowls.”

A double koan.

The monk gained insight.

The iron ball has no seams.

Case 13 Emperor Wu Questions Bodhidharma

Emperor Wu of Liang asked the great master Bodhidharma, “What is the highest principle of the holy teachings?”

Didn’t think he could ask.

Bodhidharma said, “Vast emptiness, nothing holy.”

One slab of iron stretching ten thousand miles.

Thrust out right in front.

Triệu Châu nói, “Bởi vì mang nghiệp”.

– *Lão tặc đại bại. (Lão tặc đại bại đã.)*

Tắc 12 Rửa bát đi

Tăng hỏi Triệu Châu, “Con mới nhập viện, xin Thầy chỉ dạy”.

– *Mở miệng tức lầm. (Khai khẩu tức lầm.)*

Triệu Châu hỏi: “Sáng ăn cháo chưa?”

– *Mổ bụng khoét lòng. (Phách phúc oan tâm.)*

Tăng nói, “Con ăn rồi”,

– *Động lưỡi là trái ngược. (Động thiệt tức quái.)*

Triệu Châu nói, “Rửa bát đi!”

– *Công án nước đôi. (Lưỡng trùng công án.)*

Tăng liền ngộ.

– *Viên sắt tròn không chỗ vá. (Thiết hoàn vô phùng há.)*

Tắc 13 Lương Võ Đế hỏi Bồ-đề-đạt-ma

Lương Võ Đế hỏi Bồ-đề-đạt-ma, “Cái gì là Thánh đế đệ nhất nghĩa?”

– *Chớ nghĩ rằng ông ta đang hỏi. (Trương vị vấn bất đắc.)*

Tổ Đạt-ma nói, “Rỗng thênh không thánh”.

– *Một tấm sắt trải dài mười ngàn dặm. (Vạn lý nhất điều thiết.)*

– *Duỗi ra ngay trước mặt. (Đương đương đột xuất.)*

Stars in the sky, rivers on the earth.

The Emperor said, “Who is facing me?”

What a pity!

Bodhidharma replied, “I don’t know.”

Completely fills emptiness.

The moon is bright, the wind is.

Case 14 The Kalpa Fire (I)

A monk asked Ta-sui, “In the roar of the kalpa fire, the whole universe is destroyed.”

Spilled his guts and disgorged his heart.

“Tell me, is This destroyed?”

Why don’t you go right away?

Ta-sui said, “Destroyed.”

Spilled his guts and disgorged his heart.

The monk said, “Then [This] will go along with [the destruction of the universe]?”

So Pitiful and sad.

Ta-sui said, “It goes along with it.”

A double koan.

– *Sao trên trời, sông dưới đất. (Thiên thượng tinh, địa hạ thủy.)*

Lương Võ Đế nói, “Ai trước mặt trẫm?”

– *Đáng tiếc thay. (Khả tích hừa.)*

Tổ Đạt-ma đáp, “Không biết”.

– *Hư không tròn đầy. (Bức tắc hư không.)*

– *Trăng sáng gió lành. (Nguyệt bạch phong thanh.)*

Tắc 14 Kiếp Lửa (I)

Tăng hỏi Đại Tỳ, “Nếu kiếp lửa cháy rụi, cả thế gian đều hoại”.

– *Mổ bụng khoét lòng. (Phách phúc oan tâm.)*

“Hãy nói Cái Này hoại hay không hoại?”

– *Sao không đi ngay? (Hà bất tức tiện khứ?)*

Đại Tỳ đáp, “Hoại”.

– *Mổ bụng khoét lòng. (Phách phúc oan tâm.)*

Tăng nói, “Vậy Cái Này cùng hoại theo [với thế gian] à?”

– *Đáng thương và đáng buồn làm sao! (Khả thống khả bi.)*

Đại Tỳ nói: “Cùng theo”.

– *Công án nước đôi. (Luồng trùng công án.)*

Case 15 The Kalpa Fire (II)

A monk asked Ta-sui, “In the roar of the kalpa fire, the whole universe is destroyed. Tell me, is This destroyed?”

The exhausted fish is stuck in shallow water.

By asking, one is able to get it for the first time.

Ta-sui said, “Destroyed.”

Knead it but it won't form a ball.

The monk said, “Then [This] will go along with [the destruction of the universe]?”

To stumble without knowing it.

