

The  
doctrine of  
**NO-MIND**

*The Significance of the Sutra of*

*Hui-neng (Wei-lang)*

*by*

**D. T. SUZUKI**

*Edited by*

Christmas Humphreys

SAMUEL WEISER, INC.

York Beach, Maine

D.T. SUZUKI

# VÔ NIỆM

(Pháp Bảo Đàn Kinh)

Thuần Bạch *biên dịch*

NHÀ XUẤT BẢN THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

2000

THERE are two significant names in the early history of Zen Buddhism in China. One of them is naturally Bodhi-Dharma<sup>1</sup> as the founder of Zen, and the other is Hui-neng (Wei-lang in the Southern dialect, Yeno in Japanese, 638-713), who determined the course of Zen thought as originated by Bodhi-Dharma. Without Hui-neng and his immediate disciples, Zen might never have developed as it did in the early T'ang period of Chinese history. In the eighth century A.D. Hui-neng's work, known as the Platform Sermons of the Sixth Patriarch (*Lu-tso T'an-ching*, or *Rokuso Dangyo* in Japanese), thus occupied a very important position in Zen, and the vicissitudes of fate which it has suffered are remarkable. It was through this work that Bodhi-Dharma's office as the first proclaimer of Zen thought in China came to be properly defined. It was also through this work that the outline of Zen thought was delineated for his followers as the pattern for their spiritual discipline. By Hui-neng modern Zen Yogins are linked to Bodhi-Dharma, and from him we may date the birth of Chinese Zen as distinct from its Indian form.

---

<sup>1</sup> Various authorities give different dates for his coming to China from Southern India, ranging from A.D. 486 to 527. But following Kaisu (Ch'i-sung) of the Sung dynasty, author of *An Essay on the Orthodox Transmission of the Dharma*, I regard his coming as taking place in 520 and his death in 528.

Lịch sử Thiền tông Trung Hoa sơ kỳ xuất hiện với hai tên tuổi tiêu biểu. Một vị đương nhiên là Sơ Tổ Bồ-đề Đạt-ma<sup>2</sup>, người khai sáng Thiền tông Trung Hoa, và vị thứ hai là Lục Tổ Huệ Năng, người định hướng dòng mạch Thiền tông bắt nguồn từ Tổ Đạt-ma. Nếu không có Tổ Huệ Năng và môn đệ trong tông môn của Ngài thì Thiền tông không thể nào phát huy và hưng thịnh vào đầu đời Đường Trung Hoa. Pháp Bảo Đàn Kinh của Lục Tổ chiếm một vị thế tối quan trọng trong nhà Thiền, và những thăng trầm thuộc về duyên nghiệp mà bộ kinh đã khứng chịu có nhiều điều rất lý thú. Chính qua bộ kinh này mà trọng trách khởi xướng Thiền tông của Tổ Đạt-ma được xác định rõ rệt. Cũng qua bộ kinh này mà tổng quan về Thiền được phác họa cho học nhân như là khuôn mẫu tu tập. Qua Lục Tổ mà thiền giả đời nay gần gũi Tổ Đạt-ma, và từ Lục Tổ ta đánh dấu được ngày Thiền tông Trung Hoa ra đời khác với mô hình Thiền Ấn Độ.

---

<sup>2</sup> Những thẩm quyền khác nhau cho ngày Tổ Đạt-ma từ Nam Ấn đến Trung Quốc khác nhau, từ 486 đến 527. Nhưng sau thời Kaisu (Ch'i-sung) của triều Tống, tác giả Tiểu luận về Truyền Pháp Chính Thống, xem như Tổ đến năm 520 và qua đời vào năm 528.

When we declare the *T'an-ching* to be a work of great consequence it is in this double sense. The roots of its thought extend through Bodhi-Dharma to the enlightenment of the Buddha himself, while its branches spread all over the Far East, where Zen has found its most fruitful soil. It is over a thousand years since Hui-neng's proclamation about Zen was first made, and although since then it has passed through various stages of development, its essential spirit remains that of the *T'an-ching*. For this reason, if we want to follow the history of Zen thought, we must study the work of Hui-neng, the Sixth Patriarch, in its dual relationship, on the one hand to Bodhi-Dharma and his successors, Hui-Ke, Seng-Tsan, Tao-hsin and Hung-jen, and on the other to Hui-neng himself and his personal disciples and contemporaries.

That the *T'an-ching* was considered by Hui-neng's followers to contain the essential teaching of the Master, and was transmitted among his disciples as a spiritual legacy whose possessor alone could be regarded as a member of the orthodox School of Hui-neng, is shown by the following passage in the *T'an-ching*:

'The great Master stayed at Ts'ao-chi San, and his spiritual influence spread for more than forty years over the two neighbouring provinces of Shao and Kuang.

Khi chúng ta nói Đàn Kinh có tầm quan trọng phi thường nghĩa là về cả hai mặt nêu trên. Gốc rễ của tư tưởng Đàn Kinh qua Tổ Đạt-ma ăn sâu chí đến sự giác ngộ của đức Phật, trong khi cành nhánh trở khắp miền Viễn Đông, mảnh đất phì nhiêu của hoa lá nhà Thiền. Giáo pháp của Lục Tổ đã có hơn nghìn năm, và mặc dầu từ đó đến nay đã trải qua nhiều tầng bậc triển khai khác nhau, vẫn giữ được tinh yếu của Đàn Kinh. Vì lý do đó, nếu muốn tìm hiểu lịch sử tư tưởng Thiền thì chúng ta phải nghiên cứu Đàn Kinh với sự liên hệ cả hai bên; một là Sơ Tổ Đạt-ma và truyền nhân của Tổ là Nhị Tổ Huệ Khả, Tam Tổ Tăng Xán, Tứ Tổ Đạo Tín, Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn; hai là Lục Tổ Huệ Năng với môn đệ của Ngài và các thiền sư đương thời.

Theo học nhân của Lục Tổ, Đàn Kinh chính là pháp yếu của Tổ, được truyền thọ cho hàng môn đệ như là sản nghiệp tâm linh mà chỉ người nào sở đắc mới được xem là đệ tử trong tông môn của Lục Tổ. Điều này được minh chứng qua đoạn văn sau trong Đàn Kinh:

Đại sư ở núi Tào Khê, và hơn bốn mươi năm đạo hạnh của Ngài đã ảnh hưởng trên cả hai tỉnh lân cận Thiều Châu và Quảng Đông.

His disciples, including monks and laymen, numbered over three or even five thousand, indeed more than one could reckon. As regards the essence of his teaching, the *T'an-ching* is transmitted as an authoritative pledge, and those who have it not are considered as having no commission [that is, as not having fully understood the teaching of Hui-neng]. When a commission takes place from Master to disciple the place, date and name are to be specified. When there is no handing over of the *T'an-ching* no one can claim to be a disciple of the Southern School. Those who have no *T'an-ching* committed to their care have no essential understanding of the doctrine of the "sudden awakening", even though they preach it. For they are sure to be sooner or later involved in a dispute, and those who have the Dharma should devote themselves only to its practice. Disputes arise from the desire for conquest, and these are not in accordance with the Way.' (The Suzuki and Koda edition of the Tung-huang MS., par. 38.)

Passages of a similar import, though not so explicit, also occur in the first paragraph of the *T'an-ching*, as in the 47th and 57th. These repetitions are sufficient to prove that this work, as containing the gist of the Sermons given by Hui-neng, was highly prized by his disciples.

Hàng môn đệ của Ngài, xuất gia và tại gia, lên đến ba ngàn hoặc năm ngàn, thực sự còn nhiều hơn con số đếm được. Vì là tinh yếu của giáo pháp nên Đàn Kinh được truyền thọ như là bằng chứng có thẩm quyền, và ai không được truyền trao xem như không được ủy nhiệm phó chúc (có nghĩa là chưa hội được Tổ ý). Khi trò được thầy phó chúc thì chỗ nơi, ngày tháng và tên tuổi phải được nêu rõ. Nếu không được truyền trao Đàn Kinh thì không thể tự nhận là môn đồ của Nam Thiên. Ai không được ủy nhiệm Đàn Kinh tức chưa nắm được yếu chỉ của pháp môn “đốn ngộ” mặc dù họ có giảng dạy. Bởi vì chắc chắn sớm muộn gì họ cũng rơi vào hí luận, trong khi những người được truyền pháp chỉ tập trung vào công phu tu tập. Sở dĩ có hí luận tranh cãi là vì lòng tranh thắng hơn thua, việc này không hợp với đạo. (Thủ Bản Đôn Hoàng do Suzuki và Koda ấn hành, tiết 38)

Có những đoạn tương tự, dù không lộ rõ, trong đoạn đầu cũng như trong tiết 47 và 57. Được nhắc lại nhiều lần như thế chứng tỏ rằng Đàn Kinh, vì chứa đựng tinh yếu giáo pháp của Lục Tổ, được hàng môn đệ rất tôn quý.



And the Tun-huang MS. (par. 55) and the Koshoji edition (par. 56) record the names of the persons through whom the Sermons were transmitted. The popular edition, which is generally based on the Yuan edition of the thirteenth century, does not contain the passages relating to the transmission, and the reason for the omission will be discussed later.

There is no doubt that Hui-neng's Sermons created a great sensation among the Buddhists of his day, perhaps because no Buddhist master before him had made such a direct appeal to the masses. The study of Buddhism until then had been more or less restricted to the learned classes, and whatever discourses were given by the masters were based on the orthodox texts. They were scholarly discussions in the nature of a commentary which demanded much erudition and analytical intellection. They did not necessarily reflect facts of personal religious life and experience, but dealt chiefly with concepts and diagrams. Hui-neng's Sermons, on the other hand, expressed his own spiritual intuitions, and were consequently full of vitality, while the language used was fresh and original. This was one reason at least for the unprecedented way in which they were received by the public as well as by professional scholars.

Thủ bản Đôn Hoàng tiết 55 và ấn bản của chùa Hưng Thánh (tiết 56) có ghi lại tên những vị được truyền pháp. Ấn bản thường có tính cách phổ thông, căn cứ trên ấn bản đời Nguyên thuộc thế kỷ 13, không thấy ghi những đoạn văn về sự truyền thọ Đàn Kinh, lý do khiếm khuyết này sẽ được bàn đến sau.

Điều chắc chắn là lời dạy của Lục Tổ đã tạo nên tiếng vang lớn trong giới học Phật thời bấy giờ, có lẽ vì trước đó không một vị thầy nào nói thẳng như thế với đại chúng. Phật học cho đến thời đó không ít thì nhiều giới hạn trong giới trí thức, và những lời thuyết pháp đều căn cứ trên giáo điển chính thống. Đó là ngôn thuyết biện giải mang tính cách bình luận, đòi hỏi nhiều tính bác học và tri thức phân tích, không nhất thiết phản ánh sự kiện thực tế về kinh nghiệm hoặc đời sống tâm linh riêng từng người, mà chủ yếu nặng về ý niệm và biểu đồ. Lời dạy của Lục Tổ trái lại diễn bày những kinh nghiệm tâm linh thuộc về trực giác, dĩ nhiên rất sinh động và ngôn ngữ rất tươi nhuận và độc đáo. Ít nhất đây là một trong những lý do tại sao giới học giả chuyên về Phật học, cũng như công chúng bình dân, đã dành sự đón nhận chưa từng có từ trước đến nay đối với giáo pháp của Lục Tổ.

This was also the reason why Hui-neng was made in the beginning of the *T'an-ching* to narrate his own story at great length, for if he were just an ordinary scholar-monk belonging to the Buddhist hierarchy of his day there would be no necessity for him, or rather for his immediate followers, to explain himself. That the followers made so much of the illiteracy of their Master had no doubt a great deal to do with his uniqueness of character and career.

The story of his life, which opens the *T'an-ching*, is told in the form of an autobiography, but is more likely to be the work of the compiler or compilers of the work itself. Certainly the passage in which Hui-neng is depicted in such loud and glaring contrast to Shen-hsiu, who came to be regarded as his rival, cannot come from Hui-neng's own mouth. The rivalry between the two men developed after the death of their master, Hung-jen; that is, only when each began to propagate the Zen teaching according to the light of his own realization. It is even uncertain whether the two men were under their common master at the same time. Shen-hsiu was over a hundred when he died in 706, and at that time Hui-neng was only 69. There was thus at least thirty years' difference between them, and according to *The Life of Hui-neng*, brought over to Japan by Saicho in 803, Hui-neng was 34, when he came to Hung-jen to study under him.

Đây cũng là lý do tại sao trong phần đầu Đản Kinh, Lục Tổ đã kể lại tiểu sử của Tổ đầy đủ chi tiết, bởi vì nếu Tổ chỉ là một vị tăng học giả tầm thường thuộc hệ thống Phật giáo thời bấy giờ thì không nhất thiết đối với Tổ, hoặc hơn nữa đối với hàng đệ tử trong tông môn, cần phải diễn giải nhân cách của Tổ. Sự kiện các đệ tử thường nhấn mạnh đến việc Tổ không biết chữ chắc chắn có liên hệ nhiều đến tính chất độc đáo về nhân cách cũng như hành trạng của Tổ.

Phần mở đầu Đản Kinh là tiểu sử của Tổ, tuy dưới hình thức tự truyện nhưng đó là phần trước tác của người biên soạn, một hoặc nhiều người. Đoạn văn miêu tả Tổ cho thấy rõ một sự tương phản rất lớn đối với thượng tọa Thần Tú, người được xem là đối thủ của Tổ, chắc chắn không xuất phát từ kim khẩu của Tổ. Sự đối nghịch giữa hai vị phát sinh sau khi thầy là Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn tịch, tức là chỉ vào thời điểm hai vị bắt đầu truyền bá và giảng dạy Thiền theo sự tỏ ngộ và thâm đạt riêng của mỗi vị. Thần Tú thọ hơn trăm tuổi và tịch vào năm 706 khi Lục Tổ được sáu mươi chín tuổi. Tuổi tác hai vị chênh lệch gần ba mươi năm, và theo quyển *Cuộc đời của Lục Tổ* do ngài Tối Trừng (đại sư Truyền Giáo) mang về Nhật năm 803 thì Lục Tổ đến thọ giáo với Ngũ Tổ khi ba mươi bốn tuổi.

If Shen-hsiu were still with the master, he must have been between 64 and 70, and it said that Shen-hsiu stayed with Hung-jen for six years, and again that Hung-jen passed away soon after Hui-neng left him. It is just possible that Shen-hsiu's sixth year with Hung-jen was coincidental with the appearance of Hui-neng at the Yellow Plum Monastery. But if Shen-hsiu was so behind Hui-neng in his attainment, even after six years' study and self-training, and if his master died soon after Hui-neng's leaving the Brotherhood, when could Shen-hsiu have completed his course of Zen discipline? According to the documents relating to him, he was evidently one of the most accomplished masters of Zen under Hung-jen, and also of his time. The story of Shen-hsiu as related in the *T'an-ching* must therefore be a fiction created by its compilers after the death of Hui-neng himself, for the rivalry, so called, between the two masters was really the rivalry between their respective followers, who carried it on at the expense of their respective masters.

In the story which opens the *T'an-ching*, Hui-neng tells where he was born, and how ignorant he was of all the classical literature of China. He then proceeds to tell how he became interested in Buddhism by listening to the reading of the Vajracchedika Sutra, which he himself did not know how to read.

Nếu lúc đó Thần Tú vẫn còn ở trong pháp hội của Ngũ Tổ thì Ngài khoảng từ sáu mươi bốn đến bảy mươi tuổi, và Thần Tú vẫn ở với Ngũ Tổ trong sáu năm, ngoài ra Ngũ Tổ tịch chẳng bao lâu sau khi Lục Tổ từ giã thầy. Rất có thể là khi Lục Tổ đến chùa Hoàng Mai thì Thần Tú đã ở đó được sáu năm. Nhưng nếu Thần Tú kém xa Lục Tổ trong sự thâm đạt Phật pháp, dù đã trải qua sáu năm học tập và dụng công, và nếu Ngũ Tổ tịch ngay sau khi Lục Tổ rời pháp hội thì Thần Tú chứng đạt vào lúc nào? Theo tài liệu nói về Thần Tú thì Ngài là một trong những vị thiền sư thành đạt nhất sau thời Ngũ Tổ, và cũng đã nổi tiếng ngay cả đương thời Ngũ Tổ. Như vậy tiểu sử của Thần Tú có vẻ như là hư cấu từ những người biên tập sau khi Lục Tổ tịch, bởi lẽ việc gọi là sự đối địch của hai vị thực ra là sự đối địch của hai nhóm đệ tử của hai vị.

Trong phần tự truyện mở đầu Đàn Kinh, Lục Tổ kể lại nơi chôn nhau cắt rốn cũng như sự thiếu học, không hiểu biết văn học cổ điển Trung Hoa. Lục Tổ kể tiếp đã hâm mộ đạo Phật như thế nào khi được nghe kinh Kim Cương trong khi Tổ không biết đọc.

When he went up to Huang-mei Shan (the Yellow Plum Mountain) to study Zen under Hung-jen, the Fifth Patriarch, he was not an ordained monk belonging to the Brotherhood, but an ordinary layman, and he asked to be allowed to work in the granary as a labourer attached to the institution. While thus engaged he was evidently not allowed to mingle with the monks, and knew nothing about things going on in other parts of the monastery.

There is, however, at least one statement in the *T'an-ching* and in Hui-neng's biography<sup>3</sup> which points to occasional interviews between Hui-neng and his master, Hung-jen. When Hung-jen announced that anyone of his disciples who could compose a satisfactory *gatha* expressing his views on Zen would succeed him as Sixth Patriarch, Hui-neng was not told about it; he was to all intents and purposes a mere labourer attached to the monastery. But Hung-jen must have had some knowledge of the spiritual attainment of Hui-neng, and must have expected that some day, somehow, his announcement would reach him.

---

<sup>3</sup> This biography, known as the Ts'ao-chi Yueh Chuan, was evidently compiled soon after the passing of Hui-neng, and was brought to Japan by Saicho, the founder of the Japanese Tendai (T'ien-tai) Sect, in 803, when he returned from China, where he had been studying Buddhism. It is the most reliable historical document relating to Hui-neng.

Khi Tổ đến núi Hoàng Mai thọ giáo với Ngũ Tổ chỉ là một người cư sĩ chưa xuất gia làm tăng, và xin được công quả ở nhà kho. Vào chùa như thế đương nhiên là Tổ không được phép ở trong chúng tăng nên không biết những việc gì xảy ra trong chùa ngoài nhà kho của mình.

Tuy nhiên ít nhất có một đoạn văn trong Đàn Kinh và trong tiểu sử của Lục Tổ<sup>4</sup> đề cập những dịp Lục Tổ được gặp thầy. Khi Ngũ Tổ loan báo rằng ai trong hàng đệ tử làm bài kệ nói lên được chỗ hội Thiền của mình sẽ kế vị làm Tổ thứ sáu, không ai báo lại cho Lục Tổ biết tin ấy; tất cả những mục tiêu công việc của Tổ chỉ là công quả cho chùa. Nhưng Ngũ Tổ chắc biết được sự thâm đạt của Lục Tổ, và cũng biết chắc một ngày nào đó ý định của Ngũ Tổ sẽ đến tai Lục Tổ.

---

<sup>4</sup> Quyển tiểu sử này tên là Tào Khê Ước Truyện được biên soạn sau khi Lục Tổ tịch và được ngài Tối Trùng, khai tổ tông Thiên Thai (Nhật Bản), mang về Nhật năm 803 sau thời gian tu học ở Trung Hoa. Đây là tài liệu đáng tin cậy nhất về Lục Tổ Huệ Năng.



Hui-neng could not even write his own composition, and had to ask someone to write it for him. There are frequent references in the *T'an-ching* to his inability to read the Sutras, although he understood the meaning when they were read to him. The rivalry between Hui-neng and Shen-hsiu, strongly but one-sidedly brought out in all the records now available (except in Saicho's biography above mentioned, which makes no reference to Shen-hsiu), Hui-neng who, however, proved to be the winners in the struggle. The main reason for this was that Hui-neng's Southern' Zen was more in accord with the spirit of Mahayana Buddhism, and with Chinese psychology, than the 'Northern' School of Shen-hsiu. Erudition always tends to abstraction and conceptualism, obscuring the light of intuition, which is principally needed in the religious life. Shen-hsiu, in spite of the records made of him by Hui-neng's followers, was certainly worthy of carrying the robe and bowl of his master, but his presentation of Buddhism naturally required a far more elaborate and learned methodology than that of Hui-neng, and the spirit of Zen abhors all forms of intellectualism. Hui-neng's alleged illiteracy more boldly brings out the truth and force of his Buddhist intuitions, and glaringly sets off the conceptualism of Shen-hsiu's teaching.

Lục Tổ không biết chữ nên phải nhờ người khác viết giùm bài kệ. Trong Đản Kinh có nhiều chỗ cho thấy Lục Tổ không đọc được kinh điển tuy vẫn hiểu được ý nghĩa khi có ai đọc cho nghe. Sự đối nghịch giữa Lục Tổ và Thần Tú, tuy mạnh bạo nhưng chỉ nghiêng về một chiều qua những tài liệu đáng tin cậy (trừ trong quyển tiểu sử của Tối Trùng đã kể trên không nói đến Thần Tú), chắc chắn do đệ tử của Lục Tổ phóng đại mặc dù họ xem như thắng thế. Lý do chánh của việc trên là vì Nam Thiên của Lục Tổ phù hợp với tinh thần Đại thừa và tâm lý dân tộc Trung Hoa hơn là Bắc Thiên của Thần Tú. Tinh thần bác học, luôn luôn có khuynh hướng nghiêng về trừu tượng và ý niệm, sẽ che mờ ánh sáng trực giác, chính trực giác mới là điều cần yếu hàng đầu trong sự tu hành. Thần Tú, mặc dù các môn đệ của Lục Tổ đã ghi chép như thế, chắc chắn vẫn xứng đáng kế thừa y bát của Ngũ Tổ, nhưng vì sự diễn bày Phật pháp của Ngài đòi hỏi phương pháp luận phức tạp và bác học hơn pháp môn của Lục Tổ, trong khi nhà Thiên không chấp nhận mọi hình thức tri thức. Sự kiện Lục Tổ không biết chữ được nhấn mạnh để tạo uy thế cho lẽ thật và sức mạnh khả năng trực giác trong pháp tu của Lục Tổ, đồng thời nêu rõ chủ thuyết ý niệm trong giáo pháp của Thần Tú.

And it is a well-established fact that the Chinese mind prefers to deal with concrete realities and actual experiences. As the first great native expounder of Zen, Hui-neng exactly fulfilled a need.

But was he so illiterate? True, he was not a learned scholar, but I do not think of him as so illiterate as he is made out to be in the *T'an-ching*. To accentuate the contrast between him and Shen-hsiu it was more dramatic to picture him as incapable of understanding literature, even as Christ when arguing with the erudite, grey-haired scribes whose discourse had no authority. Yet it is a fact that the religious genius does not need so much help from knowledge and intellection as from the richness of the inner life.

The *T'an-ching* contains allusions to several Sutras, showing that the author was not altogether an ignoramus, but though, being a Buddhist, he naturally resorted to Buddhist terminology, he is entirely free from pedantic scholasticism. Compared with other Buddhist teachers of his age he is direct, and goes to the heart of his teaching without circumlocution. This simplicity must have greatly impressed his audience, especially those who were spiritually inclined and yet endowed with a certain kind of intellectuality. It was they who took notes of his Sermons, and treasured them as precious documents containing deeply religious intuitions.

Tinh thần Trung Hoa chuộng cách tiếp xử với sự kiện thực tế cụ thể và kinh nghiệm sinh động. Là người truyền bá Thiên tông ngay trên đất nước của mình, Lục Tổ quả đã đáp ứng nhu cầu thật viên mãn.

Nhưng tại sao Tổ lại không biết chữ? Đúng là Tổ không phải là một học giả uyên bác, nhưng tôi không nghĩ là Tổ mù chữ như đã nói trong Đàn Kinh. Để tô đậm sự tương phản giữa Tổ với Thần Tú, người ta gây ấn tượng bằng cách miêu tả Tổ không biết kinh điển, giống như đức Chúa khi giảng cho các nhà bác học đầu bạc đã nói mà không đưa ra một dẫn chứng nào. Đây là sự kiện cho thấy bậc thiên tài tôn giáo không cần lắm sự trợ giúp của kiến thức và tri thức so với đời sống nội tâm phong nhiêu.

Đàn Kinh có đề cập đến nhiều kinh, chứng tỏ tác giả không phải là một người dốt kinh. Tuy như thế, vì là một người tu Phật nên Tổ sử dụng danh từ nhà Phật một cách tự nhiên, nhưng vẫn ra khỏi mọi thứ khoa trương thông thái. So với những đạo sư đương thời, Tổ đã chỉ thẳng vào tâm yếu Phật pháp, không quanh co dông dài. Đặc tính đơn sơ này đã tác động mạnh đến thính chúng, nhất là những người nghiêng về công phu tu tập tuy vẫn có một kiểu trí thức nào đó.

The original idea of Hui-neng was, of course, to do away with verbalism and literature, because Mind can only be comprehended by mind directly and without a medium. But human nature is everywhere the same, and even Zen followers have their weaknesses, one of which is to have given too much importance to the documentary remains of the Master. The *T'an-ching* thus came to be regarded as the symbol of truth in which Zen is securely embedded, and it may be said that where the *T'an-ching* is treasured too highly, there the spirit of Zen is beginning to decline. It is perhaps because of this that the book ceased to be transmitted from Master to disciple as a kind of insignia certifying the latter's attainment of the truth of Zen. And it is perhaps for this reason that the passages above quoted relating to the transmission were struck out from the current edition of the *T'an-ching*, which thereafter came to be looked on simply as a work teaching the doctrine of Zen as propagated by Hui-neng.

Whatever the reason, the meaning of Hui-neng's appearance in the early history of Zen Buddhism was highly significant, and the *T'an-ching* deserves to be considered a monumental work, as having determined the course of Buddhist thought in China for many centuries to come.

Tư tưởng nền tảng của Lục Tổ là dứt bỏ ngôn thuyết văn tự, bởi vì bản tâm chỉ có thể hội được bằng trực nhận không qua trung gian. Nhưng tính khí con người ở đâu cũng giống nhau, và ngay cả những người tu thiền cũng có nhược điểm, trong đó kiến chấp ngữ lục của chư Tổ để lại là bệnh nặng nhất. Đàn Kinh như thế được xem là biểu trưng chân lý bao trùm cả Thiền trong đó, và chính nơi nào Đàn Kinh được tôn quý quá mức thì tinh thần Thiền bắt đầu xuống dốc. Có lẽ vì lý do đó mà Đàn Kinh không được truyền thừa từ thầy đến trò như biểu tín ấn chứng trò đã ngộ Thiền. Và có lẽ vì thế mà những đoạn đã nêu về sự trao truyền Đàn Kinh bị cắt bỏ trong ấn bản lưu hành, và sau đó Đàn Kinh chỉ còn là một quyển kinh diễn bày lý Thiền theo Lục Tổ Huệ Năng.

Dù với lý do gì đi nữa, sự xuất hiện của Lục Tổ mang một ý nghĩa cao siêu trọng đại, và Đàn Kinh xứng đáng được xem là một bộ kinh thâm diệu, vì đã chỉ đạo dòng mạch tư tưởng Phật học ở Trung Hoa trong nhiều thế kỷ.

Before we proceed to expound Hui-neng's views on Buddhism, let us present those of Shen-hsiu, which are always presented in contrast to the former because the rivalry between the two leaders helped to define the nature of Zen more clearly than before. Hung-jen was a great Zen Master, and had many capable followers, more than a dozen of whose names are preserved in history. But Hui-neng and Shen-hsiu stood far above the rest, and it was under them that Zen came to be divided into two schools, the Southern and Northern. When we know, therefore, what was taught by Shen-hsiu, the leader of the Northern School, it will be easier to understand Hui-neng, with whom we are here principally concerned.

Unfortunately, however, we are not in possession of much of the teaching of Shen-hsiu, for the fact that this School failed to prosper against its competitor led to the disappearance of its literature. What we do know of it comes from two sources: first, the documents belonging to the Southern School, such as the *T'an-ching* and Tsung-mi's writings, and secondly, two Tun-huang MSS. which I found in the Bibliotheque Nationale in Paris. One of these two writings of the Northern School is incomplete and the other is imperfect in meaning, and Shen-hsiu did not write either himself.

Trước khi trình bày nhãn quan của Lục Tổ về đạo Phật, chúng ta hãy xem xét quan điểm của Thần Tú, luôn luôn được cho là đối nghịch với Lục Tổ, bởi vì chính sự đối nghịch này sẽ giúp xác định được bản chất của Thiền rõ ràng hơn. Ngũ Tổ Hoàng Nhẫn là một đại thiền sư, có nhiều đệ tử giỏi, trên mười vị trong số đó tên tuổi còn lưu truyền trong Thiền sử. Nhưng Lục Tổ và Thần Tú xuất cách hơn hết, và chính dưới tay hai bậc thầy này mà Thiền tông chia ra hai phái Nam Thiền và Bắc Thiền. Do đó khi biết được giáo pháp của Thần Tú, khai tổ Bắc Thiền, chúng ta sẽ hiểu được dễ dàng Lục Tổ, nhân vật chính đề cập ở đây.

Chẳng may giáo pháp của Thần Tú không còn được bao nhiêu, bởi vì Bắc Thiền suy yếu trước đối phương, khiến cho văn học của tông môn cũng tàn lụi theo. Điều chúng ta biết được về Bắc Thiền dẫn xuất từ hai nguồn: thứ nhất là tư liệu thuộc về Nam Thiền như Đàn Kinh và Tông Mật ngữ lục, thứ hai là hai thủ bản Đôn Hoàng tôi tìm được ở Thư Viện Quốc Gia Paris. Trong hai thủ bản Bắc Thiền kể trên, một bản không đầy đủ còn bản kia chưa hoàn chỉnh, và cả hai đều không phải chính tay Thần Tú viết.



As in the *T'an-ching*, the MS. is a kind of notes taken by his disciples of the Master's lectures.

The MS. is entitled 'The Teaching of the Five Means by the Northern School'. Here the word 'means' or method, *upaya* in Sanskrit, is not apparently used in any special sense, and the five means are five heads of reference to the Mahayana Sutras as to the teaching in the Northern School. This teaching is

(1) Buddhahood is enlightenment, and enlightenment consists is not awakening the mind.

(2) When the mind is kept immovable the senses are quietened, and in this state the gate of supreme knowledge opens.

(3) This opening of supreme knowledge leads to a mystical emancipation of mind and body. This, however, does not mean the absolute quietism of the Nirvana of the Hinayanists, for the supreme knowledge attained by Bodhisattvas involves unattached activity of the senses.

(4) This unattached activity means being free from the dualism of mind and body, wherein the true character of things is grasped.

(5) Finally, there is the path of Oneness, leading to a world of Suchness which knows no obstructions, no differences. This is Enlightenment.

Thủ bản Đôn Hoàng, cũng như Đán Kinh, đều do đệ tử ghi chép khi thầy thuyết giảng.

Thủ bản Đôn Hoàng tựa đề là “Bắc Tông Ngũ Đạo Pháp Môn.” Ở đây chữ Đạo, Phạn ngữ là “upāya,” có nghĩa là phương tiện, phương pháp, và không dùng theo một định nghĩa đặc biệt nào. Ngũ Đạo pháp môn là năm đầu mỗi qui chiếu về kinh Đại thừa của Bắc Thiên, gồm có:

1. Phật quả là giác ngộ và giác ngộ là không khởi niệm.

2. Khi tâm niệm bất động, các giác quan yên lặng, và trong trạng thái tĩnh lặng đó cánh cửa trí tuệ vô thượng sẽ hé mở.

3. Trí tuệ vô thượng khai mở sẽ dẫn đến khai phóng một cách vi diệu thân và tâm. Tuy nhiên đây không phải là Niết-bàn tịch tĩnh của Tiểu thừa, bởi vì trí tuệ vô thượng do chư Bồ-tát chứng đắc đòi hỏi cảm thức tuy có hoạt động nhưng không dính mắc.

4. Tính hoạt dụng không dính mắc này có nghĩa không kẹt vào nhị nguyên đối đãi giữa thân và tâm, nơi đó hội được thực tướng các pháp.

5. Rốt cuộc đây là con đường của Nhất tính, dẫn đến giới xứ của Như thị không ngăn ngại, không phân biệt. Đó là giác ngộ.

It is interesting to compare this with the comment of Tsung-mi of the Southern School. As he writes in his *Diagram of Patriarchal Succession of the Zen Teaching*: 'The Northern School teaches that all beings are originally endowed with Enlightenment, just as it is the nature of a mirror to illuminate. When the passions veil the mirror it is invisible, as though obscured with dust. If, according to the instructions of the Master, erroneous thoughts are subdued and annihilated, they cease to rise. Then the mind is enlightened as to its own nature, leaving nothing unknown. It is like brushing the mirror. When there is no more dust the mirror shines out, leaving nothing unilluminated.' Therefore Shen-hsiu, the great Master and leader of this School, writes, in his *gatha* presented to the Fifth Patriarch:

This body is the Bodhi-tree.  
The mind is like a mirror bright;  
Take heed to keep it always clean  
And let not dust collect upon it.

Further on, Tsung-mi illustrates the position of Shen-hsiu by means of a crystal ball. The mind, he says, is like a crystal ball with no colour of its own. It is pure and perfect as it is. But as soon as it confronts the outside world it takes on all colours and forms of differentiation.

Vấn đề này có thể gây lý thú nếu so sánh với lời bình của Thiền sư Khuê Phong Tông Mật thuộc Nam Thiền trong Biểu Đồ Truyền Thừa Chư Tổ Thiền Tông như sau:

Bác Thiền dạy rằng mọi chúng sanh đều hàm sẵn tánh giác, y như tính chất của mặt gương là chiếu sáng. Khi phiền não phủ lấp thì không thấy mặt gương, giống như gương bị bụi bẩn che phủ. Nếu theo lời dạy của Tổ ta buông bỏ vọng tưởng thì sẽ vắng lặng. Lúc đó tâm sẽ chiếu sáng đúng theo bản tánh của nó. Nếu hết bụi bẩn gương sẽ chiếu sáng, không còn một vật gì bị che tối nữa.

Cho nên Tổ của Bác Thiền là Thần Tú đã viết kệ trình Ngũ Tổ :

Thân thị Bò-đề thọ	<i>(Thân là cây Bò-đề</i>
Tâm như minh cảnh đài	<i>Tâm như đài gương sáng</i>
Thời thời cần phát thức	<i>Luôn luôn phải lau chùi</i>
Vật sử nhá trần ai.	<i>Chớ để dính bụi bặm.)</i>

Xa hơn nữa, Tông Mật minh họa quan điểm của Thần Tú bằng hình ảnh một viên thủy tinh. Tâm như thể viên thủy tinh, tự không có màu sắc, trong suốt và tròn đầy như-đang-là. Nhưng khi đối diện với ngoại cảnh thì tâm ứng hiện ra đủ màu đủ vẻ khác nhau.

This differentiation is in the outside world, and the mind, left to itself, shows no change of any character. Now suppose the ball to be placed against something altogether contrary to itself, and so become a dark-coloured ball. However pure it may have been before, it is now a dark-coloured ball, and this colour is seen as belonging from the first to the nature of the ball. When shown thus to ignorant people they will at Once conclude that the ball is foul, and will not be easily convinced of its essential purity. Even those who knew it when pure will now pronounce it soiled by seeing it so, and will endeavour to polish it, to enable it to regain what it has lost. These polishers, according to Tsung-mi, are followers of the Northern School, imagining that the crystal ball in its purity is to be discovered under the darkened state in which they found it.

This dust-wiping attitude of Shen-hsiu and his followers inevitably leads to the quietistic method of meditation, and it was indeed the method which they recommended. They taught the entering into a Samadhi by means of concentration, and the purifying of the mind by making it dwell on one thought. They further taught that by the awakening of thoughts an objective world was illumined, and that when they were folded up an inner world was perceived.

Sự khác biệt này do ngoại cảnh trong khi tâm vẫn như như bất biến. Bây giờ giả sử viên thủy tinh đặt trước một vật có tính chất hoàn toàn ngược lại với viên thủy tinh thì sẽ thành tối đen. Mặc dù trước kia là một viên thủy tinh trong suốt, giờ đây thì tối đen, và ta tưởng rằng màu đen này là đặc tính của viên thủy tinh vốn sẵn có từ đầu. Nếu chỉ viên thủy tinh đó cho người ngu xem thì họ sẽ cho đó là một viên thủy tinh cáu bẩn, và họ khó tin nổi có bản tính trong suốt. Thậm chí những người đã biết viên thủy tinh trong suốt trước đây, bây giờ khi thấy như thế cũng nói là dơ đục, và sẽ cố lau chùi cho sáng trong trở lại, lấy lại tính chất đã mất. Những người lau chùi như thế, theo Tông Mật, là học nhân của Bắc Thiên, nghĩ rằng viên thủy tinh Tự tánh vốn trong suốt cần phải khám phá dưới lớp đen tối mờ đục đang hiện thấy.

Quan điểm lau chùi bụi bẩn này của Thần Tú và môn nhân tất nhiên sẽ dẫn đến pháp tu thiền tịch lặng, và chính các vị đã chỉ dạy như thế. Các vị dạy nhập định bằng phương pháp chú tâm, thanh lọc tâm bằng cách trụ tâm vào nhất niệm. Hơn thế nữa các vị còn bảo khởi niệm thì chiếu soi ngoại cảnh và dứt niệm thì nhận ra nội tâm.

Shen-hsiu, like other Zen masters, recognizes that the Mind exists, and that this is to be sought within one's own individual mind, which is endowed with all the Buddha virtues. That this fact is not realized is due to our habitual running after outside objects which darken the light of the inner mind. Instead of flying away from one's own father, advises Shen-hsiu, one should look within by the practice of tranquillization. This is all very well so far as it goes, but Shen-hsiu lacks metaphysical penetration, and his method suffers from this deficiency. It is what is generally designated as 'artificial' or 'doing something' (*yu-tso*), and not as 'doing nothing' (*wu-tso*), or as 'being in itself' (*tzu-hsing*).

The following record in the *T'an-ching* will be illuminating when seen in the light of the above statement.<sup>5</sup>

40. 'Shen-hsiu, observing people making remarks about Hui-neng's direct and quick method of pointing at the truth, called in one of his own disciples named Chi-ch'eng, and said: "You have a very intelligent mind, full of wisdom. Go for my sake to Ts'ao-ch'i Shan, and when you get to Hui-neng pay him respect and just listen to him. Don't let him know that you have come from me.

---

<sup>5</sup> The Tun-huang MS., §§ 40 and 4" The Koshoji copy, §§ 42 and 43.

Cũng như các vị thiền sư khác, Thần Tú nhìn nhận sự hiện hữu của Bản tâm, Bản tâm đó phải được tìm thấy trong tự tâm của mỗi người, và có đủ đức tướng Như Lai. Việc này sở dĩ không thành tựu được là vì thói quen hay chạy theo ngoại cảnh của chúng ta đã che mờ ánh sáng nội tâm. Thần Tú khuyên dạy rằng, thay vì chạy xa người cha đẻ của chính mình, ông chủ của chính mình, ta nên nhìn về nội tại bằng cách để tâm lóng lạng. Điều này rất tốt đến một mức độ nào đó, nhưng Thần Tú bỏ qua sự thâm ngộ, và pháp tu của Ngài đành chịu sự khiếm khuyết này. Đây là chỗ thường gọi là “hữu vi” hay “hữu sự,” không phải là “vô sự” hay “Tự tánh.”

Chúng ta sẽ hiểu rõ đoạn văn sau đây trong Đàn Kinh<sup>6</sup> nếu nhìn theo nhận định trên:

(40) Thần Tú thấy mọi người nói đến pháp môn trực chỉ và viên đốn của Huệ Năng, một hôm, gọi đệ tử là Chí Thành đến bảo: “Ông thông minh nhiều trí, nên vì tôi mà đến Tào Khê nghe pháp. Đến trước Huệ Năng lễ bái và hết lòng lắng nghe. Đừng để cho họ biết là đến từ ta.

---

<sup>6</sup> Thủ bản Đôn Hoàng tiết 40 và 41. Ấn bản Hưng Thánh Tự tiết 42 và 43.



“As soon as you get the meaning of what you listen to, keep it in mind and come back to me, and tell me all about him. I will then see whether his understanding is the quick one, or mine.”

'Obeying his master's orders with a joyful heart, Chi-ch'eng reached Ts'ao-ch'i Shan after about a half-month's journey. He paid due respect to Hui-neng, and listened to him without letting him know whence he came. While listening, Chi-ch'eng's mind at once grasped the purport of Hui-neng's teaching. He knew what his original Mind is. He stood up and made bows, saying: “I come from the Yu-ch'uan monastery, but under my Master, Hsiu, I have not been able to come to the realization. Now, listening to your Sermon, I have at once come to the knowledge of the original Mind. Be merciful, O Master, and teach me further about it.”

'Hui-neng, the great Master, said: "If you come from there, you are a spy." 'Chi-ch'eng said: "When I did not declare myself, I was (a spy); but after my declaration I am not."

'The Sixth Patriarch said: "So it is also with the statement that the passions (*klesa*) are no other than enlightenment (*bodhi*)."

41. 'The great Master said to Chi-ch'eng: "I hear that your Master only instructs people in the triple discipline of Precepts (*sila*), Meditation (*dhyana*), and Transcendental Knowledge (*prajna*). Tell me how your Master does this."

“Ngay khi nắm được ý nghĩa lời dạy của Huệ Năng, cố nhớ lấy và kíp về đây nói cho ta nghe. Ta sẽ biết pháp của Huệ Năng hay pháp của ta là viên đôn.”

Chí Thành hoan hỷ vâng lệnh đến Tào Khê sau gần nửa tháng hành trình. Sư đánh lễ Huệ Năng, nghe pháp nhưng không nói từ đâu đến. Đang thời pháp Chí Thành hội được yếu chỉ của Huệ Năng. Sư nhận ra bản tâm, liền đứng lên đánh lễ và thưa:

— Con đến từ viện Ngọc Tuyền, nhưng dưới cửa thầy là Thần Tú đại sư con không khế ngộ. Giờ đây nghe pháp của Tào Khê con nhận ra bản tâm. Ngưỡng mong Hòa thượng từ bi chỉ giáo thêm cho.

Lục Tổ Huệ Năng liền bảo:

— Nếu đến từ Ngọc Tuyền thì ông là kẻ do thám.

Chí Thành:

— Chưa nói là phải, nhưng thưa rồi thì không phải.

— Vậy thì nên biết phiền não tức Bồ-đề.

(41) Lục Tổ bảo Chí Thành:

— Tôi nghe nói thầy ông dạy học nhân Tam học giới định tuệ. Ông thử nói xem.

'Chi-ch'eng said: "The Master, Hsiu, teaches the Precepts, Meditation, and Knowledge in this way: Not to do evil is the precept; to do all that is good is knowledge; to purify one's own mind is meditation. This is his view of the triple discipline, and his teaching is in accord with this. What is your view, O Master?"

'Hui-neng replied: "This is a wonderful view, but mine is different."

'Chi-ch'eng asked: "How different?" 'Hui-neng replied: "There is a slow view, and there is a quick view." 'Chi-ch'eng begged the Master to explain *his* view of the Precept, Meditation, and Knowledge.

"The great Master said: "Listen to my teaching, then. According to my view, the Mind as it is in itself is free from ills—this is the Precept of Self-being. The Mind as it is in itself is free from disturbances—this is the Meditation of Self-being. The Mind as it is in itself is free from follies—this is the Knowledge of Self-being."

'Hui-neng, the great Master, continued: "The Triple Discipline as taught by your Master is meant for people of inferior endowments, whereas my teaching of the Triple Discipline is for superior people. When Self-being is understood, there is no further use in establishing the Triple Discipline."

Chí Thành:

— Đại sư Thần Tú nói: “Các điều ác chớ làm gọi là Giới; các điều thiện vâng làm gọi là Tuệ; tự tịnh ý mình gọi là Định.” Ngài Thần Tú nói như thế, chưa biết Hòa thượng lấy pháp gì dạy người?

— Pháp này tuyệt diệu, nhưng pháp của tôi thì khác.

— Khác ở chỗ nào?

— Có pháp tiệm, có pháp đốn.

Chí Thành liền cầu xin Lục Tổ nói pháp của Tổ về giới định tuệ.

— Hãy lắng nghe pháp của tôi. Chỗ thấy của tôi là đất tâm tự không bệnh là Giới của Tự tánh; đất tâm không loạn là Định của Tự tánh; đất tâm không lỗi là Tuệ của Tự tánh.

Lục Tổ bảo tiếp:

— Thầy ông nói giới định tuệ là tiếp người tiểu căn tiểu trí, còn tôi nói giới định tuệ là tiếp người đại căn đại trí. Nếu ngộ được Tự tánh cũng chẳng lập Tam học nữa.

'Chi-ch'eng said: "Pray tell me about the meaning of this 'no further use'."

The great Master said: "[The Mind as] Self-being is free from ills, disturbances and follies, and every thought is thus of transcendental knowledge; and within the reach of this illuminating light there are no forms to be recognized as such. Being so, there is no use in establishing anything. One is awakened to this Self-being abruptly, and there is no gradual realization in it. This is the reason for no-establishment."

'Chi-ch'eng made bows, and never left Ts'ao-ch'i Shan. He became a disciple of the great Master and attended him always.'

From this contrast between Shen-hsiu and Hui-neng we can understand why Shen-hsiu's view of the Triple Discipline is designated by Shen-hui, one of the great disciples of Hui-neng, as belonging to the type of 'doing something', while that of Hui-neng is the type of Self-being which is characterized as empty, serene and illuminating. Shen-hui gives a third type, called 'doing nothing', by which the Triple Discipline is understood in this way: 'When erroneous thoughts do not rise, this is Precept; when erroneous thoughts are no more, this is Meditation; and when the non-existence of erroneous thoughts is perceived, this is Transcendental Knowledge. The 'nothing doing' type and the 'self-being' type are the same; the one states negatively what the other states positively.

— Thế nào là nghĩa chẳng lập?

— Tự tánh không bệnh, không loạn, không lỗi, mỗi niệm đều có Bát-nhã quán chiếu, thường lia pháp tướng. Do đó chẳng lập tất cả pháp. Tự tánh đốn ngộ nên chẳng có thứ lớp tu chứng. Đây là nghĩa chẳng lập.

Chí Thành liền lễ bái, không bao giờ rời Tào Khê, trở thành môn đệ của Lục Tổ và sớm chiều hầu hạ.

Từ chỗ tương phản giữa Thần Tú và Lục Tổ, ta có thể hiểu rõ quan điểm về Tam học của Thần Tú theo sự nhận định của Thần Hội—một đệ tử của Lục Tổ—cho rằng đây là pháp tu “hữu sự,” trong khi pháp tu của Lục Tổ là “Tự tánh” với đặc tính là không tịch và thường chiếu. Thần Hội đề cập đến pháp tu thứ ba là “vô sự” trong đó Tam học được hiểu như sau: “Khi vọng tưởng không dấy khởi là Giới, khi vọng tưởng dứt bật là Định, và khi nhận biết vọng tưởng dứt bật là Tuệ.” Pháp tu “vô sự” đồng với pháp tu “Tự tánh,” một bên diễn bày nghiêng về mặt tịch tĩnh, bên kia là mặt động dụng.

Besides these, Shen-hsiu is stated to have expressed his views on the following five subjects, depending on the *Awakening of Faith in the Mahayana*, the *Saddharma-pundarika*, the *Vimalakirti Sutra*, the *Shiyaku-kyo*, and the *Avatamsaka-Sutra*. The five subjects are:

(1) the Buddha-body which means perfect enlightenment expressing itself as the Dharmakaya of the Tathagata;

(2) the intuitive knowledge belonging to the Buddha, which is kept thoroughly defiled by the six senses;

(3) emancipation beyond intellectual measures, which belongs to the Bodhisattva;

(4) the true nature of all things as remaining serene and undisturbed; and

(5) the absolutely unimpeded passageway opened to the course of enlightenment which is attained by penetrating into the truth of non-differentiation.

These views held by Shen-hsiu are interesting enough in themselves, but as they do not concern us here we shall not go into a detailed exposition. We will now proceed to Hui-neng.

\*

Ngoài ra Thần Tú còn trình bày quan điểm của mình về năm điểm dựa trên Luận Đại Thừa Khởi Tín, Kinh Pháp Hoa, Kinh Duy Ma, Kinh Tư Ích và Kinh Hoa Nghiêm như sau:

1. Phật thân, nghĩa là sự giác ngộ viên mãn, chính là Pháp thân của Như Lai.

2. Chính sáu căn làm uế nhiễm trí tuệ Phật.

3. Siêu vượt phạm trù của tri thức là hạnh Bồ-tát.

4. Thực tướng các pháp luôn tịch lặng và định tĩnh.

5. Con đường dẫn đến giác ngộ thì tuyệt đối không chương ngại; giác ngộ là khế hội chân lý vô phân biệt.

Quan điểm này của Thần Tú cũng khá hay, nhưng vì không phải là chủ đề ở đây nên chúng ta không đi vào chi tiết. Bây giờ chúng ta nói về Huệ Năng.

\*



## HUI-NENG'S DISTINCTIVE TEACHING

WHAT distinguishes Hui-neng most conspicuously and characteristically from his predecessors as well as from his contemporaries is his doctrine of 'hon-rai mu-ichi-motsu' (*pen-lai wu-i-wu*). This is one of the lines declared against Shen-hsiu's *gatha* to which reference has already been made. The whole *gatha* by Hui-neng runs thus:

There is no Bodhi-tree,  
Nor stand of mirror bright.  
Since all is void,  
Where can the dust alight?

'From the first not a thing is'—this was the first proclamation made by Hui-neng. It is a bomb thrown into the camp of Shen-hsiu and his predecessors. By it Hui-neng's Zen came to be sharply outlined against the background of the dust-brushing type of Zen meditation. Shen-hsiu was not exactly wrong in his view, for there is reason to suppose that Shen-hsiu's own teacher, Hung-jen, the Fifth Patriarch, who was also Hui-neng's teacher, had a similar view, though this was not so explicitly stated as Shen-hsiu's. In fact, Hung-jen's teaching could be construed in either way, in that of Shen-hsiu or in that of Hui-neng.

## GIÁO PHÁP CỦA HUỆ NĂNG

Điểm làm cho Lục Tổ Huệ Năng nổi bật và độc đáo, so với những vị thiền sư đi trước và đương thời, là chủ thuyết “bản lai vô nhất vật.” Đây là một câu trong bài kệ của Tổ đối chiếu với bài kệ của đại sư Thần Tú:

Bồ-đề bản vô thọ	<i>(Bồ-đề vốn không cây</i>
Minh cảnh diệc phi đài	<i>Guơng sáng chẳng phải đài</i>
Bản lai vô nhất vật	<i>Xưa nay không một vật</i>
Hà xứ nhá trần ai.	<i>Chỗ nào dính bụi bặm?)</i>

“Xưa nay không một vật” chính là tuyên ngôn đầu tiên của Tổ, là quả bom nổ vào doanh trại của đại sư Thần Tú và chư vị tôn túc của Sư. Qua câu này cương yếu Nam Thiền của Lục Tổ rõ ràng đối nghịch với pháp thiền “luôn luôn phải lau chùi.”

Thần Tú không hẳn là nhận định sai lầm, lý do là Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn là thầy của Thần Tú, cũng là thầy của Lục Tổ, có cùng nhãn kiến như thế, dù không nói thẳng ra như Thần Tú. Giáo pháp của Hoằng Nhẫn có thể luận giải theo Thần Tú hoặc theo Lục Tổ đều được.

Hung-jen was a great master of Zen and from him grew up many strong personalities who became great spiritual leaders of the time. Of them Shen-hsiu and Hui-neng were the most distinguished in many ways, and the camp came to be divided between them. Shen-hsiu interpreted Hung-jen in his own light, and Hui-neng in his, and, as already explained, the latter as time went on proved to be the winner as being in better accord with the thought and psychology of the Chinese people.

In all likelihood there was in Hung-jen's teaching itself something which tended to that of Shen-hsiu, for Hung-jen seems to have instructed his pupils to 'keep their guard on the Mind' all the time. He, of course, being a follower of Bodhi-Dharma, believed in the Mind from which this universe with all its multiplicities issues, but which in itself is simple, undefiled, and illuminating as the sun behind the clouds. 'To keep one's guard on this original Mind' means to keep it clear from the beclouding mists of individualization, so that its pure light may be retained intact and ever illuminating. But in this view the conception of the Mind and of its relation to the world of multiplicities is not clearly defined, and there is every probability of getting these concepts confused.

If the Mind is originally pure and undefiled, why is it necessary to brush off its dust, which comes from nowhere?

Tổ Hoàng Nhãn là một đại thiên sư và dưới cửa nhiều bậc đại đạo sư được tác thành. Trong số đó Thần Tú và Lục Tổ đều xuất cách trên nhiều mặt, và nhóm đồ chúng cũng phân hai theo hai vị. Thần Tú lý giải giáo pháp của Ngũ Tổ theo nhãn kiến của mình, Lục Tổ cũng thế, và như tôi đã trình bày, Lục Tổ là người thắng thế vì ứng hợp với tư tưởng và tâm lý người Trung Hoa.

Hình như giáo pháp của Ngũ Tổ nghiêng theo chiều của Thần Tú, bởi vì Ngũ Tổ dạy đệ tử luôn luôn “canh chừng Tâm.” Là hậu nhân truyền thừa của Tổ Đạt-ma, dĩ nhiên là Ngũ Tổ tin vào bản tâm từ đó sinh ra sơn hà đại địa muôn hình muôn vẻ, nhưng tự tâm thì đơn sơ, bất cấu và chiếu sáng như mặt trời ẩn sau đám mây. “Canh chừng Tâm” nghĩa là gìn giữ không cho mây mù của bản ngã che mờ, sao cho ánh sáng tinh thuần vẫn y nguyên và mãi chiếu sáng. Nhưng theo nhận định này thì khái niệm về bản tâm và mối tương quan giữa tâm với cảnh giới đa thù không xác định rõ ràng, và sẽ có nguy cơ phát sinh lầm lẫn.

Nếu như bản tâm vốn thanh tịnh và bất nhiễm, tại sao phải lau chùi bụi bặm không từ đâu đến?

Is not this dust-wiping, which is the same thing as 'keeping one's guard', an unwarranted process on the part of the Zen Yogin? The wiping is indeed an altogether unnecessary contrivance. If from the Mind arises this world, why not let the latter rise as it pleases? To try to stop its rising by keeping one's guard on the Mind-is not this interfering with the mind? The most logical and most natural thing to do in relation to the Mind would be to let it go on with its creating and illuminating.

Hung-jen's teaching of guarding the Mind may mean to guard on the part of the Yogin his own individual mind from getting in the way of the original Mind. But at the same time there is the danger of the Yogin's acting exactly contrary to the doctrine of non-interference. This is a delicate point, and the masters have to be quite definite about it-not only in concepts but in the practical methods of training. The master himself may have a well-defined idea of what he desires to accomplish in them pupil's mind, but the latter too frequently fails to move in unison with the master. For this reason, methods must vary not only with persons but with ages. And again, for this reason differences are more vehemently asserted among the disciples than between two masters advocating different methods.

Có phải sự lau chùi này không khác với sự “canh chừng Tâm,” và đối với thiền giả là việc làm không chính đáng? Sự lau chùi thực ra là một công phu không cần thiết. Nếu từ Tâm sinh khởi thế giới, tại sao không để thế giới dựng lập tùy thích? Có không cho phát khởi bằng cách canh chừng Tâm—có phải là chống trái với Tâm không? Điều hợp lý nhất và tự nhiên nhất đối với Tâm là để mặc tình nó vận hành trong tạo tác và chiếu sáng.

Giáo pháp canh chừng Tâm của Hoàng Nhẫn có thể hàm ý là hành giả canh chừng không để cái tâm vị ngã ngăn ngại bản tâm. Ở đây cũng có nguy cơ là hành giả thực hành ngược lại với chủ thuyết mặc tình. Đây là chỗ thật tế nhị, và các vị thầy phải rất chính xác và rõ ràng đối với việc này—không phải trên mặt khái niệm mà trên công phu tu tập. Vị thầy phải nhận định rõ rệt về điều mà thầy muốn cho đệ tử của mình thành tựu về mặt tâm chứng, nhưng trò rất thường khi không khế hội với thầy. Bởi lý do này mà pháp tu thay đổi không những tùy theo người mà còn tùy theo thời. Ngoài ra cũng vì lý do này sự dị biệt trong hàng môn đệ còn lớn hơn nữa so với hai bậc thầy có hai pháp tu khác nhau.

Shen-hsiu was perhaps more inclined to teach the self-guarding or dust-wiping process than the letting-alone process. This latter, however, has in its turn deep pitfalls into which its devotees may fall. For it is fundamentally the outcome of the doctrine of emptiness or nothingness; that is, the idea that 'from the first not a thing is'.

When Hui-neng declared, 'From the first not a thing is', the keynote of his Zen thought was struck, and from it we recognize the extent of difference there is between him and his predecessors and contemporaries. This keynote was never so clearly struck before. When the Masters who followed him pointed to the presence of the Mind in each individual mind and also to its absolute purity, this idea of presence and purity was understood somehow to suggest the existence of an individual body, however ethereal and transparent it may be conceived. And the result was to dig out this body from the heap of obscuring materials. On the other hand, Hui-neng's concept of nothingness (*wu-i-wu*) may push one down into a bottomless abyss, which will no doubt create a feeling of utter forlornness. The philosophy of Prajnaparamita, which is also that of Hui-neng, generally has this effect. To understand it a man requires a deep religious intellectual insight into the truth of Sunyata.

Có thể Thần Tú nghiêng về cách dạy canh chừng hay lau chùi tâm hơn là để mặc tình. Pháp tu mặc tình không phải là không có những cạm bẫy nguy hiểm để hành giả rơi vào. Bởi vì đó là chỗ qui về lý không, có nghĩa là “xưa nay không một vật.”

Khi Lục Tổ bảo rằng “xưa nay không một vật” yếu chỉ của Tổ đã hình thành, và từ đó ta thấy được khoảng cách dị biệt giữa Tổ với các vị tiền bối và đương thời. Yếu chỉ này trước đây chưa có vị nào phát kiến. Khi các thiền sư nối gót Tổ chỉ ra cho thấy có một cái Tâm nơi tâm riêng biệt của mỗi người với đầy đủ tính thanh tịnh tuyệt đối, ta hiểu được qua sự hiện hữu và thanh tịnh này có nơi mỗi người một tự thân cao cả và trong ngần. Như vậy vấn đề là đào bới tự thân này ra khỏi mờ vật chất tối tăm. Mặt khác, lý “không một vật” của Lục Tổ có thể đẩy hành giả vào hố thẳm không đáy, chắc chắn là tạo ra một cảm thức khổ sở cùng cực. Triết lý Bát-nhã ba-la-mật, cũng là giáo lý của Lục Tổ, nhìn chung cũng có một tác dụng như thế. Muốn thấu hiểu, cần phải kiến chiếu vào chân tánh cái Không, một sự kiến chiếu tinh thâm trên bình diện tâm chứng.



When Hui-neng is said to have had an awakening by listening to the *Vajracchedika Sutra* (Diamond Sutra) which belongs to the Prajnaparamita group of the Mahayana texts, we know at once where he has his foothold.

The dominant idea prevailing up to the time of Hui-neng was that the Buddha-nature with which all beings are endowed is thoroughly pure and undefiled as to its self-being. The business of the Yogin is therefore to bring out his self-nature, which is the Buddha-nature, in its original purity. But, as I said before, in practice this is apt to lead the Yogin to the conception of something separate which retains its purity behind all the confusing darkness enveloping his individual mind. His meditation may end in clearing up the mirror of consciousness in which he expects to see the image of his original pure self-being reflected. This may be called static meditation. But serenely reflecting or contemplating on the purity of the Mind has a suicidal effect on life, and Hui-neng vehemently protested against this type of meditation.

In the *T'an-ching*, and other Zen works after it, we often come across the term '*K'an-ching*' meaning 'to keep an eye on Purity', and this practice is condemned. 'To keep an eye on purity' is no other than a quietistic contemplation of one's self-nature or self-being.

Khi được biết Lục Tổ ngộ qua kinh Kim Cương, nằm trong hệ Bát-nhã của Đại thừa, ta hiểu ngay chỗ y cứ của Tổ.

Từ trước cho đến thời Lục Tổ, khái niệm về Phật pháp hiện hữu nơi tất cả chúng sanh tự thể hoàn toàn thanh tịnh và bất nhiễm rất thịnh hành. Bốn phận sự của người tu là làm hiển lộ Tự tánh, tức Phật tánh nơi mình, vốn xưa nay thanh tịnh. Tuy nhiên, như tôi đã trình bày, trong sự tu tập điều này có khuynh hướng dẫn hành giả đến một việc khác khiến kèm giữ bản tính thanh tịnh này ẩn sau màn tấm tối mê loạn đã bao che tâm thể nơi mỗi người. Thiền định có thể đưa đến kết quả là lau sạch gương tâm để hành giả hy vọng thấy được bóng của Tự tánh xưa nay thanh tịnh; pháp tu này gọi là Thiền tịch lặng. Nhưng kiến chiếu lặng lẽ vào bản tâm thanh tịnh đối với đời sống lại có tác dụng giết chết mình, và Lục Tổ phản đối quyết liệt pháp tu mặc chiếu này.

Trong Đàn Kinh và các bộ sách khác của Thiền tông, chúng ta thường gặp thuật ngữ “khán tịnh,” và pháp tu này cũng bị kết án. Khán tịnh không khác với kiến chiếu lặng lẽ vào Tự tánh hoặc tự thể thanh tịnh.

When the concept of 'original purity' issues in this kind of meditation, it goes against the true understanding of Zen. Shen-hsiu's teaching was evidently strongly coloured with quietism or the reflection type. So, when Hui-neng proclaimed, 'From the first not a thing is,' the statement was quite original with him, though ultimately it goes back to the *Prajnaparamita*. It really revolutionized the Zen practice of meditation, establishing what is really Buddhist and at the same time preserving the genuine spirit of Bodhi-Dharma

Hui-neng and his followers now came to use the new term *chien-hsing* instead of the old *k'an-ching*. *Chien-hsing* means 'to look into the nature [of the Mind]'. *K'an* and *chien* both relate to the sense of sight, but the character *k'an*, which consists of a hand and an eye, is to watch an object as independent of the spectator; the seen and the seeing are two separate entities. *Chien*, composed of an eye alone on two outstretched legs, signifies the pure act of seeing. When it is coupled with *hsing*, Nature, or Essence, or Mind, it is seeing into the ultimate nature of things, and not watching, as the Samkhya's Purusha watches the dancing of Prakrit. The seeing is not reflecting on an object as if the seer had nothing to do with it.

Nếu nhận thức về “bản lai thanh tịnh” dẫn đến kiêu thiên định như thế sẽ đi ngược với Thiền tông chánh truyền. Rõ ràng là giáo lý của Thần Tú đậm màu tịnh mặc và quán chiếu. Vì thế khi Lục Tổ tuyên bố “Xưa nay không một vật,” đó là phát minh của riêng Lục Tổ dù cứu cánh vẫn là quy về kinh Bát-nhã. Thực sự đây là một cuộc cách mạng trong pháp tu của Thiền tông, dựng lập trên nền tảng chân truyền của đạo Phật, và đồng thời cũng bảo tồn được tinh ba chánh pháp của Tổ Đạt-ma.

Lục Tổ và con cháu sau này sử dụng một thuật ngữ mới là “kiến tánh” thay cho thuật ngữ cũ là “khán tịnh.” Kiến tánh là kiến chiếu vào tận thể tánh. Chữ khán và chữ kiến đều chỉ cái thấy; nhưng chữ khán 看 là *loại chữ chỉ sự*, do bộ mục 目 ghép thêm vào bộ thủ 手 mô tả người nhìn ra phía ngoài xa và lấy tay che ngang mắt để nhìn cho rõ, nghĩa là nhìn vào một đối tượng biệt lập với chủ thể. Chữ kiến 見 là *loại chữ hội ý*, tự thân nó đã là bộ kiến, được thành lập do việc ghép bộ mục 目 và bộ nhân đi 儿 diễn ý người đang hành động với cái thấy bên trong không phải do nhìn ra ngoài, nghĩa là cái thấy tinh thuần. Khi chữ “kiến” đi với chữ “tánh” có nghĩa là soi thấy tận bản thể thâm cùng của sự vật, chớ không phải như nhìn xem múa hát. Kiến không phải là nghĩ về đối tượng như thể người thấy ở ngoài không can hệ với đối tượng bị thấy.

The seeing, on the contrary, brings the seer and the object seen together, not in mere identification but the becoming conscious of itself, or rather of its working. The seeing is an active deed, involving the dynamic conception of self-being; that is, of the Mind. The distinction made by Hui-neng between *k'an* and *chien* may thus be considered revolutionary in the history of Zen thought.

The utterance, 'From the first not a thing is,' thus effectively destroys the error which attaches itself too frequently to the idea of purity. Purity really means nothingness (*sunyata*); it is the negation of all qualities, a state of absolute no-ness, but it somehow tends to create a separate entity outside the 'one who sees'. The fact that *k'an* has been used with it proves that the error has actually been committed. When the idea 'from the first not a thing is' is substituted for 'the self-nature of the Mind is pure and undefiled', all the logical and psychological pedestals which have been given to one are now swept from underneath one's feet and one has nowhere to stand. And this is exactly what is needed for every sincere Buddhist to experience before he can come to the realization of the Mind. The seeing is the result of his having nothing to stand upon. Hui-neng is thus in one way looked upon as the father of Chinese Zen.

Trái lại *kiến* hiệp nhất người thấy và đối tượng bị thấy, không phải chỉ là một sự hiệp nhất suông, mà còn có sự nhận biết, hoặc hơn thế nữa nhận biết về sự tạo tác đó. Kiến là một hành động, hàm ý về tính năng động dụng của tự thể; tức là của Tâm. Do đó việc Lục Tổ biện biệt giữa “khán” và “kiến” có thể xem như làm cách mạng trong lịch sử Thiền tông.

Câu “xưa nay không một vật” quả đã phá tan nhận thức sai lầm thường gắn liền với khái niệm về thanh tịnh. Tịnh nghĩa là Không; tức là vắng bật tất cả thuộc tính, một trạng thái không tịch tuyệt đối, nhưng chữ tịnh ít nhiều sẽ khơi mào cho một thực thể khác ở bên ngoài “người thấy.” “Khán” đi đôi với “tịnh” minh chứng đã có nhận thức sai lầm kể trên. Khi “xưa nay không một vật” thay bằng “Tự tánh vốn thanh tịnh” thì những y cứ phù hợp với lý luận và tâm lý mà chúng ta đã sở đắc giờ đây bị quét sạch ngay dưới chân khiến ta không còn chỗ trụ. Và điều này đúng là mọi người học Phật chân thành đều cần phải thể nghiệm trước khi tiến đến chứng ngộ bản tâm. “Kiến” chính là hậu quả của “vô sở trụ.” Như vậy, trong một chiều hướng nào đó, Lục Tổ chính là cha đẻ của Thiền tông Trung Hoa.

It is true that he sometimes uses terms as suggesting the older type of meditation when he speaks about 'cleansing the mind' (*ching-hsin*), 'self-being's originally being pure and undefiled', 'the sun being covered with clouds', etc. Yet his unmistakable condemnation of quietistic meditation rings clearly through his works: 'When you sit quietly with an emptied mind, this is falling into a blank emptiness'; and again: 'There are some people with the confused notion that the greatest achievement is to sit quietly with an emptied mind, where not a thought is allowed to be conceived.' Hui-neng thus advises 'neither to cling to the notion of a mind, nor to cling to the notion of purity, nor to cherish the thought of immovability; for these are not our meditation'. 'When you cherish the notion of purity and cling to it, you turn purity into falsehood .... Purity has neither form nor shape, and when you claim an achievement by establishing a form to be known as purity, you obstruct your own self-nature, you are purity-bound.' From these passages we can see where Hui-neng wants us to look for final emancipation.

There are as many kinds of binding as there are kinds of clinging. When we cling to purity we thereby make a form of it, and we are purity-bound. For the same reason, when we cling to or abide with emptiness, we are emptiness-bound; when we abide with Dhyana or tranquillization, we are Dhyana-bound.

Đúng là thỉnh thoảng Lục Tổ có dùng những từ ám chỉ kiêu tu thiên cổ điển khi nói đến “tịnh tâm,” “Tự tánh vốn thanh tịnh,” “mặt trời trí tuệ bị mây mù vọng tưởng khuất che,” v.v... Tuy nhiên suốt bộ kinh, Lục Tổ vẫn kiên định kết án pháp tu thiên tịch mặc: “Nếu tọa thiền với tâm không tức rơi vào cái không vô ký;” hoặc “lại có người mê ngồi thiền với tâm không, không được nghĩ suy, lại tự xưng thành tựu việc lớn.” Lục Tổ còn dạy: “Pháp môn tọa thiền của ta không chấp vào tâm, chẳng chấp vào tịnh, cũng chẳng ôm giữ bất động. Nếu khởi chấp vào tịnh thì tịnh biến thành vọng... Tịnh vốn không hình tướng, nếu lập ra hình tướng và cho đó là tịnh thì chướng ngại bản tánh, bị trói buộc vào tịnh.” Qua những câu trên ta hiểu được chỗ Lục Tổ muốn chúng ta thấu suốt để được cứu cánh giải thoát.

Trói buộc tức chấp chặt. Khi chấp chặt vào tịnh ta tạo hình tướng về tịnh, liền đó bị trói buộc vào tịnh. Cũng vậy, khi chấp chặt hoặc an trụ vào cái không, liền đó bị trói buộc vào không.



However excellent are the merits of these spiritual exercises, they inevitably lead us to a state of bondage in one way or another. In this there is no emancipation. The whole system of Zen discipline may thus be said to be nothing but a series of attempts to set us absolutely free from all forms of bondage. Even when we talk of 'seeing into one's self-nature', this seeing has also a binding effect on us if it is construed as having something in it specifically set up; that is, if the seeing is a specific state of consciousness. For this is the 'binding'.<sup>7</sup>

The Master (Shen-hui) asked Teng: 'What exercise do you recommend in order to see into one's self-nature?'

Teng answered: 'First of all it is necessary to practise meditation by quietly sitting cross-legged. When this exercise is fully mastered, Prajna (intuitive knowledge) grows out of it, and by virtue of this Prajna the seeing into one's self-nature is attained.'

Shen-hui inquired: 'When one is engaged in meditation, is this not a specifically contrived exercise?'

'Yes, it is.'

'If so, this specific contrivance is an act of limited consciousness, and how could it lead to the seeing of one's self-nature?'

---

<sup>7</sup> See the Sayings of Shen-hui, § 11.

Mặc dù những pháp tu này cho nhiều công đức thắng diệu, vẫn không tránh khỏi đưa đến chỗ trói buộc bằng cách này hay cách khác. Như thế không giải thoát. Như thế ta có thể nói toàn bộ hệ thống tu thiền không có việc gì ngoài một chuỗi công phu hành trì cốt tháo gỡ chúng ta hết mọi hình thức trói buộc. Ngay cả khi chúng ta nói “thấy tánh” thì cái thấy này cũng sẽ có một tác dụng trói buộc nếu được hiểu như một điều gì đặc biệt dựng nên; có nghĩa là nếu ta hiểu cái thấy là một trạng thái đặc biệt của tâm thức. Vì đó là “trói buộc.”<sup>8</sup>

Thần Hội hỏi một vị tăng:

— Thầy dạy ra sao về kiến tánh?

Tăng đáp:— Trước là kiết-già tịnh tọa. Khi đã thuần thục thì được trí tuệ Bát-nhã, và nhờ tuệ sẽ kiến tánh.

— Nếu tu nhập định, không phải là dựng lập tạo tác sao?

— Phải.

— Có tác ý là tâm hữu hạn hành động, làm sao có thể kiến tánh?

---

<sup>8</sup> Thần Hội ngữ lục, tiết 11.

'For this seeing we must exercise ourselves in meditation (*dhyana*): if not for this exercise, how can one ever see into one's self-nature?'

Shen-hui commented: 'This exercising in meditation owes its function ultimately to an erroneous way of viewing the truth; and as long as this is the case, exercises of such nature would never issue in [true] meditation (*dhyana*).'

Teng explained: 'What I mean by attaining meditation by exercising oneself in meditation is this. When meditation is attained, an illumination inside and outside comes by itself upon one; and because of this illumination inside and outside, one sees purity; and because of one's mind being pure it is known as seeing into one's nature.'

Shen-hui, however, argued further: 'When the seeing into one's nature is spoken of, we make no reference to this nature as having inside and outside. If you speak of an illumination taking place inside and outside, this is seeing into a mind of error, and how can it be real seeing into one's self-nature? We read in a Sutra: 'If you are engaged in the mastery of all kinds of Samadhi, that is moving and not sitting in meditation. The mind flows out as it comes in contact with the environment. How can it be called meditation (*dhyana*)?'

Muốn kiến tánh phải tu Tự tánh định, nếu không tu như thế thì không thể nào kiến tánh.

Thần Hội nói tiếp:

— Tu nhập định như thế cuối cùng sẽ dẫn đến kiến đạo lầm lạc, tất không được chánh định.

Tăng giải thích:

— Khi nói đạt định bằng cách tọa thiền nhập định là nghĩa như sau: Khi đạt định, trong và ngoài đều tự chiếu sáng, và vì được chiếu sáng như thế nên thấy được cái thanh tịnh, và vì tâm đã thanh tịnh nên gọi là thấy tánh.

Thần Hội bảo tiếp:

— Khi nói kiến tánh thì tánh đây không phải có trong có ngoài. Nếu ông nói có chiếu sáng ở trong và chiếu sáng ở ngoài, tức là thấy tâm không đúng thì làm sao thấy tánh ? Kinh nói: “Nếu tu đạt được chánh định (samàdhi) tức là định trong động chứ không phải định trong ngồi. Tâm nếu đối cảnh có đi có đến thì làm sao gọi là thiền (dhyàna) được?”

If this kind of meditation is to be held as genuine, Vimalakirti would not take Sariputra to task when the latter claimed to be exercising himself in meditation.'

In these critical questionings Shen-hui exposes the position of Teng and his followers, the advocates of purity; for in them there are still traces of clinging, i.e. setting up a certain state of mind and taking it for ultimate emancipation. So long as the seeing is something to see, it is not the real one; only when the seeing is no-seeing-that is, when the seeing is not a specific act of seeing into a definitely circumscribed state of consciousness-is it the 'seeing into one's self-nature'. Paradoxically stated, when seeing is no-seeing there is real seeing; when hearing is no-hearing there is real hearing. This is the intuition of the Prajnaparamita.

When thus the seeing of self-nature has no reference to a specific state of consciousness, which can be logically or relatively defined as a something, the Zen masters designate it in negative terms and call it 'no-thought' or 'no-mind', *wu-nien* or *wu-hsin*. As it is 'no-thought' or 'no-mind', the seeing is really the seeing. Elsewhere I intend to analyse this concept of 'no-mind' (*wu-hsin*), which is the same thing as 'no-thought' (*wu-nien*), but here let me deal in further detail with the ideas of purity, illumination, and self-nature in order to shed more light on the thought of Hui-neng as one of the greatest Zen masters in the early history of Chinese Zen.

Nếu tu thiền theo như thế là chân thiền thì tôn giả Xá-lợi-phất đã chẳng bị ngài Duy-ma-cật quở.

Qua vấn đáp này Thần Hội đã chỉ rõ chỗ tu của vị tăng và hàng môn đệ đã tán dương pháp tu quán tịnh; bởi vì đối với họ vẫn còn dấu vết của kiến chấp, tức là dựng lập một mô thức của tâm và cho đó là cứu cánh giải thoát. Chừng nào cái thấy có một đối tượng để thấy thì không phải là cái thấy chân thực; chỉ khi nào thấy mà không thấy (tri kiến vô kiến)—tức là cái thấy mà không phải là cái thấy đặc biệt với một tâm thức hạn cuộc nào đó—thì mới là “thấy tánh.” Có thể nói theo kiểu nghịch lý là khi thấy mà không thấy thì mới thực là thấy; khi nghe mà không nghe thì mới thực là nghe. Đó là trí tuệ Bát-nhã.

Như vậy khi thấy tánh không qui chiếu về một trạng thái đặc biệt của tâm thức, một trạng thái có thể xác định một cách tương đối và duy lý như là một điều gì đó, các thiền sư dùng thuật ngữ phủ định để tạm biểu thị, thường gọi *vô tâm*, *vô niệm*. Vì là *vô tâm*, *vô niệm*, nên cái thấy mới là thực thấy. Ở chỗ khác tôi sẽ phân tích khái niệm về *vô tâm*, cũng đồng nghĩa với *vô niệm*, nhưng ở đây tôi xin đề cập chi tiết về thanh tịnh, giác chiếu và Tự tánh để thấy rõ hơn tư tưởng của Lục Tổ, một đại thiền sư kiệt xuất nhất trong Thiền sử vào thời kỳ đầu ở Trung Hoa.

To do this, I will take another quotation from *Shen-hui's Sayings*, in which we have these points well illustrated by the most eloquent disciple of Hui-neng.

Chang-yen King asked [Shen-hui]: 'You discourse ordinarily on the subject of Wu-nien ("no-thought" or "no-consciousness"), and make people discipline themselves in it. I wonder if there is a reality corresponding to the notion of Wu-nien, or not?'

Shen-hui answered: 'I would not say that Wu-nien is a reality, nor that it is not.'

'Why?'

'Because if I say it is a reality, it is not in the sense in which people generally speak of reality; if I say it is a non-reality, it is not in the sense in which people generally speak of non-reality. Hence Wu-nien is neither real or unreal.'

'What would you call it then?'

'I would not call it anything.'

'If so, what could it be?'

'No designation whatever is possible. Therefore I say that Wu-nien is beyond the range of wordy discourse. The reason we talk about it at all is because questions are raised concerning it. If no questions are raised about it, there would be no discourse. It is like a bright mirror. If no objects appear before it, nothing is to be seen in it. When you say that you see something in it, it is because something stands against it.'

Muốn thế, tôi xin đơn cử trong Thần Hội Ngữ Lục, một văn bản Thiền của vị đệ tử biện tài nhất của Lục Tổ đã minh chứng rất hay.

Vua hỏi Thần Hội: — Hòa thượng nói về vô niệm (vô niệm vi tông) và dạy người tu vô niệm. Tôi không biết là có một thực tại nào ứng với vô niệm chăng?

Thần Hội đáp:

— Tôi không nói vô niệm là hoặc không là thực tại.

— Tại sao?

— Bởi vì nếu ta nói vô niệm là thực tại thì không phải theo nghĩa của phạm nhân hay nói về thực tại; nếu ta nói là không phải thực tại thì cũng không phải theo nghĩa phạm nhân hay nói. Do đó vô niệm chẳng phải thực cũng chẳng phải phi thực.

— Vậy thì gọi thế nào?

— Ta không gọi tên là gì cả.

— Vậy đó là cái gì?

— Không thể đặt tên, nên nói vô niệm vượt ngoài ngôn ngữ. Lý do chúng ta nói về vô niệm thật ra vì có khởi hỏi. Nếu không khởi hỏi thì không bàn đến. Giống như tấm gương sáng, nếu có vật thì hiện hình, nếu không vật thì không bóng.



'When the mirror has nothing to illuminate, the illumination itself loses its meaning, does it not?'

'When I talk about objects presented and their illumination, the fact is that this illumination is something eternal belonging to the nature of the mirror, and has no reference to the presence or absence of objects before it.'

'You say that it has no form, it is beyond the range of wordy discourse, the notion of reality or non-reality is not applicable to it; why then do you talk of illumination? What illumination is it?'

'We talk of illumination because the mirror is bright and its self-nature is illumination. The mind which is present in all things being pure, there is in it the light of Prajna, which illuminates the entire world-system to its furthest end.'

'This being so, when is it attained?'

'Just see into nothingness (*tan chien wu*).'

'Even if it is nothingness, it is seeing something.'

'Though it is seeing, it is not to be called something.'

'If it is not to be called something, how can there be the seeing?'

Seeing into nothingness-this is true seeing and eternal seeing.'<sup>9</sup>

\*

---

<sup>9</sup> See the Sayings of Shen-hui, § 8

— Nếu không vật thì gương không có gì để chiếu hiện, vậy chiếu soi không còn nữa, phải vậy không?

— Khi tôi nói về vật ở trước gương và gương chiếu soi thì thực tế chiếu soi là bất biến thường hằng thuộc về bản chất của gương, và không can dự vào sự kiện vật có hiện hữu hay không hiện hữu trước gương.

— Hòa thượng bảo rằng vô niệm không hình tướng, vượt trên ngôn ngữ, niệm tưởng về chân hoặc phi chân không ứng hợp ở đây; tại sao lại hỏi về chiếu soi? Cái chiếu soi nào?

— Tôi hỏi về chiếu soi bởi vì mặt gương thì chiếu sáng và Tự tánh của gương là sự chiếu sáng. Tâm thể nơi muôn vật đều thanh tịnh, trong đó có ánh sáng của Bát-nhã, soi sáng cả tam thiên đại thiên thế giới không ngần mé.

— Nếu như thế, làm sao đạt đến?