To delude oneself and follow after things.

Ta-sui said, “It goes along with it.”

Cannot be split apart.

Case 16 Ts'ui-yen's Eyebrows (I)

At the end of the summer retreat, Ts'ui-yen said to the assembly, “All summer long I've been talking to you. Look and see if my eyebrows are still there.”

Where the white clouds are deep, a golden dragon dances.

What public office is without secrecy?

What water is without fish?

Tắc 15 Kiếp Lửa (II)

Tăng hỏi Đại Tỳ: “Nếu kiếp lửa cháy rụi, cả thế gian đều hoại. Hãy nói Cái Này hoại hay không hoại?”

– *Con cá kiệt sức bị giam giữ trong hồ nước cạn. (Khôn ngu chỉ lạc.)*

– *Hỏi đi, lần đầu sẽ được. (Vấn hà thủy hà đắc.)*

Đại Tỳ đáp, “Hoại”.

– *Nào nắn cũng không tròn được. (Niết bất thành đoàn.)*

Tăng nói, “Vậy Cái Này cùng hoại theo [với thế gian] à?”

– *Làm qua mà không biết. (Tha quá diệc bất tri.)*

– *Mê lầm chạy theo vật. (Mê dĩ trục vật.)*

Đại Tỳ nói: “Cùng theo”.

– *Không thể xẻ riêng ra. (Phách bất khai.)*

Tắc 16 Thúy Nham Lôg Mây (I)

Cuối hạ Thúy Nham nói với hội chúng: “Suốt mùa hạ dài, Thúy Nham này đã thuyết thoại. Hãy nhìn và xem lôg mây của Thúy Nham có còn không”.

– *Chỗ mây trắng dày đặc thì rồng vàng nhảy múa. (Bạch vân thâm xứ kim long dục.)*

– *Chỗ cửa quan nào không bảo mật? Chỗ sông nước nào không có cá? (Hà quan vô tư, hà thủy vô ngư.)*

*It's hard to bore a nine-curved hole into a jewel.
 Hundreds of birds hover over their chicks.
 To come out evenly.
 Pao-fu said, "In his heart the thief is afraid."
 Though the Chien-ko Road is steep,
 travelers are even more numerous at night.
 To arrest all with one warrant.
 Ch'ang-ch'ing said, "Grown."
 The patterns of the mountain flowers resemble
 brocade;
 the waters of the lakes are blue as indigo.
 Unable to leap out.
 Yun-men said, "Barrier."
 The watchman steals at night.
 Sons cover up for their fathers.
 Reversing the error and getting it right.*

Case 17 Ts'ui-yen's Eyebrows (II)

At the end of the summer retreat, Ts'ui-yen said to the assembly, "All summer long I've been talking to you. Look and see if my eyebrows are still there."

*– Thật khó mà xoi một cái lỗ cong chín lần xuyên qua hạt ngọc. (Châu xuyên cửu khúc nan.)
 – Một trăm con chim ấp ủ chim con. (Bách điều vi tử khuất.)
 – Ra đều nhau. (Bình xuất.)
 Bảo Phước nói, "Làm cướp tâm bất an (tác tặc nhân tâm hư)".
 – Dù đường Kiếm Các có dốc hiểm, người đi đêm vẫn đông. (Kiếm Các lộ tuy hiểm dạ hành nhân cánh đa.)
 – Với một trát lệnh bắt hết mọi người. (Nhất trạng lĩnh quá.)
 Trường Khánh nói: "Vẫn mọc".
 – Hoa nở tựa gắm, nước hồ trong xanh như chàm. (Sơn hoa khai tựa gắm, giản thủy trạ như lam.)
 – Không thể nhảy ra khỏi. (Khiêu bất xuất.)
 Vân Môn nói, "Quan".
 – Người tuần tra ăn trộm ban đêm. (Tuần nhân phạm dạ.)
 – Con che giấu cho cha. (Tử vi phụ ẩn.)
 – Đổi tà thành chánh. (Nhân tà đảo chánh.)*

Tắc 17 Thúy Nham Lôg Mây (II)

Cuối hạ Thúy Nham nói với hội chúng: "Suốt mùa hạ dài, Thúy Nham này đã thuyết thoại. Hãy nhìn và xem lông mây của Thúy Nham có còn không".