— Chỉ cần kiến chiếu cái không (đàn kiến vô).

— Ngay cả cái không, cũng còn thấy một vật.

— Dù có thấy nhưng không phải là một vật.

— Nếu không một vật, sao gọi là có cái thấy?

— Kiến chiếu cái không chính là cái thấy chân thực và là cái thấy thường hằng<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Thần Hội ngữ lục, tiết 8

## SEEING INTO ONE'S SELF-NATURE

THE first declaration made by Hui-neng regarding his Zen experience was that 'From the first not a thing is', and then he went on to the 'Seeing into one's self-nature', which self-nature, being 'not a thing', is nothingness. Therefore, 'seeing into one's self-nature' is 'seeing into nothingness', which is the proclamation of Shen-hui. And this seeing is the illuminating of this world of multiplicity by the light of Prajna. Prajna thus becomes one of the chief issues discussed in the *T'an-ching*, and this is where the current of Zen thought deviates from the course it had taken from the time of Bodhi-Dharma.

In the beginning of Zen history the centre of interest was in the Buddha-nature or Self-nature, which was inherent in all beings and absolutely pure. This is the teaching of the *Nirvana Sutra*, and all Zen followers since Bodhi-Dharma are firm believers in it. Hui-neng was, of course, one of them. He was evidently acquainted with this doctrine even before he came to the Fifth Patriarch, Hung-jen, because he insisted on the identity of the Buddha-nature in all beings regardless of the racial or national differences which might be found between himself and his Master.

## KIẾN TÁNH

Lục Tổ nói lên câu đầu tiên liên quan đến sự chứng nghiệm của Tổ là “xưa nay không một vật,” và sau đó là “kiến tánh.” Tự tánh vì là “không một vật” nên là không. Vì thế “thấy tánh” là “thấy không” như Thần Hội. Và cái thấy này thấp sáng thế giới đa thù dị biệt dưới ánh sáng Bát-nhã. Như vậy Bát-nhã trở thành một trong những đề tài chủ yếu của Đàn Kinh, và chính đây là chỗ dòng mạch Thiền tông bắt nguồn từ Tổ Đạt-ma khởi sự chuyển hướng.

Vào thời kỳ đầu lịch sử Thiền tông, người ta quan tâm chủ yếu vào Phật tánh hoặc Tự tánh vốn sẵn nơi mọi chúng sanh, và có tính tuyệt đối thanh tịnh. Kinh Niết-bàn dạy như thế và người tu thiền kể từ thời Bồ-đề Đạt-ma đều tin sâu vào Phật tánh chính mình. Dĩ nhiên Lục Tổ cũng vậy. Tổ đã nhận biết đạo lý này trước khi đến Ngũ Tổ Hoàng Nhãn, vì Tổ đã nhận mạnh Phật tánh hàm sẵn nơi mỗi chúng sanh không phân biệt chủng tộc, đất nước hoặc địa phương Nam Bắc, giữa thầy và trò.

The biography of Hui-neng known as the *Tsao-chi Tai-chi Pieh Tien*, perhaps the earliest literary composition recording his life, has him as listening to the *Nirvana Sutra* recited by a nun, who was sister to his friend Lin. If Hui-neng were just a student of the *Vajracchedika*, which we gather from the *T'an-ching*, he could never have talked with Hung-jen as described in the *T'an-ching*. His allusion to the Buddha-nature must no doubt have come from the *Nirvana Sutra*. With this knowledge, and what he had gained at Hung-jen's, he was able to discourse on the original purity of self-nature and our seeing into this truth as fundamental in the understanding of Zen thought. In Hung-jen, the teacher of Hui-neng, the idea of Prajna was not so emphatically brought out as in the disciple. With the latter, the problem of Prajna, especially in the relation to Dhyana, is all-absorbing.

Prajna is primarily one of the three subjects of the Buddhist Triple Discipline, which is Morality (*Sila*), Meditation (*dhyana*), and Wisdom (*prajna*). Morality consists in observing all the precepts laid down by the Buddha for the spiritual welfare of his disciples. Meditation is the exercise to train oneself in tranquillization, for as long as the mind is not kept under control by means of meditation it was of no use just to observe mechanically the rules of conduct; in fact, the latter were really meant for spiritual tranquillization.

Tiểu sử của Lục Tổ trong Tào Khê Đại Sư Biệt Diễn—có lẽ là bản cổ nhất nói về cuộc đời của Tổ—có nói việc Lục Tổ nghe một ni cô, em gái của một người bạn, đọc kinh Niết-bàn. Nếu như Lục Tổ chỉ học kinh Kim Cương, điều ta đọc được trong Đàn Kinh, không bao giờ Lục Tổ nói với Ngũ Tổ về Phật tánh như thế theo Đàn Kinh đã kể. Phật tánh như Lục Tổ nói chắc chắn xuất phát từ kinh Niết-bàn. Với kiến thức đó và những gì học được nơi Ngũ Tổ, Lục Tổ đủ sức thuyết về bản nhiên thanh tịnh của Tự tánh, và việc kiến tánh chính là nền tảng để hội Thiên. Nơi Ngũ Tổ tư tưởng Bát-nhã không được nhấn mạnh như nơi đệ tử của Ngài là Lục Tổ. Đối với Lục Tổ, trí tuệ Bát-nhã, đặc biệt quan hệ với thiền định, trùm hết mọi tư tưởng khác.

Trí tuệ Bát-nhã là yếu tố đầu tiên trong Tam [vô lậu] học là: Giới (sīla), Định (dhyāna) và Tuệ (prajñā). Giới là tuân giữ những giới luật do Phật chế vì lợi lạc tâm linh cho đệ tử của Phật. Định là sự tu tập để đạt sự bình ổn, bởi vì chừng nào tâm không được điều phục qua pháp định tâm, chỉ giữ giới một cách máy móc vẫn không ích lợi; thực ra giới là phương tiện để định tâm.

Wisdom or Prajna is the power to penetrate into the nature of one's being, as well as the truth itself thus intuited. That all these three are needed for a devoted Buddhist goes without saying. But after the Buddha, as time went on, the Triple Discipline was split into three individual items of study. The observers of the rules of morality set down by the Buddha became teachers of the Vinaya; the Yogins of meditation were absorbed in various Samadhis, and even acquired something of supernatural faculties, such as clairvoyance, mind-reading, telepathy, knowledge of one's past lives, etc.; and lastly, those who pursued Prajna became philosophers, dialectricians, or intellectual leaders. This one-sided study of the Triple Discipline made the Buddhists deviate from the proper path of the Buddhist life, especially in Dhyana (meditation) and Prajna (wisdom or intuitive knowledge).

This separation of Dhyana and Prajna become particularly tragic as time went on, and Prajna came to be conceived as dynamically seeing into the truth. The separation at its inception had no thought of evil. Yet Dhyana became the exercise of killing life, of keeping the mind in a state of torpor and making the Yogins socially useless; while Prajna, left to itself, lost its profundity, for it was identified with intellectual subtleties which dealt in concepts and their analysis.

Trí tuệ Bát-nhã là sức mạnh thâm nhập vào thể tánh nơi chính mình, đồng thời trực nhận Đạo. Cả ba môn học không cần phải nói là đều cần yếu cho người tu Phật. Nhưng sau thời Phật tại thế, Tam học được tách riêng thành ba môn học. Người tu nghiêng về giới luật là Luật sư; hành giả tu thiền nhập vào các tầng định, và có khi được thần thông như thiên nhãn thông, tha tâm thông, túc mạng thông... và cuối cùng hành giả tu tuệ sẽ trở thành Pháp sư, hoặc Đạo sư. Tu học Tam học một chiều hoặc từng phần như thế khiến người tu trệch hướng với đạo Phật chân chính, nhất là trong hai môn Định học và Tuệ học.

Sự tách biệt giữa Định học và Tuệ học trở thành bi đát qua giòng thời gian, và tu Tuệ được xem như là sự kiến chiêu mãnh liệt vào đạo. Mới đầu sự tách biệt như thế không tạo ý nghĩ xấu. Tu tập Định biến thành như thể tước mất sự sống, giữ tâm ở trạng thái si ám khiến hành giả vô dụng đối với xã hội; trong khi tu tập Tuệ, riêng lẻ một mình, sẽ đánh mất tính thâm áo uyên nguyên của Tuệ, bởi vì đã đồng hóa với trí thức tinh xảo hay lý giải trong trừu tượng, ý niệm và phân tích.



Then the question arose as to whether or not Dhyana and Prajna were two distinct notions, each of which was to be pursued independently of the other. At the time of Hui-neng, the idea of separation was emphasized by Shen-hsiu and his followers, and the result was exercises in purification; that is, in dust-wiping meditation. We can say that Shen-hsiu was the advocate of Dhyana first and Prajna second, while Hui-neng almost reversed this, saying that Dhyana without Prajna leads to a grave error, but when Prajna is genuine, Dhyana comes along with it. According to Hui-neng, Dhyana is Prajna and Prajna is Dhyana, and when this relation of identity between the two is not grasped there will be no emancipation.

To begin with Dhyana, Hui-neng's definition is:

'Dhyana (*tso-ch'an*) is not to get attached to the mind, is not to get attached to purity, nor is it to concern itself with immovability.... What is Dhyana, then? It is not to be obstructed in all things. Not to have any thought stirred up by the outside conditions of life, good and bad—this is *tso (dhyana)*. To see inwardly the immovability of one's self-nature—this is *ch'an (dhyana)*... Outwardly, to be free from the notion of form—this is *ch'an*. Inwardly, not to be disturbed—this is *ting (dhyana)*.

'When, outwardly, a man is attached to form, his inner mind is disturbed. But when outwardly he is not attached to form, his mind is not disturbed.

Một câu hỏi sẽ đặt ra, đúng hay sai khi Định và Tuệ tách riêng thành hai khái niệm biệt lập, mỗi môn được tu tập độc lập. Vào thời Lục Tổ, sự tách riêng hai môn học được Thần Tú và môn nhân chú trọng, và kết quả là pháp tu tịnh tâm tức tu Thiền theo cách luôn luôn lau chùi. Chúng ta có thể nói Thần Tú dành ưu tiên cho Định và sau đó mới đến Tuệ, trong khi Lục Tổ thì ngược lại, cho rằng Định thiếu Tuệ sẽ dẫn đến sai lầm nghiêm trọng, nhưng nếu có Tuệ thì tất nhiên được Định, và nếu không lĩnh hội được mối tương quan đồng nhất này giữa hai bên thì sẽ không đạt giải thoát.

Lục Tổ định nghĩa Định như sau:

Pháp môn tọa thiền này vốn không chấp nơi tâm, cũng không chấp nơi tịnh, cũng chẳng phải chẳng động... Đây thiện tri thức, sao gọi là Tọa Thiền? Trong pháp môn này không chướng không ngại. Ngoài đối với tất cả cảnh giới thiện ác tâm niệm chẳng khởi gọi là Tọa. Trong thấy Tự tánh chẳng động gọi là Thiền... Ngoài lìa tướng là Thiền. Trong chẳng loạn là Định.

Ngoài nếu chấp tướng, trong tâm tức loạn. Ngoài nếu lìa tướng tâm tức chẳng loạn.

His original nature is pure and quiet as it is in itself; only when it recognizes an objective world, and thinks of it as something, is it disturbed. Those who recognize an objective world, and yet find their mind undisturbed, are in true *Dhyana*... In the *Vimalakirti* it is said that "when a man is instantly awakened, he comes back to his original mind", and in the *Bodhisattva-sila*, that "My own original self-nature is pure and non-defiled". Thus, O friends, we recognize in each one of the thoughts [we may conceive] the pureness of our original self-nature; to discipline ourselves in this and to practise by ourselves [all its implications]—this is by ourselves to attain Buddha's truth.'

In this we see that Hui-neng's idea of *Dhyana* is not at all the traditional one as has been followed and practised by most of his predecessors, especially by those of the Hinayana inclination. His idea is that advocated in the Mahayana, notably by *Vimalakirti*, *Subhuti*, *Manjusri* and other great Mahayana figures.

Hui-neng's attitude towards *Dhyana*, meditation, will be more fully illustrated by the following story told of one of his disciples<sup>11</sup>:

---

<sup>11</sup> In the *Pieh-chuan* (another 'biography' of the Great Master of Ts'ao-ch'i—that is, of Hui-neng), and also in the current edition of the *T'an-Ching*.

Bản tánh tự tịnh tự định, chỉ vì thấy cảnh, suy nghĩ cảnh tức loạn. Nếu thấy các cảnh mà tâm chẳng loạn ấy là chân định vậy. Kinh Tịnh Danh nói: “Ngay lúc chợt tỉnh liền về được bản tâm.” Kinh Bồ-tát giới nói: “Bản tánh của ta vốn tự thanh tịnh.” Đây thiện tri thức, trong mỗi niệm tự thấy được bản tánh thanh tịnh, tự tu, tự hành, tự thành Phật đạo.

(PHẨM TỌA THIỀN)

Theo như trên ta thấy rõ Lục Tổ định nghĩa về Định không giống chút nào với chư vị tiền bối đã tu tập theo Thiền truyền thống. Nghĩa lý của Lục Tổ xuất phát từ Đại thừa, đặc biệt theo Duy-ma-cật, Tu-bồ-đề, Mãn-từ-tử và những cao nhân xiển dương Đại thừa khác.

Quan điểm của Lục Tổ về Định được thể hiện rõ qua câu chuyện sau đây do đệ tử kể lại<sup>12</sup>:

---

<sup>12</sup> Trong Biệt Diễn (một tự truyện khác về những Đại sư ở Tào Khê trong đó có Huệ Năng) và trong ấn bản phổ thông của Đàn Kinh.

'In the eleventh year of Kai-yuan (723 C.E.) there was a Zen master in T'an-chou known as Chih-huang, who once studied under Jen, the great master. Later, he returned to Lu-shan monastery at Chang-sha, where he was devoted to the practice of meditation (*tso-ch'an=dhyana*), and frequently entered into a Samadhi (*ting*). His reputation reached far and wide.

'At the time there was another Zen master whose name was Tai-yung.<sup>13</sup> He went to Ts'ao-ch'i and studied under the great master for thirty years. The master used to tell him: "You are equipped for missionary work."

Yung at last bade farewell to his master and returned north. On the way, passing by Huang's retreat, Yung paid a visit to him and respectfully inquired: "I am told that your reverence frequently enters into a Samadhi. At the time of such entrances, is it supposed that your consciousness still continues, or that you are in a state of unconsciousness? If your consciousness still continues, all sentient beings are endowed with consciousness and can enter into a Samadhi like yourself. If, on the other hand, you are in a state of unconsciousness, plants and rocks can enter into a Samadhi.'

'Huang replied: "When I enter into a Samadhi, I am not conscious of either conditon."

---

<sup>13</sup> Yuan-ts'e, according to the current edition of the *T'an-ching*.

Vào năm thứ mười một niên hiệu Khai Nguyên (723) có Thiền sư Trí Hoàng ở Đàm Châu từng theo học với Nhẫn đại sư. Về sau trở về chùa Lô Sơn ở Trường Sa tọa thiền miên mật, thường được vào định, danh tiếng đồn xa.

Cũng vào thời ấy có Thiền sư Thái Dung<sup>14</sup> từng đến Tào Khê tham học ba mươi năm với Lục Tổ, và thường được Lục Tổ bảo: “Ông có khả năng sau này độ sanh.”

Dung khi rời Tào Khê về Bắc, trên đường đi nghe danh Trí Hoàng liền đến am tham vấn.

Dung hỏi:

— Nghe nói ông thường được nhập định, lúc đó còn tâm hay không tâm? Nếu còn tâm, thì tất cả loài hữu tình hàm thức đều có thể nhập định như ông. Nếu không tâm thì tất cả vô tình cỏ cây ngói đá đều được định.

Hoàng đáp:

— Tôi chính khi nhập định, chẳng thấy có tâm không tâm.

---

<sup>14</sup> Theo ấn bản phổ thông của Đàn Kinh là Huyền Sách.

'Yung said: "If you are not conscious of either condition, this is abiding in eternal Samadhi, and there can be neither entering into a Samadhi nor rising out of it."

'Huang made no reply. He asked: "You say you come from Neng, the great master. What instruction did you have under him?"

'Yung answered: "According to his instruction, no-tranquillization (*ting-Samadhi*), no-disturbance, no-sitting (*tso*), no-meditation (*ch'an*)—this is the Tathagata's Dhyana. The five Skandhas are not realities; the six objects of sense are by nature empty. It is neither quiet nor illuminating; it is neither real nor empty; it does not abide in the middle way; it is not-doing, it is no-effect-producing, and yet it functions with the utmost freedom: the Buddha-nature is all-inclusive. '

'This said, Huang at once realized the meaning of it and sighed: "These thirty years I have sat<sup>15</sup> to no purpose!"

Another quotation from the *Life of Ts'ao-ch'i, the Great Master* will make the import of the above passages much clearer.

---

<sup>15</sup> 'To sit' technically means 'to sit cross-legged in meditation', 'to practise Dhyana', and it is generally used coupled with *ch'an* (Zen = Dhyana).

— Chẳng thấy có tâm không tâm tức là thường định, sao lại nói có xuất nhập, nếu có xuất nhập tức là không phải đại định.

Hoàng không đáp được. Giây lâu mới hỏi:

— Ông thừa kế ai?

Dung:

— Thầy tôi là Lục Tổ ở Tào Khê.

— Ông học được gì nơi Lục Tổ?

— Thầy tôi nói: “Chẳng định chẳng loạn, chẳng tọa chẳng thiền—đó là Như Lai thiền. Năm âm vốn không, sáu trần chẳng có. Chẳng tịch chẳng chiếu; chẳng thực chẳng không; chẳng ở khoảng giữa; vô sự vô tác mà diệu dụng tự tại; Phật tánh trùm khắp nơi nơi.”

Hoàng nghe xong liền có tỉnh, bảo rằng:

— Tôi ba mươi năm ngồi<sup>16</sup> mà chẳng được ích gì!

Một đoạn văn khác trong quyển Cuộc Đời Đại Sư ở Tào Khê chỉ rõ thêm tầm quan trọng của đoạn đối đáp kể trên.

---

<sup>16</sup> Thuật ngữ 'Ngồi hay tọa' nghĩa là "ngồi trên chân tọa thiền", 'để hành Thiền' thường đi đôi với chữ Thiền.



The emperor Chung-tsung of the T'ang dynasty, learning of the spiritual attainment of Hui-neng, despatched a messenger to him, but he refused to come up to the capital. Whereupon the messenger, Hsieh-chien, asked to be instructed in the doctrine he espoused, saying: 'The great masters of Zen in the capital invariably teach their followers to practise meditation (*ts'o-ch'an*, *dhyana*), for according to them no emancipation, no spiritual attainment is possible without it.'

To this Hui-neng replied: 'The Truth is understood by the mind (*hsin*), and not by sitting (*ts'o*) in meditation. According to the *Vajracchedika*: "If people say that the Tathagata sits or lies, they fail to understand my teaching. For the Tathagata comes from nowhere and departs nowhither; and therefore he is called the Tathagata ('Thus come')." Not coming from anywhere is birth, and not departing anywhither is death. Where there is neither birth nor death, there we have the purity-dhyana of the Tathagata. To see that all things are empty is to practise sitting (in meditation).... Ultimately, there is neither attainment nor realization; how much less sitting in meditation!'

Hui-neng further argued: 'As long as there is a dualistic way of looking at things there is no emancipation.'

Hoàng đế Trung Tông đòi Đường nghe nói về sự chứng ngộ của Lục Tổ, cử sứ giả là Tiết Giản đến mời Tổ về kinh đô nhưng Tổ từ chối không đi. Do đó Tiết Giản xin Tổ chỉ giáo, bảo rằng:

— Các đại thiên sư ở kinh đô đều dạy môn đồ tọa thiền như nhau, bởi vì muốn giải thoát và giác ngộ thì không thể không tọa thiền.

Lục Tổ đáp:

— Đạo do tâm mà ngộ, chẳng phải do ngồi. Kinh Kim Cương nói: “Nếu Như Lai hoặc ngồi hoặc nằm, ấy là người hành đạo tà. Vì có sao? Không từ đâu lại cũng không có chỗ đi, ấy là Như Lai.” Không từ đâu đến gọi là sanh, không về đâu mà đi gọi là diệt. Chỗ không sanh không diệt, ấy là Như Lai Thanh Tịnh thiền. Thấy các pháp rỗng lặng ấy là Như Lai Thanh Tịnh tọa... Cứu cánh không chứng không đắc, há có tọa thiền chăng?

Lục Tổ bảo tiếp:

— Chừng nào còn thấy các pháp có hai bên thì không có giải thoát.

Light stands against darkness; the passions stand against enlightenment. Unless these opposites are illuminated by Prajna, so that the gap between the two is bridged, there is no understanding of the Mahayana. When you stay at one end of the bridge and are not able to grasp the oneness of the Buddha-nature, you are not one of us. The Buddha-nature knows neither decrease nor increase, whether it is in the Buddha or in common mortals. When it is within the passions, it is not defiled; when it is meditated upon, it does not thereby become purer. It is neither annihilated nor abiding; it neither comes nor departs; it is neither in the middle nor at either end; it neither dies nor is born. It remains the same all the time, unchanged in all changes. As it is never born, it never dies. It is not that we replace death with life but that the Buddha-nature is above birth and death. The main point is not to think of things good and bad and thereby to be restricted, but to let the mind move on as it is in itself and perform its inexhaustible functions. This is the way to be in accord with the Mind-essence.'

Hui-neng's conception of Dhyana, we can now see, was not that traditionally held by followers of the two vehicles. His Dhyana was not the art of tranquillizing the mind so that its inner essence, pure and undefiled, may come out of its casings.

Sáng nghịch với tối, phiền não trái với Bồ-đề, sẽ không hiểu được Đại thừa, trừ phi trí tuệ Bát-nhã chiếu soi những cặp đối đãi này, như thế sẽ bắc được nhịp cầu nối liền khoảng cách hai bên. Nếu cứ bám trụ vào một đầu cầu thì không thể hội được nhất thể của Phật tánh, không phải là người dưới cửa của tôi. Phật tánh chẳng giảm chẳng tăng, dù ở nơi Phật hay nơi phàm phu, ngay giữa phiền não cũng không nhiễm ô. Nếu có quán chiếu vào Phật tánh thì Phật tánh cũng chẳng thanh tịnh hơn. Phật tánh chẳng đoạn chẳng thường, chẳng đến chẳng đi, chẳng ở khoảng giữa khoảng cuối, chẳng sanh chẳng diệt. Phật tánh hằng hữu ở mọi thời, trong vô thường vẫn bất biến, vì bất sanh nên bất diệt. Chẳng phải vì chúng ta thay thế cái chết bằng cái sống mà vì Phật tánh vượt trên sanh tử. Điềm then chốt không phải luận tốt xấu trên sự vật, như thế sẽ bị hạn cuộc, mà chính là để tâm mặc tình vận hành theo bản nhiên và thành tựu diệu dụng vô lượng vô biên. Đây là pháp tu khế hợp với Tâm thể.

Chúng ta thấy rõ Lục Tổ hiểu về Định khác với truyền thống Nhị thừa. Định theo Lục Tổ không phải là một kỹ năng để tĩnh tâm sao cho tâm thể, vốn thanh tịnh và bất nhiễm, từ bên trong hiển lộ ra ngoài những lớp che phủ.

His Dhyana was not the outcome of dualistically conceiving the Mind. The attempt to reach light by dispelling darkness is dualistic, and this will never lead the Yogi to the proper understanding of the mind. Nor is the attempt to annihilate the distinction the right one. Hui-neng therefore insisted on the identity of Dhyana and Prajna, for so long as Prajna is kept apart from Dhyana and Dhyana from Prajna, neither of the two is legitimately valued. One-sided Dhyana is sure to tend towards quietism and death, as has abundantly been exemplified in the history of Zen and of Buddhism. For this reason we cannot treat Hui-neng's Dhyana apart from his Prajna.

The motive of the compiler of the *T'an-ching* was evidently to expound as the chief object of his work Hui-neng's idea of Prajna, and to distinguish it from its traditional understanding. The title of the Tun-huang MS. unmistakably indicates this motive. It reads: 'The Sutra of Mahaprajnaparamita, of the Very Highest Mahayana (belonging to) the Southern School, and (Expounding its) Doctrine of Abrupt Awakening', while what follows reads something like a sub-title, 'The Platform Sermons (*sutra=ching*) (containing) the Doctrine Given out by Hui-neng the Great Teacher, the Sixth Patriarch, at Tai-fan Ssu, of Shao-chou'.

Định theo Lục Tổ không xuất phát từ nhận thức nhị nguyên về Tâm. Có đạt đến sáng bằng cách xóa tan tối là nhị nguyên đối đãi, sẽ không bao giờ dẫn hành giả đến chỗ thể hội tâm, cũng chẳng phải cố thử loại trừ sự phân biệt đó mà thể hội được. Lục Tổ nhấn mạnh đến sự đồng nhất giữa Định và Tuệ, chừng nào Tuệ còn tách riêng với Định và Định tách riêng với Tuệ thì cả hai đều không có thực lực. Chỉ một bên Định chắc chắn sẽ đưa đến tịch diệt, như nhiều giai thoại điển hình trong lịch sử nhà Thiền, kể cả trong đạo Phật đã cho thấy. Vì lý do đó ta không thể xem xét Định của Lục Tổ tách ra ngoài Tuệ.

Người biên soạn Đàn Kinh rõ ràng có mục đích trình bày chủ yếu quan điểm về Tuệ của Lục Tổ, khác với quan điểm truyền thống. Tựa đề của thủ bản Đôn Hoàng chứng minh mục tiêu trên, không thể lầm lẫn được: Kinh Đại Bát-nhã Ba-la-mật Tối Thượng Thừa Nam Tông Đốn Giáo. Thêm tựa đề phụ là: Đàn Kinh Giáo Pháp Đại Sư Huệ Năng Lục Tổ Chùa Đại Phạm Thiều Châu.

As these titles stand, it is difficult to tell which is the principal one. We know, however, that the Sutra contains the sermons on Prajna or Prajnaparamita as given-out by Hui-neng, and that this doctrine belongs to the highest order of the Mahayana and of the Southern School, and is concerned with the Abrupt Doctrine which has come to characterize since the time of Hui-neng the teaching of all Zen schools.

After these titles, the opening passage acquaints us at once with the subject of the Sermon, perhaps the first ever given by Hui-neng, which deals with the doctrine of Prajnaparamita. Indeed, Hui-neng himself begins his sermon with the exhortation: 'O my good friends, if you wish to see your minds purified, think of Maha Prajnaparamita.' And according to the text, Hui-neng remains silent for a while, cleansing his own heart. While I suspect his previous knowledge of the *Nirvana Sutra*, he at once, in the beginning of this Sermon, refers to the fact that he listened to the *Vajracchedika Sutra* before he came to Hung-jen. And, as we know, this is the Sutra which became the principal authority for the teaching of Zen, and the one of all the Sutras belonging to Prajnaparamita literature in which the doctrine of Prajna is most concisely expounded. There is no doubt that Hui-neng was deeply connected with the Prajnaparamita from the outset of his career.

Chúng ta khó đoán được trong hai tựa đề trên, đề nào chánh. Tuy nhiên ta vẫn biết kinh có dạy về trí tuệ và trí tuệ Ba-la-mật theo Lục Tổ thuyết, và giáo pháp này thuộc về Tối Thượng Thừa của Nam Tông đề cập đến lý đốn ngộ. Kể từ Lục Tổ về sau đốn giáo là đặc thù trong tất cả tông phái nhà Thiền.

Sau những tựa đề này, phần mở đầu cho biết ngay chủ đề của bộ kinh. Có lẽ tựa đề thứ nhất do Lục Tổ đặt ra chỉ trí tuệ Bát-nhã Ba-la-mật. Ngay lời dạy đầu tiên, Lục Tổ đã bảo: “Này thiện hữu tri thức, nếu muốn thấy tâm thanh tịnh, hãy niệm Đại Bát-nhã Ba-la-mật-đa.” Lục Tổ im lặng giây lát, lắng tâm. Tôi đoán chắc Lục Tổ đã hiểu biết kinh Niết-bàn, nhưng mở đầu bài pháp Lục Tổ muốn nói việc Tổ đã nghe kinh Kim Cương trước khi gặp Ngũ Tổ. Bộ kinh này chiếm uy thế ách yếu trong giáo lý Thiền tông, và là một trong những bộ kinh thuộc văn học Bát-nhã diễn bày trí tuệ Bát-nhã rõ ràng nhất. Chắc chắn Lục Tổ đã thấu triệt lý Bát-nhã từ lúc mới bắt đầu đạo nghiệp.



Even the teaching of Hung-jen, under whom Hui-neng studied Buddhism, is stated to have made specific reference to Prajna. While it is doubtful whether Hung-jen was such an enthusiastic advocate of the doctrine of Prajna as Hui-neng, at least the *T'an-ching* compiler took him as one. For Hung-jen's proclamation runs: '... Retire to your quarters, all of you, and by yourselves meditate on *Chik-hui* (the Chinese equivalent for Prajna), and each compose a *gatha* which treats of the nature of Prajna in your original mind, and let me see it.' Does this not already anticipate Hui-neng? Hung-jen might have said something more, but this was at least what most impressed Hui-neng, and through him his compiler. It is also significant that Hung-jen refers to the *Vajracchedika* when he expresses his intention to retain Shen-hsiu's poem on the wall where he first planned to have Lo-kung Feng's pictures of Zen history.

In fact, the doctrine of Prajna is closely connected with that of Sunyata (emptiness), which is one of the most fundamental ideas of the Mahayana—so much so, indeed, that the latter altogether loses its significance when the Sunyata idea is dropped from its philosophy. The Hinayana also teaches the emptiness of all things, but its emptiness does not penetrate so deeply as the Mahayana's into the constitution of our knowledge.

Thực ra giáo lý của Ngũ Tổ, cũng đã từng chỉ dạy Lục Tổ, đặc biệt qui chiếu về Bát-nhã. Tuy không chắc hẳn Ngũ Tổ có thiết tha với giáo lý Bát-nhã như Lục Tổ hay không, ít nhất người biên soạn Đàn Kinh cũng nhận định là có. Ngũ Tổ dạy: “Các ông hãy lui đi, tự xem xét trí tuệ của mình, mỗi người làm một bài kệ nói chỗ nhận ra tánh Bát-nhã nơi bản tâm trình ta xem.” Như vậy không phải là Ngũ Tổ đã đề cập trước Lục Tổ sao? Có thể Ngũ Tổ có nói thêm một điều gì nữa, nhưng lời trên ít ra cũng đã tạo ấn tượng cho Lục Tổ, và qua đó đến người biên soạn. Cũng có nghĩa là Ngũ Tổ qui chiếu về kinh Kim Cương khi Tổ ngộ ý giữ lại bài kệ của Thần Tú trên tường, chỗ trước đây dự định treo tranh thiền của Lữ Công Phụng.

Thực sự Tuệ học liên hệ chặt chẽ với lý Không, một trong những khái niệm căn bản nhất của Đại thừa—đến nỗi nếu lý Không rút ra khỏi thì triết lý Đại thừa xem ra chẳng còn gì. Tiểu thừa cũng dạy các pháp là không, nhưng tánh không này không thâm nhập sâu xa vào cấu trúc kiến thức của chúng ta như trường hợp của Đại thừa.

The two notions of the Hinayana and of the Mahayana regarding emptiness, we can say, are of different orders. When emptiness was raised to a higher order than formerly, the Mahayana began its history. To grasp this, Prajna was needed, and naturally in the Mahayana Prajna and Sunyata go hand in hand. Prajna is no more mere knowledge dealing with relative objects; it is knowledge of the highest order permitted to the human mind, for it is the spark of the ultimate constituent of all things.

In the terminology of Chinese philosophy, *hsing* stands in most cases for the ultimate constituent, or that which is left after all that accidentally belongs to a thing is taken away from it. It may be questioned what is accidental and what is essential in the constitution of an individual object, but I will not stop to discuss the point, for I am more concerned with the exposition of the *T'an-ching* than with Chinese philosophy. Let us take it for granted that there is such a thing as *hsing*, which is something ultimate in the being of a thing or a person, though it must not be conceived as an individual entity, like a kernel or nucleus which is left when all the outer casings are removed, or like a soul which escapes from the body after death. *Hsing* means something without which no existence is possible, or thinkable as such.

Chúng ta có thể nói Tiểu thừa và Đại thừa nhìn lý Không theo hai góc độ khác nhau, do đó hai quan điểm khác nhau về thứ bậc. Khi lý Không này được nâng cao hơn mức đã có từ trước đến nay thì lịch sử Đại thừa bắt đầu. Để thấu triệt chỗ này đòi hỏi trí tuệ Bát-nhã, và dĩ nhiên là trong Đại thừa Bát-nhã và lý Không sát cánh bên nhau. Trí tuệ Bát-nhã không còn là tri kiến đơn giản hiểu biết những sự vật tương đối; mà là cái biết ở tầm mức cao tột bậc trong khả tính nhân tâm cho phép, bởi vì đây là tia lửa tối thượng cấu tạo muôn vật.

Trong thuật ngữ triết học Trung Hoa, *tánh* trong hầu hết trường hợp là sự cấu tạo tối thượng, hoặc là điều cuối cùng vẫn tồn tại khi những gì phụ thuộc do duyên sinh đã được loại bỏ. Đến đây một câu hỏi có thể đặt ra, thứ gì do duyên sinh và thứ gì là cốt tủy trong sự cấu tạo một vật thể riêng biệt, nhưng tôi sẽ không dừng lại để bàn luận điểm này, vì tôi đang quan tâm đến sự trình bày Đản Kinh hơn là triết học Trung Hoa. Chúng ta hãy xem như là thừa nhận có một điều gọi là *Tánh*, là điều tối thượng trong sinh mệnh của vật và người, mặc dù không nên hiểu là một thực thể riêng biệt, giống như một hạt nhân, hoặc nhân nguyên tử hay nhân tế bào, sẽ còn lại khi mọi thứ vật bọc bên ngoài được tháo bỏ, hoặc giống như linh hồn được phóng thích sau khi thân thể chết đi. *Tánh* có nghĩa là một điều gì nếu không có thì không thể có sự hiện hữu được, hoặc không thể nghĩ đến được.

As its morphological construction suggests, it is 'a heart or mind which lives' within an individual. Figuratively, it may be called vital force.

The Chinese translators of the Sanskrit Buddhist texts adopted this character *hsing* to express the meaning contained in such terms as *buddhata*, *dharmata*, *svabhava*, etc. *Buddhata* is *fo-hsing*, 'Buddha-nature'; *dharmata* is *fa-hsing*, 'nature or essence of all things'; and *svabhava* is 'self-nature' or 'self-being'. In the *T'an-ching* we find *hsing* in the following combinations: *tzu-hsing*, 'self-nature'; *pen-hsing*, 'original nature'; *fo-hsing*, 'Buddha-nature'; *shih-hsing*, 'realizing-nature'; *chen-hsing*, 'truth nature'; *miao-hsing*, 'mysterious nature'; *ching-hsing*, 'pure nature'; *ken-hsing*, 'root-nature'; *chiao-hsing*, 'enlightenment-nature'. Of these combinations the one which the reader will meet most frequently in Hui-neng is *tzu-hsing*, 'self-nature' or 'self-being', 'being-in-itself'.

And this *hsing* is defined by Hui-neng in the following manner: 'The *hsin* (mind or heart) is the dominion, *hsing* is the lord: the lord rules over his dominion, there is *hsing*, and there is the lord; *hsing* departs, and the lord is no more; *hsing* is and the body and mind (*hsin*) subsists, *hsing* is not and the body and mind is destroyed. The Buddha is to be made within *hsing* and not to be sought outside the body....'

Chữ tượng hình *tánh*<sup>17</sup> như là “cái tâm ở trong con người.” Nếu nói một cách tượng trưng thì đây có thể gọi là sinh lục.

Những người Trung Hoa khi dịch kinh Phật từ chữ Phạn thường dùng chữ *tánh* biểu thị nghĩa lý trong các thuật ngữ như Phật tánh (Buddhata), Pháp tánh (dharmata), Tự tánh (svabhva). Trong Đàn Kinh ta tìm thấy chữ *tánh* trong Tự tánh, bản tánh, Phật tánh, thực tánh, chân tánh, diệu tánh, căn tánh, tịnh tánh, giác tánh. Trong các từ trên độc giả sẽ gặp thường nhất là Tự tánh.

Chữ *tánh* này Lục Tổ định nghĩa như sau:

Tâm là đất nước, *tánh* là vua. Vua ngự trị trên đất nước của mình; có *tánh* thì có vua, *tánh* đi thì vua không còn. Tánh ở thì thân tâm còn, *tánh* đi thì thân tâm mất. Muốn thành Phật thì ngay nơi *tánh* mà tu, chớ tìm cầu bên ngoài...

---

<sup>17</sup> Chữ Tánh [性] được lập thành từ hai chữ tượng hình, bên trái là bộ *tâm* [心] viết biến thể; bên phải có chữ *sinh* [生], chỉ các loài sinh vật có sự sống. Chữ *sinh* do chữ *thổ* [土] là đất ghép với chữ *triệt* [𠂔] viết lược nét, là cọng cỏ hay chồi non, diễn tả sự sống vươn lên trên mặt đất. (D.G.)

In this, Hui-neng attempts to give us a clearer understanding of what he means by *hsing*. *Hsing* is the dominating force over our entire being; it is the principle of vitality, physical and spiritual. Not only the body but also the mind in its highest sense is active because of *hsing* being present in them. When *hsing* is no more, all is dead, though this does not mean that *hsing* is something apart from the body and mind, which enters into it to actuate it, and departs at the time of death. This mysterious *hsing*, however, is not a logical *a priori* but an actuality which can be experienced, and it is designated by Hui-neng as *tzu-hsing*, self-nature or self-being, throughout his *T'an-ching*.

Self-nature, otherwise expressed, is self-knowledge; it is not mere being but knowing. We can say that because of knowing itself, it is; knowing is being, and being is knowing. This is the meaning of the statement made by Hui-neng that: 'In original Nature itself there is Prajna-knowledge, and because of this self-knowledge. Nature reflects itself in itself, which is self-illumination not to be expressed in words' (par. 30). When Hui-neng speaks of Prajna-knowledge as if it is born of self-nature (par. 27), this is due to the way of thinking which then prevailed, and often involves us in a complicated situation, resulting in the dualism of self-nature and Prajna, which is altogether against the spirit of Hui-neng's Zen thought.

Lục Tổ đã giảng rõ cho chúng ta hiểu về *tánh* theo cái nhìn của Ngài. *Tánh* là sinh lực ngự trị toàn thể sinh mệnh chúng ta, là nguyên lý của sự sống, vật chất lẫn tinh thần. Không chỉ có thân mà cả tâm, trong ý nghĩa cao tốt nhất, đang sống vì sự có mặt của *Tánh*. Khi *Tánh* không có nữa thì mọi sự đều tịch diệt, mặc dù điều này không có nghĩa *Tánh* là một thứ gì tách riêng ngoài thân và tâm, chỗ *Tánh* đi vào để ban cho sự sống và ra đi vào giờ chết. Tuy như thế, *Tánh* vi diệu này không phải là một sự tiên nghiệm hợp lý mà là một thực tại có thể chứng nghiệm được, và Lục Tổ gọi là Tự tánh suốt quyển *Đàn Kinh*.

Tự tánh, nói một cách khác, là tự tri; không phải chỉ là hiện hữu suông mà còn là biết. Chúng ta có thể nói như thế vì tự tri tức đang là; tri tức hữu, và hữu tức tri. Đây là ý nghĩa câu của Lục Tổ: “Nơi bản tánh riêng có trí của Bát-nhã, và vì thế có tự tri (tự dụng trí tuệ). Bản tánh thường quán chiếu và không dùng ngôn ngữ để diễn tả được.” Khi Lục Tổ nói đến trí Bát-nhã như thế phát sinh từ Tự tánh, vì theo cách tư duy thông dụng lúc bấy giờ, điều này thường khiến chúng ta lâm vào tình trạng phức tạp do sự đối đãi nhị nguyên giữa Bát-nhã và Tự tánh, chính việc này đi ngược lại tinh thần của Lục Tổ.



We must, therefore, be on the watch when interpreting the *T'an-ching* in regard to the relation of Prajna to self-nature.

However this may be, we have now come to Prajna, which must be explained in the light of Dhyana, whose Mahayanist signification we have just examined. But before doing this I wish to say a few more words about self-nature and Prajna. In Mahayana philosophy there are three concepts which have been resorted to by scholars to explain the relation between substance and its function. They are *tai* (body), *hsing* (form), and *yung* (use), which first appeared in *The Awakening of Faith in the Mahayana*, usually ascribed to Asvaghosha. Body corresponds to substance, Form to appearance, and Use to function. The apple is a reddish, round-shaped object: this is its Form, in which it appeals to our senses. Form belongs to the world of senses, i.e. appearance. Its Use includes all that it does and stands for, its value, its utility, its function, and so on. Lastly, the Body of the apple is what constitutes its appleship, without which it loses its being, and no apple, even with all the appearances and functions ascribed to it, is an apple without it. To be a real object these three concepts, Body, Form, and Use, must be accounted for.