*He hides his body but his shadow shows.
 There is an echo in his words.
 Pao-fu said, "In his heart the thief is afraid."
 Those walking together certainly understand.
 His eyes look toward the southeast, but his heart
 is in the northwest.
 Ch'ang-ch'ing said, "Grown."
 Pine [needles] are straight, thorns are crooked.
 The color of pines is not old or new.
 Yun-men said, "Barrier."
 To decide the sentence according to the criminal's
 confession.
 The shrimp cannot leap out of the wooden dipper.
 To arrest all with one warrant.
 Hsueh-tou comments: "To lose one's money and
 suffer punishment."
 To add error to error.*

*– Giấu thân thể nhưng bóng hiện. (Tàng thân lộ ảnh.)
 – Trong lời nói có tiếng vang. (Ngôn trung hữu hưởng.)
 Bảo Phước nói, "Làm cướp tâm bất an. (Tác tặc
 nhân tâm hư)".
 – Cùng đi chung chắc chắn sẽ hiểu nhau. (Đồng
 hành giả đương tri.)
 – Mắt nhìn đông nam, tâm ở tây bắc. (Nhãn kiến
 đông nam, tâm tại tây bắc.)
 Trường Khánh nói: "Vẫn mọc".
 – [Cọng lá] thông thì thẳng, gai thì cong. (Tùng
 trực cức khúc.)
 – Cây thông không có màu sắc xưa nay. (Tùng
 vô cổ kim sắc.)
 Vân Môn nói, "Quan".
 – Cứ theo lời khai thực của tội phạm mà kết án.
 (Nạp khoản kết án.)
 – Con tôm không nhảy ra khỏi cái chậu. (Hà khiêu
 bất xuất chậu.)
 – Với một trát lệnh bắt hết mọi người. (Nhất
 trạng lĩnh quá.)
 Tuyết Đậu bình tụng: "Mất tiền chịu phạt".
 – Đã làm còn làm thêm. (Tương thố tự thố.)*

Case 18 The Summit of Wonder Peak (I)

Once when Pao-fu and Ch'ang-ch'ing were strolling in the mountains, Pao-fu pointed with his hand and said, "Right here is the summit of Wonder Peak."

The measuring stick is in his hand.

A pair of flags struck by lightning.

Ch'ang-ch'ing said, "Indeed it is, but what a shame!"

In the same hole the soil does not differ.

Hsueh-tou comments: "Today what's the purpose of strolling in the mountains with this fellow?"

The pine accompanies the sound of the wind.

One victory, two games.

Hsueh-tou again comments: "Hundreds of thousands of years hence, I don't say there will not be any, just that there will be few."

Later this [original incident] was quoted to Ching-ch'ing, who said, "If it hadn't been for Mr. Sun [Ch'ang-ch'ing], then you would have seen skulls all over the fields."

To add error to error.

Hitting both with one blow.

Tắc 18 Trên Đỉnh Diệu Phong (I)

Bảo Phước cùng Trường Khánh dạo núi. Bảo Phước lấy tay chỉ và nói: "Ngay đây là đỉnh Diệu Phong".

– *Cây thước đo nằm trong tay. (Xung xích tại thủ.)*

– *Hai cây cờ bị sét đánh. (Song kỳ thâu điện ảnh.)*

Trường Khánh nói, "Chính thế, nhưng xấu hổ thay!"

– *Trong cùng một lỗ đất không khác. (Đòng khanh vô dị thổ.)*

Tuyết Đậu bình: "Ngày nay lý do gì đi dạo núi với bạn hữu!"

– *Tùng theo tiếng gió. (Tùng thêm phong thanh.)*

– *Một cuộc chơi hai bàn thắng. (Nhất tái lưỡng bại.)*

Tuyết Đậu lại bình: "Trăm ngàn năm kể từ đây, ta không nói là sẽ không có, mà chỉ là có rất ít".

Về sau [nguyên văn câu chuyện] kể lại cho Kính Thanh, Ngài nói "Nếu không phải là tôn ông [Trường Khánh] thì đã thấy đầu lâu đầy đất".

– *Một chùy đánh trúng cả hai. (Nhất chùy lưỡng đương.)*

Case 19 The Summit of Wonder Peak (II)

Once when Pao-fu and Ch'ang-ch'ing were strolling in the mountains, Pao-fu pointed with his hand and said, "Right here is the summit of Wonder Peak."

Wind blows but does not enter, water washes but does not touch.

Ch'ang-ch'ing said, "Indeed it is, but what a shame!"

After a long journey you know your horse's strength; after long years together you know another's mind.

Hsueh-tou comments: "Today what's the purpose of strolling in the mountains with this fellow?"

Above, no supports for climbing; below, self is extinguished.

Two stone statues whisper into each other's ears.

Hsueh-tou again comments: "Hundreds of thousands of years hence, I don't say there will not be any, just that there will be few."

One hand lifts up, one hand presses down.

Half open, half closed.

A thousand soldiers are easy to get, but a single general is hard to find.

Tắc 19 Trên Đỉnh Diệu Phong (II)

Bảo Phước cùng Trường Khánh dạo núi. Bảo Phước lấy tay chỉ và nói: "Ngay đây là đỉnh Diệu Phong".

– Gió thổi không vào được, nước rửa không dính được. (Phong xuy bất nhập, thủy sái bất trước.)

Trường Khánh nói, "Chính thế, nhưng xấu hổ thay!"

– Đường dài mới biết sức ngựa, lâu năm mới biết lòng người. (Đồ viễn tri mã lực, niên cửu tri nhân tâm.)

Tuyết Đậu bình: "Ngày nay lý do gì đi dạo núi với bạn hữu!"

– Trên không chỗ để leo, dưới thân mình biến mất. (Thượng vô phan ngưỡng, hạ tuyết kỷ cung.)

– Hai tượng đá thì thâm trong tai nhau. (Lưỡng cá thạch nhập tương nhĩ ngữ.)

Tuyết Đậu lại bình: "Trăm ngàn năm kể từ đây, ta không nói là sẽ không có, mà chỉ là có rất ít".

– Tay đánh, tay đè. (Nhất thủ si nhất thủ mịch.)

– Nửa mở nửa đóng. (Bán khai bán hợp.)

– Ngàn quân dễ được, một tướng khó tìm. (Thiên binh dị đắc nhất tướng nan cầu.)

Later this [original incident] was quoted to Ching-ch'ing, who said, "If it hadn't been for Mr. Sun [Ch'ang-ch'ing], then you would have seen skulls all over the fields."

A close friend understands, but who else understands?

Few people nurture others, may people thwart others.

Case 20 Huang Ch'ao's Sword

Yen-t'ou asked a monk, "Where have you come from?"

He reveals his dynamism in his words.

The monk said, "I've come from the Western Capital [Ch'ang-an]."

There is an echo in his words.

Yen-t'ou said, "After Huang Ch'ao left, were you able to get the sword?"

There are thorns in the soft mud.

The monk said, "I got it."

To stumble without knowing it.

Yen-t'ou extended his neck toward the monk and shouted.

Về sau [nguyên văn câu chuyện] kể lại cho Kính Thanh, Ngài nói "Nếu không phải là tôn ông [Trường Khánh] thì đã thấy đầu lâu đầy đất".

– Người bạn thân sẽ hiểu, nhưng ai khác có hiểu chăng? (Tri âm tri hậu diệc thùy tri.)

– Tác thành cho người thì ít có, bại hoại cho người thì có nhiều. (Thành nhân giả thiếu bại nhân giả đa.)

Tắc 20 Thanh kiếm Hoàng Sào

Nham Đầu hỏi tăng: "Ông từ đâu đến?"

– Trong câu nói trình cơ phong [của mình]. (Cú lý trình cơ.)

Tăng nói, "Tôi từ Trường An đến".

– Trong lời nói có tiếng vang. (Ngôn trung hữu hưởng.)

Nham Đầu nói, "Sau khi Hoàng Sào rút lui, ông có được thanh kiếm không?"

– Trong bùn có gai. (Lạn nê lý hữu cước.)

Tăng nói, "Tôi được".

– Lầm qua mà không biết. (Tha quá diệc bất tri.)

Nham Đầu đưa cổ ra phía tăng và hét.

The thief in the grass has met complete defeat.
The monk said, “Your head has fallen, Master.”
Recklessly he inserts needles.
Yen-t’ou laughed loudly.
His tongue has bones.
Later the monk called upon Hsueh-feng.
He loves fragrant grasses, and he can’t stop
[seeking them].
Hsueh-feng asked, “Where have you come
from?”
A weed-tipped fishing pole.
The monk said, “From Yen-t’ou.”
Seeking it from others is forbidden.
Hsueh-feng asked, “What did he say?”
Falling into the weeds and seeking someone.
The monk told the preceding story.
His losses are not slight.
Hsueh-feng hit him thirty times and drove him
away.
To insert the needle where it hurts.