Do đó chúng ta phải cảnh giác khi luận giải Đản Kinh ở chỗ Bát-nhã và Tự tánh có liên hệ với nhau.

Dù thế nào đi nữa, chúng ta đang đến với Tuệ, và phải được giải thích dưới ánh sáng của Định, mà chúng ta vừa diễn bày theo quan điểm của Đại thừa. Nhưng trước khi tiến hành, tôi xin nói vài lời về Tự tánh và Bát-nhã. Trong triết học Đại thừa có ba quan niệm các học giả thường dùng để giải thích mối tương quan giữa bản thể và công dụng. Đó là thể, tướng và dụng, lần đầu tiên xuất hiện trong Đại Thừa Khởi Tín Luận của Mã Minh. Thể là bản thể, thể tánh; tướng là hình dáng bên ngoài; dụng là công dụng. Quả táo là một vật màu đỏ, hình tròn: tướng của quả táo mời gọi các giác quan của chúng ta. Tướng thuộc về cảnh giới của giác quan, của các căn, nghĩa là có tướng mạo bên ngoài. Dụng của quả táo bao gồm tất cả những việc làm và ý nghĩa, giá trị, hữu ích, công dụng v.v... Thể của quả táo là điều tạo thành bản chất của quả táo, nếu không có thì mất hết sự sống; sẽ không có quả táo—dù cho còn đủ hình tướng và công dụng—nếu không có thể. Một vật thực sự hiện hữu khi có đủ cả ba Thể, Tướng và Dụng.

To apply these concepts to our object of discourse here, self-nature is the Body and Prajna its Use, whereas there is nothing here corresponding to Form, because the subject does not belong to the world of form. There is the Buddha-nature, Hui-neng would argue, which makes up the reason of Buddhahood; and this is present in all beings, constituting their self-nature. The object of Zen discipline is to recognize it, and to be released from error, which are the passions. How is the recognition possible, one may inquire? It is possible because self-nature is self-knowledge. The Body is no-body without its Use, and the Body is the Use. To be itself is to know itself. By using itself, its being is demonstrated, and this using is, in Hui-neng's terminology, 'seeing into one's own Nature'. Hands are no hands, have no existence, until they pick up flowers and offer them to the Buddha; so with legs, they are no legs, non-entities, unless their Use is set to work, and they walk over the bridge, ford the stream, and climb the mountain. Hence the history of Zen after Hui-neng developed this philosophy of Use to its fullest extent: the poor questioner was slapped, kicked, beaten, or called names to his utter bewilderment, and also to that of the innocent spectators. The initiative to this 'rough' treatment of the Zen students was given by Hui-neng, though he seems to have refrained from making any practical application of his philosophy of Use.

Để áp dụng ba ý niệm trên trong đề tài ở đây thì Tự tánh là Thể và Bát-nhã là Dụng, tuy nhiên sẽ không có Tướng vì chủ đề của ta không thuộc vào cảnh giới hình tướng. Lục Tổ lập luận rằng chính Phật tánh dựng lập lý lẽ cho Phật chất; Phật tánh có nơi mọi chúng sanh và cấu thành Tự tánh. Mục tiêu của sự tu thiền là nhận ra Tự tánh, và giải thoát khỏi mê lầm là phiền não. Làm thế nào để nhận ra được? Có thể được vì Tự tánh chính là tự tri. Thể không phải là Thể nếu không có Dụng, Thể tức Dụng. Hiện hữu tức tự tri. Qua cái Dụng, tự thể được chứng minh, và chính cái Dụng đó mà Lục Tổ gọi là “kiến tánh.” Bàn tay không phải là bàn tay, không hiện hữu cho đến khi nào hái hoa và dâng cúng Phật; cũng vậy chân không phải là chân, không có thực thể, trừ phi cái Dụng hiện thành với nhịp chân băng qua cầu, lội qua suối, leo lên núi. Lịch sử Thiền tông sau Lục Tổ đã triển khai nghĩa lý về Dụng này đến tuyệt đỉnh: người hỏi đạo khổ thay đã nhận lãnh cái tát, cú đá, ăn gậy hay những lời mắng chửi, đẩy họ vào một trường bồi rối dưới những cặp mắt kinh ngạc hoang mang của người ngoại cuộc. Chính Lục Tổ đã mở màn cho lối cư xử “thô bạo” đối với thiền sinh, mặc dù Tổ có vẻ như khá dè dặt trong cách ứng dụng triết lý về Dụng này.

When we say, 'See into thy self-nature,' the seeing is apt to be regarded as mere perceiving, mere knowing, mere statically reflecting on self-nature, which is pure and undefiled, and which retains this quality in all beings as well as in all the Buddhas. Shen-hsiu and his followers undoubtedly took this view of the 'seeing'. But as a matter of fact, the seeing is an act, a revolutionary deed on the part of the human understanding whose functions have been supposed all the time to be logically analysing ideas, ideas sensed from their dynamic signification. The 'seeing', especially in Hui-neng's sense, was far more than a passive deed of looking at, a mere knowledge obtained from contemplating the purity of self-nature; the seeing with him was self-nature itself, which exposes itself before him in nakedness, and functions without any reservation. Herein we observe the great gap between the Northern School of Dhyana and the Southern School of Prajna.

Shen-hsiu's school pays more attention to the Body aspect of self-nature, and tells its followers to concentrate their effects on the clearing up of consciousness, so as to see in it the reflection of self-nature, pure and undefiled. They have evidently forgotten that self-nature is not a some-what whose Body can be reflected on our consciousness in the way that a mountain can be seen reflected on the smooth surface of a lake.

Khi chúng ta nói kiến tánh hoặc thấy tánh thì cái thấy này được hiểu là đơn thuần thấy, đơn thuần biết, đơn thuần chiếu soi Tự tánh trong trạng thái tĩnh, một cái thấy thanh tịnh bất nhiễm, và tính chất này giữ nguyên nơi chúng sanh lẫn chư Phật. Thần Tú và môn nhân của Sư chắc chắn công nhận “cái thấy” này. Nhưng vì đây là một sự kiện thực tế nên cái thấy là một hành động, một việc làm có tính chất cách mạng. Đứng về mặt tri thức, nhân loại thường có chức năng luôn luôn phân tích một cách duy lý những khái niệm cảm nhận được từ ý nghĩa động của chúng. “Cái thấy,” theo nghĩa của Lục Tổ, hơn hẳn hành vi nhìn một cách thụ động, một cái biết đơn thuần xuất phát từ khán cái thanh tịnh của Tự tánh; “cái thấy” theo Lục Tổ chính là Tự tánh, tự phô diễn trước mắt một cách trần trụi, và diệu dụng vô hạn định. Chỗ này chúng ta thấy rõ khoảng cách lớn lao giữa Bắc Thiền nghiêng về Định và Nam Thiền nghiêng về Tuệ.

Phái Thần Tú quan tâm nhiều đến khía cạnh Thể của Tự tánh, và dạy bảo đồ chúng tập trung nỗ lực vào sự lau chùi gương tâm để thấy được Tự tánh thanh tịnh phản chiếu trong gương. Rõ ràng họ đã quên rằng Tự tánh không phải là một thứ gì mà Thể của Tự tánh có thể phản chiếu trên bề mặt của tâm thức theo kiểu núi non phản chiếu trên mặt hồ tĩnh lặng.

There is no such Body in self-nature, for the Body itself is the Use; besides the Use there is no Body. And by this Use is meant the Body's seeing itself in itself. With Shen-hsiu this self-seeing or Prajna aspect of self-nature is altogether ignored. Hui-neng's position, on the contrary, emphasizes the Prajna aspect we can know of self-nature.

This fundamental discrepancy between Hui-neng and Shen-hsiu in the conception of self-nature, which is the same thing as the Buddha-nature, has caused them to run in opposite directions as regards the practice of Dhyana; that is, in the method of *tso-ch'an* (zazen in Japanese). Read the following *gatha*<sup>18</sup> by Shen-hsiu:

Our body is the Bodhi-tree,  
And our mind a mirror bright;  
Carefully we wipe them hour by hour  
And let no dust alight.

In the dust-wiping type of meditation (*tso-ch'an*, zazen) it is not easy to go further than the tranquillization of the mind; it is so apt to stop short at the stage of quiet contemplation, which is designated by Hui-neng 'the practice of keeping watch over purity'. At best it ends in ecstasy, self-absorption, a temporary suspension of consciousness.

---

<sup>18</sup> The *T'an-ching* (Kosjohi edition), par. 6.

Không có cái Thể như thể trong Tự tánh, bởi vì Thể chính là Dụng; ngoài Dụng không có Thể. Và qua Dụng mà Thể tự thấy chính nó sẽ hiển bày ý nghĩa. Đối với cái thấy Tự tánh này hoặc khía cạnh Bát-nhã của Tự tánh, Thần Tú hoàn toàn không biết đến. Ngược lại, Lục Tổ chú trọng đến khía cạnh Bát-nhã nhờ đó hội được Tự tánh.

Sự khác biệt từ nền tảng giữa Lục Tổ và Thần Tú trên quan điểm về Tự tánh, cũng là Phật tánh, khiến cho hai bên theo hai khuynh hướng đối nghịch khi tu tập Định, tức pháp môn tọa thiền. Xin đọc bài kệ của Thần Tú<sup>19</sup>:

*Thân là cây Bồ-đề  
Tâm như đài gương sáng  
Luôn luôn phải lau chùi  
Chớ để dính bụi bặm.*

Trong pháp tọa thiền luôn luôn phải lau chùi để tiến đến định tâm không phải dễ làm; thường khi hành giả dễ có khuynh hướng dừng ngang chỗ khán tịnh mà Lục Tổ thường gọi là “trụ tâm quán tịnh.” Hơn thế nữa, còn đưa đến trạng thái xuất thần, tự thâm nhập, ý thức tạm thời dừng hoạt động.

---

<sup>19</sup> Theo Đàn Kinh (ấn bản Hưng Thánh Tự), par. 6.



There is no 'seeing' in it, no knowing of itself, no active grasping of self-nature, no spontaneous functioning of it, no *chen-hsing* ('Seeing into Nature') whatever. The dust-wiping type is therefore the art of binding oneself with a self-created rope, an artificial construction which obstructs the way to emancipation. No wonder that Hui-neng and his followers attacked the Purity school.

The quietistic, dust-wiping, and purity-gazing type of meditation was probably one aspect of Zen taught by Hung-jen, who was the master of Hui-neng, Shenhshiu, and many other. Hui-neng, who understood the real spirit of Zen most likely because he was not hampered by learning, and consequently by the conceptual attitude towards life, rightly perceived the danger of quietism and cautioned his followers to avoid it by all means. But most other disciples of Hung-jen were more or less inclined to adopt quietism as the orthodox method of Dhyana practice. Before Tao-i, popularly known as Ma-tsu, saw Huai-jang, of Nan-yueh, he was also a quiet-sitter who wanted to gaze at the pure nothingness of self-nature. He had been studying Zen under one of Hung-jen's disciples when he was still young. Even when he came up to Nan-yueh, he continued his old practice, keeping up his *tso-ch'an* ('sitting in meditation'). Hence the following discourse between himself and Huai-jang, who was one of the greatest disciples of Hui-neng.

Không có “cái thấy” trong đó, không có tự tri, không có nhận ra Tự tánh, không có diệu dụng của Tự tánh, không có “kiến tánh” dưới bất cứ thể loại nào. Pháp tu luôn luôn lau chùi vì thế là thủ thuật tự trói buộc với sợi dây do chính mình đan kết, một sự dụng lập mang tính cách tạo ra từ bên ngoài sẽ ngăn chặn con đường giải thoát. Không có gì phải ngạc nhiên khi Lục Tổ và môn đệ phản đối phái khán tịnh.

Pháp tu tịch lặng, luôn luôn lau chùi và khán tịnh, có thể là một khía cạnh trong thiền pháp do Ngũ Tổ chỉ dạy. Ngũ Tổ từng là thầy của Thần Tú, Lục Tổ và nhiều người khác. Lục Tổ, người thấu triệt Thiền một cách chân chánh bởi vì Tổ không kẹt vào học thuật, từ đó vương bận vào ý niệm trừu tượng trong cuộc sống, đã thấy rõ mối nguy của sự tịch lặng và đã thận trọng dặn dò môn đệ nên tránh xa bằng đủ mọi cách. Nhưng hầu hết những đệ tử khác của Ngũ Tổ không ít thì nhiều đều thừa nhận sự tịch lặng, xem như pháp tu tập Định chính thống. Trước khi gặp Nam Nhạc Hoài Nhượng, Mã Tổ Đạo Nhất cũng là một hành giả chuyên tọa thiền tịch lặng khán cái Không thanh tịnh của Tự tánh. Mã Tổ đã từng học thiền với một đệ tử của Ngũ Tổ khi còn trẻ. Đến khi gặp Nam Nhạc, Mã Tổ vẫn tiếp tục pháp tu cũ là ngồi thiền lâu. Sau đây là đối đáp giữa Mã Tổ và Nam Nhạc, một trong những vị đệ tử của Lục Tổ:

Observing how assiduously Ma-tsu was engaged in practising *tso-ch'an* every day, Yuan Huai-jang said: 'Friend, what is your intention in practising *tso-ch'an*?'

Ma-tsu said: 'I wish to attain Buddhahood.'

Thereupon Huai-jang took up a brick and began to polish it.

Ma-tsu asked: 'What are you engaged in?'

'I want to make a mirror of it.'

'No amount of polishing makes a mirror out of a brick.'

Huai-jang at once retorted: 'No amount of practising *tso-ch'an* will make you attain Buddhahood.'

'What do I have to do then?' asked Ma-tsu.

'It is like driving a cart,' said Huai-jang.

'When it stops, what is the driver to do? To whip the cart, or to whip the ox?'

Ma-tsu remained silent.

Another time Huai-jang said: 'Do you intend to be master of *tso-ch'an*, or do you intend to attain Buddhahood? If you wish to study Zen, Zen is neither in sitting cross-legged nor in lying down. If you wish to attain Buddhahood by sitting cross-legged in meditation, the Buddha has no specified form. When the Dhanna has no fixed abode, you cannot make any choice in it. If you attempt to attain Buddhahood by sitting cross-legged in meditation, this is murdering the Buddha. As long as you cling to this sitting posture you can never reach the Mind.'

◆ Có vị Sa-môn ở Viện Truyền Pháp hiệu Đạo Nhất hằng ngày ngồi thiền. Nam Nhạc biết đó là pháp khí bèn đi đến hỏi:— Đại đức ngồi thiền để làm gì?

Đạo Nhất:— Để làm Phật.

Sau đó Nam Nhạc lấy một viên gạch đến trước am Đạo Nhất ngồi mài trên hòn đá. Đạo Nhất thấy lạ, hỏi:— Thầy mài gạch để làm gì?

Nam Nhạc:— Mài để làm gương.

— Mài gạch đâu có thể thành gương được.

Nam Nhạc vẫn lại:— Ngồi thiền đâu thể thành Phật được?

— Vậy phải làm thế nào mới phải?

— Như trâu kéo xe, nếu xe không đi, đánh xe là phải? Đánh trâu là phải?

Đạo Nhất lặng thinh.

Nam Nhạc nói tiếp:— Ngươi học ngồi thiền hay học ngồi Phật? Nếu học ngồi thiền, thiền không phải ngồi nằm. Nếu học ngồi Phật, Phật không có tướng nhất định, đối pháp không trụ, chẳng nên thủ xả. Ngươi nếu ngồi Phật tức là giết Phật. Nếu chấp tướng ngồi chẳng bao giờ ngộ được tâm.

Thus instructed, Ma-tsu felt as if he were taking a most delicious drink. Making bows, he asked: 'How should I prepare myself in order to be in accord with the Samadhi of formlessness?' The master said: 'Disciplining yourself in the study of Mind is like sowing seeds in the ground; my teaching in the Dharma is like pouring rain from above. When conditions are matured, you will see the Tao.'<sup>20</sup>

Asked Ma-tsu again: 'The Tao has no form, and how can it be seen?'

The master replied: 'The Dharma-eye belonging to the Mind is able to see into the Tao. So it is with the Samadhi of formlessness.'

MA-TSU: 'Is it subject to completion and destruction?'

MASTER: 'If one applies to it such notions as completion and destruction, collection and dissipation, we can never have insight into it.'

In one sense Chinese Zen can be said to have really started with Ma-tsu and his contemporary Shih-tou, both of whom were the lineal descendants of Hui-neng. But before Ma-tsu was firmly established in Zen he was still under the influence of the dust-wiping and purity-gazing type of Dhyana, applying himself most industriously to the practice of *tso-ch'an*, sitting cross-legged in meditation.

---

<sup>20</sup> Literally, 'Way', meaning truth, the Dharma, ultimate Reality.

Đạo Nhất nghe Nam Nhạc chỉ dạy như được uống  
đề hồ, liền lễ bái hỏi:

— Dụng tâm thế nào mới hợp với vô tướng tam-  
muội?

Nam Nhạc:

— Người học pháp môn tâm địa như gieo giống, ta  
nói pháp yếu như mưa móc. Nếu duyên người hợp  
sẽ thấy Đạo<sup>21</sup>.

— Đạo không phải sắc tướng làm sao thấy được?

— Con mắt pháp của tâm hay thấy được đạo. Đối  
với vô tướng tam-muội cũng lại như thế.

— Đạo có thành hoại chăng?

— Nếu lấy thành hoại tụ tán mà thấy đạo, tất nhiên  
không thể thấy đạo.

Trên một phương diện nào đó, có thể nói Thiên tông  
Trung Hoa thực sự mở đầu với Mã Tổ và vị đồng thời  
là Thạch Đầu, cả hai đều kế thừa từ Lục Tổ. Tuy nhiên  
trước khi Mã Tổ nắm vững Thiên, Sư vẫn chịu ảnh  
hưởng của pháp tu tập Định luôn luôn lau chùi và khấn  
tịnh, và Sư đã thực hành nghiêm chỉnh trong sự tọa  
thiền, kiết-già phu tọa.

---

<sup>21</sup> Đạo nghĩa là chân lý, Pháp, lễ thực cứu cánh.

He had no idea of the self-seeing type, no conception that self-nature which is self-being was self-seeing, that there was no Being besides Seeing which is Acting, that these three terms Being, Seeing, and Acting were synonymous and interchangeable. The practice of Dhyana was therefore to be furnished with an eye of Prajna, and the two were to be considered one and not two separate concepts.

To go back to Hui-neng. We now understand why he had to insist on the importance of Prajna, and theorize on the oneness of Dhyana and Prajna. In the *T'an-ching* he opens his Sermon with the seeing into one's self-nature by means of Prajna, with which every one of us, whether wise or ignorant, is endowed. Here he adopts the conventional way of expressing himself, as he is no original philosopher. In our own reasoning which we followed above, self-nature finds its own being when it sees itself, and this seeing takes place by Prajna. But as Prajna is another name given to self-nature when the latter sees itself, there is no Prajna outside self-nature. The seeing (*chien*) is also called recognizing or understanding, or, better, experiencing (*wu* in Chinese and *satori* in Japanese). The character *Wu* is composed of 'heart' (or 'mind'), and 'mine'; that is, 'mine own heart', meaning 'to feel in my own heart', or 'to experience in my own mind'.

Sư không có một ý niệm nào về pháp tu thấy tánh, không một chút khái niệm gì về việc Tự tánh tức tự hữu, và đó chính là thấy tánh, không có tự hữu bên ngoài cái thấy, và cái thấy là hành. Hữu, thấy, hành đồng nghĩa và có thể thay đổi vị trí. Tu tập Định vì thế cần phải có con mắt Tuệ, và cả hai Định và Tuệ phải xem là một chớ không phải hai quan niệm riêng biệt.

Trở lại Lục Tổ. Giờ đây chúng ta hiểu tại sao Lục Tổ nhấn mạnh tầm quan trọng của Tuệ, và dựng lập lý thuyết Nhất tính giữa Định và Tuệ. Trong Đàn Kinh, Lục Tổ mở đầu với chủ đề kiến tánh nhờ phương tiện trí Bát-nhã hàm sẵn nơi mọi người chúng ta, dù là người trí hay ngu. Ở đây Lục Tổ sử dụng đường lối công ước để diễn đạt bởi vì Tổ không phải là triết gia. Theo lý lẽ chúng ta đã trình bày ở trên, Tự tánh nhận ra sự hiện hữu của chính mình khi tự thấy mình, và cái thấy này chính do trí Bát-nhã. Nhưng vì Bát-nhã là một tên khác đặt cho Tự tánh khi Tự tánh thấy chính mình, nên không có Bát-nhã ngoài Tự tánh. Thấy hoặc kiến còn gọi là nhận biết hoặc lĩnh hội, hoặc hay hơn nữa là chứng nghiệm, tức ngộ. Chữ ngộ [悟] gồm có bộ tâm [心] và chữ ngô [吾] là của tôi, tức tâm của chính tôi, nghĩa là cảm nhận tự tâm hay chứng nghiệm tự tâm.



Self-nature is Prajna, and also Dhyana when it is viewed, as it were, statically or ontologically. Prajna is more of epistemological significance. Now Hui-neng declares the oneness of Prajna and Dhyana. 'O good friends, in my teaching what is most fundamental is Dhyana (*ting*) and Prajna (*chin*). And, friends, do not be deceived and led to thinking that Dhyana and Prajna are separable. They are one, and not two. Dhyana is the Body of Prajna, and Prajna is the Use of Dhyana. When Prajna is taken up, Dhyana is in Prajna; when Dhyana is taken up, Prajna is in it. When this is understood, Dhyana and Prajna go hand in hand in the practice (of meditation). O followers of the truth (*tao*), do not say that Dhyana is first attained and then Prajna awakened, or that Prajna is first attained and then Dhyana awakened; for they are separate. Those who advocate this view make a duality of the Dharma; they are those who affirm with the mouth and negate in the heart. They regard Dhyana as distinct from Prajna. But with those whose mouth and heart are in agreement, the inner and the outer are one, and Dhyana and Prajna are regarded as equal (*i.e.* as one).<sup>22</sup>

Hui-neng further illustrates the idea of this oneness by the relation between the lamp and its light. He says:

'It is like the lamp and its light. As there is a lamp, there is light; if no lamp, no light.

---

<sup>22</sup> The *T'an-ching* (Koshoji edition), par. 14.

Tự tánh là trí tuệ Bát-nhã, và cũng là Định khi được thấy như-đang-là, trên mặt tĩnh hay bản thể học. Tuệ có ý nghĩa nhiều hơn là ý nghĩa của khoa học luận. Lục Tổ nói về nhất tính giữa Tuệ và Định như sau:

Này thiện tri thức, pháp môn của ta lấy Định Tuệ làm gốc, đại chúng chớ lầm nói Định Tuệ riêng. Định Tuệ một thể không phải là hai. Định là thể của Tuệ, Tuệ là dụng của Định. Ngay khi Tuệ được đề cập thì Định ở nơi Tuệ, ngay khi Định được đề cập thì Tuệ ở nơi Định. Nếu biết được nghĩa này tức sự học Định Tuệ bình đẳng. Những người học đạo, chớ nói trước Định rồi sau mới phát Tuệ, hoặc trước Tuệ rồi mới phát Định, mỗi thứ riêng khác. Ai khởi cái thấy như thế thì pháp có hai tướng; họ là những người nói có trên miệng và trong lòng thì không. Họ cho Định khác với Tuệ. Nhưng nếu trên miệng và trong lòng như nhau, trong ngoài một thứ, Định và Tuệ là bình đẳng.<sup>23</sup>

Ngoài ra Lục Tổ còn minh họa nhất tính bằng ví dụ sự tương quan giữa đèn và ánh sáng.

Lục Tổ bảo:

Ví như ngọn đèn và ánh sáng. Có đèn tức có sáng; không đèn thì không sáng.

---

<sup>23</sup> Đản Kinh (ấn bản Hưng Thánh Tự), par. 14

‘The lamp is the Body of the light, and the light is the Use of the lamp. They are differently designated, but in substance they are one. The relation between Dhyana and Prajna is to be understood in like manner.’

This analogy of the lamp and its light is quite a favourite one with Zen philosophers. Shen-hui also makes use of it in his Sermon discovered by the author at the National Library of Peiping. In his *Sayings* (par. 19) we have Shen-hui's view on the oneness of Dhyana and Prajna, which was given as an answer to one of his questioners. 'Where no thoughts are awakened, and emptiness and nowhere-ness prevails, this is right Dhyana. When this non-awakening of thought, emptiness, and nowhere-ness suffer themselves to be the object of perception, there is right Prajna. Where this (mystery) takes place, we say that Dhyana, taken up by itself, is the Body of Prajna, and is not distinct from Prajna, and is Prajna itself; and further, that Prajna, taken up by itself, is the Use of Dhyana, and is not distinct from Dhyana, and is Dhyana itself. (Indeed) when Dhyana is to be taken up by itself, there is no Dhyana; when Prajna is to be taken up by itself, there is no Prajna. Why? Because (Self-) nature is suchness, and this is what is meant by the oneness of Dhyana and Prajna.'

Đèn là thể của ánh sáng, ánh sáng là dụng của đèn. Tên tuy có hai mà thể tánh vốn đồng. Sự tương quan giữa Định và Tuệ cũng lại như thế.

Ví dụ ngọn đèn và ánh sáng thường được các nhà Thiền học ưa chuộng. Thần Hội cũng có dùng đến trong Ngữ Lục do tác giả (D.T.Suzuki) phát hiện tại Thư Viện Quốc Gia ở Bắc Bình. Trong Ngữ Lục (Tiết 19) Thần Hội trình bày quan điểm về Nhất tính giữa Định và Tuệ để trả lời câu hỏi người đến tham vấn:

Chỗ không có niệm tưởng dấy khởi, rỗng thênh và vô sở trụ, đó là Định. Khi không niệm tưởng, rỗng thênh và vô sở trụ được nhận biết thì đó là Tuệ. Ở đâu việc (vi diệu) này xuất hiện thì ta bảo rằng Định này tự thể hiện và chính là Thể của Bát-nhã, không khác với Tuệ mà chính là Tuệ; lại nữa Tuệ này, tự thể hiện và chính là dụng của Định, không khác với Định mà chính là Định. Khi Định tự nỗ lực để thể hiện Định thì không có Định; khi Tuệ tự nỗ lực để thể hiện Tuệ thì không có Tuệ. Tại sao? Bởi vì (tự) tánh là chân như, và đó là ý nghĩa của nhất tính giữa Định và Tuệ.

In this, Hui-neng and Shen-hui are of the same view. But being still too abstract for the ordinary understanding, it may be found difficult to grasp what is really meant by it. In the following, Shen-hui is more concrete or more accessible in his statement.

Wang-wei was a high government officer greatly interested in Buddhism, and when he learned of the disagreement between Shen-hui and Hui-ch'eng, who was evidently a follower of Shen-hsiu, regarding Dhyana and Prajna, he asked Shen-hui: 'Why this disagreement?'

Shen-hui answered: 'The disagreement is due to Ch'eng's holding the view that Dhyana is to be practised first and that it is only after its attainment that Prajna is awakened. But according to my view, the very moment I am conversing with you, there is Dhyana, there is Prajna, and they are the same. According to the *Nirvana Sutra*, when there is more of Dhyana and less of Prajna, this helps the growth of ignorance; when there is more of Prajna and less of Dhyana, this helps the growth of false views; but when Dhyana and Prajna are the same, this is called seeing into the Buddha-nature. For this reason, I say we cannot come to an agreement.'

WANG: 'When are Dhyana and Prajna said to be the same?'

Qua đoạn trên ta thấy rõ Lục Tổ và Thần Hội đồng kiến giải. Nhưng vì vẫn còn quá trừu tượng đối với sự hiểu biết thông thường, nên ý nghĩa đích thực khó lãnh hội được. Đoạn sau Thần Hội diễn bày cụ thể hơn, dễ hiểu hơn:

Vương Duy là một quan chức cao cấp học Phật rất thành tâm, và khi biết được sự dị biệt giữa Thần Hội và Hoài Trùng (chắc là một môn đệ của Thần Tú) về Định và Tuệ, đã hỏi Thần Hội:

— Thế nào là sự dị biệt này?

Thần Hội đáp:

— Dị biệt ở chỗ Trùng chủ trương phải tu tập Định trước, và chỉ sau khi đạt Định thì Tuệ mới hiển lộ. Nhưng theo tôi, chính lúc tôi đang nói chuyện với ông, có Định có Tuệ, và cả hai không khác. Theo kinh Niết-bàn, Định nhiều Tuệ ít là tạo sự tăng trưởng cho si (si định); Tuệ nhiều Định ít thì tạo sự tăng trưởng tà kiến (càn huệ); nhưng khi Định và Tuệ đều đồng thì gọi là kiến Phật tánh. Vì lý do đó ta nói có sự dị biệt.

Vương Duy:

— Khi nào Định và Tuệ đồng?

SHEN-HUI: 'We speak of Dhyana, but as to its Body there is nothing attainable in it. Prajna is spoken of when it is seen that this Body is unattainable, remaining perfectly quiescent and serene all the time, and yet functioning mysteriously in ways beyond calculation. Herein we observe Dhyana and Prajna to be identical.'

Both Hui-neng and Shen-hsiu lay stress on the significance of the Prajna-eye, which, being turned on itself, sees into the mysteries of Self-nature. The unattainable is attained, the eternally serene is perceived, and Prajna identifies itself with Dhyana in its varied functionings. Therefore, while Shen-hui is talking with Wang-wei, Shen-hui declares that in this talking Dhyana as well as Prajna is present, that this talking itself is Prajna and Dhyana. By this he means that Prajna is Dhyana and Dhyana is Prajna. If we say that only while sitting cross-legged in meditation there is Dhyana, and that when this type of sitting is completely mastered, there for the first time Prajna is awakened, we effect a complete severance of Prajna and Dhyana, which is a dualism always abhorred by Zen followers. Whether moving or not-moving, whether talking or not-talking, there must be Dhyana in it, which is ever-abiding Dhyana. Again, we must say that being is seeing and seeing is acting, that there is no being, i.e. Self-nature, without seeing and acting, and that Dhyana is Dhyana only when it is at the same time Prajna.

Thần Hội:

— Ta nói về Định, nhưng đối với Thể của nó thì không có gì để sở đắc. Khi thấy được cái Thể bất khả đắc này, luôn luôn tịch lặng tròn đầy bất biến, nhưng vẫn diệu dụng bất tư nghi, thì đó là Tuệ. Chỗ này Định Tuệ đồng đẳng.

Lục Tổ và Thần Hội, cả hai đều nhấn mạnh đến ý nghĩa của tuệ nhân khi phản quan tự kỷ sẽ thấy được chỗ vi diệu của Tự tánh. Đắc được cái bất khả đắc, nhận ra chỗ thường hằng tịch lặng, và Tuệ với Định tự đồng nhất trong tất cả công dụng. Vì thế Thần Hội khi đối đáp với Vương Duy, đã bảo rằng nói đến Định thì có Tuệ ở đó, và chính đang nói đó đã là Định và Tuệ. Ý của Thần Hội muốn nói là Tuệ tức Định và Định tức Tuệ. Nếu như ta nói trong khi ngồi trên tọa thiền là Định, và khi khóa tu này thuần thực, lúc đó lần đầu tiên Tuệ phát khởi, ta đã cắt đứt Tuệ khỏi Định và rơi vào nhị nguyên đối đãi, chỗ mà thiền giả ghê sợ. Dù động tịnh, nói nín đều có Định, đó là Thường Tại Định. Ngoài ra ta có thể nói hữu tức kiến và kiến tức hành, và Định chỉ là Định khi đồng thời là Tuệ.



The following is a quotation from Ta-chu Hui-hai, who was a disciple of Ma-tsu:

Q.: 'When there is no word, no discourse, this is Dhyana; but when there are words and discourses, can this be called Dhyana?'

A.: 'When I speak of Dhyana, it has no relationship to discoursing or not discoursing; my Dhyana is everabiding Dhyana. Why? Because Dhyana is all the while in Use. Even when words are uttered, discoursing goes on, or when discriminative reasoning prevails, there is Dhyana in it, for all is Dhyana.'

'When a mind, thoroughly understanding the emptiness of all things, faces forms, it at once realizes their emptiness. With it emptiness is there all the time, whether it faces forms or not, whether it discourses or not, whether it discriminates or not. This applies to everything which belongs to our sight, hearing, memory, and consciousness generally. Why is it so? Because all things in their self-nature are empty; and wherever we go we find this emptiness. As all is empty, no attachment takes place; and on account of this non-attachment there is a simultaneous Use (of Dhyana and Prajna). The Bodhisattva always knows how to make Use of emptiness, and thereby he attains the Ultimate. Therefore it is said that by the oneness of Dhyana and Prajna is meant Emancipation.'

Đoạn văn sau đây trích từ Đại Châu Huệ Hải Ngữ Lục, đệ tử của Mã Tổ:

*Hỏi:* Khi nói không ngôn ngữ văn tự là Định, vậy khi có ngôn ngữ văn tự có gọi là Định chăng ?

*Đáp:* Khi tôi nói về Định thì không có liên hệ gì đến ngữ ngôn văn tự; Định của tôi là Định thường trụ. Tại sao? Bởi vì Định luôn luôn trong Dụng. Ngay cả khi có lời nói, có chữ nghĩa, hoặc khi có lý luận phân biệt vẫn có Định, vì tất cả đều là Định.

Khi tâm lĩnh hội tánh không của muôn pháp thì trước sắc tướng sẽ thấy là không. Tâm lúc nào cũng không dù có hay không có sắc tướng, dù có hay không có ngôn thuyết, dù có hay không có phân biệt. Điều này áp dụng cho mọi vật trực thuộc thấy, nghe, hiểu, biết. Tại sao lại như thế? Bởi vì mọi vật Tự tánh là Không; và đâu đâu chúng ta cũng bắt gặp cái Không này. Vì tất cả đều Không, không có dính mắc; và vì lý do không dính mắc nên có cái Dụng đồng thời (của Định và Tuệ). Bồ-tát luôn luôn biết làm thế nào ứng dụng pháp đẳng không, và qua đó đạt được Cứu Cánh Tối Hậu. Vì thế Định Tuệ đồng thể gọi là Giải Thoát.

That Dhyana has nothing to do with mere sitting cross-legged in meditation, as is generally supposed by outsiders, or as has been maintained by Shen-hsiu and his school ever since the days of Hui-neng, is here asserted in a most unmistakable manner. Dhyana is not quietism, nor is it tranquillization; it is rather acting, moving, performing deeds, seeing, hearing, thinking, remembering; Dhyana is attained where there is, so to speak, no Dhyana practised; Dhyana is Prajna, and Prajna is Dhyana, for they are one. This is one of the themes constantly stressed by all the Zen masters following Hui-neng.

Ta-chu Hui-hai continues: 'Let me give you an illustration, that your doubt may be cleared up and you may feel refreshed. It is like a brightly-shining mirror reflecting images on it. When the mirror does this, does the brightness suffer in any way? No, it does not. Does it then suffer when there are no images reflected? No, it does not. Why? Because the Use of the bright mirror is free from affections, and therefore its reflection is never obscured. Whether images are reflected or not, there are no changes in its brightness. Why? Because that which is free from affections knows no change in all conditions.

'Again, it is like the sun illumining the world. Does the light suffer any change? No, it does not.

Định này không liên quan gì đến tư thế ngồi thiền treo chân, như ngoại đạo thường liên tưởng, hay như Thân Tú và tông phái của Sư chủ trương sau thời Lục Tổ. Định không phải là tĩnh lặng tịch diệt, mà là động dụng, công việc thành tựu, thấy nghe nghĩ nhớ; đạt được Định ở chỗ không có Định để tu; Định tức Tuệ và Tuệ tức Định, vì là một. Đây là một trong những chủ đề thường xuyên được những vị thiền sư con cháu Lục Tổ nhấn mạnh nhất.

Đại Châu Huệ Hải dạy tiếp:

Tôi lại vì ông nói thí dụ để hiển bày, khiến ông tĩnh tĩnh, được hiểu và dứt nghi. Ví như gương sáng, khi chiếu soi hình tượng ánh sáng của gương có động chẳng? Chẳng động. Tại sao? Vì Dụng của gương tự tại bất nhiễm,<sup>24</sup> vì thế tính chiếu sáng không bao giờ mờ tối. Dù có hay không có hình tượng, gương không vì thế mà biến đổi tính sáng. Vì sao? Bởi vì điều gì tự tại bất nhiễm thì tùy duyên mà bất biến.

Lại nữa, như ánh sáng mặt trời soi chiếu thế gian. Ánh sáng có động chẳng? Chẳng động.

---

<sup>24</sup> Có bản dịch là vô tình. (D.G.)

How, when it does not illumine the world? There are no changes in it, either. Why? Because the light is free from affections, and therefore whether it illumines objects or not, the unaffected sunlight is ever above change.

'Now the illumining light is Prajna, and unchangeability is Dhyana. The Bodhisattva uses Dhyana and Prajna in their oneness, and thereby attains enlightenment. Therefore it is said that by using Dhyana and Prajna in their oneness emancipation is meant. Let me add that to be free from affections means the absence of the passions and not that of the noble aspirations (which are free from the dualistic conception of existence).'

In Zen philosophy, in fact in all Buddhist philosophy, no distinctions are made between logical and psychological terms, and the one turns into the other quite readily. From the viewpoint of life no such distinctions can exist, for here logic is psychology and psychology is logic. For this reason Ta-chu Hui-hai's psychology becomes logic with Shen-hui, and they both refer to the same experience. We read in Shen-hui's *Sayings* (par. 32): 'A bright mirror is set up on a high stand; its illumination reaches the ten-thousand things, and they are all reflected in it. The masters are wont to consider this phenomenon most wonderful.

Nếu khi chẳng chiếu có động chẳng? Chẳng động. Vì sao? Vì ánh sáng tự tại bất nhiễm, do đó dù có chiếu soi hay không chiếu soi, ánh sáng mặt trời bất nhiễm nên luôn luôn bất biến.

Ánh sáng chiếu soi đó là Tuệ, chẳng động và bất biến là Định. Bồ-tát dùng pháp Định Tuệ đồng thể đó được Vô thượng giác. Cho nên nói “Định Tuệ đồng thể tức là giải thoát.” Nói tự tại không nhiễm ô có nghĩa là không còn phàm tình chớ không phải hết thánh tình<sup>25</sup> (không còn quan niệm nhị nguyên về hiện hữu).

Trong Thiền học, cũng như Phật học, không có sự phân biệt giữa thuật ngữ luận lý và tâm lý, chữ bên này thay thế chữ bên kia dễ dàng. Trên phương diện sống không có sự phân biệt như thế, bởi vì luận lý là tâm lý và tâm lý là luận lý. Vì lý do đó mà tâm lý học của Huệ Hải biến thành luận lý học đối với Thần Hội, và cả hai đều qui về cùng một sự chứng nghiệm. Chúng ta đọc được trong Thần Hội Ngữ Lục:

Đặt một chiếc gương sáng trên cao, sức chiếu sáng của gương có thể soi thấu đến vạn pháp, và mọi vật đều được chiếu soi. Các bậc thầy đều cho hiện tượng này thật vi diệu.

---

<sup>25</sup> Xin thêm đoạn sau cho rõ nghĩa :

— Thế nào là phàm tình, thế nào là thánh tình?  
— Nếu khởi hai tánh (có-không, yêu-ghét) tức là phàm tình. Hai tánh đều không tức là thánh tình. (D.G.)

But as far as my school is concerned it is not to be considered wonderful. Why? As to this bright mirror, its illumination reaches the ten-thousand things, and these ten-thousand things are not reflected in it. This is what I would declare to be most wonderful. Why? The Tathagata discriminates all things with non-discriminating Prajna (*chih*). If he has any discriminating mind, do you think he could discriminate all things?'

The Chinese term for 'discrimination' is *fen-pieh*, which is a translation of the Sanskrit *vikalpa*, one of the important Buddhist terms used in various Sutras and Sastras. The original meaning of the Chinese characters is 'to cut and divide with a knife', which exactly corresponds to the etymology of the Sanskrit *viklp*. By 'discrimination', therefore, is meant analytical knowledge, the relative and discursive understanding which we use in our everyday worldly intercourse and also in our highly speculative thinking. For the essence of thinking is to analyse—that is, to discriminate; the sharper the knife of dissection, the more subtle the resulting speculation. But according to the Buddhist way of thinking, or rather according to the Buddhist experience, this power of discrimination is based on non-discriminating Prajna (*chih* or *chih-hui*). This is what is most fundamental in the human understanding, and it is with this that we are able to have an insight into the Self-nature possessed by us all, which is also known as Buddha-nature.