*

– *Giặc cỏ đại bại. (Thảo tặc đại bại.)*
Tăng nói, “Đầu thầy rơi rồi”.
– *Lơ đễnh đâm kim. (Lãng hạ châm chùy.)*
Nham Đầu cười lớn.
– *Đầu lưỡi có xương. (Thiệt đầu hữu cốt.)*
Về sau tăng đến hỏi Tuyết Phong.
– *Mén mùi hương của cỏ không thể dùng được.*
(Luyến phương thảo vị đắc hư.)
Tuyết Phong hỏi, “Ông từ đâu đến?”
– *Cần tre đầu mút có cỏ. (Tham can ảnh thảo.)*
Tăng nói, “Từ chỗ Nham Đầu”.
– *Tìm cầu từ người khác là điều cấm kỵ. (Thiết*
kỵ tùy đà khứ.)
Tuyết Phong hỏi, “Nham Đầu dạy gì?”
– *Vào cỏ tìm người. (Lạc thảo cầu nhân.)*
Tăng kể lại chuyện trước.
– *Bại hoại không phải nhỏ. (Bại kiếm bất thiếu.)*
Tuyết Phong đánh tăng ba mươi gậy và đuổi đi.
– *Chỗ nào đau thì đâm kim vào. (Thống xứ hạ*
châm chùy.)

*

PHỤ LỤC

230 TRƯỚC NGŨ TRÍCH DẪN

1	啞子喫苦菘	Á từ khiết khổ qua
2	阿誰	A thùy
3	恩大難酬	Ân đại nam thù
4	隱而弥露	Ân nhi di lộ
5	把手共行長安路	Bà thủ cộng hành Trường An lộ
6	百鳥爲子屈	Bách điểu vi tử khuất
7	白馬入蘆花	Bạch mã nhập lô hoa
8	白雲深處金龍躍	Bạch vân thâm xứ kim long dục
9	白雲依舊宿蘆花	Bạch vân y cựu túc lô hoa
10	敗也	Bại dã
11	敗欠不少	Bại khiếm bất thiểu
12	半開半合	Bán khai bán hợp
13	八角磨盤空裏走	Bát giác ma bàn không lý tẩu
14	貧兒思舊債	Bần nhi tư cựu trãi
15	不誤爲臨際	Bất ngộ vi Lâm tế
16	不誤爲雪竇	Bất ngộ vi Tuyết đậu
17	不犯之令	Bất phạm chi lệnh
18	不惜身命	Bất tích thân mạng
19	平出	Bình xuất
20	步步清風起	Bộ bộ thanh phong khởi

21	逼塞虛空	Bức tắc hư không
22	近問遠答	Cận vấn viễn đáp
23	敲鳴鐘響	Cổ minh chung hưởng
24	句裡呈機	Cú lý trình cơ
25	掬水月在手、弄花香滿衣	Cúc thủy nguyệt tại thủ, Lộng hoa hương mãn y
26	據款結案	Cứ khoản kết án
27	珠穿九曲難	Châu xuyên cửu khúc nan
28	只有人在	Chỉ hữu nhân tại
29	也是	Dã thị
30	以語試人	Dĩ ngữ thí nhân
31	異中異也	Dị trung dị ngã
32	與老師還草鞋錢	Dữ lão sư hoàn thảo hài tiền
33	與釋迦老子隱屈	Dữ Thích Ca Lão Tử ẩn khuất
34	與趙州同參	Dữ Triệu Châu đồng tham
35	多虛不如少實	Đa hư bất như thiểu thực
36	打草見蛇	Đả thảo kiến xà
37	打草驚蛇	Đả thảo kinh xà
38	大難大難	Đại nan đại nan
39	大言易出	Đại ngôn dị xuất
40	但惟但惟	Đãn duy đãn duy
41	但雪竇一箇	Đãn Tuyết Đậu nhất cá
42	答在問處	Đáp tại vấn xứ
43	達磨不來東土、二祖不行西天	Đạt Ma bất lai Đông độ, Nhị tổ bất hành Tây thiên
44	第八海	Đệ bát hải
45	鳥飛兔走	Điểu phi thỏ tẩu
46	途遠知馬力、年久知人心	Đồ viễn trí ma lực, Niên cửu tri nhân tâm
47	鈍致殺人	Độn trí sát nhân
48	同行者當知	Đồng hành giả đương tri
49	同坑無異土	Đồng khanh vô dị thổ
50	動舌即乖	Động thiệt tức quai

51	咄	Đốt
52	突出難弁	Đột xuất nan biện
53	德兮不孤	Đức hề bất cô
54	當陽突出	Đương dương đột xuất
55	教人入荒草裏去	Giáo nhân nhập hoang thảo lý khứ
56	何不自領去	Hà bất tự lãnh khứ
57	何不即便去	Hà bất tức tiện khứ
58	蝦跳不出斗	Hà khiêu bất xuất đầu
59	何官無私何水無魚	Hà quan vô tư hà thủy vô ngư
60	鶴飛千尺雪	Hạc phi thiên xích tuyết
61	寒毛卓豎	Hàn mao trác thụ
62	瞎	Hạt
63	還我話頭來	Hoàn ngã thoại đầu lai
64	虎口裡橫身	Hồ khẩu lý hoành thân
65	胡僧坐少林	Hồ tăng tọa Thiếu Lâm
66	紅爐上點雪	Hồng lô thượng điểm tuyết
67	血滴滴地	Huyết thích thích địa
68	有麼有麼	Hữu ma hữu ma
69	既落第二	Kí lạc đệ nhị
70	劍閣路雖嶮、夜行人 更多	Kiếm Các lộ tuy hiểm, Dạ hành nhân cánh đa
71	見兔放鷹	Kiến thỏ phóng ưng
72	金以火試	Kim dĩ hỏa thí
73	可惜許	Khả tích hứa
74	可痛可悲	Khả thống khả bi
75	開口即錯	Khai khẩu tức thố
76	看脚下	Khán cước hạ
77	口似血盆	Khẩu tự huyết bồn
78	跳不出	Khiêu bất xuất
79	苦瓜連根苦、甜瓜徹 蒂甜	Khổ qua liên căn khổ, điềm qua triệt để điềm
80	困魚止瀼	Khôn ngư chỉ lạc
81	壺中天地別有日月	Khôn trung thiên địa biệt hữu nhật nguyệt

82	勸君盡此一盃酒、西 出陽關無故人	Khuyến quân tận thử nhất bôi tửu, Tây xuất Dương Quan vô cố nhân
83	落草求人	Lạc thảo cầu nhân
84	爛泥裏有棘	Lạn nê lý hữu cực
85	浪下針錐	Lãng hạ châm chùy
86	老賊大敗也	Lão tặc đại bại dã
87	老鼠引生薑	Lão thử dẫn sanh khương
88	臨際德山如何祇對	Lâm tế Đức Sơn như hà chỉ đối
89	六五四三二一	Lục ngũ tứ tam nhị nhất
90	戀芳草未得休	Luyến phương thảo nhị đắc hưu
91	驢屎比馬糞	Lư thi tỉ mã phân
92	兩箇石人相耳語	Lưỡng cá thạch nhân tương nhĩ ngữ
93	兩兩三三舊路行	Lưỡng lưỡng tam tam cựu lộ hành
94	兩重公案	Lưỡng trùng công án
95	流水聲中聞流水	Lưu thủy thanh trung văn lưu thủy
96	李公射石虎	Lý công xạ thạch hổ
97	莫謂新到	Mạc vị tân đáo
98	買鉄得金	Mại thiết đắc kim
99	命如懸系	Mạng như huyền ti
100	猛虎當路坐	Mãnh hổ đương lộ tọa
101	牡丹花下睡貓兒	Mẫu đơn hoa hạ thụ miêu nhi
102	迷己逐物	Mê kỉ trục vật
103	迷逢達磨	Mê phùng Đạt Ma
104	南地竹北地木	Nam địa trúc bắc địa mộc
105	腦後拔箭	Não hậu bạt tiễn
106	衲僧家自須知時	Nạp tăng gia tự tu tri thời
107	捏不成團	Nê bất thành đoàn
108	泥裡洗土塊	Nê lý tẩy thổ khối
109	你衲僧家到者裏作麼 生酬對	Nễ nạp tăng gia đáo giả lý tác ma sanh thù đối
110	吾不如你	Ngô bất như nễ
111	言中有響	Ngôn trung hữu hưởng
112	月白風清	Nguyệt bạch phong thanh