Nhưng trong tông môn tôi thì chẳng xem hiện tượng này là vi diệu. Tại sao? Bởi vì đối với chiếc gương sáng, ánh sáng của gương soi thấu đến vạn pháp trong khi vạn pháp không chiếu soi được gương. Chính việc này tôi muốn nói là vi diệu nhất. Tại sao? Vì Như Lai phân biệt được vạn pháp với trí Bát-nhã vô phân biệt. Nếu Như Lai có tâm phân biệt, ông có nghĩ là Như Lai phân biệt được vạn pháp hay không?

Tiếng Trung Hoa “phân biệt” dịch từ chữ Phạn “vikalpa,” một từ ngữ rất quan trọng trong nhiều bộ kinh và luận. Nguyên nghĩa của “phân biệt” là “cắt và chia ra với con dao<sup>26</sup>” tương đương thật chính xác với ngữ nguyên chữ Phạn là “vikalpa.” Phân biệt có nghĩa là kiến thức phân tích, một sự hiểu biết tương đối mang tính cách lý luận mà chúng ta hay dùng trong đời thường để giao dịch cũng như trong tư duy nghiên tầm cao thâm. Bởi vì bản chất của tư duy là phân tích—tức là phân biệt; lưỡi dao chia chẻ càng sắc bén thì kết quả tư duy càng tinh tường. Tuy nhiên theo đường lối tư duy của đạo Phật, đúng hơn là theo kinh nghiệm Phật giáo, năng lực phân biệt đặt nền tảng trên trí tuệ Bát-nhã vô phân biệt. Đây là điều căn để nhất trong trí khôn nhân loại, và chính nhờ điều này mà chúng ta có khả năng kiến chiếu vào Tự tánh hàm sẵn nơi mọi người chúng ta, và cũng được gọi là Phật tánh.

---

<sup>26</sup> Chữ ‘phân’ theo Hán tự có bộ “đao [刀]” và “tâm [心].” (D.G.)



Indeed, Self-nature is Prajna itself, as has been repeatedly stated above. And this non-discriminating Prajna is what is 'free from affections', which is the term Ta-chu Hui-hai uses in characterizing the mind-mirror.

Thus 'non-discriminating Prajna', 'to be free from affections', 'from the first not a thing is'—all these expressions point to the same source, which is the fountainhead of Zen experience.

Now the question is: How is it possible for the human mind to move from discrimination to non-discrimination, from affections to affectionlessness, from being to nonbeing, from relativity to emptiness, from the ten-thousand things to the contentless mirror-nature or Self-nature, or, Buddhistically expressed, from *mayoi* (*mi* in Chinese) to *satori* (*wu*)?<sup>27</sup> How this movement is possible is the greatest mystery not only in Buddhism but in all religion and philosophy. So long as this world, as conceived by the human mind, is a realm of opposites, there is no way to escape from it and to enter into a world of emptiness where all opposites are supposed to merge. The wiping-off of the multitudes known as the ten-thousand things in order to see into the mirror-nature itself is an absolute impossibility. Yet Buddhists all attempt to achieve it.

---

<sup>27</sup> *Mayoi* means 'standing on a cross-road', and not knowing which way to go; that is, 'going astray', 'not being in the way of truth'. It stands contrasted with *satori* (*wu*), which is the right understanding, realization of truth.

Tự tánh chính là trí Bát-nhã, như đã nhiều lần nói đến ở phần trên. Trí Bát-nhã vô phân biệt này là “tự tại không nhiễm ô,” là chữ Đại Châu Huệ Hải đã dùng khi nói đến tính chất của gương tâm.

Như vậy “trí Bát-nhã vô phân biệt,” “tự tại không nhiễm ô,” “xưa nay không một vật”—tất cả cụm từ này cùng chung một gốc, là giọt nước đầu nguồn của Thiên nghiệm.

Bây giờ vấn đề là làm thế nào tâm con người có thể di chuyển từ phân biệt đến vô phân biệt, từ nhiễm trước đến bất nhiễm, từ hữu đến vô, từ tương đối (sắc) đến Không (tuyệt đối), từ vạn pháp đến gương tâm rộng suốt hoặc Tự tánh, hoặc, nói theo nhà Phật, từ mê đến ngộ?<sup>28</sup> Làm thế nào chuyển động này có thể được, đó là việc thắng diệu nhất không chỉ riêng trong đạo Phật mà trong tất cả tôn giáo và triết thuyết. Chùng nào thế gian này, theo sự nhận thức của con người, là cảnh giới của xung đối thì không có cách nào giải thoát để bước vào cảnh giới của Không, chỗ mà mọi xung đối được xem là tan hòa. Quét sạch hết những tạp đa tên là vạn pháp cốt để thấy gương tâm của Tự tánh là một việc hoàn toàn bất khả. Song tất cả người tu Phật đều cố đạt cho bằng được.

---

<sup>28</sup> Mê nghĩa là “đứng trước ngã tư đường,” không biết đi hướng nào, tức là “lạc đường,” không đi “đúng đường.” Trái nghĩa với ngộ là hiểu biết đúng, chứng đạo.

Philosophically stated, the question is not properly put. It is not the wiping-off of the multitudes, it is not moving from discrimination to non-discrimination, from relativity to emptiness, etc. Where the wiping-off process is accepted, the idea is that when the wiping-off is completed, the mirror shows its original brightness, and therefore the process is continuous on one line of movement. But the fact is that the wiping itself is the work of the original brightness. The 'original' has no reference to time, in the sense that the mirror was once, in its remote past, pure and undefiled, and that as it is no more so, it must be polished up and its original brightness be restored. The brightness is there all the time, even when it is thought to be covered with dust and not reflecting objects as it should. The brightness is not something to be restored; it is not something appearing at the completion of the procedure; it has never departed from the mirror. This is what is meant when the *T'an-ching* and other Buddhist writings declare the Buddha-nature to be the same in all beings, including the ignorant as well as the wise.

As the attainment of the Tao does not involve a continuous movement from error to truth, from ignorance to enlightenment, from *mayoi* to *satori*, the Zen masters all proclaim that there is no enlightenment whatever which you can claim to have attained.

Nói theo triết học, vấn đề đặt ra chưa đúng. Không phải là quét sạch những tạp đũa, không phải là chuyển động từ phân biệt đến vô phân biệt, từ tương đối (sắc) đến Không v.v... Nếu ta thừa nhận một tiến trình quét sạch nghĩa là tịnh hóa thì có thể nghĩ rằng khi tiến trình tịnh hóa hoàn tất, gương sẽ cho thấy ánh sáng bản hữu nơi chính mình, và do đó tiến trình diễn tiến liên tục trên một con đường với chuyển động. Nhưng sự thật là chính sự tịnh hóa tự là việc làm của ánh sáng bản hữu. Chữ “bản hữu” không qui chiếu về thời gian, nghĩa là thuở xa xưa gương đã có lần thanh tịnh bất nhiễm và bây giờ không còn nữa, cần phải chùi sạch đánh bóng để lộ ra trở lại sức sáng nguyên thủy. Sức sáng luôn ở đó, ngay cả khi ta nghĩ rằng có lớp bụi bao phủ và không thể chiếu sáng hình tượng. Sức sáng không phải một điều gì phải phục hồi; không phải điều gì lộ ra khi tiến trình (lau chùi) hoàn tất; sức sáng chưa bao giờ rời khỏi gương. Đây là chỗ mà Đản Kinh và những văn kinh Phật giáo tuyên thuyết Phật tánh đồng hiện diện nơi mọi chúng sanh, kể cả người ngu lẫn người trí.

Bởi lẽ đạt đạo không phải là một chuyển động liên tục từ sai lầm đến chân chánh, từ vô minh đến giác ngộ, từ mê đến ngộ, nên chư vị thiền sư tất cả đều nhận định rằng chẳng có giác ngộ nào có thể chứng đắc.

If you say you have attained something, this is the surest proof that you have gone astray. Therefore, not to have is to have; silence is thunder; ignorance is enlightenment; the holy disciples of the Purity-path go to hell while the precept-violating Bhikshus attain Nirvana; the wiping-off means dirt-accumulating; all these paradoxical sayings—and Zen literature is filled with them—are no more than so many negations of the continuous movement from discrimination to non-discrimination, from affectibility to non-affectibility, etc., etc.

The idea of a continuous movement fails to account for the facts, first, that the moving process stops at the originally bright mirror, and makes no further attempt to go on indefinitely, and secondly, that the pure nature of the mirror suffers itself to be defiled, i.e. that from one object comes another object absolutely contradicting it. To put this another way: absolute negation is needed, but can it be possible when the process is continuous? Here is the reason why Hui-neng persistently opposes the view cherished by his opponents. He does not espouse the doctrine of continuity which is the Gradual School of Shen-hsiu. All those who hold the view of a continuous movement belong to the latter. Hui-neng, on the other hand, is the champion of the Abrupt School. According to this school the movement from *mayoi* to *satori* is abrupt and not gradual, discrete and not continuous.

Nếu bảo là chứng đắc được một điều gì chắc chắn đã lâm lạc. Vì thế không là có, im lặng là sấm sét, vô minh tức giác ngộ; thánh tăng của Thanh Tịnh đạo vào địa ngục trong khi Tỳ-kheo phạm giới vào Niết-bàn, tịnh hóa có nghĩa là cấu hóa. Những lời nói nghịch lý này đầy dẫy trong văn học Thiên, và không gì khác hơn là rất nhiều những phủ nhận về sự chuyển động liên tục từ phân biệt đến vô phân biệt, từ ướu nhiễm đến bất nhiễm v.v...

Ý niệm về một chuyển động liên tục không thể giải thích được sự kiện, trước tiên là tiến trình chuyển động này dừng lại chỗ sức sáng bản hữu của gương, và không có thử tiếp tục đến vô tận, và thứ nữa là bản nhiên thanh tịnh của gương phải chịu ướu nhiễm, tức là từ một vật này đến một vật khác hoàn toàn đối nghịch. Nếu đặt vấn đề một cách khác: cần đến một sự phủ định tuyệt đối, nhưng nếu tiến trình tiếp tục thì có được không ? Đây là lý do tại sao Lục Tổ quyết liệt phản đối quan điểm mà các đối phương chấp chặt. Lục Tổ không tán thành giáo lý về tính liên tục này trong pháp môn tiệm giáo của Thần Tú. Ai bám chặt quan điểm về một chuyển động liên tục đều thuộc tông tiệm giáo. Lục Tổ trái lại là tổ sư của đốn giáo, chuyển động từ mê đến ngộ là tức thì, ngay đó, chớ không phải dần dần, có tính cách gián đoạn và không liên tục.

That the process of enlightenment is abrupt means that there is a leap, logical and psychological, in the Buddhist experience. The logical leap is that the ordinary process of reasoning stops short, and what has been considered irrational is perceived to be perfectly natural, while the psychological leap is that the borders of consciousness are overstepped and one is plunged into the Unconscious which is not, after all, unconscious. This process is discrete, abrupt, and altogether beyond calculation; this is 'Seeing into one's Self-nature'. Hence the following statement by Hui-neng:

'O friends, while under Jen the Master I had a *satori* (*wu*) by just once listening to his words, and abruptly saw into the original nature of Suchness. This is the reason why I wish to see this teaching propagated, so that seekers of the truth may also abruptly have an insight into Bodhi, see each by himself what his mind (*hsin*) is, what his original nature is. . . . All the Buddhas of the past, present, and future, and all the Sutras belonging to the twelve divisions are in the self-nature of each individual, where they were from the first. . . . There is within oneself that which knows, and thereby one has a *satori*. If there rises an erroneous thought, falsehoods and perversions obtain; and no outsiders, however wise, are able to instruct such people, who are, indeed, beyond help.

Bảo rằng quá trình giác ngộ là đốn có nghĩa có một cú nhảy vọt, theo luận lý học và tâm lý học, trong kinh nghiệm Phật giáo. Cú nhảy vọt về mặt luận lý là tiến trình lý luận thông thường khựng lại một cách đột ngột, và điều được xem là phi lý sẽ được nhìn nhận là hoàn toàn tự nhiên; trong khi cú nhảy vọt về mặt tâm lý là siêu vượt giới hạn của ý thức để bước vào cái vô thức đúng ra không phải là vô thức. Tiến trình này gián đoạn, đột ngột, và đồng thời bất khả tư nghị; đó là “kiến tánh.” Xin đọc lời dạy của Lục Tổ:

Này thiện tri thức, xưa ta ở nơi Ngũ Tổ Nhân, một phen nghe liền được ngộ, chóng thấy chân như bản tánh, nên được giáo pháp này lưu hành khiến cho người học đạo chứng ngộ được Bồ-đề. Mỗi người tự quán nơi tâm, tự thấy bản tánh.

... Ba đời chư Phật, kinh điển mười hai phân giáo, ở trong tánh của người vốn tự có đủ.

... Trong tự tâm có tri thức tự ngộ. Nếu khởi tà mê vọng niệm điên đảo thì thiện tri thức bên ngoài tuy có giáo hóa chỉ dạy, cứu cũng không thể được.



But if there takes place an illumination by means of genuine Prajna, all falsehoods vanish in an instant. If one's self-nature is understood, one's *satori* is enough to make one rise to a state of Buddhahood. O friends, when there is a Prajna illumination, the inside as well as the outside becomes thoroughly translucent, and a man knows by himself what his original mind is, which is no more than emancipation. When emancipation is obtained, it is the Prajna-samadhi, and when this Prajna-samadhi is understood, there is realized a state of *mu-nen* (*wu-nien*), "thoughtless-ness".'

The teaching of abrupt *satori* is then fundamental in the Southern School of Hui-neng. And we must remember that this abruptness or leaping is not only psychological, but dialectical.

Prajna is really a dialectical term denoting that this special process of knowing, known as 'abruptly seeing', or 'seeing at once', does not follow general laws of logic; for when Prajna functions one finds oneself all of a sudden, as if by a miracle, facing Sunyata, the emptiness of all things. This does not take place as the result of reasoning, but when reasoning has been abandoned as futile, and psychologically when the will-power is brought to a finish.

Nếu khởi chánh chân Bát-nhã quán chiếu thì trong khoảng một sát-na vọng niệm đều diệt. Nếu biết Tự tánh, một phen ngộ tức đến quả vị Phật. Đây thiện tri thức, khi trí tuệ quán chiếu thì trong ngoài sáng suốt, biết được bản tâm, tức là gốc của giải thoát. Nếu được giải thoát, đó là Bát-nhã tam-muội, tức là vô niệm.

Như vậy pháp môn đốn ngộ là nền tảng của Nam Thiền Lục Tổ. Chúng ta nên nhớ tính chất đốn, hoặc đột ngộ, hoặc cú nhảy vọt, không chỉ trên phương diện tâm lý mà còn trên phương diện biện chứng.

Trí tuệ Bát-nhã thực sự là một thuật ngữ biện chứng chỉ cho thấy tiến trình đặc biệt của cái biết, được hiểu là “đốn kiến” hoặc “nhận thấy tức thì,” không tuân thủ những định luật chung của luận lý; bởi vì khi trí tuệ Bát-nhã vận hành ta thấy mình thật là thành linh, như một phép lạ, đối mặt với cái Không của vạn pháp. Điều này không xuất hiện như là hậu quả của lý luận, mà xảy ra khi dẹp bỏ lý luận như một điều gì vô tích sự, và về mặt tâm lý khi năng lực ý chí lên đến mức toàn mãn.

The Use of Prajna contradicts everything that we may conceive of things worldly; it is altogether of another order than our usual life. But this does not mean that Prajna is something altogether disconnected with our life and thought, something that is to be given to us by a miracle from some unknown and unknowable source. If this were the *case*, Prajna would be of no possible use to us, and there would be no emancipation for us. It is true that the functioning of Prajna is discrete, and interrupting to the progress of logical reasoning, but all the time it underlies it, and without Prajna we cannot have any reasoning whatever. Prajna is at once above and in the process of reasoning. This is a contradiction, formally considered, but in truth this contradiction itself is made possible because of Prajna.

That almost all religious literature is filled with contradictions, absurdities, paradoxes, and impossibilities, and demands to believe them, to accept them, as revealed truths, is due to the fact that religious knowledge is based on the working of Prajna. Once this viewpoint of Prajna is gained, all the essential irrationalities found in religion become intelligible. It is like appreciating a fine piece of brocade. On the surface there is an almost bewildering confusion of beauty, and the connoisseur fails to trace the intricacies of the threads. But as soon as it is turned over the intricate beauty and skill is revealed.

Dụng của trí Bát-nhã khiến cho thấy ngược lại cái nhìn vạn pháp theo thế tục; đây là một tầm cỡ hoàn toàn khác hẳn với cuộc sống đời thường của chúng ta. Nhưng điều này không có nghĩa trí Bát-nhã là một điều gì hoàn toàn chẳng liên hệ với đời sống cũng như tư tưởng chúng ta, một điều gì ban cho chúng ta do phép lạ từ một nguồn linh bất tri và bất khả tri. Nếu trường hợp như thế thì trí Bát-nhã không thể hữu dụng đối với chúng ta, và không thể có giải thoát. Đúng là sự vận hành của trí Bát-nhã có tính cách gián đoạn, ngắt quãng đối với tiến trình lý giải suy luận, nhưng lúc nào cũng nằm sẵn ở đó, và không có trí Bát-nhã ta không thể lý giải gì được. Đây là một sự mâu thuẫn, nếu nhìn ở bên ngoài, nhưng sự thực sự mâu thuẫn này tự có thể được vì có trí Bát-nhã.

Hầu hết nền văn học tôn giáo đều đầy ắp những mâu thuẫn, phi lý, nghịch lý và bất khả, và đòi hỏi phải có niềm tin, phải thừa nhận như là chân lý mặc khải, sở dĩ như thế là vì tri thức tôn giáo đặt nền tảng trên sự vận hành của trí Bát-nhã. Một khi đạt được cái thấy của trí Bát-nhã thì tất cả tinh yếu của những cứ điểm phi lý trong tôn giáo sẽ trở nên rõ ràng dễ hiểu. Giống như ta nhìn ngắm một tấm vải thêu sắc xảo. Trên mặt vải đầy những hình kiểu mỹ thuật rối rắm khiến người tìm hiểu không thể nhận ra đường chỉ lên xuống phức tạp. Nhưng ngay khi lật trái tấm vải thì đường nét tinh xảo và vẻ đẹp sẽ lộ ra.

Prajna consists in this turning over. The eye has hitherto followed the surface of the cloth, which is indeed the only side ordinarily allowed us to survey. Now, the cloth is abruptly turned over; the course of the eyesight is suddenly interrupted; no continuous gazing is possible. Yet by this interruption, or rather disruption, the whole scheme of life is suddenly grasped; there is the 'seeing into one's self-nature'.

The point I wish to make here is that the reason side has been there all the time, and that it is because of this unseen side that the visible side has been able to display its multiple beauty. This is the meaning of discriminative reasoning being always based on non-discriminating Prajna; this is the meaning of the statement that the mirror-nature of emptiness (*Sunyata*) retains all the time its original brightness, and is never once beclouded by anything outside which is reflected on it; this is again the meaning of all things being such as they are in spite of their being arranged in time and space and subject to the so-called laws of nature.

This something conditioning all things and itself not being conditioned by anything assumes various names as it is viewed from different angles.

Trí Bát-nhã chính là sự lật ngược này. Con mắt đến bây giờ vẫn chạy theo mặt phải tâm vãi, bề mặt duy nhất cho phép chúng ta nhìn xem. Giờ đây, tấm vải thành linh bị lật trái; dòng vận hành của con mắt bỗng nhiên bị cắt đứt; cái nhìn liên tục không còn nữa. Tuy nhiên qua sự cắt đứt này, đúng hơn là gián đoạn, toàn bộ cấu trúc của đời sống được nhận ra một cách đột ngột; đây là “kiến tánh.”

Điểm tôi muốn lưu ý ở đây là mặt lý trí luôn luôn hiện diện, và chính vì mặt vô tướng này luôn luôn hiện diện mà mặt hữu tướng có khả năng trưng bày vẻ đẹp đa dạng. Điều này có nghĩa là lý trí phân biệt luôn luôn dựa trên trí Bát-nhã vô phân biệt; đây chính là ý nghĩa câu nói gương tâm của tánh Không luôn luôn giữ nguyên sức sáng bản hữu, và không bao giờ bị che mờ bởi bất cứ vật gì bên ngoài khi phản chiếu vào gương; điều này cũng có nghĩa là mọi vật đều như-đang-là, mặc dù bị đặt để trong thời gian và không gian và phải chịu đựng điều gọi là những qui luật của thiên nhiên. [Gương tâm của tánh Không] ước định mọi vật, và chính nó không bị bởi bất cứ vật gì ước định, lại mang nhiều tên khác nhau khi được nhìn dưới góc cạnh khác nhau.

Spatially, it is called 'formless' against all that can be subsumed under form; temporarily, it is 'non-abiding', as it moves on for ever, not being cut up into pieces called thoughts and as such detained and retained as something abiding; psychologically it is 'the unconscious' (*wu-nien*=*mu-nen*) in the sense that all our conscious thoughts and feelings grow out of the Unconscious, which is Mind (*hsin*) , or Self-nature (*tzu-hsing*).

As Zen is more concerned with experience and hence with psychology, let us go further into the idea of the Unconscious. The original Chinese is *Wu-nien* (*mu-nen*) or *Wu-hsin* (*mu-shin*), and literally means 'no-thought', or 'no-mind'. But *nien* or *hsin* means more than thought or mind. This I have elsewhere explained in detail. It is rather difficult to give here an exact English equivalent for *nien* or *hsin*. Hui-neng and Shen-hui use principally *nien* instead of *hsin*, but there are other Zen masters who prefer *hsin* to *nien*. In point of fact, the two designate the same experience: *wu-nien* and *wu-hsin* point to the same state of consciousness.

The character *hsin* originally symbolizes the heart as the organ of affection, but has later come to indicate also the seat of thinking and willing. *Hsin* has thus a broad connotation, and may be taken largely to correspond to consciousness.

Đứng về không gian thì gọi là “vô tướng” ngược lại tất cả những gì có thể xếp vào loại “hữu tướng;” đứng về thời gian thì gọi là “vô trụ” vì chuyển động mãi mãi, không bị cắt vụn ra thành mảnh gọi là niệm tướng và không bị giữ chặt lại như một vật cố định; về phương diện tâm lý là “vô thức” hoặc “vô niệm” theo ý nghĩa tất cả niệm tướng hữu thức và cảm thọ đều xuất xứ từ vô thức hoặc vô niệm tức là Tâm hoặc Tự tánh.

Vì Thiên tông chú trọng rất nhiều đến chứng nghiệm, tất nhiên đi vào tâm lý, chúng ta hãy đi sâu vào khái niệm của vô niệm hoặc vô tâm. Lục Tổ và Thần Hội dùng chữ niệm hơn là tâm, nhưng các thiên sư khác lại chọn chữ tâm hơn chữ niệm. Thực sự, cả hai chữ đều dùng để chỉ cùng một kinh nghiệm: vô niệm và vô tâm đều chỉ cùng một trạng thái tâm thức.

Chữ tâm đầu tiên biểu thị trái tim như là một quan năng của tình cảm, nhưng về sau còn để chỉ căn cứ của tư duy và ý chí. Như vậy chữ tâm mang ý nghĩa rất rộng, và có thể dùng một cách rộng rãi tương đương với tâm thức.



*Wu-nien* is 'no-consciousness', thus the unconscious. The character *nien* has *chien* 'now', over the heart, and might originally have meant anything present at the moment in consciousness. In Buddhist literature, it frequently stands for the Sanskrit *Ksana*, meaning 'a thought', 'a moment regarded as a unit of time', 'an instant'; but as a psychological term it is generally used to denote 'memory', 'intense thinking', and 'consciousness'. *Wu-nien* thus also means 'the unconscious'.

What, then, do the Zen masters mean by 'the unconscious'?

It is evident that in Zen Buddhism the unconscious is not a psychological term either in a narrower or in a broader sense. In modern psychology the scientists refer to the unconscious as underlying consciousness, where a large mass of psychological factors are kept buried under one name or another. They appear in the field of consciousness sometimes in response to a call, and therefore by a conscious effort, but quite frequently unexpectedly and in a disguised form. To define this unconsciousness baffles the psychologists just because it is the unconscious.

Vô niệm là “không có ý thức” tức là vô thức. Chữ *niệm* [念] bên dưới là bộ *tâm* [心] ghép với chữ *kim* [今] nghĩa là hiện giờ, và theo ngữ nguyên là bất cứ điều gì đang hiện hữu trong tâm thức. Trong văn học Phật giáo, chữ niệm thường dùng để dịch chữ Phạn “*kṣana*,” có nghĩa một niệm tương, một thời khoảng xem như là đơn vị của thời gian, một thoáng chốc; nhưng nếu dùng như một thuật ngữ tâm lý học thì thường ám chỉ ký ức, ý nghĩ mãnh liệt và ý thức. Do đó vô niệm cũng có nghĩa là vô thức.<sup>29</sup>

Vậy thì các thiền sư muốn nói gì về vô thức?

Hiển nhiên là trong Phật giáo chữ vô thức không phải là một thuật ngữ tâm lý học dù theo nghĩa hẹp hay theo nghĩa rộng. Trong tâm lý học hiện đại các học giả dùng chữ vô thức để chỉ tâm thức tiềm ẩn, chỗ mà khối lượng lớn những yếu tố tâm lý<sup>30</sup> được chôn lấp dưới một tên này hay tên khác. Đôi khi chúng hiện lên trên bề mặt ý thức ứng với một ngoại duyên mời gọi, và do đó qua một nỗ lực có ý thức, nhưng hầu hết đều là bất ngờ và ngụy trang. Định nghĩa vô thức rất rối rắm và phức tạp đối với những nhà tâm lý học chỉ vì đó là vô thức.

---

<sup>29</sup> Danh từ vô thức dịch từ tiếng Anh “unconscious” xin hiểu ở đây là không khởi niệm, chứ không phải là không biết. (D.G.)

<sup>30</sup> Tức chủng tử. (D.G.)

The fact is, however, that it is a reservoir of mysteries and a source of superstitions. And for this reason the concept of the unconscious has been abused by unscrupulous religionists, and some people hold that Zen is also guilty of this crime. The accusation is justifiable if Zen philosophy is no more than a psychology of the unconscious in its ordinary definition.

According to Hui-neng, the concept of the unconscious is the foundation of Zen Buddhism. In fact he proposes three concepts as constituting Zen, and the unconscious is one of them; the other two are 'formlessness' (*wu-hsing*) and 'non-abiding' (*wu-chu*). Hui-neng continues: 'By formlessness is meant to be in form and yet to be detached from it; by the unconscious is meant to have thoughts and yet not to have them; as to non-abiding it is the primary nature of man.'

His further definition of the unconscious is: 'O good friends, not to have the Mind tainted while in contact with all conditions of life,<sup>31</sup>—this is to be Unconscious. It is to be always detached from objective conditions in one's own consciousness, not to let one's mind be roused by coming in contact with

---

<sup>31</sup> *Ching* in Chinese. It means 'boundaries', 'an area enclosed by them', 'environment', 'objective world'. In its technical sense it stands contrasted with mind.

objective conditions.

Thực ra, đó là kho chứa những bí ẩn, và là nguồn của những chuyện mê tín dị đoan đối với những nhà tu không chân chánh, không đạo đức, và một số người chấp rằng Thiền cũng là tông phạm trong ác nghiệp mê tín dị đoan này. Sự buộc tội này chỉ được minh oan khi lý Thiền không hẳn là khoa tâm lý của vô thức theo định nghĩa thông thường.

Theo Lục Tổ khái niệm về vô thức tức vô niệm là nền tảng của Thiền tông đạo Phật. Tổ đưa ra ba khái niệm cấu tạo Thiền tông mà vô niệm là một; hai khái niệm kia là vô tướng và vô trụ.

Tổ bảo rằng:

Vô tướng có nghĩa là trong tướng mà lìa tướng; vô niệm là đối với niệm mà không niệm; vô trụ là bản tánh con người.

.....

Này thiện tri thức, đối trên các cảnh<sup>32</sup> tâm không nhiễm—gọi là vô niệm. Thường lìa các cảnh, chẳng ở trên cảnh mà sanh tâm.....

---

<sup>32</sup> *Cảnh* có nghĩa là “ranh giới,” “một vùng tự rào kín,” “môi trường chung quanh,” “thế giới đối tượng.” Thường là đối lại với chữ *tâm*.

. . . O good friends, why is the Unconscious established as fundamental? There are some people with confused ideas who talk about seeing into their own nature, but whose consciousness is not liberated from objective conditions, and (my teaching) is only for the sake of such people. Not only are they conscious of objective conditions, but they contrive to cherish false views, from which all worldly worries and vagaries rise. But in self-nature there is from the first not a thing which is attainable. If anything attainable is here conceived, fortune and misfortune will be talked about; and this is no more than worrying and giving oneself up to vagaries. Therefore in my teaching, unconsciousness is established as fundamental.

'O good friends, what is there for *wu* (of *wu-nien*, unconsciousness) to negate? And what is there for *nun* to be conscious of? *Wu* is to negate the notion of two forms (dualism), and to get rid of a mind which worries over things, while *nien* means to become conscious of the primary nature of Suchness (*tathata*); for Suchness is the Body of Consciousness, and Consciousness is the Use of Suchness.

Này thiện tri thức, thế nào lập vô niệm làm tông? Có một số người mê lầm, miệng nói thấy tánh nhưng trên cảnh có niệm, không ra khỏi cảnh, và pháp môn của ta chính là vì những người này. Họ không những trên cảnh có niệm, mà trên niệm còn khởi tà kiến, tất cả trần lao vọng tưởng từ đây mà sanh. Nhưng Tự tánh vốn không một pháp có thể được. Nếu có sở đắc, vọng nói họa phước tức là trần lao tà kiến, nên pháp môn này lập vô niệm làm tông.

Này thiện tri thức, vô là vô việc gì? Niệm là niệm vật nào? Vô là không có hai tướng, không có các tâm trần lao. Niệm là niệm chân như bản tánh, bởi vì chân như là thể của niệm, và niệm tức là dụng của chân như.

It is the self-nature of Suchness to become conscious of itself; it is not the eye, ear, nose, and tongue that is conscious; as Suchness has (self-) nature, consciousness rises in it; if there were no Suchness, then eye and ear, together with forms and sounds, would be destroyed. In the self-nature of Suchness there rises consciousness; while in the six senses there is seeing, hearing, remembering, and recognizing; the self-nature is not tainted by objective conditions of all kinds; the true nature moves with perfect freedom, discriminating all forms in the objective world and inwardly unmoved in the first principle.'

While it is difficult and often misleading to apply the modern way of thinking to those ancient masters, especially masters of Zen, we must to a certain extent hazard this application, for otherwise there will be no chance of even a glimpse into the secrets of Zen experience. For one thing, we have what Hui-neng calls self-nature, which is the Buddhanature of the *Nirvana. Sutra* and other Mahayana writings. This self-nature in terms of the *Prajnaparamita* is Suchness (*tathata*), and Emptiness (*Sunyata*). Suchness means the Absolute, something which is not subject to laws of relativity, and therefore which cannot be grasped by means of form. Suchness is thus formlessness. In Buddhism, form (*rùpa*) stands against no-form (*arùpa*), which is the unconditioned.



Chính Tự tánh chân như khởi niệm; không phải mất tai mũi lưỡi khởi niệm; vì chân như có tánh nên khởi niệm, nếu chân như không tánh thì mất tai cùng với sắc thanh khi ấy liền hoại. Tự tánh chân như khi khởi niệm, nơi sáu căn tuy có thấy nghe hiểu biết mà Tự tánh không bị nhiễm muôn cảnh; chân như động chuyển vẫn tự tại, tuy khéo phân biệt các pháp tướng mà đối với nghĩa đệ nhất vẫn không động.

Những lời dạy của cổ đức, nhất là của các vị thiền sư, tuy thường gặp khó khăn và hay lầm lạc trong sự ứng dụng vào đường lối tư duy hiện đại, chúng ta bắt buộc phải bạo dạn, gần như là liều lĩnh ở mức độ nào đó, bởi vì nếu không thì sẽ không có cơ hội, dù chỉ là một thoáng nhìn, thâm nhập vào cái ẩn diệu của kinh nghiệm thiền. Bởi vì trước hết chúng ta có điều mà Lục Tổ gọi là Tự tánh, chính là Phật tánh theo kinh Niết-bàn và những kinh Đại thừa khác. Tự tánh này theo thuật ngữ của Bát-nhã Ba-la-mật là Chân như (Tathata), và Không. Chân như có nghĩa là tuyệt đối, một điều gì không đặt dưới qui luật của tương đối, và vì thế không thể lĩnh hội bằng những phương tiện thuộc sắc tướng. Chân như vì vậy vô tướng. Trong Phật giáo, tướng (rupa) đối nghịch với vô tướng (arupa) là thứ không bị ước định, không bị duyên sinh.

This unconditioned, formless, and consequently unattainable is Emptiness (*Sunyata*). Emptiness is not a negative idea, nor does it mean mere privation, but as it is not in the realm of names and forms it is called emptiness, or nothingness, or the Void.

Emptiness is thus unattainable. 'Unattainable' means to be beyond perception, beyond grasping, for emptiness is on the other side of being and non-being. All our relative knowledge is concerned with dualities. But if emptiness is absolutely beyond all human attempts to take hold of in any sense whatever, it has no value for us; it does not come into the sphere of human interest; it is really non-existent, and we have nothing to do with it. But the truth is otherwise. Emptiness constantly falls within our reach; it is always with us and in us, and conditions all our knowledge, all our deeds, and is our life itself. It is only when we attempt to pick it up and hold it forth as something before our eyes that it eludes us, frustrates all our efforts, and vanishes like vapour. We are ever lured towards it, but it proves a will-o'-the-wisp.

It is Prajna which lays its hands on Emptiness, or Suchness, or self-nature. And this laying-hands-on is not what it seems. This is self-evident from what has already been said concerning things relative.

Thứ không bị duyên sinh này, vô tướng, do đó bất khả đắc, chính là cái “Không.” Tánh “Không” không phải là một ý niệm phủ định, cũng chẳng phải là một sự vắng lặng suông, nhưng vì không ở trong danh sắc nên gọi là “Không”, hoặc rỗng rang, hoặc rỗng suốt.

Như thế tánh “Không” bất khả đắc. Bất khả đắc nghĩa là siêu vượt nhận thức, siêu vượt lĩnh hội, vì “Không” ở bên kia của hữu và vô. Tất cả kiến thức tương đối của chúng ta đều thuộc nhị nguyên. Nhưng nếu “Không” tuyệt đối vượt lên trên mọi nỗ lực của con người cố nắm giữ, bằng cách này hay cách khác, thì lại không giá trị đối với chúng ta; sẽ không lợi lạc cho nhân loại; thực sự không hiện hữu, và chúng ta chẳng can dự đến. Nhưng sự thật thì trái lại. “Không” thường xuyên nằm trong tầm tay chúng ta, luôn luôn cùng ở với chúng ta, và quyết định tất cả kiến thức, hành động chúng ta, là chính sinh mạng chúng ta. Chỉ khi nào chúng ta cố thử chạm bắt, nắm giữ như một vật trước mắt thì “Không” sẽ lẩn trốn chúng ta, làm thất bại mọi nỗ lực của chúng ta, và tan biến như một làn hơi. Lúc nào “Không” cũng quyến rũ chúng ta, nhưng lại biệt tăm như bóng ma trôi.

Chính trí tuệ Bát-nhã vươn tay đặt lên cái “Không” hoặc Chân như hoặc Tự tánh. Và sự kiện “đặt bàn tay” lên cái “Không” này không phải là điều ta nhìn thấy bên ngoài. Việc này xuất xứ một cách rõ rệt từ điều đã được nói đến và những sự vật tương đối.

Inasmuch as self-nature is beyond the realm of relativity, its being grasped by Prajna cannot mean a grasping in its ordinary sense. The grasping must be no-grasping, a paradoxical statement which is inevitable. To use Buddhist terminology, this grasping is accomplished by non-discrimination; that is, by non-discriminating discrimination. The process is abrupt, discrete, an act of the conscious; not an unconscious act but an act rising from self-nature itself, which is the Unconscious.

Hui-neng's Unconscious is thus fundamentally different from the psychologists' Unconscious. It has a metaphysical connotation. When Hui-neng speaks of the Unconscious in Consciousness, he steps beyond psychology; he is not referring even to the Unconscious forming the basis of consciousness, which goes to the remotest part when the mind has not yet evolved, the mind being still in a state of mere sustenance. Nor is Hui-neng's Unconscious a kind of world-spirit which is found floating on the surface of chaos. It is timeless, and yet contains all time with its minutest periods as well as all its aeons.

Shen-hui's definition of the Unconscious which we have in his *Sayings* (par. 14) will shed further light on the subject. When preaching to others on the *Prajnaparamita* he says:

Vì Tự tánh vượt trên cảnh giới của tương đối, nên nếu Tự tánh được trí Bát-nhã nắm bắt thì cũng không thể hiểu nắm bắt theo kiểu thông thường. Nắm bắt phải là không nắm bắt, một câu nói nghịch lý không thể nào tránh được. Nếu dùng thuật ngữ Phật giáo thì sự nắm bắt này thành tựu qua tính vô phân biệt; tức là phân biệt mà vô phân biệt. Tiến trình này đột ngột, gián đoạn, một hành động có tâm, không phải là một hành động vô ý thức mà tạo tác từ Tự tánh lưu xuất, đó chính là Vô niệm.

Vô niệm của Lục Tổ khác hẳn vô thức của các nhà tâm lý học từ căn bản. Vô niệm có ý nghĩa về siêu hình. Khi Lục Tổ nói về Vô niệm trong tâm thức, Tổ siêu vượt tâm lý học, Tổ không qui chiếu ngay cả vô thức hay tiềm thức, cấu tạo nền móng cho tâm thức, đi ngược về thời xa xưa cùng tột khi tâm chưa tiến hóa, vẫn còn trong tình trạng duy trì mà thôi. Vô niệm của Lục Tổ cũng chẳng phải quyền năng tạo hóa trôi nổi trên mớ hỗn mang. Vô niệm là phi thời gian, nhưng lại dung chứa tất cả thời gian từng thời điểm nhỏ nhiệm chí đến vô lượng a-tăng-kỳ kiếp.

Thần Hội định nghĩa Vô niệm trong Ngũ Lục sẽ soi sáng thêm chủ đề này. Khi thuyết giảng về Bát-nhã Ba-la-mật, Sư bảo:

'Be not attached to form. Not to be attached to form means Suchness. What is meant by Suchness? It means the Unconscious. What is the Unconscious? It is not to think of being and non-being; it is not to think of good and bad; it is not to think of having limits or not having limits; it is not to think of measurements (or of non-measurements); it is not to think of enlightenment, nor is it to think of being enlightened; it is not to think of Nirvana, nor is it to think of attaining Nirvana: this is the Unconscious. The Unconscious is no other than Prajnaparamita itself. Prajnaparamita is no other than the Samadhi of Oneness.

'O friends, if there are among you some who are still in the stage of learners, let them turn their illumination (upon the source of consciousness) whenever thoughts are awakened in their minds. When the awakened mind is dead, the conscious illumination vanishes by itself this is the Unconscious. This Unconscious is absolutely free from all conditions, for if there are any conditions it cannot be known as the Unconscious.

'O friends, that which sees truly sounds the depths of the Dharmadhatu, and this is known as the Samadhi of Oneness. Therefore, it is said in the *Smaller Prajnaparamita*: "O good men, this is Prajnaparamita, that is to say, not to have any (conscious) thoughts in regard to things.

Chớ dính mắc nơi tướng. Không dính mắc nơi tướng là Chân như. Chân như là nghĩa gì? Là Vô niệm. Vô niệm là gì? Là không nghĩ về hữu và vô, về thiện và ác, về hữu hạn vô hạn, về hữu lượng vô lượng, không nghĩ đến giác ngộ hay đạt giác ngộ; đến Niết-bàn hay đạt Niết-bàn; đó là Vô niệm không khác với Bát-nhã Ba-la-mật. Ba-la-mật không khác với Nhất thể tam-muội.

Này thiện tri thức, nếu trong các ông hàng hữu học, mỗi lần niệm khởi trong tâm, hãy hồi quang phản chiếu (tận nguồn tâm). Khi niệm diệt trong tâm, sự phản quán tâm cũng tự diệt—đó là Vô niệm. Vô niệm hoàn toàn thoát ngoài tất cả ngoại duyên ngoại cảnh, bởi vì nếu còn có cảnh duyên nào thì không thể là Vô niệm được.

Này thiện tri thức, ai dò tìm được tận đáy thăm của pháp giới thì đó là Nhất thể tam-muội. Vì thế trong kinh Bát-nhã có câu: “Này thiện nam, đây là Bát-nhã Ba-la-mật, nghĩa là không niệm khởi đối trước cảnh.