113	月帶重輪	Nguyệt đới trùng luân
114	閑葛藤	Nhàn cát đằng
115	眼見東南心在西北	Nhãn kiến đông nam tâm tại tây bắc
116	眼睛烏律律	Nhãn tình điều duật duật
117	恁麼恁麼不恁麼不恁麼	Nhậm ma nhậm ma bất nhậm ma bất nhậm ma
118	人一事長一智	Nhân nhất sự trường nhất trí
119	因邪打正	Nhân tà đả chánh
120	一槌兩當	Nhất chùy lưỡng đương
121	一點水墨兩處化龍	Nhất điểm thủy hắc lưỡng xứ hóa long
122	一向一背	Nhất hướng nhất bối
123	一二三	Nhất nhị tam
124	一二三四五六七	Nhất nhị tam tứ ngũ lục thất
125	一賽兩彩	Nhất tái lưỡng thái
126	一彩兩賽	Nhất thái lưỡng tái
127	日勢稍晚	Nhật thế sảo vãn
128	一手抬一手搨	Nhất thù si nhất thù nạch
129	一狀領過	Nhất trạng lãnh quá
130	日出月沒	Nhật xuất nguyệt một
131	若是不同參、爭得弁端的	Nhược thị bất đồng tham, tranh đắc biện đoan đích
132	若是別人出蹄跡不得	Nhược thị biệt nhân xuất đề tích bất đắc
133	劈不開	Phách bất khai
134	劈腹剜心	Phách phúc oan tâm
135	佛祖吞氣	Phật tổ thôn khí
136	佛手劈不開	Phật thủ phách bất khai
137	風行草偃	Phong hành thảo yển
138	風吹不入水洒不着	Phong xuy bất nhập thủy sái bất trước
139	棺木裡瞪眼	Quan mộc lý sanh nhãn
140	歸去來也	Quy khứ lai dã
141	蹉過亦不知	Sa quá diệc bất tri

142	殺人須見血	Sát nhân tu kiến huyết
143	双旗収電影	Song kỳ thu điện ảnh
144	山花開似錦、澗水湛如藍	Sơn hoa khai tợ cẩm. Giản thủy tràm như lam
145	山僧退身三步	Sơn tăng thoái thân tam bộ
146	邪法難扶	Tà pháp nan phụ
147	作家作家	Tác gia tác gia
148	作賊人心虛	Tác tặc nhân tâm hư
149	三人中則有我師	Tam nhân trung tắc hữu ngã sư
150	三十三人	Tam thập tam nhân
151	三重公案	Tam trùng công án
152	三尺竹篋七尺拄杖	Tam xích trúc bệ thất xích trụ trượng
153	藏身露影	Tàng thân lộ ảnh
154	塞斷盡大地人耳根	Tắc đoạn tận đại địa nhân nhĩ căn
155	便打	Tiền đả
156	前箭猶輕後箭深	Tiền tiễn do khinh hậu tiễn thâm
157	進無路退無門	Tiến vô lộ thoái vô môn
158	小慈妨大慈	Tiểu từ phương đại từ
159	須彌山	Tu di sơn
160	俊狗咬人	Tuần cẩu giảo nhân
161	巡人犯夜	Tuần nhân phạm dạ
162	俗氣俗氣	Tục khí tục khí
163	松添風聲	Tùng thêm phong thịnh
164	松直棘曲	Tùng trực cực khúc
165	松無古今色	Tùng vô cổ kim sắc
166	雪竇也只開得一隻眼	Tuyết Đâu dã chỉ khai nhất chỉch nhãn
167	雪竇也須解與麼說話	Tuyết Đâu dã tu giải dữ ma thuyết thoại
168	雪竇起爭你底	Tuyết Đâu khởi tranh nễ để
169	雪竇在甚處	Tuyết Đâu tại thậm xứ
170	雪竇未到	Tuyết Đâu vị đáo
171	雪竇無分	Tuyết Đâu vô phần
172	自屎不覺臭	Tự thi bất giác xú

173	子受父業	Tử thọ phụ nghiệp
174	子爲父隱	Tử vi phụ ẩn
175	將錯就錯	Tương thố tựu thố
176	將謂雪竇	Tương vị Tuyết Đâu
177	將謂問不得	Tương vị vấn bất đắc
178	酒逢知己飲、詩向會 人吟	Tửu phùng tri kỷ ẩm, Thi hướng hội nhân ngâm
179	他日自悔	Tha nhật tự hối
180	探竿影草	Thám can ảnh thảo
181	成人者少敗人者多	Thành nhân giả thiểu bại nhân giả đa
182	清風明月	Thanh phong minh nguyệt
183	青天白日	Thanh thiên bạch nhật
184	草賊大敗	Thảo tặc đại bại
185	什麼去也	Thập ma khứ dã
186	失	Thất
187	七九六十三	Thất cửu lục thập tam
188	是什麼境界	Thị thập ma cảnh giới
189	是什麼所在	Thị thập ma sở tại
190	是什麼消息	Thị thập ma tiêu tức
191	釋迦老師眼睛突出	Thích Ca lão sư nhãn tình đột xuất
192	千	Thiên
193	千兵易得一將難求	Thiên binh dị đắc nhất tướng nan cầu
194	天蓋不能地載不起	Thiên cái bất năng địa tải bất khởi
195	天高東南地低西北	Thiên cao đông nam địa thấp tây bắc
196	善財入彌勒閣	Thiện Tài nhập Di Lạc các
197	青天不青白雲不白	Thiên thanh bất thanh bạch vân bất bạch
198	天上星地下水	Thiên thượng tinh địa hạ thủy
199	天無四壁	Thiên vô tứ bích
200	鉄壁銀山	Thiệt bích ngân sơn
201	舌頭已長	Thiệt đầu dĩ trường
202	舌頭有骨	Thiệt đầu hữu cốt
203	舌頭無骨	Thiệt đầu vô cốt
204	鉄丸無縫罅	Thiệt hoàn vô phùng há

205	切忌隨佗去	Thiệt kỵ tùy đà khứ
206	鉄圍山	Thiệt vi sơn
207	聽事不眞喚鐘作甕	Thính sự bất chơn hoán chung tác ưng
208	錯	Thố
209	兔馬有角牛羊無角	Thố mã hữu giác ngư dương vô giác
210	吞卻雪竇	Thôn khước Tuyết Đâu
211	寸鉄入木	Thốn thiết nhập mộc
212	痛處下針錐	Thống xử hạ châm thùy
213	時節難逢	Thời tiết nan phùng
214	上無攀仰下絕己躬	Thượng vô phan ngưỡng hạ tuyệt kỉ cung
215	知音知後亦誰知	Tri âm tri hậu diệc thùy tri
216	趙州八十行脚	Triệu Châu bát thập hành cước
217	朝打三千暮打八百	Triều đả tam thiên mộ đả bát bách
218	重將下必有勇夫	Trọng tướng hạ tất hữu dũng phu
219	竹密不妨流水過	Trúc mật bất phòng lưu thủy quá
220	直如絃曲如鉤	Trực như huyền khúc như câu
221	長安雖樂難久居	Trường An tuy lạc nan cửu cư
222	應諾	Ứng nặc
223	万里一条鉄	Vạn lý nhất điều thiết
224	問得始可得	Vấn đắc thì khả đắc
225	雲門大師來也	Vân Môn đại sư lai dã
226	雲出洞中明	Vân xuất động trung minh
227	無孔鉄錘當面擲	Vô khổng thiết chùy đương diện trịch
228	無孔鉄錘堪作甚麼用	Vô khổng thiết chùy kham tác thậm ma dụng
229	秤尺在手	Xúng xích tại chủ
230	依然弄泥团漢	Y nhiên lộng nê đoàn hán

MỤC LỤC



9. TRƯỚC NGŨ BÌNH CHÚ TRONG TÁC PHẨM CỦA ĐẠI ĐĂNG.....	5
10. ĐẦU LƯỠI KHÔNG XƯƠNG.....	91
11. ẢNH HƯỞNG CỦA ĐẠI ĐĂNG	163
12. THI KỆ VÀ TRƯỚC NGŨ CỦA ĐẠI ĐĂNG: THI TUYỂN CỦA ĐẠI ĐĂNG.....	239
PHỤ LỤC.....	286