As we live in that which is unconscious, this golden-coloured body, with the thirty-two marks of supreme manhood, emits rays of great effulgence, contains Prajna altogether beyond thinking, is endowed with all the highest Samadhis attained by the Buddhas, and with incomparable knowledge. All the merits (accruing from the Unconscious) cannot be recounted by the Buddhas, much less by the Sravakas and the Pratyeka-Buddhas." He who sees the Unconscious is not tainted by the six senses; he who sees the Unconscious is enabled to turn towards the Buddha-knowledge; he who sees the Unconscious is called Reality; he who sees the Unconscious is the Middle Way and the first truth; he who sees the Unconscious is furnished at once with merits of the Ganga; he who sees the Unconscious is able to produce all things; he who sees the Unconscious is able to take in all things.'

This view of the Unconscious is thoroughly confirmed by Ta-chu Hui-hai, a chief disciple of Matsuo, in his *Essential Teaching of the Abrupt Awakening*: "The Unconscious means to have no-mind in all circumstances, that is to say, not to be determined by any conditions, not to have any affections or hankerings. To face all objective conditions, and yet to be eternally free from any form of stirring, this is the Unconscious. The Unconscious is thus known as to be truly conscious of itself.



Khi ở trong Vô niệm thì được thân kim sắc với ba mươi hai tướng tốt của bậc trượng phu, phóng hào quang rực rỡ, và đều có trí Bát-nhã siêu vượt niệm tưởng, đầy đủ tất cả Tam-muội Vô thượng mà chư Phật đã thành tựu, cùng với thắng tri. Tất cả công đức (thành tựu Vô niệm) ngay cả chư Phật còn không tính nổi nói chi hàng Thanh văn, Duyên giác.” Ai đạt được Vô niệm thì sáu căn bất nhiễm; ai đạt được Vô niệm có thể quay về với tri kiến Phật; ai đạt được Vô niệm được gọi là Thực Tại; ai đạt được Vô niệm thì gọi là Trung Đạo và Đệ Nhất Nghĩa Đế; ai đạt được Vô niệm sẽ có công đức nhiều như cát sông Hằng; ai đạt được Vô niệm có thể sinh ra các pháp; ai đạt được Vô niệm có quyền thọ nhận tất cả vật.

Quan điểm về Vô niệm được Đại Châu Huệ Hải, đệ tử của Mã Tổ, xác nhận thật rõ ràng trong Đón Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn:

Vô niệm là ở tất cả chỗ mà không tâm, không có nghĩ cầu, đối với cảnh sắc hằng không khởi động, đó là Vô niệm. Được Vô niệm gọi là chân niệm.

But to be conscious of consciousness is a false form of the Unconscious. Why? The Sutra states that to make people become conscious of the six vijnanas is to have the wrong consciousness; to cherish the six vijnanas is false; where a man is free from the six vijnanas, he has the right consciousness.'

'To see the Unconscious' does not mean any form of selfconsciousness, nor is to sink into a state of ecstasy or indifference or apathy, where all traces of ordinary consciousness are wiped out. 'To see the Unconscious' is to be conscious and yet to be unconscious of self-nature. Because self-nature is not to be determined by the logical category of being and non-being, to be so determined means to bring self-nature into the realm of empirical psychology, in which it ceases to be what it is in itself. If the Unconscious, on the other hand, means the loss of consciousness, it then spells death, or at best a temporary suspension of life itself. But this is impossible inasmuch as self-nature is the Mind itself. This is the sense of the following passage which we come across everywhere in the *Prajnaparamita* and other Mahayana Sutras: 'To be unconscious in all circumstances is possible because the ultimate nature of all things is emptiness, and because there is after all not a form which one can say one has laid hands on. This unattainability of all things is Reality itself, which is the most exquisite form of the Tathagata.'

Nhưng dùng niệm khởi niệm là tà của Vô niệm. Tại sao? Vì kinh nói: “Nếu dạy người sáu thức khởi niệm là vọng niệm; đắm nhiễm sáu thức là tà, người tự tại với sáu thức là có chánh niệm.”

Đạt được Vô niệm không có nghĩa một hình thức tự thức, cũng chẳng phải rơi vào trạng thái xuất thần, vô cảm, hoặc vô tình, chỗ mà mọi dấu vết của ý thức thường tình đã bị quét sạch. Đạt được Vô niệm là biết và không biết đối với Tự tánh. Bởi vì Tự tánh không thể xác định bằng có hoặc không của luận lý học được, nếu xác định như thế nghĩa là đưa Tự tánh vào lãnh vực của tâm lý học thực nghiệm, nơi mà Tự tánh sẽ không còn là Tự tánh nữa. Mặt khác, nếu như Vô niệm có nghĩa mất hết cái biết, tức đồng nghĩa với chết, hoặc hơn nữa là đình chỉ nhất thời sự sống. Nhưng điều này không thể được vì Tự tánh chính là Tâm. Đây là ý nghĩa của đoạn văn sau đây, thường gặp trong kinh Bát-nhã Ba-la-mật và các kinh Đại thừa khác:

Vô niệm đối trước mọi cảnh là điều có thể vì thể tánh tối thượng của mọi vật là Không, và vì rốt cuộc không có một hình tượng nào ta có thể đặt tay vào. Tính bất khả đắc của mọi vật chính là Thực tại, là tướng toàn hảo nhất của Như Lai.

The Unconscious is thus the ultimate reality, the true form, the most exquisite body of Tathagatahood. It is certainly not a hazy abstraction, not a mere conceptual postulate, but a living experience in its deepest sense.

Further descriptions of the Unconscious from Shen-hui are as follows:

'To see into the Unconscious is to understand self-nature; to understand self-nature is not to take hold of anything; not to take hold of anything is the Tathagata's Dhyana... Self-nature is from the first thoroughly pure, because its Body is not to be taken hold of. To see it thus is to be on the same standing with the Tathagata, to be detached from all forms, to have all the vagaries of falsehood at once quieted, to equip oneself with merits of absolute stainlessness, to attain true emancipation, etc.'

'The nature of Suchness is our original Mind, of which we are conscious; and yet there is neither the one who is conscious nor that of which there is a consciousness.'

'To those who see the Unconscious, karma ceases to function, and what is the use for them to cherish an erroneous thought and to try to destroy karma by means of confusion?'

Vô niệm vậy là thực tại tối thượng, là thực tướng, là thân toàn hảo nhất của Như Lai. Chắc chắn đây không phải trừu tượng mơ hồ, chẳng phải một định đề thuần ý niệm, mà là một kinh nghiệm sống theo ý nghĩa thâm áo nhất.

Về sau Thần Hội tả về Vô Niệm như sau:

Đạt được Vô niệm là thấu triệt Tự tánh; thấu triệt Tự tánh không phải là thông hiểu một điều gì; không thông hiểu một điều gì chính là Như Lai Thiên... Tự tánh xưa nay hoàn toàn thanh tịnh, bởi vì Thể của Tự tánh không thể nào hiểu biết được. Thấy được điều này là đồng với Như Lai, thoát khỏi sắc tướng, tất cả vọng chấp hư dối một phen lặn hết, tự được công đức tuyệt đối thanh tịnh, tự được chân giải thoát v.v...

Tánh của Chân như là bản tâm, từ đó chúng ta hiểu biết; tuy nhiên chẳng có người biết và vật bị biết.

Ai đạt được Vô niệm thì hành nghiệp chấm dứt, vậy ích lợi gì mà chạy theo vọng tưởng và nỗ lực tiêu trừ nghiệp thức bằng những pháp tu mê muội?

'To go beyond the dualism of being and non-being, and again to love the track of the Middle Way—this is the Unconscious. The Unconscious means to be conscious of the absolutely one; to be conscious of the absolutely one means to have all knowledge, which is Prajna. Prajna is the Tathagata-Dhyana.'

We are back again here at the relationship of Prajna and Dhyana. This is in fact one of the recurring subjects in the philosophy of Buddhism, and we cannot get away from it, especially in the study of Zen. The difference between Shen-hsiu's and Hui-neng's school is no more than the difference which exists between them in regard to this relationship. Shen-hsiu approaches the problem from the point of view of Dhyana, while Hui-neng upholds Prajna as the most important thing in the grasping of Zen. The latter tells us first of all 'to see' self-nature, which means to wake up in the Unconscious; Shen-hsiu, on the other hand, advises us 'to sit in meditation', so that all our passions and disturbing thoughts may be quieted, and the inherent purity of self-nature shine out by itself. These two tendencies have been going on side by side in the history of Zen thought, probably due to the two psychological types to be found in us, intuitive and moral, intellectual and practical.

Siêu vượt hai tướng có và không, thú hướng Trung đạo—đó là Vô niệm. Vô niệm tức là niệm Nhất như tuyệt đối, niệm Nhất như tuyệt đối nghĩa là thắng tri, đó là Trí Bát-nhã. Trí Bát-nhã là Như Lai thiên.

Xin trở lại mối tương quan giữa Tuệ và Định. Đây là một trong những chủ đề thường lặp đi lặp lại trong triết học Phật giáo, nên chúng ta không thể bỏ qua, nhất là khi học thiền. Sự khác nhau giữa Bắc Thiền của Thần Tú và Nam Thiền của Lục Tổ không gì khác hơn là chỗ dị biệt trên quan điểm về tương quan giữa Tuệ và Định. Thần Tú nghiêng về Định trong khi Lục Tổ tập trung vào Tuệ. Lục Tổ dạy chúng ta trước hết phải “kiến tánh,” có nghĩa là tỉnh dậy trong Vô niệm; Thần Tú ngược lại khuyên chúng ta “tọa thiền,” sao cho tất cả phiền não và vọng tưởng điên đảo lóng lạng, và bản hữu thanh tịnh của Tự tánh tự hiển lộ. Hai khuynh hướng kể trên đã đồng hành với nhau trong lịch sử Thiền tông, có lẽ do hai mô thức tâm lý nằm trong đó, đạo đức và trực giác, trí thức và thực nghiệm.

Those who emphasize Prajna, like Hui-neng and his school, tend to identify Dhyana with Prajna, and insist on an abrupt, instantaneous awakening in the Unconscious. This awakening in the Unconscious may be, logically speaking, a contradiction, but as Zen has another world in which to live its own life, it does not mind contradictory expressions and continues to use its peculiar phraseology.

Hui-neng's school thus objects to Shen-hsiu's on the grounds that those who spend their time in sitting crosslegged in meditation, trying to realize the state of tranquillity, are seekers after some tangible attainment; they are upholders of the doctrine of original purity, which they consider to be something intellectually demonstrable; they are gazers at a special object which can be picked up among other relative objects and shown to others as one points at the moon; they cling to this specific object as something most precious, forgetting that this clinging degrades the value of their cherished object because it is thereby brought down to the same order of being as themselves; because of this clinging to it and abiding in it, they cherish a certain definite state of consciousness as the ultimate point they should attain; therefore they are never truly emancipated, they have not cut the last string which keeps them still on this side of existence.



Những ai nghiêng về Tuệ, như Lục Tổ và tông môn của Ngài, có khuynh hướng đồng nhất Định và Tuệ, và nhấn mạnh đến sự đánh thức một cách đột ngột và tức thời trong Vô niệm. Sự đánh thức trong Vô niệm, nói trên mặt lý luận, có thể là mâu thuẫn, nhưng vì Thiền có một trú xứ khác để sống cuộc đời riêng của mình nên không quan tâm đến những từ ngữ mâu thuẫn, và vẫn sử dụng câu cú lạ kỳ của mình như thế.

Nam Thiền của Lục Tổ phản bác Bắc Thiền của Thần Tú ở những lãnh vực sau. Những người phỉ thì giờ ngồi tréo chân thiền định để đạt trạng thái định tĩnh đều là những người đi tìm một sự chứng đắc vốn dĩ hiển nhiên. Họ chủ trương lý thanh tịnh bản nhiên mà họ cho rằng có thể chứng minh trên phương diện tri thức. Họ chú tâm tập trung vào một đối tượng đặc biệt mà họ có thể nhặt ra từ những đối tượng tương đối khác để chỉ cho người khác thấy, như ngón tay chỉ mặt trăng. Họ bám chặt vào đối tượng đặc biệt đó như là món đồ vô cùng quý báu, quên rằng vô hình chung sự bám víu này đã hạ thấp giá trị món đồ họ đã trân quý đặt xuống ngang với tầm mức hiện hữu của chính họ; vì sự bám víu đó và an trụ trong đó mà họ đắm vào một tâm thái xem như cứu cánh tối hậu cần phải đạt đến, do đó không bao giờ thực sự giải thoát, họ không cắt nổi vòng xích cuối cùng cột giữ họ bên này cuộc tồn sinh.

According to Hui-neng's Prajna school, Prajna and Dhyana become identical in the Unconscious, for when there is an awakening in the Unconscious, this is no awakening, and the Unconscious remains all the time in Dhyana, serene and undisturbed.

The awakening is never to be taken for an attainment or for an accomplishment as the result of such strivings. As there is no attainment in the awakening of Prajna in the Unconscious, there is no abiding in it either. This is the point most emphatically asserted in all the Prajnaparamita Sutras. No attainment, and therefore no clinging, no abiding, which means abiding in the Unconscious or abiding in non-abiding.

In Ta-chu Hui-hai we have this dialogue:

Q. 'What is meant by the simultaneous functioning of the Triple Discipline?'

A. 'To be pure and undefiled is Sila (precept). The mind unmoved remaining ever serene in all conditions is Dhyana (meditation). To perceive the mind unmoved, and yet to raise no thoughts as to its immovability; to perceive the mind pure and undefiled, and yet to raise no thoughts as to its purity; to discriminate what is bad from what is good, and yet to feel no defilement by them, and to be absolute master of oneself: this is known as Prajna.'

Theo tông Bát-nhã của Lục Tổ thì Tuệ và Định là đồng trong Vô niệm, bởi vì khi có sự thức tỉnh trong Vô niệm, đây không phải là khởi niệm, và Vô niệm vẫn duy trì suốt thời trong Định, tịch lặng và an nhiên.

Sự thức tỉnh không bao giờ được xem là một sự chứng đắc hoặc một sự thành tựu như là kết quả sau những nỗ lực tu tập. Do vì không có sở đắc nào nơi việc đánh thức trí tuệ Bát-nhã trong Vô niệm nên ở đây không có chỗ để an trụ. Đây là điểm được khẳng định một cách triệt để nhất trong toàn bộ kinh Bát-nhã Ba-la-mật. Không sở đắc, và vì thế không chấp chặt, không bám trụ, có nghĩa là an trụ trong Vô niệm tức trụ trong vô sở trụ.

Trong Đôn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn của Đại Châu Huệ Hải có đoạn:

*Hỏi:*— Nghĩa giới định tuệ thế nào?

*Đáp:*— Thanh tịnh không nhiễm là giới. Biết tâm chẳng động, đối cảnh luôn vắng lặng là định. Biết tâm chẳng động mà chẳng sanh tưởng về tính chẳng động; biết tâm thanh tịnh mà chẳng sanh tưởng về thanh tịnh; phân biệt thiện ác mà trong ấy không nhiễm, được tự tại, ấy gọi là tuệ.

When one perceives thus that Sila, Dhyana, and Prajna are all beyond attainability, one at once realizes that there is no discrimination to be made between them, and that they are of one and the same Body. This is the simultaneous functioning of the Triple Discipline.'

Q. 'When the mind abides in purity, is this not clinging to it?'

A. 'When abiding in purity, one may have no thoughts of abiding in it, and then one is said not to be clinging to it.'

Q. 'When the mind abides in emptiness, is this not clinging to it?'

A. 'When one has thoughts as to thus abiding, there is a clinging in one.'

Q. 'When the mind abides in the non-abiding, is this not clinging to the non-abiding?'

A. 'When one cherishes no thoughts as to emptiness, there is no clinging. If you wish to understand when the mind comes to realize the moment of non-abiding, sit in the right meditation posture, and purge your mind thoroughly of thoughts—thoughts about all things, thoughts about goodness and badness of things. Events past are already past; therefore have no thoughts of them, and your mind is disconnected from the past. Thus past events are done away with.<sup>33</sup> Present events are already here before you; then have no attachment to them.'

---

<sup>33</sup> Events to come Are not yet come, and you need Don't worry about them; do not seek for them. Thus your mind is disconnected from the future.

Nếu biết thể của giới định tuệ đều không sở đắc thì không phân biệt, cả ba đồng một thể, ấy gọi là tam học đẳng dụng.

— Khi tâm trụ tịnh, chẳng phải chấp tịnh sao?

— Khi được trụ tịnh mà chẳng khởi trụ tịnh, ấy là không chấp tịnh.

— Tâm khi trụ không, chẳng phải chấp không sao?

— Nếu khởi tướng Không, gọi là chấp Không.

— Nếu khi tâm được trụ chỗ vô trụ, chẳng phải chấp chỗ vô trụ sao?

— Nếu ông muốn thấu rõ khi tâm đến chỗ vô trụ thì lúc tọa thiền đoạn nghiêm, chỉ biết tâm chớ khởi nghĩ tất cả vật, thiện ác đều chớ suy nghĩ. Việc quá khứ đã qua, chớ suy nghĩ thì tâm tháo gỡ quá khứ, việc quá khứ tự bật.<sup>34</sup> Việc hiện tại vừa hiện tại trước mắt đây, không dính mắc.

---

<sup>34</sup> Sự kiện đến CHƯA HẸN đến, và bạn KHÔNG CẦN lo lắng; không tìm kiếm. Do đó tâm trí của bạn không dính mắc vào tương lai.

Not to have attachment means not to rouse any feeling of hate or love. Your mind is then disconnected from the present, and the events before your eyes are done away with. When the past, present, and future are thus in no way taken in, they are completely done away with. When thoughts come and go, do not follow them, and your pursuing mind is cut off. When abiding (with thoughts) do not tarry in them, and your abiding mind is cut off. When thus freed from abiding (with thoughts), you are said to be abiding with the non abiding.

If you have a thoroughly clear perception of yourself, you may remain abiding with thoughts, and yet what remains abiding is thoughts (and as to your Unconscious), it has neither an abiding place nor a non-abiding place. If you have a thoroughly clear perception as to the mind having no abiding place anywhere, this is known as having a thoroughly clear perception of one's own being. This very Mind which has no abiding place anywhere is the Buddha-Mind itself; it is called Emancipation-Mind, Enlightenment-Mind, the Unborn Mind, and Emptiness of Materiality and Ideality. It is what is designated in the Sutras as Recognition of the Unborn. . . All this is understood when one has the Unconscious in evidence anywhere.'

Không dính mắc là chẳng khởi yêu ghét thì tâm tháo gỡ khỏi hiện tại, và việc hiện tại tự bật. Không nhiếp thuộc ba thời, việc ba thời tự bật. Khi tâm khởi đi, chớ theo đi, tâm đi tự bật. Nếu tâm khởi đứng, chớ theo đứng, tâm đứng tự bật. Ấy là tâm không trụ, là trụ chỗ vô trụ vậy.

Nếu tự biết rõ ràng, ông có thể trụ nơi niệm tướng, tuy thế cái trụ chính là niệm tướng, chẳng có chỗ trụ cũng chẳng có chỗ vô trụ. Nếu tự biết rõ ràng tâm chẳng trụ đâu đâu, gọi là rõ ràng thấy được bản tâm, cũng gọi là rõ ràng thấy tánh vậy.

Chỉ cái tâm chẳng trụ đâu đâu ấy là tâm Phật, cũng gọi là tâm giải thoát, tâm Bồ-đề, tâm vô sinh, và là cái Không của sắc và tánh. Kinh nói đó là “chứng vô sanh nhẫn” vậy... Tất cả việc này đều được lĩnh hội một khi Vô niệm hiển bày.

The doctrine of the Unconscious as expounded here is, psychologically translated, that of absolute passivity or absolute obedience. It may also be represented as the teaching of humility. Our individual consciousness merged into the Unconscious must become like the body of a dead man, as used by St. Francis of Assisi to illustrate his idea of the perfect and highest obedience.

To make oneself like a corpse or a piece of wood or rock, though from a very different standpoint, seems to have been a favourite simile with Zen Buddhists too.

In Huang-po Hsi-yun we have this:

Q. 'What is meant by worldly knowledge?'

A. 'What is the use of involving yourself in such complexities? (The Mind) is thoroughly pure from the first, and no wordy discussions are needed about it. Only have no mind of any kind, and this is known as undefiled knowledge. In your daily life, whether walking or standing, sitting or lying, let not your speech of any nature be attached to things of the world; then whatever words you utter and in whichever way your eyes blink, they are all of undefiled knowledge. The world is at present on the way to general decline, and most Zen students are attached to things material and worldly. What concern have they after all with Mind? Let your mind be like vacuity of space, like a chip of dead wood and a piece of stone, like cold ashes and burnt-out coal.



Lý Vô niệm trình bày ở đây, nói trên phương diện tâm lý, có tính cách tiêu cực tuyệt đối hoặc vâng ý, tùy thuận tuyệt đối, có thể xem như pháp môn kham nhẫn. Tâm thức riêng từng người của chúng ta phát sinh từ Vô niệm phải như cơ thể của một người chết, như thánh Francis Assisi đã nói, khi muốn minh họa ý niệm về sự vâng ý toàn mãn và tối thượng. Khiến mình giống như một thi thể, hoặc một khúc gỗ hay viên đá, mặc dù từ một quan điểm hoàn toàn khác hẳn, có vẻ gần giống với nhà Thiền.

Trong Hoàng Bá Truyền Tâm Pháp Yếu có đoạn:

*Hỏi:*— Thế đế là gì?

*Đáp:*— Chẳng ích lợi gì đi vào cái rối rắm đó. Bản nhiên thanh tịnh cần chi nói năng hỏi đáp? Chỉ cần không tâm, và đó là trí vô lậu. Mỗi ngày đi đứng ngồi nằm, đừng để mọi thứ ngôn ngữ của ông dính chặt vào các pháp hữu vi; lúc đó mở miệng nháy mắt đều là từ trí vô lậu. Nay vào đời mạt pháp, phần nhiều những kẻ học Thiền học Đạo đều chấp trước vào sự việc vật chất và thế tục. Rốt cuộc chúng có liên hệ gì với tâm chẳng? Hãy để tâm ông như hư không, như cây khô đá tảng, như tro lạnh lửa tàn.

When this is done, you may feel some correspondence (to the true Mind). If otherwise, some day you will surely be taken to task by the old man of the other world....'

Some may say that physical goods are not the same as psychological functions, that without the latter there is no mind and without a mind no sentient being. But I say, without these physical possessions which you are supposed to be in need of, where is your body? Without the body, where is the mind? After all, these psychological functions do not belong to you to the same extent as your clothes, your table, your family, your body, etc., belong to you. You are always controlled by them, instead of your controlling them. You are not master even of your own body which seems to be most intimate to you. You are subject to birth and death. With the body your mind is most closely connected, and this seems to be still more out of your control. Are you not throughout your life a mere plaything of all your sensations, emotions, imaginations, ambitions, passions, etc.?

When Hui-neng and other Zen masters speak of the Unconscious, they may appear to be advising us to turn into cold dead ashes with no mentality, with no feelings, with no inner mechanism commonly associated with humanity, to turn into mere nothingness, absolute emptiness; but in truth this is the advice given by all religionists, this is the final goal all religious discipline aspires to reach.

Có như vậy mới được đôi phần tương ứng với Đạo. Nếu không, ngày kia sẽ bị lão Diêm Vương tra khảo...

Có người sẽ bảo của cải vật chất không giống với chức năng tâm lý, rằng không có chức năng tâm lý thì không có tâm, và không có tâm thì không có chúng sanh. Nhưng theo tôi nếu không có của cải vật chất đó mà bạn cho rằng cần thiết, thân sẽ ở chỗ nào? Không có thân thì tâm ở đâu? Rồi ra các chức năng tâm lý sẽ không trực thuộc vào bạn giống như y phục, bàn ghế, gia đình, thân thể v.v... Bạn luôn luôn bị chúng kiểm soát thay vì kiểm soát chúng. Bạn không làm chủ ngay đến thân thể của mình, cái gần gũi bạn nhất. Bạn phải chịu sanh và tử. Tâm gắn liền với thân và vẫn còn ở ngoài vòng kiểm soát của bạn. Phải chăng suốt cuộc bình sinh bạn chỉ là món đồ chơi của những cảm thọ, cảm xúc, tưởng tượng, tham vọng, đam mê v.v...?

Khi Lục Tổ và những vị thiền sư khác nói về Vô niệm, có vẻ như các Ngài khuyên bảo chúng ta trở thành tro lạnh cây khô, vô tâm vô cảm, không cả cơ chế nội tại gắn liền với lòng nhân đạo, trở thành như cái Không vô ký, cái Không tuyệt đối; mà sự thật đây là lời dạy của tất cả những nhà tôn giáo, là cứu cánh tối hậu mọi sự tu tập đều mong đạt đến.

Apart from their theological or philosophical interpretations, to my mind Christians and Buddhists refer to the same fact of experience when they talk about sacrifice and obedience. A state of absolute passivity dynamically interpreted, if such is possible, is the basis of the Zen experience.

The Unconscious is to *let* 'thy will be done', and not to assert my own. All the doings and happenings, including thoughts and feelings, which I have or which come to me are of the divine will as long as there are on my part no clingings, no hankerings, and 'my mind is wholly disconnected with things of the past, present, and future' in the way described above. This is again the spirit of Christ when he utters: 'Take therefore no thought for the morrow: for the morrow shall take thought for the things of itself. Sufficient unto the day is the evil thereof.' Replace 'the morrow' with 'the future' and 'the day' with 'the present', and what Christ says is exactly what the Zen master would say, though in a more philosophical manner. 'The day' would not mean for the Zen master a period of twenty-four hours as popularly reckoned, but an instant or a thought which passes even before one utters the word. The Unconscious reflects on its surface all such thought-instants, which pass with the utmost rapidity while it itself remains serene and undisturbed.

Ngoài những lý giải mang tính thần học và triết học, theo ý tôi, người Phật tử và Thiên Chúa giáo đều qui chiếu cùng một sự kiện về thể nghiệm khi nói đến hy sinh hay vâng ý. Một trạng thái thụ động tuyệt đối được thể hiện một cách năng động, đó là nền tảng kinh nghiệm Thiên.

Vô niệm chính là “Vâng ý Cha,” chứ không phải theo ý mình. Mọi việc làm hay mọi sự cố, kể cả tư tưởng và tình cảm, tôi tự có hay đến với tôi, đều là ý muốn của Chúa, khi nào đối với tôi không có sự bám víu, trói buộc nào, và “tâm tôi dứt bật việc quá khứ, hiện tại, vị lai” như đã dẫn ở trên. Đây cũng là tinh thần lời nói của Chúa Ky-tô: “Do đó chứ nghĩ đến ngày mai, vì ngày mai sẽ tự lo cho nó. Mỗi ngày tự đủ nỗi khó nhọc của nó rồi.” Thay thế chữ “ngày mai” bằng chữ “vị lai,” “mỗi ngày” bằng “hiện tại” thì lời nói của Chúa Ky-tô không khác với lời dạy của thiên sư, mặc dù có phần triết lý hơn. “Mỗi ngày” đối với nhà Thiên không có nghĩa thời gian hai mươi bốn giờ như ta thường hiểu, mà là một thoáng chốc hoặc một niệm trôi qua ngay cả trước khi mở miệng nói ra lời. Vô niệm phản ánh trên mặt gương chính mình những tâm niệm như thế, tâm niệm lướt qua cực kỳ nhanh trong khi chính mình vẫn tịch lặng và an nhiên.

These passing thoughts constitute my consciousness, and in so far as the latter is regarded as belonging to me it has no connection with the Unconscious, and there are attachments, hankerings, worries, disappointments, and all kinds of 'evil thereof'. When they are, however, connected with the Unconscious, they fall away from my consciousness; they cease to be evils, and I share the serenity of the Unconscious. This is, I may say, a phase of absolute passivity.

The conception of the Unconscious leads to many wrong interpretations when it is taken as pointing to the existence of an entity to be designated 'the Unconscious'. Zen masters do not assume such an entity behind our empirical consciousness. Indeed, they are always against assumptions of this nature; they aim at destroying them by all possible means. The Chinese *wu-hsin*, 'without mind', and *wu-nien*, 'without thought' or 'no-thought', mean both the Unconscious and being unconscious. This being so, I sometimes find myself at a loss to present the exact meaning of the Chinese writers whose translations are given in this Essay. The Chinese sentences are very loosely strung together, and each component character is not at all flexible. While read in the original, the sense seems to be clear enough, but when it is to be presented in translation more precision is required to comply with the construction of the language used, in our case English.

Những tâm niệm lướt qua cấu tạo nên tâm ý thức, và đến khi nào tâm ý thức được cho là thuộc về ta, của ta, thì không còn dính liền với Vô niệm nữa, và sẽ có dính mắc trói buộc, lo âu phiền não với mọi thứ khôn khéo ác nghiệp. Tuy nhiên, nếu những tâm niệm này còn dính liền với Vô niệm, sẽ không lọt vào tâm ý thức, sẽ không còn là ác nghiệp, và ta vẫn được dự phần vào tính tịch nhiên của Vô niệm. Có thể nói đây là một giai đoạn của sự thụ động tuyệt đối.

Khái niệm về Vô niệm hay đưa đến nhiều lý giải sai lầm, khi được hiểu là chỉ vào một thực thể hiện hữu dưới danh xưng “Vô niệm.” Thiền sư không thừa nhận có một thực thể như thế phía sau tâm thức thực nghiệm. Nhà Thiền luôn luôn chống lại những tín điều như thế và còn cố phá bỏ bằng mọi cách. Chữ Trung Hoa “Vô tâm” hay “Vô niệm” đều đồng nghĩa Vô niệm và không khởi niệm. Tôi thỉnh thoảng gặp khó khăn khi muốn diễn đạt ý nghĩa chính xác của các tác giả Trung Hoa được tuyển dịch trong quyển luận này. Cú pháp Trung Hoa kết hợp rất là tự do, và mỗi chữ trong câu có ý nghĩa rất là chặt chẽ. Khi đọc nguyên tác thấy ý nghĩa rõ ràng, nhưng khi muốn dịch nghĩa này thật chính xác thì đòi hỏi phải tuân thủ cấu trúc của ngôn ngữ đang sử dụng, ở đây là Anh ngữ.

To do this, much violence is to be practised on the genius of the original Chinese, and instead of a translation it is necessary to have an exposition, or an interpretation, or a paraphrasing; and, as a consequence, the continuous thread of thought woven around the original Chinese characters, with all their grammatical and structural peculiarities, is broken. What we may call the artistic effect of the original is inevitably lost.

In the following dialogue quoted from Hui-chung's sermons<sup>35</sup>, arguments are developed around the ideas *wu-hsin* (no-mind = unconscious). *yung-hsin* ('using the mind' = conscious striving). *yu-hsin* ('to have a mind' = being conscious), *wu* (as an independent privative particle, 'noe, as a prefix, 'dis-', 'un-', etc., as a noun, 'nothingness' or 'no-ness' or 'non-entity'), and *ch'en-fo* ('attaining Buddhahood', 'becoming a Buddha'). Hui-chung was one of the disciples of Hui-neng, and naturally was anxious to develop the doctrine of *wu-hsin* which means *wu-nien*, the term principally used by Hui-neng, his master. The dialogue opens with the question by Ling-chiao, one of his new followers:

Q. 'I have left my home to become a monk, and my aspiration is to attain Buddhahood. How should I use my mind?'<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> *Transmission of the Lamp* (Kokyoshoin edition), fas. 28, fol. 103-4.

<sup>36</sup> Yung-hsin, 'to use mind'—that is, 'to apply the mind', 'to train oneself in'.



Muốn được như thế, bắt buộc phải xâm phạm vào cái độc đáo thiên tài của ngôn ngữ Trung Hoa, và thay vì phiên dịch có khi cần thiết phải trình bày, chú giải hoặc diễn rộng ra; và hậu quả là đường chỉ tư tưởng liên tục đan dệt chung quanh nguyên tác chữ Nho, với cấu trúc ngữ pháp độc đáo, phải bị đứt mối. Tác dụng nghệ thuật của nguyên tác đành bị mất đi.

Trong đối đáp sau đây, trích từ Nam Dương Tuệ Trung Ngữ Lục<sup>37</sup>, những luận cứ được triển khai chung quanh khái niệm về vô tâm, dụng tâm, hữu tâm, vô và thành Phật (chứng đạt Phật quả, trở thành một vị Phật). Quốc sư Tuệ Trung là một đệ tử của Lục Tổ đương nhiên quan tâm đến triển khai pháp môn vô tâm tức Vô niệm. Mở đầu đối thoại là câu hỏi của Linh Giác, một vị đệ tử mới vào của Tuệ Trung.

*Hỏi:*

— Con xuất gia làm tăng và phát nguyện thành Phật.  
Con phải dụng tâm như thế nào?<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Truyền Đăng Lục (ấn bản Kokyosho Viện) fas. 28, fol. 103-4.

<sup>38</sup> 'Dụng tâm' là luyện tập tâm.

A. 'Buddhahood is attained when there is no mind which is to be used for the task.'<sup>39</sup>

Q. 'When there is no mind to be used for the task, who can ever attain Buddhahood?'

A. 'By no-mind the task is accomplished by itself. Buddha, too, has no mind.'<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> So long as there are conscious strivings to accomplish a task, the very consciousness works against it, and no task is accomplished. It is only when all the traces of this consciousness are wiped out that Buddhahood is attained.

<sup>40</sup> The idea is that when every effort is put forward to achieve some task, and you are finally exhausted and have come to an end of your energy, you give yourself up so far as your consciousness is concerned. In fact, however, your unconscious mind is still intensely bent on the work, and before you realize it you find the work accomplished. 'Man's extremity is God's opportunity.' This is really what is meant by 'to accomplish the task by no-mind'. But there is also a philosophical construction of the idea of Buddha's having no-mind. For, according to Zen philosophy, we are all endowed with the Buddha-nature from which Prajna issues, illumining all our activities, mental and physical. The Buddha-nature does this in the same way as the sun radiates heat and light, or as the mirror reflects everything coming before it, that is to say, unconsciously, with 'no-mind', *wu-hsin* (in its adverbial sense). Hence it is declared that *fo wu hsin*, 'Buddha is unconscious', or 'By Buddhahood is meant the unconscious'. Philosophically speaking, therefore, no special conscious strivings are necessary; in fact they are a hindrance to the attainment of Buddhahood. We are already Buddhas. To talk about any sort of attainment is a desecration, and logically a tautology. 'Having no-mind', or 'cherishing the unconscious', therefore, means to be free from all these artificial, self-created, double-roofing efforts. Even this 'having', this 'cherishing', goes against *wu-hsin*.

*Đáp:*— Chỉ thành Phật khi không còn cái tâm nào để tu nữa.<sup>41</sup>

— Không có tâm để tu thì ai thành Phật?

— Do vô tâm mà tự có tu. Phật cũng vô tâm.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Khi nào còn ý muốn cố gắng phấn đấu để hoàn tất việc tu, ý thức sẽ đối kháng, và việc tu sẽ không thành. Chỉ khi nào tất cả các dấu vết của ý thức đối kháng xóa tan thì sẽ chứng đạt Phật quả.

<sup>42</sup> Ý kiến cho rằng khi dồn hết nỗ lực để thành tựu việc tu, và cuối cùng bạn kiệt sức và đi đến không còn năng lượng, bạn đẩy mình quá xa khỏi tầm mức của ý thức. Tuy nhiên, trên thực tế, tâm vô thức của bạn vẫn còn mãnh liệt trên việc tu, và trước khi bạn nhận ra như thế, bạn chợt thấy xong việc. 'Cùng cực của con người là cơ may của Thiên Chúa.' Đây thực sự là ý nghĩa 'Do vô tâm mà tự có tu'. Nhưng cũng là một cấu trúc triết học theo Đức Phật về vô tâm. Vì theo triết lý Thiền, chúng ta đều vô sẵn có Phật tánh từ đó phát xuất Bát Nhã, chiếu soi tất cả hoạt động của chúng ta, tinh thần lẫn thể chất. Phật tánh hiện hành điều này y như mặt trời tỏa nhiệt và chiếu sáng, hoặc như tấm gương phản ánh tất cả vật ở phía trước, ý nói, một cách vô thức, với "vô tâm". Do đó nói rằng "Phật cũng vô tâm", hoặc Phật đạo tức là vô thức. Nói theo triết học, do đó không có ý muốn phấn đấu đặc biệt cần thiết; quả vậy phấn đấu gây trở ngại cho việc chứng đạt Phật quả. Chúng ta đã là Phật. Nói về bất kỳ sự chứng đạt nào là bang bổ, và trên mặt duy lý là lặp lại dư thừa. 'Không có tâm', hoặc 'trần quý vô thức,' do đó, có nghĩa thoát khỏi tất cả nỗ lực nhân tạo, tự tạo, chông chát gấp đôi. Ngay cả 'có', 'nắm giữ", đều ngược lại với vô tâm.

Q. 'The Buddha has wonderful ways and knows how to deliver all beings. If he had no mind, who would ever deliver all beings?'<sup>43</sup>

A. 'To have no mind means to deliver all beings. If he sees any being who is to be delivered he has a mind (*yu-hsin*) and is surely subject to birth and death.'<sup>44</sup>

Q. 'No-mind-ness (*wu-hsin*) is then already here, and how was it that Sakyamuni appeared in the world and left behind ever so many sermons? Is this a fiction?'

A. 'With all the teachings left by him, the Buddha is *wu-hsin* (no-mind, unconscious).'<sup>45</sup>

Q. 'If all his teachings come from his no-mind-ness, they must be also no-teachings.'

---

<sup>43</sup> Philosophically stated, how could the Unconscious achieve anything? How would it ever take up the great religious work of carrying all being over to the other shore of Nirvana?

<sup>44</sup> There are two planes of living: the one is the plane of consciousness (*yu-hsin*), and the other is that of unconsciousness (*wu-hsin*). Activities belonging to the first plane with a *yu-hsin* are governed by the laws of karma, while those of the second plane are of the Unconscious, of nondiscriminating Prajñā, and characterized with purposelessness and therefore meritlessness. The genuinely religious life takes its start from here, and bears its fruit on the plane of consciousness.

<sup>45</sup> That is, the Buddha with all his worldly activities among us lives on the plane of unconsciousness, in a world of effortlessness and meritlessness, where no teleological categories are applicable.

— Phật có vi diệu pháp và biết cách độ thoát chúng sanh. Nếu Phật vô tâm thì ai độ thoát chúng sanh?<sup>46</sup>

— Vô tâm tức độ thoát chúng sanh. Nếu Phật còn có thấy chúng sanh được độ thì Phật hữu tâm và chắc chắn là phải chịu sanh tử.<sup>47</sup>

— Vô tâm đã hiện tiền, vì sao đức Thích-ca Mâu-ni thị hiện ở thế gian và để lại giáo pháp? Đó là huyền chãng?

— Với tất cả giáo pháp để lại, Phật vẫn vô tâm.<sup>48</sup>

— Nếu như giáo pháp của Phật xuất xứ từ vô tâm thì Phật pháp cũng không.

---

<sup>46</sup> Theo triết học, làm thế nào vô thức có thể đạt được mọi vật? Làm thế nào vô thức sẽ luôn gánh vác đại sự tâm linh là độ thoát tất cả chúng sanh qua bờ bên kia đến Niết Bàn?

<sup>47</sup> Có hai bình diện trong sự sống: một là ý thức hay hữu tâm (yu-hsin), và mặt khác là vô thức hay vô tâm (wu-hsin). Hoạt động thuộc bình diện thứ nhất với hữu tâm do lý nhân quả chỉ đạo, trong khi hoạt động thứ hai là thuộc Vô thức, Bát-nhã vô phân biệt, và đặc trưng không tác ý và do đó không phước đức. Sống đạo chân chánh bắt đầu từ đây, và sinh hoa kết trái trên bình diện hữu tâm hay hữu thức. [Ý muốn nói qua cái Dụng – D.G.]

<sup>48</sup> Đó là Đức Phật với tất cả các sinh hoạt đời thường giữa đời sống chúng ta trên bình diện vô thức, trong phạm trù của vô công và không phước đức, nơi không có mục đích nội tại. [Ý muốn nói luôn cấm rễ trong cái Không – D.G.]

A. 'To preach is not (to preach), and not (to preach) is to preach. (All the activities of the Buddha come from no-ness, i.e. Sunyata, Emptiness.)'

Q. 'If his teachings come out of his no-mind-ness, is my working karma the outcome of cherishing the idea of a mind (*yu-hsin*)?'

A. 'In no-mind-ness there is no karma. But (as long as you refer to working out your karma) karma is already here, and your mind is subjected to birth and death. How then can there be no-mind-ness (in you)?'

Q. 'If no-mind-ness means Buddhahood, has your Reverence already attained Buddhahood, or not?'

A. 'When mind is not (*wu*), who talks about attaining Buddhahood? To think that there is something called Buddhahood which is to be attained, this is cherishing the idea of a mind (*yu-hsin*); to cherish the idea of a mind is an attempt to accomplish something that flows out (*yu-lou* = *asvara* in Sanskrit); this being so, there is no no-mind-ness here.'

Q. 'If there is no Buddhahood to be attained, has your Reverence the Buddha-function?'<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> As I stated elsewhere, Buddhist philosophy makes use of two conceptions, Body and Use, in explaining reality. The two are inseparable; where there is any functioning there must be a Body behind it, and where there is a Body its Use will inevitably be recognized. But when it is declared that there is no Buddhahood, how can there be any functioning of it. How then can a Zen abbot have anything to do with Buddhism?

— Thuyết tức vô thuyết và vô thuyết tức thuyết. (Tất cả Phật hạnh đều từ cái Không mà ra).

— Nếu Phật vô tâm thuyết có phải hành nghiệp của con là quả báo của sự chấp chặt ý niệm về hữu tâm?

— Vô tâm không có nghiệp. Nhưng chừng nào ông còn nói đến hành nghiệp thì nghiệp đã hiện tiền, và tâm ông phải chịu sanh tử. Làm sao được vô tâm?

— Nếu vô tâm là Phật thì Hòa thượng đã thành Phật chưa?

— Khi tâm không thì ai nói thành Phật? Nghĩ hoặc tin vào một điều gì là Phật quả tức chấp chặt ý niệm về hữu tâm, chấp chặt ý niệm về hữu tâm là cố nỗ lực hoàn thành một điều gì đang lưu chuyển (hữu lậu = svara); nếu như thế thì không có vô tâm.

— Nếu không có Phật quả để đạt thì Hòa thượng là Phật dụng chăng?<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Như tôi đã nói ở những đoạn khác, triết học Phật giáo sử dụng cả hai khái niệm, Thể và Dụng, trong việc giải thích lẽ thực. Cả hai không thể tách rời; nơi có Dụng phải có Thể ẩn sau, và nơi có Thể thì Dụng của Thể chắc chắn sẽ nhận thấy. Nhưng khi bảo là không có Phật quả, làm thế nào có thể có Dụng của Phật quả. Như vậy làm thế nào một vị trụ trì trong nhà Thiền có thể có thể làm Phật sự?

A. 'Where mind itself is not, whence is its functioning?'<sup>51</sup>

Q. 'One is then lost in outer no-ness (*wu*); may this not be an absolutely nihilistic view?'

A. 'From the first there is (no viewer and) no viewing; and who says this to be nihilist?'

Q. 'To say that from the first nothing is, is this not falling into emptiness?'

A. 'Even emptiness is not, and where is the falling?'

Q. 'Both subject and object are negated (*wu*). Suppose a man were all of a sudden to make his appearance here and cut your head off with a sword. Is this to be considered real (*yu*) or not real (*wu*)?'

A. 'This is not real.'

Q. 'Pain or no pain?'

A. 'Pain too is not real.'

Q. 'Pain not being real, in what path of existence would you be reborn after death?'

---

<sup>51</sup> All starts from the Unconscious, all is in the Unconscious, and all sinks down into the Unconscious. There is no Buddhahood, hence no functioning of it. If a thought is awakened and any form of functioning is recognized, there is a discrimination, an attachment, a deviation from the path of the Unconscious. The master stands firmly in the Unconscious and refuses to be transferred to the plane of consciousness. This puzzles the novitiate monk.



— Tâm còn chẳng có thì Phật dụng từ đâu đến?<sup>52</sup>

— Nếu rơi vào Không thì có phải là đoạn kiến Không?

— Xưa nay vốn không có người thấy và không đối tượng bị thấy thì có ai bảo là đoạn kiến?

— Nói rằng xưa nay không một vật, chẳng phải rơi vào Không sao?

— Cái Không còn chẳng có thì chỗ đâu để rơi?

— Chủ và khách (tức đối tượng) đều Không. Giả sử có người bỗng nhiên dùng kiếm cắt đầu Hòa thượng. Đó là có hay không ?

— Chẳng phải thực có.

— Có khổ hay không?

— Khổ chẳng phải thực có.

— Khổ chẳng thực có, vậy Hòa thượng sau khi chết sẽ sanh vào đường nào?

---

<sup>52</sup> Tất cả bắt đầu từ Vô thức, tất cả ở trong Vô thức, và tất cả chìm xuống trong Vô thức. Không có Phật quả, vì thế không có Dụng của Phật quả. Nếu một niệm tưởng được đánh thức và nhận ra các tướng trạng của dụng, đó là phân biệt, dính mắc, lệch khỏi con đường của Vô thức. Vị thầy đứng vững trong Vô thức và từ chối chuyển dịch qua lãnh vực của ý thức. Đây là câu đố cho vị tăng sơ cơ.

A. 'No death, no birth, and no path.'

Q. 'Having already attained the state of absolute no-ness, one is perfect master of oneself; but how would you use the mind (*yung-hsin*), when hunger and cold assail you?'

A. 'When hungry, I eat, and when cold I put on more clothes.'

Q. 'If you are aware of hunger and cold, you have a mind (*yu-hsin*).'

A. 'I have a question for you: Has the mind you speak of as a mind (*yu-hsin* *hsin*) a form?'

Q. 'The mind has no form.'

A. 'If you already knew that the mind has no form, that means that from the first the mind is not, and how could you talk about having a mind?'

Q. 'If you should happen to encounter a tiger or a wolf in the mountains, how would you use your mind (*yung-hsin*)?'

A. 'When it is seen, it is as if it were not seen; when it approaches, it is as if it never approached and the animal (reflects) no-mind-ness. Even a wild animal will not hurt you.'

— Không sanh, không tử, không đường.

— Đến được chỗ vô niệm, tự tại tròn đầy; vậy Hòa thượng dụng tâm thế nào khi đói, khi lạnh?

— Đói thì ăn, lạnh thì mặc thêm áo.

— Nếu biết đói, biết lạnh tức là hữu tâm.

— Tôi hỏi ông một câu: “Tâm ông gọi là hữu tâm đó có tướng chằng?”

— Tâm không có tướng.

— Nếu ông đã biết tâm không tướng, có nghĩa xưa nay tâm vốn không tướng, vậy sao còn nói là hữu tâm?

— Nếu Hòa thượng gặp cọp, gặp sói trong núi, thì dụng tâm ra sao?

— Khi thấy nó cũng như không thấy, khi nó đến gần cũng như không đến gần; và cọp sói chỉ là bóng dáng của vô tâm. Ngay cả thú dữ cũng không làm hại ông.

Q. 'To be as if nothing were happening, to be in no-mindness, absolutely independent of all things, what is the name of such a being?'

A. 'Its name is Vajra the Mahasattva (Vajra the Great Being).'

Q. 'What form has he?'

A. 'From the first he has no form.'

Q. 'Since he has no form, what is that which goes by the name of Vajra the Great Being?'

A. 'It is called Vajra the Great Formless One.'

Q. 'What merits has he?'

A. 'When your thoughts, just one of them, are in correspondence with Vajra, you are able to erase the grave offences which you have committed while going through cycles of birth and death during Kalpas numbering as many as the sands of the Ganga. The merits of this Vajra the Great One are immeasurable; no word of mouth can reckon them, no minds are capable of describing them; even if one lives for ages numbering as many as the sands of the Ganga, and talks about them, one cannot exhaust them.'

Q. 'What is meant by "one being in one thought in correspondence with it"?''

— Khi hữu sự xem như là không, sống với vô tâm, hoàn toàn tự tại đối với mọi sự, đó gọi là cái gì?

— Là Kim Cương Đại Sĩ.

— Tướng của Kim Cương Đại Sĩ là gì?

— Xưa nay vốn vô tướng.

— Nếu không tướng, ai có tên Kim Cương Đại Sĩ?

— Tên là Vô Tướng Kim Cương Đại Sĩ.

— Công đức của Đại Sĩ là gì?

— Khi niệm của ông mỗi mỗi khế hợp với Kim Cương, ông có thể diệt hết tội lỗi trong vòng sanh tử luân hồi nhiều kiếp như số cát sông Hằng. Công đức của Kim Cương Đại Sĩ vô lượng vô biên; không lời nào có thể đếm hết, không ý nào có thể tả nổi, ngay cả có ai sống thọ nhiều như cát sông Hằng, có nói đến công đức này cũng không nói hết được.

— Một niệm hợp với Kim Cương là gì?

A. 'When one is forgetful of both memory and intelligence, one is in correspondence with it.'<sup>53</sup>

Q. 'When both memory and intelligence are forgotten, who is it that interviews the Buddhas?'

A. 'To forget means no-ness (*wang chi wu*). No-ness means Buddhahood (*wu chi fo*).'

Q.. 'To designate no-ness as no-ness is all very well, but why call it the Buddha?'

A. 'No-ness is emptiness, and the Buddha too is emptiness. Therefore, it is said that no-ness means Buddhahood and Buddhahood no-ness.'

Q. 'If there is not an iota of thing, what is it to be named?'

A. 'No name whatever for it'

Q. 'Is there anything resembling it?'

A. 'Not a thing resembling it; the world knows no compeer.'

---

<sup>53</sup> 'To be forgetful of memory and intelligence' is an odd expression. 'Forgetful', *wang*, is frequently used to express the idea of the unconscious. To forget both memory and intelligence, which constitute the essence of our empirical consciousness, is to return to the Unconscious, not to cherish any thought of a mind, to do away altogether with a *yun-hsin* or *yu-hsin*, which is the state of no-mind-ness. It is the repetition of the idea stated before, that to be back in the Unconscious is to attain Buddhahood.

— Khi dứt bật cả niệm tưởng lưu ký và trí khôn thì khế hợp với Kim Cương.<sup>54</sup>

— Khi dứt bật cả hai như thế thì ai được tham kiến Phật?

— Dứt bật nghĩa là vô (vong tức vô), và vô tức là Phật (vô tức Phật).

— Gọi Không là Không đều đúng, nhưng sao lại gọi Không là Phật?

— Vô là Không, và Phật cũng là Không. Vì thế nên nói vô tức Phật và Phật tức vô.

— Nếu chẳng có mảy may nào thì có cái gì để đặt tên?

— Chẳng một tên nào đúng cả.

— Có một cái gì tương ưng chẳng?

— Không một vật tương ưng. Thế gian chẳng có gì giống được.

---

<sup>54</sup> "Dứt bật cả niệm tưởng lưu ký và trí khôn" là một biểu hiện kỳ lạ. 'Dứt bật', thường được sử dụng để thể hiện ý niệm vô thức. Dứt bật cả niệm tưởng lưu ký và trí khôn, tạo thành bản chất của ý thức thực nghiệm của chúng ta, là trở về vô thức, không ôm giữ bất cứ tâm niệm nào, hoàn toàn buông bỏ chung với dụng tâm hoặc hữu tâm, đó là trạng thái vô tâm. Đây là lặp lại ý niệm đã nói trước, là trở lại vô thức là để chứng đạt Phật quả.

From this dialogue between Hui-chung and his disciple Ling-chiao, quoted at some length, we can have a glimpse into the meaning of such terms as *wu-hsin*, *wu-nien*, *wu*, *kung*, and *wang*, which we frequently meet in Zen literature and which constitute the central idea, negatively expressed, of Zen philosophy. 'No-mind-ness', 'no-thought-ness' (or 'thought-less-ness'), 'no-ness', 'emptiness', and 'forgetting' are uncouth terms in the English language as employed by the Chinese Zen masters. They sound barbarous, and in many respects utterly unintelligible, and this was indeed the case with the Chinese disciple of Hui-chung, who found it extremely difficult to comprehend the meaning of his master. One must really have an experience in order to get into the spirit of the master, and then the understanding will follow by itself. Whatever this is, all these negative terms tend to point to the conception of the Unconscious, not indeed in the psychological sense but in the deepest metaphysical sense. Although they are mere negations they have a positive signification, and therefore they are identified with Buddhahood, Buddha-nature, Self-nature, Self-being, Suchness, Reality, etc.

So long as one stays in the Unconscious there is no awakening of Prajna. The Body is there, but no Use; and when there is no Use there is no 'seeing into self-nature', and we all return literally to a static quietness of inorganic matter.



Qua đoạn đối đáp giữa Tuệ Trung và đệ tử Linh Giác, được trích dẫn khá dài ở đây, chúng ta có thể thâm nhập được chút ít ý nghĩa của những từ vô tâm, vô niệm, vô, Không và vong, thường gặp trong văn học Thiền và đã tạo thành ý niệm chủ yếu của lý Thiền, diễn đạt theo lối phủ định. Chính đệ tử của Tuệ Trung cũng thấy khó hiểu hết ý nghĩa lời thầy dạy. Ta phải có sự chứng nghiệm mới có thể lĩnh hội yếu chỉ của vị thầy, và sau đó mới hiểu hết. Dù sao đi nữa, những danh từ có tính cách phủ định này đều nhắm chỉ cho thấy cái Vô niệm, không phải theo nghĩa tâm lý mà trong ý nghĩa siêu hình thâm áo nhất. Mặc dù là thiền phủ định, những từ ngữ này vẫn có ý nghĩa xác định, do đó tương đồng với thành Phật, Phật tánh, Tự tánh, tự thể, chân như, thực tại v.v...

Chùng nào ta còn trụ trong Vô niệm thì trí Bát-nhã không khởi được. Có Thể nhưng không có Dụng; và nếu không có Dụng thì không “kiến tánh,” và chúng ta trở về cái tịch tĩnh vô tri.

Hui-neng was very much against this conception of Dhyana; hence his philosophy of Prajna and the motto of Zen Buddhism; the 'seeing into self-nature is becoming the Buddha'.

The greatest advance Hui-neng made in the study of Zen is this idea of seeing into one's self-nature or self-being. Before his time the idea was to contemplate on the serenity and purity of it, which tended to quietism or mere tranquillization. This has already been noticed before, and I will give a further passage bearing on the subject, hoping to clarify the meaning of Hui-neng's notion of seeing into self-being.

A monk asked Chih of Yun-chu of the eighth century, 'What is meant by seeing into one's Self-nature and becoming a Buddha?'

CHIH: 'This Nature is from the first pure and undefiled, serene and undisturbed. It belongs to no categories of duality such as being and non-being, pure and defiled, long and short, taking-in and giving-up; the Body remains in its suchness. To have a clear insight into this is to see into one's Self-nature. Self-nature is the Buddha, and the Buddha is Self-nature. Therefore, seeing into one's Self-nature is becoming the Buddha.'

Lục Tổ phản đối kịch liệt thứ Định này; do vì học thuyết Bát-nhã của Ngài và phương châm của Thiền là “kiến tánh thành Phật.” Lục Tổ đã đẩy mạnh Thiền học một bước tiến lớn nhất do khái niệm thấy tánh. Quan niệm trước đó là khán tịnh, một chủ trương hướng đến tịch tĩnh hoặc an tịnh suông. Điều này đã được lưu ý ở phần trước, và tôi sẽ nêu ra một đoạn sau đây về chủ đề này, hy vọng sẽ làm rõ nghĩa khái niệm thấy tánh của Lục Tổ.

◆ Một vị tăng hỏi Thiền sư Vân Cư Tích thuộc thế kỷ 8:

— Kiến tánh thành Phật là nghĩa gì?

Vân Cư Tích:

— Tánh này xưa nay vốn thanh tịnh, tịch lặng và an nhiên. Không ở trong nhị nguyên đối đãi có/không; tịnh/uế, dài/ngắn, thủ/xả; Thể vẫn ở trong Chân như. Thấu triệt được việc này là thấy Tự tánh. Tự tánh chính là Phật, và Phật là Tự tánh. Vì thế thấy tánh là thành Phật.

MONK: 'If Self-nature is pure, and belongs to no categories of duality such as being and non-being, etc., where does this seeing take place?'

CHIH: 'There is a seeing, but nothing seen.'

MONK; 'If there is nothing seen, how can we say that there is any seeing at all?'

CHIB: 'In fact there is no trace of seeing.'

MONK: 'In such a seeing, whose seeing is it?'

CHIH: 'There is no seer, either.'

MONK: 'Where do we ultimately come to?'

CHIH: 'Do you know that it is because of erroneous discrimination that one conceives of a being, and hence the separation of subject and object. This is known as a confused view. For in accordance with this view one is involved in complexities and falls into the path of birth and death. Those with a clearer insight are not like this one. Seeing may go on all day, and yet there is nothing seen by them. You may seek for traces of seeing in them, but nothing, either of the Body or of the Use, is discoverable here. The duality of subject and object is gone—which is called the seeing into Self-nature.'

It is evident that this seeing into self-nature is not an ordinary seeing, in which there is a duality of one who sees and that which is seen.

— Nếu Tự tánh vốn thanh tịnh, không thuộc nhị nguyên có/không... thì thấy ở chỗ nào?

— Thấy mà không có đối tượng bị thấy.

— Nếu không có đối tượng bị thấy thì sao gọi là thấy được?

— Thật ra không có dấu vết của cái thấy.

— Nếu cái thấy như thế thì cái thấy qui về ai?

— Chẳng có người thấy.

— Rốt ráo chúng ta đến đâu?

— Ông có biết rằng chính do phân biệt mê lầm mà ta nhận thức về một sinh mệnh, và do đó có chủ thể và đối tượng. Đó là tà kiến. Vì nhìn như thế sẽ kéo theo phức tạp rối rắm và sẽ rơi vào vòng sinh tử. Những ai có trí sẽ không nhìn như thế. Cái thấy có thể liên tục suốt ngày mà không có vật bị thấy. Ông muốn tìm dấu vết của cái thấy, nhưng Thể cũng không và Dụng cũng không, chẳng có gì được khám phá ở đây. Nhị nguyên giữa chủ thể và khách thể biến mất—ấy gọi là thấy tánh.

Hiển nhiên là thấy tánh không phải là thấy thường tình trong đó có nhị nguyên đối đãi giữa người thấy và vật bị thấy.

Nor is it a special act of seeing, which, ordinarily understood, takes place at a definite moment and in a definite locality. Nevertheless there is the fact of seeing which cannot be gainsaid. How can such a fact take place in this world of dualities? As long as we cling, to use Buddhist terminology, to this way of thinking, we can never comprehend this Zen experience of seeing into self-nature. To understand it one must have the experience, and at the same time there must be a specially constructed logic or dialectic—by whatever name it may be known—to give to the experience a rational or an irrational interpretation. The fact comes first, followed by an intellectualization. Chih of Yun-chu has done his best in the above quotation to express his idea of the seeing according to the way of thinking which then prevailed. This expression may fail to satisfy our present logical demand, but that has nothing to do with the fact itself.

To come back to Hui-neng, Prajna is awakened in self-nature abruptly (*tun*), and this term *tun* not only means 'instantaneously', 'unexpectedly or suddenly', but signifies the idea that the act of awakening which is seeing is not a conscious deed on the part of self-nature.

Cũng chẳng phải là một hành vi đặc biệt của sự thấy, nếu hiểu theo thông thường, xảy ra ở một lúc nào đó, và một chỗ nào đó nhất định. Tuy nhiên có sự kiện thấy không thể nào phủ nhận được. Làm thế nào một sự kiện như thế xảy ra trong thế giới nhị nguyên này? Chừng nào chúng ta còn bám chặt, nếu muốn dùng thuật ngữ Phật giáo, vào đường lối tư duy như thế, chúng ta sẽ không bao giờ hiểu được sự chứng nghiệm Thiền gọi là thấy tánh này. Muốn hiểu được ta phải chứng nghiệm, đồng thời phải có một luận lý hay biện chứng—gọi là gì cũng được—để dựng lập một cách đặc biệt để có sự biện giải duy lý hay phi lý cho chứng nghiệm này. Sự kiện đi trước, rồi sau đó trí thức hóa. Vân Cư Tích đã hoàn thành tốt việc này trong mẫu đối thoại kể trên để diễn bày ý niệm về cái thấy phù hợp với đường lối tư duy thịnh hành thời bấy giờ. Cách diễn bày này không thỏa mãn nhu cầu về lý luận của chúng ta hiện nay, nhưng điều này chẳng liên quan gì chính sự kiện thực tế đó.

Trở lại Lục Tổ, trí Bát-nhã sẽ khởi dậy trong Tự tánh một cách đột ngột gọi là “đốn,” từ này không chỉ có nghĩa “tức thì,” “bất ngờ” hoặc “thình lình,” mà còn có nghĩa một hành vi thức tỉnh, là cái thấy, nhưng không phải hành động có ý thức về phía Tự tánh.

In other words, Prajna flashes from the Unconscious and yet never leaves it; it remains unconscious of it. This is the sense of saying that 'Seeing is no-seeing, and no-seeing is seeing', and that the Unconscious or self-nature becomes conscious of itself by means of Prajna, and yet in this consciousness there is no separation of subject and object. Therefore, says Hui-neng, 'One who understands this truth is *wu nien* ("without thought"), *wu-i* ("without memory"), and *wu-chao* ("without attachment").' But we must remember that Hui-neng never advocated the doctrine of mere nothingness, or mere doing-nothing-ness, nor assumed an unknown quantity in the solution of life.

This latter type of misunderstanding seems to have been prevalent soon after the death of Hui-neng, or even while he was alive. In a way this misconstruction appeals to many who have no adequate grasp of the meaning of the transcendental nature of self-being (*svabhava*). In fact, it is the popular conception of a soul. According to Hui-chung, whose long dialogue with one of his disciples, Ling-chiao, has already been quoted, the popular followers of Hui-neng seem to have gone to the extent of revising the contents of the *T'an-ching* to suit their own interpretation of the Master.



Nói cách khác, trí Bát-nhã chớp lên từ Vô niệm mà không bao giờ lìa khỏi Vô niệm; vẫn luôn luôn bất thức về việc đó. Đây là ý nghĩa của câu “thấy mà không thấy, không thấy mà thấy,” và Vô niệm hoặc Tự tánh sẽ nhận biết bằng con đường trí Bát-nhã, song trong cái biết này không có phân hai giữa chủ thể và khách thể. Vì thế Lục Tổ bảo: “Ai nhận ra lẽ thật này sẽ vô niệm, vô ức và vô trước.” Nhưng ta nên nhớ rằng Lục Tổ chẳng bao giờ tuyên thuyết về cái Không ngưng, cái Không vô ký, cái Không vô sự, cũng chẳng chấp nhận một sự thể chẳng biết ra sao trong bài toán cuộc đời.

Kiểu chẳng biết ra sao này là một sự ngộ nhận hình như khá phổ biến không bao lâu sau khi Lục Tổ tịch, có khi ngay lúc đương thời Lục Tổ còn trụ thế. Theo một chiều hướng nào đó, sự ngộ nhận này đã mời gọi nhiều người không nắm được diệu nghĩa tính chất siêu xuất của Tự tánh (svabhva). Thực ra việc này thuộc về quan niệm bình dân phổ thông về linh hồn. Theo Quốc sư Tuệ Trung, trong mẫu đối thoại dài với đệ tử là Linh Giác đã dẫn, hàng môn đệ bình dân của Lục Tổ đã thêm thắt vào nội dung của Đàn Kinh cho phù hợp với biện giải của họ.

To the inquiry of Hui-chung about Zen Buddhism in the south his visitor had this to report: 'There are at present many Zen masters in the south, and according to them there is the Buddha-nature in every one of us, and this nature is what does all the seeing, hearing, and thinking in him. When he moves his legs or hands, it is the Nature which does it in him, and it is conscious of this experience.'

The body is subject to birth and death, but the Nature escapes from it as the snake comes out of its skin, or as a man leaves his old house.' To this report of the visitor from the south, Hui-chung adds: 'I also know of this class of Buddhist teachers, and have met many of them in my days of pilgrimage. They are like those heretical philosophers in India who hypostatize a soul. This is really to be deplored. For they tamper with the *T'an-ching*, carrying out all kinds of alteration according to their own ideas against the teaching of their revered Master. The result is the destruction of the principle for which we real followers of our Master stand....'

From the point of textual criticism the *T'an-ching* has apparently suffered much at the hands of succeeding compilers, and even the oldest T'ang copy may not be too exact a report of Hui-neng's discourses.

Tuệ Trung làm một cuộc thăm dò về tình hình Thiên ở phương Nam, sứ giả của Sư đi về tường trình: “Hiện nay có nhiều thiên sư ở phương Nam, và theo họ, Phật tánh đều hàm sẵn nơi mỗi chúng ta, chính tánh này tác động vào toàn bộ thấy nghe hiểu biết của chúng ta. Khi động chân hay cử tay chính tánh này khiến cử động như thế và ý thức được kinh nghiệm. Thân thì chịu sanh tử nhưng tánh thì ra khỏi thân như con rắn lột da, hoặc như một người rời khỏi căn nhà cũ của mình.” Nghe sứ giả nói như thế, Tuệ Trung bảo: “Tôi thừa biết hạng thầy này, và đã từng gặp họ rất nhiều trong những năm hành cước. Họ chẳng khác bọn triết sư ngoại đạo ở Ấn Độ đã tưởng ra một thuyết về linh hồn. Thật đáng tiếc. Họ sửa đổi Đản Kinh tùy tiện theo ý riêng của họ ngược lại lời dạy của Tôn sư. Việc này đưa đến sự tiêu hoại nguyên lý mà chúng ta, những đệ tử chân chánh của Thầy chúng ta, đang ủng hộ...”

Trên phương diện phê bình văn bản, Đản Kinh đã chịu đựng nhiều qua tay những vị biên tập sau này, và ngay cả bản xưa nhất của đời Đường có thể cũng không trung thực đối với pháp ngữ của Lục Tổ.

But there is no doubt that even the current copy of the *T'an-ching* contains much of Hui-neng's characteristic standpoint, especially his doctrine of Prajna, as distinguished from his predecessors and his contemporaries.

The conception of a soul-substance is not so subtle a misconstruction of Hui-neng as that of mere nothingness. We can say that these two conceptions of Prajna or Self-nature are the two great pitfalls into which most Zen followers, and indeed most Buddhists, are liable to fall. Students of Zen have to guard themselves against committing these fallts. What leads them to the pitfall is the attempt to substitute an intellectual or conceptual understanding of an experience for the genuine Zen experience itself. This false proceeding is the source of all grave errors.

Let me quote more from the annals of Zen following Hui-neng, to illustrate how easily we go astray in understanding the relation between Self-nature and Prajna, Body and Use, the Unconscious and consciousness, Emptiness and a world of becoming, the Unattainable and the attainable, Non-abiding Nirvana and a realm of birth and death, non-discrimination and logic, no-ness and pluralities, etc.

In what follows, the masters are shown trying hard to make their pupils experience something which lies beyond and yet in dualities, as exemplified above.

Nhưng chắc chắn bản đang lưu hành chứa đựng phần lớn quan điểm đặc thù của Lục Tổ, nhất là lý Bát-nhã, khác biệt với những bậc đi trước và những vị đồng thời.

Khái niệm về một bản thể linh hồn không phải chỉ là hiểu sai lầm tư tưởng Lục Tổ ở chỗ cực vi cực tế, giống như khái niệm về cái Không ngộ. Chúng ta có thể nói hai khái niệm này về Bát-nhã hoặc Tự tánh là hai cạm bẫy lớn khiến hầu hết những người tu thiền và những nhà Phật học dễ rơi vào. Các thiền sinh cần phải cẩn trọng đề phòng đừng để phạm những sai trái này. Điều sẽ đẩy họ rơi vào cạm bẫy là nỗ lực thay thế chứng nghiệm bằng hiểu biết trên trí thức hoặc trên khái niệm đối với kinh nghiệm thiền chân chánh. Sự tu tập mê lầm này là nguồn gốc mọi sai trái trầm trọng.

Tôi xin dẫn ra từ những sách thiền sau Lục Tổ để minh chứng sự kiện chúng ta rất dễ hiểu sai lạc mối tương quan giữa Tự tánh và Trí Bát-nhã, Thể và Dụng, Vô niệm và hữu thức, Không và cảnh giới của hữu, bất khả đắc và khả đắc, Niết-bàn vô trụ và sanh tử luân hồi, vô phân biệt và lý luận đối đãi, cái Không và cái nhiều, v.v...

Những đoạn sau đây cho thấy các bậc thầy đã cố gắng một cách khó nhọc dẫn dụ hàng môn đệ khiến họ chứng nghiệm một điều gì tuy siêu vượt nhưng lại ở trong đối đãi nhị nguyên, như đã nêu ra ở trên.

Fundamentally, the Zen experience consists in seeing into the working of Prajna, from which starts our ordinary world of contradictions.

Shih-kung Hui-tsang of Fu-chou, who was one of the great disciples of Ma-tsu of the T'ang dynasty, wishing to see what understanding of Zen his head monk had, proposed this question: 'Can you take hold of vacant space?'

The monk replied: 'Yes, Master'

'How do you proceed?' was the demand of the master.

The monk thereupon, extending his arm, made a grab at empty space.

Remarked the master: 'How can you take hold of space that way?'

'How then?' retorted the monk.

No sooner was this said than the master grabbed the monk's nose and pulled it hard. The monk cried aloud, saying: 'This is altogether too hard; you will pull it out!'

The master concluded: 'In no other way can you take hold of empty space.'

Về cơ bản, kinh nghiệm Thiền bao gồm việc nhìn thấu công dụng của Bát Nhã, từ đó bắt đầu thế gian thường nghiệm của chúng ta với những mâu thuẫn.

◆ Thạch Củng Huệ Tạng ở Phúc Châu, đệ tử của Mã Tổ đời Đường, muốn biết vị thủ chúng là Trí Tạng Tây Đường đã hội Thiền như thế nào, nên hỏi:

— Sư đệ biết bắt hư không chăng?

— Biết bắt.

— Làm sao bắt được?

Trí Tạng lấy tay chụp hư không.

Thạch Củng:

— Làm thế ấy đâu bắt được hư không!

Trí Tạng:

— Sư huynh làm sao bắt được?

Thạch Củng liền nắm mũi Trí Tạng kéo mạnh.

Trí Tạng đau quá la lớn:

— Giết chết lỗ mũi người ta! Buông ngay!

Thạch Củng:

— Không còn cách nào khác để bắt được hư không.

Here we see that the Unconscious is by no means unconscious of itself, and also that Emptiness is quite a concrete substance which can be held in our own hands. In Hui-neng's days this truth was not so graphically, so vividly, demonstrated. When Hui-neng told one of his disciples, who was a devoted student of the *Pundarika*, not to be 'turned about' by the Sutra but to make it 'turn about', the master meant all that was evidenced by Shih-kung, but he was still busy fighting over the field with the same weapon which was in the hands of his disciples; that is, on a more or less conceptual ground.

When Buddhists are told that the Buddha comes from no-whence and departs no-whither, or that the Dharmakaya is like empty space and to be found where there is no-mindness (*wu-hsin*), they are at a loss, or they try to snap at empty space, imagining that this may lead them somewhere. But they will never wake up to Prajna until their nose is twisted hard and tears come from their eyes.



Ở đây chúng ta thấy rõ Vô niệm hoàn toàn không thể hiện bằng cách không biết gì,<sup>55</sup> và cũng thế cái Không là một thể tánh rất cụ thể có thể nắm bắt bằng đôi tay của chính mình. Vào thời của Lục Tổ lễ thực này không được minh chứng một cách sống động và linh mãnh như vậy. Khi Lục Tổ dạy một đệ tử thường ham thích tụng kinh Pháp Hoa rằng đừng để Pháp Hoa chuyển mà phải chuyển Pháp Hoa, ý của Lục Tổ muốn chỉ cho thấy điều mà Thạch Củng đã chỉ, nhưng Lục Tổ cũng phải tả xung hữu đột trên chiến địa với cùng một loại vũ khí mà con cháu của Tổ sử dụng sau này; có nghĩa là với phương tiện trí thức không nhiều thì ít.

Khi những nhà Phật học được biết rằng Phật không từ đâu đến và cũng chẳng đi về đâu, hoặc Pháp thân rỗng rang như hư không và chỉ có thể gặp ở chỗ vô tâm, họ đâm ra bối rối lạc lõng, hoặc họ cố nắm bắt hư không, nghĩ rằng việc này sẽ có thể dẫn họ đến một chỗ nào đó. Nhưng họ sẽ chẳng bao giờ đánh thức được trí Bát-nhã cho đến khi nào chiếc mũi bị vụn mạnh và nước mắt dâng trào.

---

<sup>55</sup> “Bát-nhã vô tri vô bất tri.” (D.G.)

Even when they are told that every being is endowed with the Buddha-nature and that they are Buddhas, even as they are, they keep themselves from Buddhahood by reason of their own discriminative understanding, which creates an artificial barrier between themselves and Buddha. Hui-neng's whole mission was to break down this barrier; hence his statement: 'From the first not a thing is.' This must have troubled his disciples ever since it came out of the mouth of a supposedly ignorant wood-cutter of Shinchou.

Shih-kung, the aforementioned master, was asked by a monk: 'How should I escape birth and death?'

The master said: 'What is the use of escaping it?'

Another time the master's answer was: 'This one knows no birth-and-death.'

From the point of view of the questioner, 'this one' is the problem indeed.

Is 'this one' the Buddha?

Yu-ti asked Tao-t'ing, another disciple of Ma-tsu: 'Who is the Buddha?'

The master called out: 'O Yu-ti!'

Yu-ti responded: 'Yes, Master!'

Whereupon the master said: 'Don't seek him elsewhere.'

Later, a monk carried this story to Yao-shan, who said: 'Alas, he has bound up that fellow too tightly!'

Ngay cả khi họ được dạy rằng mọi chúng sanh đều có Phật tánh và họ đang là Phật, ngay cả như họ đang là, họ vẫn cách xa Phật quả bởi sự hiểu biết phân biệt, chính sự hiểu biết này dựng lập rào cản hư giả giữa họ với Phật. Toàn bộ sứ mạng của Lục Tổ là phá hủy rào cản này, qua câu nói “Xưa nay không một vật.” Câu này đã làm bối rối hàng môn đệ kể từ lúc một người đôn củi không biết chữ ở Tân Châu nói ra.

◆ Thạch Cung (vị thiền sư đã đề cập trước đây) được một vị tăng hỏi: — Làm sao thoát khỏi sanh tử?

Sư đáp: — Thoát khỏi sanh tử cốt để làm gì?

Lần khác Sư đáp: — Kẻ này không sanh tử.

Trên quan điểm của người hỏi, “kẻ này” mới chính là vấn đề.

Phải chăng “kẻ này” là Phật?

◆ Một vị tăng hỏi một thiền sư là đệ tử của Mã Tổ: — Phật là ai?

Sư gọi:

— Tăng!

— Dạ, bạch Hòa thượng!

— Chớ tìm chỗ nào khác!

Về sau có một vị tăng đem chuyện này hỏi Dược Sơn, được Dược Sơn đáp rằng:

— Lão Sư trói ông tăng kia quá chặt!

'What does that mean?' said the monk.

Yao-shan too called out: 'O monk!'

The monk responded: 'Yes, Master!'

Shan then demanded: 'What is that?'

'That' again! What is it this time? Is it once more the Buddha? Let us see if another similar quotation helps us to see into the matter.

A monk asked Pai-chang Hui-hai, the founder of the Zen monastery: 'Who is the Buddha?'

CHANG: 'Who are you?'

MONK: 'I am such and such.'

CHANG: 'Do you know this such and such?'

MONK: 'Most certainly!'

CHANG then raised his *hossu* and said: 'Do you see?'

MONK: 'I see.'

The master did not make any further remark.

Why did Pai-chang remain silent? Did the monk understand who the Buddha was? Or did the master give up the monk as a hopeless case? As far as our ordinary human understanding goes, the monk apparently answered the master correctly. Nothing faulty, then, with the monk? But the trouble with Zen is that it always refuses to remain ordinary, though claiming to be ordinary.

One day Pai-chang gave this sermon:

Tăng: — Đó là nghĩa gì?

Dược Sơn gọi: — Tăng!

— Dạ, bạch Hòa thượng!

— Đó là cái gì?

Lại “cái đó!” Lần này “cái đó” là gì? Lại là Phật chăng? Chúng ta hãy đọc một đoạn dẫn khác sẽ giúp chúng ta hiểu được vấn đề này hơn.

◆ Một vị tăng hỏi Bá Trượng Hoài Hải: — Ai là Phật?

Bá Trượng: — Ông là ai?

— Tôi là... như vậy... như vậy.

— Ông hiểu như vậy... như vậy không?

— Chắc chắn hiểu.

Bá Trượng bèn đưa cây phát tử lên hỏi: — Thấy không?

— Thấy.

Bá Trượng không nói gì thêm.

Tại sao Bá Trượng im lặng? Vị tăng có hiểu ai là Phật chăng? Hoặc Bá Trượng bỏ rơi vị tăng như thể hết hy vọng? Theo chỗ hiểu của phàm phu thì vị tăng này trả lời đúng. Về phía vị tăng chẳng có gì sai trái, phải không? Nhưng đối với Thiên, cái rắc rối khó hiểu ở chỗ Thiên luôn luôn chối bỏ cái phàm tình, song lại đòi hỏi cái bình thường.

Một hôm Bá Trượng thuyết pháp:

'There is one who, though not eating any rice for a long time, yet feels no hunger; there is another who, though eating rice all day, yet does not feel satisfied.'

Are they two separate individuals? Or are they one and the same individual in spite of their acting and feeling differently? Is there no Buddha here?

Shan-shan Chih-chien was another disciple of Ma-tsu. When he was engaged with the whole company of the monastery in gathering wild herbs, Nan-ch'uan, who was among them, picked one and holding it up said: 'This makes a fine offering!'

Chih-chien replied at once: 'Yet he won't give a glance at that or at any delicious food.'

Nan-ch'uan said: 'That may be so, but unless each of us tastes it once, we are never done.'

'Prajna must once be awakened in self-nature; for unless this is experienced we shall never have the chance of knowing the Buddha not only in ourselves but in others. But this awakening is no particular deed performed in the realm of empirical consciousness, and for this reason it is like a lunar reflection in the stream; it is neither continuous nor discrete; it is beyond birth and death; even when it is said to be born, it knows no birth; even when it is said to have passed away, it knows no passing away; it is only when no-mind-ness (the Unconscious) is seen that there are discourses never discoursed, that there are acts never acted... .'

“Hiện có một người từ lâu không ăn cơm vẫn không đói; hiện có một người khác dù suốt ngày ăn cơm vẫn không no.”

Họ có phải là hai người khác nhau? Hoặc chỉ là một người dù hành động và cảm nhận khác nhau? Chẳng có Phật ở đây sao ?

◆ Thiên sư Trí Kiên, một đệ tử của Mã Tổ, khi cùng với chúng tăng trong chùa nhỏ cỏ thì Nam Tuyên Phổ Nguyện nhỏ một cọng cỏ đưa lên bảo: — Một món cúng dường tuyệt đẹp!

Trí Kiên: — Thấy cũng chẳng đúng, ăn cũng chẳng ngon!

— Có lẽ. Nhưng nếu chưa nếm thử thì chưa hẳn.

Bát-nhã phải có một phen thức tỉnh trong Tự tánh; bởi vì nếu không có chứng nghiệm điều này thì chúng ta sẽ chẳng bao giờ có cơ may nhận biết ông Phật, không những nơi chúng ta mà còn nơi người khác. Nhưng sự thức tỉnh này không phải là một hành vi đặc biệt thành tựu trong tâm giới của ý thức thường nghiệm, và chính vì lý do này mà nó giống như bóng trăng trong nước; chẳng phải liên tục cũng chẳng phải gián đoạn, mà siêu vượt sanh và tử, ngay cả khi nói là sanh cũng chẳng phải sanh; ngay cả khi nói là tử cũng chẳng phải tử; chỉ khi nào đạt được Vô niệm thì có ngôn thuyết mà chẳng phải ngôn thuyết, có tạo tác mà chẳng phải tạo tác...

From these passages I hope we gain a glimpse into some aspects of Zen thought as promulgated by Hui-neng, and also of its development after him. That the seeing into one's self-nature is the attaining of Buddhahood has become since Hui-neng the most fundamental teaching of Zen Buddhism, especially in the Rinzai school of Zen in Japan as well as in China. This seeing stands contrasted to mere reflecting or contemplating on the immaculateness of self-nature or Buddha-nature, but something still remains of the old habit of quietistic contemplation. For in spite of the fact that seeing is an act just as much as moving a hand or a foot, or as the uttering of words, there is not so much of perceptible muscular movement in seeing as in the shaking of hands, or in ejecting sounds out of the throat and the mouth; and this anatomical peculiarity tends to make us regard the act of seeing from the quietistic point of view. The more intellectual type of mind may remain contented with this tendency, but the case is otherwise with strongly practical people.

The development of Zen thought in China until the day of Hui-neng followed more or less the Indian pattern, but after him its course began to run characteristically along the Chinese channel. The intellectual seeing into Self-nature, so deeply cultivated by the Indian mind, now exhibits what may be called the practical demonstration phase of Chinese Zen.



Qua những đoạn trích dẫn, hy vọng chúng ta thoáng thấy vài khía cạnh tư tưởng Thiền của Lục Tổ và những vị sau này triển khai. Kể từ Lục Tổ “kiến tánh thành Phật” đã trở thành yêu chỉ của Thiền tông, nhất là trong tông Lâm Tế ở Nhật cũng như ở Trung Hoa.

Kiến tánh ngược lại với quán hay khán tịnh của Tự tánh hoặc của Phật tánh, nhưng vẫn còn một điều gì thuộc vào tập quán của sự kiến chiếu lặng lẽ. Bởi vì, mặc dù kiến tánh là một hành vi, y hệt như cử động của một bàn tay hay bàn chân hoặc khi nói năng, vẫn không có bấp thịch co giãn trong cái thấy này như trong một cú đấm hoặc trong âm thanh phát ra từ cổ họng hay miệng lưỡi; và chính đặc tính cơ thể học này khiến chúng ta xem hành vi “thấy” theo góc độ tĩnh lặng. Những đầu óc trí thức có thể bằng lòng với xu hướng này, nhưng đối với người có tinh thần thực tiễn thì khác hẳn.

Sự phát huy tư tưởng Thiền ở Trung Hoa đến thời Lục Tổ vẫn theo mẫu mực Ấn Độ, nhưng sau đó uốn mình một cách rõ rệt theo tính khí của người Trung Hoa. Cái nhìn trí thức về kiến tánh từ lâu theo tinh thần Ấn Độ rất thâm áo, bây giờ bước vào lãnh vực có thể gọi là minh chứng thực tiễn của Thiền tông Trung Hoa.

In terms of Chinese Buddhist philosophy, we can state that the Use of Prajna is now more in evidence than the Body of Prajna.

Kuei-shan Ling-yu once made the following remark: 'Many masters have indeed an insight into Great Body, but they know nothing of Great Use:

Yang-shan, who was one of the chief disciples of Kuei-shan, transmitting this remark to a monk living in a hut at the foot of the mountain, asked: 'What do you think of the master?'

The monk said: 'Repeat that, please.'

When Yang-shan was about to do so the monk kicked him down to the ground. Yang-shan reported the incident to the master, who gave a hearty laugh.

On another occasion Yang-shan again experienced this kind of kicking from the foot of Chang-sha Ching, a disciple of Nan-ch'uan.

When they were enjoying the moonlight one evening, Yang-shan said: 'People are all endowed with this, but they fail to use it.'

Chang-shan said: 'You are the one to use it.'

Yang: 'But how would you use it?'

Chang with no hesitation kicked his fellow-monk to the ground.

Upon rising Yang remarked: 'You are indeed like a tiger.'

Nói theo thuật ngữ triết học Phật giáo Trung Hoa thì cái Dụng của trí Bát-nhã được hiển bày hơn cái Thể.

◆ Qui Sơn Linh Hựu một hôm đưa ra nhận xét như sau: “Nhiều bậc thầy quả có nhận ra Đại thể nhưng chưa hội được Đại dụng.”

Ngưỡng Sơn đem câu này nói lại cho một vị tăng đang tu trong am dưới chân núi, và hỏi: — Thầy nghĩ sao về Hòa thượng?

Tăng hỏi lại: — Hãy nhắc lại.

Ngưỡng Sơn vừa định mở miệng thì bị vị tăng đập một cái té nhào xuống đất. Ngưỡng Sơn về thuật lại, Qui Sơn bỗng cười lớn.

Một dịp khác Ngưỡng Sơn cũng thể nghiệm một cú đá từ Trường Sa Cảnh Sầm, đệ tử của Nam Tuyền Phổ Nguyên

◆ Một hôm Ngưỡng Sơn cùng Trường Sa xem trăng. Ngưỡng Sơn nói: — Mỗi người trọn có cái này, chỉ vì dùng chẳng được.

Trường Sa bảo: — Ông là người dùng được đó.

— Sư thúc làm sao dùng?

Trường Sa tổng ngay một đập, Ngưỡng Sơn té nhào.

Ngưỡng Sơn đứng dậy bảo: — Sư thúc đúng y con cọp.

The act of kicking is really the act of seeing as far as they both come out of self-nature and reflect it. When this identity is once recognized, the acting achieves an endless development; there is not only kicking, but beating, slapping, pushing down, uttering a cry, etc., as are recorded in Zen literature. Ma-tsu and Shih-tou, both disciples of Hui-neng, may be regarded as the originators of the dynamic school of Zen, great agents of Use. The following cases may seem to be out of the ordinary in more than one sense, approaching indeed the actions of a lunatic; but from the point of view of 'Great Use', of which the seeing is also one of the practical applications, dancing or the performance of an acrobatic trick may yield a weighty significance.

When P'an-chan Pao-chi, a disciple of Ma-tsu, was about to pass away, he asked: 'Is there anyone among you who will produce my likeness?'

Each tried to do his best in sketching the master's portrait, but none pleased him. All were sent away. P'u-hua, one of his own disciples, came out and said: 'I can make your likeness.'

'If so,' said the master, 'why not present it to me?'

P'u-hua performed a somersault as he went out of the room.

P'an-shan's remark was: 'This fellow, when he goes out in the world as a teacher, will act like a lunatic.'

Tổng cho một đạp quả là một hành vi thấy tánh ở chỗ cả hai đều phát xuất từ Tự tánh và phản ảnh Tự tánh. Một khi nhận ra tính đồng nhất này thì hành động ứng hiện vô cùng tận, không những chỉ là đá, đánh, tát, xô, hét v.v... như ngữ lục đã ghi lại trong nhà Thiền. Mã Tổ và Thạch Đầu đều là con cháu của Lục Tổ, có thể xem như là khai tổ chủ trương Thiền phái mạnh bạo, đại thiên sư về Dụng. Những tác công án sau đây xuất phát từ sự việc bình thường ít nhất theo một chiều hướng nào đó, và có tiếp cận những hành vi ngông ngông; nhưng theo quan điểm “Đại dụng,” kiến tánh cũng là một cái dụng thực tế, do đó múa tay hoặc làm xiếc đều hàm ý súc tích.

◆ Bàn Sơn Bảo Tích, đệ tử của Mã Tổ, sắp tịch bảo đệ tử: — Trong các ông, có ai vẽ được chân dung ta?

Ai cũng cố vẽ hình thầy, nhưng chẳng một bức ảnh nào được Sư chọn, và bị trả lại hết. Một đệ tử là Phổ Hóa đến nói: — Con vẽ được.

Sư bảo: — Sao chẳng trình Lão tăng?

Phổ Hóa liền nhào lộn một vòng rồi đi ra. Bàn Sơn bảo: — Kẻ này về sau tiếp người như kẻ điên.

This prophecy proved true of the life of P'u-hua, as is told in the biography of Lin-chi (Rinzai).

When he was invited to dinner with Lin-chi at the house of one of their followers, Lin-chi remarked: 'It is stated that a single hair swallows up a great ocean and a mustard seed holds Mount Sumeru. Is this a miraculous occurrence, or is it naturally so?'

P'u-hua overturned the table with his foot.

Lin-chi said: 'How rude!'

P'u-hua protested: 'Do you know where we are? Rude or refined, this is no place for you to make such a remark.'

The following day there was another occasion for them to be treated to dinner together.

Asked Lin-chi: 'How is today's dinner compared with yesterday's?'

P'u-hua again turned over the table, at which Lin-chi remarked: 'That is all right, but all the same you are very ill-mannered.'

P'u-hua retorted: 'What a blind fellow you are! Don't you know that there is no room in Buddhism for such remarks as yours on manners?'

Te-shan, a contemporary of Lin-chi, was famous for this statement: 'Whether you can say a word or not, you get thirty blows just the same.'

Lời tiên tri này quả đúng theo như tiểu sử của Lâm Tế.

◆ Một hôm Phở Hóa cùng với Lâm Tế được mời thọ trai tại nhà đàn việt. Lâm Tế bảo: — Kinh nói một sợi lông nuốt cả đại dương, một hạt cải chứa hết núi Tu-di. Đó là thần thông biến hóa hay tự nhiên như thế?

Phở Hóa tổng một đá lật đổ hết bàn ăn.

Lâm Tế nói: — Thô lỗ quá!

Phở Hóa: — Ông biết đang ở chỗ nào? Thô hay tế chẳng có chỗ cho ông phê phán.

Hôm sau, lại một dịp khác cả hai vị đều được mời thọ trai.

Lâm Tế hỏi: — Bữa trai hôm nay so với hôm qua ra sao?

Phở Hóa lại lật ngược chiếc bàn. Lâm Tế bảo: — Cũng được, nhưng với ông chỉ toàn là cuồng hạnh.

Phở Hóa: — Ôi lão mù! Ông chẳng biết chẳng có chỗ trong đạo Phật để phê phán hạnh này hạnh nọ hay sao?

◆ Đức Sơn, một thiền sư đồng thời với Lâm Tế, nổi danh với câu “Nói cũng ăn ba mươi gậy, không nói cũng ăn ba mươi gậy.”

Lin-chi told Lo-p'u, one of his own disciples, to go and interview Te-shan, and Lin-chi gave him this instruction: 'You ask why one gets thirty blows even when one can say a word. When Te-shan strikes you, take hold of his stick and push him out with it. See how he will behave then.'

Everything went as planned with Te-shan. When pushed with the stick, however, he quietly walked back to his own quarters.

This was reported to Lin-chi, whose remark was: 'I had some doubt about him until now, but do you, Lo-p'u, understand him?'

Lo-p'u showed some hesitation, whereupon Lin-chi struck him.

Chung-i Hung-en, a disciple of Ma-tsu, was once asked by Yang-shan: 'How can one see into one's self-nature?'

Chung-i said: 'It is like a cage with six windows, and there is in it a monkey. When someone calls at the east window, "O monkey, O monkey!" he answers.

At the other windows the same response is obtained.' Yang-shan thanked him for the instruction, and said: 'Your instructive simile is quite intelligible, but there is one thing on which I wish to be enlightened. If the inside monkey is asleep, tired out, what happens when the outside one comes to interview it?'



Lâm Tế bảo đệ tử là Lạc Phó đến viếng Đức Sơn.

Lâm Tế dạy rằng: — Ông hãy hỏi Đức Sơn tại sao nói được cũng ăn ba mươi gậy. Khi Đức Sơn đánh ông, hãy cướp gậy và đánh đuổi Lão, xem lúc ấy Lão xử sự thế nào.

Mọi việc xảy ra đúng như Lâm Tế dự kiến. Đức Sơn bị gậy rượt đuổi bèn lạng thình trở về liêu. Lâm Tế được Lạc Phó kể lại tự sự, nhận xét và hỏi Lạc Phó: — Cho đến bây giờ ta vẫn nghi ngờ Lão, phần ông có hiểu Lão không?

Lạc Phó hơi do dự, Lâm Tế liền đánh.

◆ Trung Ấp Hồng Ân, một đệ tử của Mã Tổ, khi Ngưỡng Sơn hỏi: — Làm thế nào để thấy tánh?

Đã trả lời: — Như thể trong một cái chuông có sáu cửa nhốt một con khỉ. Có ai đến một cửa nào đó gọi: “Này khỉ, này khỉ!” liền đó khỉ đáp lời. Nếu cửa bên kia có ai gọi cũng có trả lời.

Ngưỡng Sơn cảm tạ lời chỉ giáo của Hồng Ân, nhưng lại hỏi thêm: — Thầy dạy dễ hiểu nhưng nếu con khỉ trong chuông ngủ im, mệt mỏi, khi có người ở ngoài gọi thì làm sao?

Chung-i got down from his straw seat and taking Yang-shan's arm began to dance, saying: 'O monkey, O monkey, my interview with you is finished. It is like an animalcule making its nest among the eyebrows of a mosquito: it comes out at the street crossing and makes a loud cry: "Wide is the land, few are the people, and one rarely meets friends!"

Chien-nin of Chen-chou was another disciple of Ma-tsu.

He always worked for the Brotherhood. When mealtime came, he carried the rice-holder himself to the dining-room and performed a dance at the entrance, announcing aloud: 'O Bodhisattvas, come and eat your rice!' He then clapped the hands and gave a hearty laugh. This is said to have continued for twenty years. Later, a monk asked Chang-ching: 'What was the ancient master's idea when he danced, clapping his hands?'

Ching said: 'It looks as if he were singing praises.'

Still later, another monk asked Tai-kuang: 'When Chang-ching refers to giving praises, to whom are the praises given?'

Tai-kuang stood up and danced. Thereupon the monk made bows.

Kuang remarked: 'What is the meaning of your bows?'

It was the monk this time who stood up and danced.

Trung Ấp rời tòa rơm bước xuống nắm tay Ngưỡng Sơn múa, nói: — Khi ơi, khi ơi! Giống như con vật tí hon làm tổ trên lông mày con muỗi, nó bước ra đường và cất tiếng kêu: “Đất trời bát ngát, người ta thì ít, bạn hữu cũng hiếm.”

◆ Kim Ngưu ở Chân Châu, một đệ tử khác của Mã Tổ, làm việc không ngừng vì chúng tăng. Mỗi khi đến giờ thọ trai, tự mang thùng cơm đến trước Tăng đường múa rồi cười ha hả, nói:

— Bò-tát con, lại ăn cơm!

Như thế kéo dài đến hai mươi năm. Về sau, một ông tăng hỏi Trường Khánh:

— Cô đức vừa nói vừa múa tay, yếu chỉ thế nào?

Trường Khánh: — Nhân thọ trai mà khánh tán.

Về sau nữa, một vị tăng khác hỏi Đại Quang:

— Khi Trường Khánh nói nhân thọ trai mà khánh tán ca tụng là tán tụng ai?

Đại Quang liền đứng lên múa. Tăng bèn lễ bái. Đại Quang hỏi:

— Ông vì sao lễ bái?

Tăng liền đứng múa.

Kuang said: 'O you ghost of a wild fox!'

Is this the way to see into one's self-nature? Is this the way Prajna 'uses' itself? It is remarkable to notice that even at the time of Hui-neng this method of demonstrating the 'Use' of Prajna was not known among his followers. The most they would do was probably to tell the novices that the Buddha-nature was the Absolute and that when one's idea of birth and death no more obtained it would manifest of its own accord; or that the twinkling of an eye, the raising of the eyebrows, sneezing, etc., all belonged to the Buddha-dharma; or that there was no use trying to see into one's own Nature, because one was of this Nature from the first, and whatever one did came out of it. Dynamic demonstrations, as we may call the later development of Zen thought, were not yet thought of before Ma-tsu and Shih-tou. That they actually developed and constitute the essential characteristic of Zen is one of the most remarkable incidents in the history of religious culture in the Far East.

Whatever we may say of these dynamic demonstrations, there is another striking fact in Zen. It is that the methods resorted to by the Zen masters in order to establish the truth of Zen, or to open the eye of the inquirer, are so varied, so original, so entirely unconventional, that each time we come across them we feel thoroughly refreshed, and frequently as if resurrected from the grave.

Đại Quang: — Đồ chồn hoang thành tinh!

Phải chăng đó là cách thức để thấy tánh? Phải chăng trí Bát-nhã tự thọ dụng? Cũng cần lưu ý rằng ngay cả vào thời của Lục Tổ cách thức diễn bày này cũng không được hàng môn đệ của Lục Tổ biết đến. Có lẽ điều họ có thể làm hết sức mình là nói với những vị mới tu rằng Phật tánh là cái Tuyệt Đối, và khi ý niệm về sanh tử không còn chấp chặt nữa thì Phật tánh sẽ hiển lộ một cách tự nhiên; hoặc chớp mắt, nhướng mày, hắt hơi v.v... tất cả đều là Phật pháp; hoặc không cần nỗ lực tu tập để kiến tánh, bởi vì xưa nay ta trực thuộc tánh này, và dù ta làm gì đi nữa cũng từ đó mà ra. Trước Mã Tổ và Thạch Đầu cách minh chứng Thiền kiểu mạnh bạo chưa hề có, và ta có thể gọi đó là sự phát triển Thiền về sau này. Chính hai vị thực sự phát triển và tạo thành tinh yếu độc đáo của Thiền tông, đó là những sự kiện tuyệt vời nhất trong lịch sử văn hóa tôn giáo ở Viễn Đông.

Dù có nói gì đi nữa về những cách minh chứng thô bạo, cũng còn có sự kiện nảy lửa hơn trong nhà Thiền. Những phương pháp được các vị thiền sư sử dụng để dựng lập chân lý của Thiền, hoặc để khai nhãn cho người đến hỏi đạo, thật là phong phú, thật là độc đáo, hoàn toàn không theo công ước, mà mỗi lần chúng ta bắt gặp đều cảm thấy thanh lương trọn vẹn, như được sống lại và ra khỏi mê chôn.

To see how, after the dam was removed by Hui-neng, the waters of Zen have sought their ever-flowing course, let us cite some of the Zen ways of taking hold of life at its root. In the following the questions take various forms.

They are sometimes about Tao, sometimes about the Buddha-nature, sometimes about the meaning of Bodhi-Dharma's coming to China, sometimes about the essence of Buddhism, and so on. However varied the subjects are, they all point to the secret movements of Prajna, the understanding of which is seeing into one's self-nature, the object of Zen discipline. The quotations below are arranged somewhat irregularly, but they occurred over a period of about one hundred years after Ma-tsu, including his own time.

1. A monk asked Ma-tsu: 'What was the mind of Bodhi-Dharma when he came here from the West?'

Ma-tsu asked the monk: 'What is your mind this moment?'

2. P'ang, the noted lay-disciple of Ma-tsu, asked: 'How does water with no muscles and bones support a boat weighing 10,000 tons?'

Ma-tsu answered: 'Here is neither water nor a boat, and what muscles and bones are you talking about?'

3. Pai-chang asked: 'What is the ultimate end of Buddhism?'

Ma-tsu said: 'This is just where you give up your life.'

Hãy xem, sau khi rào cản được Lục Tổ búng bỏ, con nước Thiên tông đã tìm được dòng mạch luôn luôn lưu chuyển, xin trích dẫn một số thiền pháp đã từng nắm trọn cuộc đời tận căn để. Những câu hỏi sau đây được nêu ra dưới nhiều dạng, đôi khi về Đạo, đôi khi về Phật tánh, đôi khi về ý nghĩa Tây lai của Tổ Bồ-đề Đạt-ma, về cốt tủy của đạo Phật, v.v... Dù có nhiều chủ đề khác nhau, tất cả đều nhắm đến những chuyển động ẩn diệu của Bát-nhã, hiểu được tức kiến tánh, cứu cánh của sự tu tập Thiên. Trích dẫn dưới đây được sắp xếp không thứ tự lắm, nhưng đã trải qua một thời gian hơn một trăm năm sau Mã Tổ, và đồng thời với Mã Tổ.

(1) Một vị tăng hỏi Mã Tổ: — Cái gì là Tây lai ý?

Mã Tổ hỏi lại: — Hiện giờ ý ông thế nào?

(2) Bàng cư sĩ, đệ tử của Mã Tổ, hỏi: — Tại sao nước không xương không thịt lại chở nổi chiếc tàu vạn tấn?

Mã Tổ: — Ở đây nước thuyền đều chẳng có, nói đến xương thịt làm gì?

(3) Bá Trọng hỏi: — Cứu cánh của Đạo là gì?

Mã Tổ đáp: — Chỗ ông tan thân mất mạng.

4. When Pai-chang was asked by Ma-tsu what way he would use in the demonstration of Zen thought, Pai-chang held up his *hossu*.

Ma-tsu asked; 'Is that all? Anything further?'

Thereupon Pai-chang threw the *hossu* down.

5. A monk asked Ma-tsu regarding Bodhi-Dharma's idea of coming over to China from the West. The master, striking the monk, said; 'If I do not strike you, all the masters will laugh at me.'

6. Tsung-yin of San-chiao Shan one day gave this sermon: 'If we are to discuss this matter, even the raising of the eyebrows puts us out of the way.'

Ma-ku at once asked: 'We don't talk about the raising of the eyebrows; what do you mean by "this matter"?''

Tsung-yin said: 'There, you are already out of the way!'

Ma-ku upset the master's chair, and the master struck him. Ma-ku had nothing further to say.'

7. A monk asked Pao-yun, of Lu-tsu Shan: 'What is meant by "speaking is no-speaking"?''

The master said: 'Where is your mouth?'

'I have no mouth.'

'If so, how do you eat your rice?'

To this the monk made no reply. Later, Tang-shan commented: 'That fellow is never hungry, does not want any rice.'



(4) Khi Mã Tổ hỏi Bá Trượng dùng pháp gì để dạy Thiên, Bá Trượng liền dựng cây phát tử.

Mã Tổ hỏi: — Chỉ có thế sao? Không còn gì khác sao?

Bá Trượng hạ cây phát tử xuống.

(5) Một vị tăng hỏi Mã Tổ về Tây lai ý của Tổ sư. Mã Tổ đánh vị tăng, nói: “Nếu ta không đánh ông thì người trong thiên hạ sẽ cười ta.”

(6) Tổng Ấn ở Tam Giác Sơn một hôm thuyết thoại: “Nếu luận đến chuyện này thì một cái nhướng mày cũng đủ xa đạo.”

Ma Cốc bảo: — Không nói đến nhướng mày, thầy hiểu “chuyện này” ra sao?

Tổng Ấn: — Đấy, ông đã xa đạo.

Ma Cốc lật ngược ghế của Sư, và Sư đánh Ma Cốc. Ma Cốc không nói thêm một lời.

(7) Một vị tăng hỏi Bảo Vân ở Lỗ Tổ Sơn: — Nói mà không nói là nghĩa gì?

Sư hỏi lại: — Miệng lưỡi ông ở đâu?

Tăng: — Tôi không có miệng.

— Làm sao ông ăn cơm.

Tăng không đáp được. Về sau, Động Sơn bình: “Thiện hữu này không biết đói, chẳng muốn ăn.”

8. While Chang-hsing of Le-tan was found sitting cross-legged facing the wall, Nan-chuan came up and stroked his back.

Chan-hsing said: 'Who are you?'

'I am P'u-yuan' (which was Nan-chuan's personal name).

'How are you?' asked Chang-hsing.

To this, 'As usual' was the reply.

Said Chang-hsing: 'What a busy life you lead then!'

9. A monk asked Pao-chi, of Pan-shan: 'What is the Tao?'

MASTER: 'Come on.'

MONK: 'I am not yet able to grasp the meaning.'

MASTER: 'Go out.'

10. When Pao-che of Ma-ku Shan one day accompanied his master, Ma-tsu, in his walk, he asked: 'What is Great Nirvana?'

The master said: 'Hasten!'

'What is to be hastened, O master?'

'Look at the stream!' was the answer.

11. A Buddhist scholar called on Yen-kuan Ch'i-an, who asked: 'What is your special branch of study?'

(8) Một hôm Thường Hưng ở Lạc Đàm ngồi kiết-già thiền định trước một bức vách. Nam Tuyên chợt đến đánh vào lưng ông.

Thường Hưng hỏi: — Ai đó?

Nam Tuyên đáp: — Phở Nguyễn.

— Khoẻ không?

— Như thường.

— Sao bạn rợn vậy!

(9) Một vị tăng hỏi Bảo Tích ở Bàn Sơn: — Đạo là gì?

Bảo Tích: — Đến đây!

Tăng: — Con không hội.

— Đi, đi!

(10) Bảo Triệt Ma Cốc đi dạo với thầy là Mã Tổ.

Bảo Triệt hỏi: — Đại Niết-bàn là gì?

Mã Tổ: — Nhanh lên!

— Nhanh lên để làm gì, bạch Hòa thượng?

— Xem suối kia!

(11) Một nhà Phật học đến viếng Diêm Quan Tề An.

Diêm Quan hỏi: — Ông nghiên cứu kinh nào?

SCHOLAR: 'I discourse on the *Avatamsaka Sutra*.'

MASTER: 'How many Dharmadhatus does it teach?'

SCHOLAR: 'From the broadest point of view, there are innumerable Dharmadhatus related to one another in the go closest possible relationship; but summarily stated, four are reckoned.'

The master then held up his *hossu*, saying, 'To which of those Dharmadhatus does this belong?'

The scholar meditated for a while, trying to find the right answer. The master was impatient and gave out this statement: 'Deliberate thinking and discursive understanding amount to nothing; they belong to the household of ghosts; they are like a lamp in the broad daylight; nothing shines out of them.'

12. A monk asked Tai-mei about Bhodi-Dharma's coming from the West to China, and the master answered: 'No idea whatever in this.' Ch'i-an, learning of this remark, said: 'Two corpses in one coffin.'

13. A monk asked Ling-mo of Wu-hsieh Shan: 'What is the beginning and end of this affair?'

LING-MO: 'Tell me how long this present moment has gone on?'

MONK: 'I am unable to follow you.'

LING-MO: 'I have no room here to cherish questions like yours.'

MONK: 'But you must know some means to treat persons like yourself.'

Ông ta đáp: — Tôi nghiên cứu kinh Hoa Nghiêm.

— Kinh dạy có bao nhiêu pháp giới?

— Theo nghĩa rộng có vô số pháp giới tương nhiếp với nhau thật chặt chẽ; nhưng khái lược thì có bốn.

Diêm Quan liền dựng cây phát tử hỏi: — Cái này thuộc pháp giới nào?

Ông ta suy nghĩ giây lâu, cố tìm câu trả lời đúng. Su không chờ, bảo: — Nghĩ suy biện giải chẳng đi đến đâu, chỉ là nhà ma hang quỷ, như ngọn đèn giữa trưa, chẳng soi sáng được gì.

(12) Một vị tăng hỏi Đại Mai Pháp Thường về Tây lai ý của Tổ sư. Đại Mai đáp: — Tổ sư không ý.

Tề An nghe được liền bảo: — Hai cái thầy ma trong một cỗ quan tài.

(13) Một vị tăng hỏi Linh Mặc ở Ngũ Tiết Sơn: — Việc này đầu đuôi thế nào?

Linh Mặc: — Hãy nói hiện thời kéo dài bao lâu?

Tăng: — Con không hiểu.

— Chẳng có chỗ cho ta để tâm vào câu hỏi như ông.

— Nhưng Hòa thượng phải có cách tiếp người chứ!

LING-MO: 'When they come and ask of my treatment, I deal it out to them.'

MONK: 'I then beg of you for treatment.'

LING-MO: 'Is anything lacking with you?'

14. A monk asked Wei-kuan of Hsing-shan Ssu: 'What is Tao?'

WEI-KUAN: 'What a fine mountain!'

MONK: 'I am asking you about Tao, so why do you talk about the mountain?'

WEI-KUAN: 'As long as you only know about the mountain there is no chance for you to attain Tao.'

15. Another monk asked Wei-kuan: 'Where is Tao?'

KUAN: 'Right before us.'

MONK: 'Why don't I see it?'

KUAN: 'Because of your egoism you cannot see it.'

MONK: 'If I cannot see it because of my egoism, does your Reverence see it?'

KUAN: 'As long as there is "I and thou", this complicates the situation and there is no seeing Tao.'

MONK: 'When there is neither "I" nor "thou" is it seen?'

KUAN: 'When there is neither "I" nor "thou", who is here to see it?'

16. When Chih-chang of Kuei-sung Ssu had tea with Nan-chuan P'u-yuan, Nan-chuan said:

— Khi họ đến hỏi, ta sẽ trình ra.

— Xin Hòa thượng trình xem.

— Ông có thiếu gì đâu!

(14) Một vị tăng hỏi Duy Khoan ở Hình Sơn Tự: —  
Đạo là gì?

Duy Khoan: — Một quả núi thật đẹp.

Tăng: — Con hỏi Đạo, sao Hòa thượng nói núi?

— Nếu ông chỉ biết có núi thì không cách chi đạt  
Đạo.

(15) Một vị tăng khác hỏi Duy Khoan: — Đạo ở  
đâu?

Duy Khoan: — Ngay trước mắt.

Tăng: — Sao con không thấy?

— Vì ông có ngã.

— Con không thấy vì có ngã, Hòa thượng lại thấy  
chăng?

— Còn ta còn ông thì còn rối rắm nên không thấy  
Đạo.

— Nếu không ta không người thì thấy Đạo chẳng?

— Nếu không ta không người thì ai thấy?

(16) Một hôm Trí Thường ở chùa Qui Tông uống trà  
với Nam Tuyền Phổ Nguyên. Nam Tuyền bảo:

'We have been good friends, talked about many things and weighed them carefully, and we know where we are now that we each go our own way, what would you say when someone comes up and asks you about ultimate things?'

CHIH-CHANG: 'This ground where we sit now is a fine site for a hut.'

NAN-CHUAN: 'Let your hut alone; how about ultimate things?'

Chih-chang took the tea-set away, and rose from his seat. Whereupon Nan-chuan said: 'You have finished your tea, but I have not.'

CHIH-CHANG: 'The fellow who talks like that cannot consume even a drop of water.'

17. Chih-chang one day came to the Hall and announced: 'I am now going to discourse on Zen. All come up to me.'

When the monks came up, the master said: 'When you have listened to the deeds of Kwannon you are able to behave properly in accordance with circumstances.'

The monks asked: 'What are the deeds of Kwannon?'

The master then snapped his fingers and said: 'Do you all hear that?'

The monks said: 'Yes, we hear.'

'This nonsensical company of yours, what do you want to get by coming here?'



— Chúng ta đều là thiện hữu, bàn luận nhiều việc đả đốn cần trọng, biết chỗ đứng của mình và bây giờ mỗi người mỗi ngã, vậy huynh nói thế nào khi có người đến hỏi việc cứu cánh?

Trí Thường: — Chỗ chúng ta ngồi cảnh quang rất đẹp để dựng am.

Nam Tuyên: — Để cái am qua một bên, cái gì là cứu cánh?

Trí Thường đẩy tách trà qua một bên, đứng lên ra đi.  
Nam Tuyên liền bảo: — Huynh đã uống trà xong. Tôi thì chưa.

Trí Thường: — Người nào nói thế thì một giọt trà cũng chưa dính môi.

(17) Một hôm Trí Thường thượng đường bảo: — Nay tôi muốn nói Thiên, các ông lại gần đây.

Đại chúng tiến đến gần, Sư bảo: — Khi các ông nghe đạo hạnh của đức Quan Âm, các ông có thể khéo ứng hợp với hoàn cảnh.

Chúng hỏi: — Thế nào là hạnh Quan Âm?

Sư liền búng ngón tay, hỏi: — Các ông nghe chăng?

— Có nghe.

— Nay lũ vô tri giác, các ông đến đây tìm cái gì?

So saying, the master drove them out of the Hall with a stick, and himself, laughing heartily, returned to the abbot's quarters.

18 (a). A monk asked Li-shan: 'All things return to Emptiness, but where does Emptiness return?'

LI-SHAN: 'The mouth is unable to locate it.'

MONK: 'Why not?'

LI-SHAN: 'Because of the oneness of inside and outside.'

(b) On another occasion a monk asked: 'What is the idea of Dharma's coming over here from the West?'

LI-SHAN: 'There is no "what" here.'

MONK: 'What is the reason?'

LI-SHAN: 'Just because things are such as they are.'

These two propositions given by Li-shan may be considered commentaries upon one and the same subject; that is, Emptiness and Suchness.

19. Pai-ling one day met P'ang, the lay-Buddhist, in the street. Pai-ling said: 'Have you had occasion to hold up to anyone the truth which you in olden days experienced at Nan-yueh?'

P'ANG: 'Yes, I have.'

PAI-LING: 'To whom?'

P'ANG, pointing to himself, said: 'To this old man.'

PAI-LING: 'Even the praise of Manjusri and Subhuti fails to do justice to you.'

P'ANG now asked: 'Is there anyone who knows of the truth you have experienced?'

Nói xong, Sư hươu gậy đuổi chúng, rồi cười lớn đi về phương trượng.

(18) [a] Một vị tăng hỏi Lư Sơn: — Muôn pháp về Không, Không về chỗ nào?

Lư Sơn: — Miệng không nói ra chỗ đó được.

— Tại sao không?

— Vì trong ngoài chỉ là một.

[b] Một dịp khác có tăng hỏi: — Cái gì là Tổ ý từ Tây sang?

Lư Sơn: — Ở đây không có “cái gì.”

— Tại sao?

— Bởi vì các pháp là như.

Hai câu đáp của Lư Sơn có thể xem như bình về cái nhất đẳng và chủ đề tương tự, nghĩa là tánh Không và Chân như.

(19) Một hôm trên đường đi, Hạo Giám Ba Lăng gặp Bàn cư sĩ. Ba Lăng nói: — Ông đã từng nói với ai đạo lý nhận được ở Nam Nhạc chẳng?

Bàn cư sĩ: — Có.

— Với ai?

— Với lão già này.

— Văn-thù và Tu-bồ-đề dù có tán tụng ông cũng không thể khiến ông đúng được.

Bàn cư sĩ hỏi lại: — Có ai hiểu được đạo lý của ông chẳng?

Pai-ling put on his bamboo hat and went off. P'ang said: 'Good-bye, old man, take good care of yourself.'

But Ling walked straight on without looking back.

20. Tan-hsia T'ien-jan, who was a disciple of Shih-tou, one day called on Hui-chung the National Teacher, and asked the attendant if the master was to be seen. The attendant said, 'The master is at home but is not to be seen by visitors.'

TAN-HSIA: 'How unfathomably deep!'

ATTENDANT: 'Even the Buddha's eye is unable to penetrate the depths.'

TAN-HSIA: 'Indeed, the dragon's son is a dragon, the phoenix's is a phoenix.'

Chung the National Teacher having waked from a siesta, the attendant told him about the visitor. Chung gave him twenty blows and chased him out of the house. When Tan-hsia later learned this he said, 'Chung is truly the National Teacher'; and on the following day he called on him again.

As soon as he came in his presence, Tan-hsia spread out his cushion to perform his bowing. But Chung the Teacher said: 'Not necessary, not necessary.'

When Tan-hsia stepped backward, Chung said: 'That's right.'

Tan-hsia then walked around the master and left.

Chung's conclusion was: 'Being far away from the time of the old masters, people are neglectful of what they ought to do. Even in thirty years from now such a fellow as this "One is rarely met.'

Ba Lãng đội mũ rom lên đầu bước đi.

Bàng cư sĩ: — Tạm biệt lão hữu, xin bảo trọng lấy thân.

Ba Lãng vẫn cất bước không ngoái lại.

(20) Đơn Hà Thiên Nhiên, đệ tử của Thạch Đầu, một hôm đến viếng Quốc sư Nam Dương Tuệ Trung. Đơn Hà hỏi thị giả có được gặp Quốc sư không, thị giả bảo: — Thầy có ở nhà nhưng không tiếp khách.

Đơn Hà: — Thật thăm thăm khôn dò!

Thị giả: — Ngay cả Phật nhãn cũng không dò được chỗ thăm thăm ấy.

— Quả thật rỗng sinh rỗng con, phượng sinh phượng con!

Quốc sư ngủ trưa xong thức dậy, thị giả thuật lại về vị khách đến viếng. Quốc sư đánh thị giả hai chục gậy đuổi ra. Về sau Đơn Hà nghe việc này, nói: “Tuệ Trung đúng là Quốc sư.” Hôm sau Đơn Hà đến viếng lần nữa.

Đến trước Quốc sư, Đơn Hà trải tọa cụ toan đánh lễ.

Quốc sư bảo: — Không cần thiết, không cần thiết.

Đơn Hà bèn lui lại. Quốc sư bảo: — Tốt lắm.

Đơn Hà nhiễu quanh Quốc sư một vòng rồi đi ra.

Quốc sư kết luận: — Thời của cổ đức đã xa rồi, người ngày nay lơ là với bốn phận. Sau đây ba mươi năm, một người như y cũng khó gặp.

21. When Hui-lang of Chao-t'i saw Ma-tsu, the latter asked: 'What do you seek here?'

HUI-LANG: 'I am after the insight attained by the Buddha.'

MA-TSU: 'The Buddha has no such insight; such belongs to Evil Ones. You say you come from Nan-yueh, but you seem not to have seen Shih-tou yet. You had better go back to him.'

Hui-lang accordingly went back to Nan-yueh and asked: 'What is the Buddha?'

SHIH-TOU: 'You have no Buddha-nature.'

HUI-LANG: 'How about those natures moving about us?'

SHIH-TOU: 'They have it.'

HUI-LANG: 'Why then not I?'

SHIH-TOU: 'Because you fail to see to it yourself.' This is said to have opened his eye to his self-nature.

Afterwards he lived at Cho-t'i and whatever monks came to him for instruction were sent away with: 'Begone! You have no Buddha-nature!' To help understand this treatment of Hui-lang, let me append two more such cases from the Chuan-teng Lu.

Chang-ching Hui-yun was once asked by a monk: 'What is that which is called the Buddha-nature in this body of the Four Elements and the Five Skandhas?'

(21) Huệ Lãng tham kiến Mã Tổ. Sư hỏi: — Ông tìm gì ở đây?

Huệ Lãng: — Tri kiến Phật.

— Phật chẳng có tri kiến, ma mới có tri kiến. Ông nói ông đến từ Nam Nhạc, nhưng ông chưa thấy Thạch Đầu. Tốt hơn ông hãy trở về Thạch Đầu.

Huệ Lãng bèn trở lại Nam Nhạc, và hỏi Thạch Đầu: — Cái gì là Phật?

Thạch Đầu: — Ông không có Phật tánh.

— Thế những người khác?

— Họ có Phật tánh.

— Thế tại sao tôi lại không?

— Vì ông không nhận thấy.

Ngay đó, ông khai mở tâm nhãn và kiến tánh. Về sau ông trở về quê, khi có tăng nhân đến hỏi đạo đều bị ông đuổi đi, nói rằng: — Đi, đi! Ông chẳng có Phật tánh.

Để hiểu thêm cách xử sự của Huệ Lãng, tôi xin đơn cử hai trường hợp tương tự trích từ Truyền Đăng Lục.

Một vị tăng đến viếng Trường Khánh Huệ Vân, hỏi: — Trong thân tứ đại ngũ uẩn này, cái gì gọi là Phật tánh?

The master called out the monk's name, and the monk answered: 'Yes.'

The master remained silent for a while, and then remarked: 'There is no Buddha-nature in you.'

When E-hu Ta-i (735-818) was asked by the Emperor Shun-tsung, 'What is the Buddha-nature?' the master answered: 'It is not far away from where your Majesty's question comes.'

HUI-CH'AO of Shu-shan was once visited by Tung-shan, who asked him for instruction. Hui-ch'ao said: 'You have already found your abode (you are no more a monk on pilgrimage), and what makes you come over here for my instruction?'

TUNG-SHAN: 'I still have an uneasy mind, over which I have no power. That is why I am here specially to see you.'

HUI-CH'AO called out, 'O Liang-chieh' (which was the personal name of Tung-shan). To which Tung-shan replied: 'Yes, Master.'

HUI-CH'AO: 'What is that?'

TUNG-SHAN uttered not a word. Hui-ch'ao gave his verdict: 'A magnificent Buddha, but unfortunately he emits no light.'

PAI-CHANG one day finished a sermon, and seeing the brotherhood about to leave the Hall called out: 'O Brethren!' They all turned back, whereupon the master said: 'What is that?' This remark came to be much talked about among Zen students of the day.



Huệ Vân gọi tên, vị tăng đáp: — Dạ.

Huệ Vân im lặng giây lát rồi nói: — Nơi ông chẳng có Phật tánh.

Hoàng đế Thuận Tông hỏi thiền sư Nga Hồ Đại Nghĩa: — Cái gì là Phật tánh?

Sư đáp: — Ngay nơi câu hỏi chẳng đâu xa.

Một hôm Động Sơn Lương Giới đến tham vấn Huệ Siêu ở Thụ Sơn. Huệ Siêu nói: — Ông đã là trụ trì, không còn là tăng hành khước, có sao còn đến hỏi đạo?

Động Sơn: — Tâm con còn chỗ bất an, con không qua được, nên đến xin tham kiến Hòa thượng.

Huệ Siêu bèn gọi: — Lương Giới!

Động Sơn: — Dạ.

— Là cái gì?

Động Sơn không đáp được. Huệ Siêu bảo: — Ông là một ông Phật đẹp, nhưng không có hào quang.

Một hôm Bá Trượng thuyết pháp xong hạ tòa, thấy chúng tăng đứng lên rời pháp đường, bèn cất tiếng kêu lớn: — Chư huynh đệ!

Mọi người đều quay đầu lại, ngay đó Sư bảo: — Là cái gì?

Câu này được bình rất nhiều trong nhà Thiền thời bấy giờ.

22. Chen-lang came up to Shih-tou and asked: 'What is the idea of Dharma's coming over here from the West?'

SHIH-TOU: 'Ask the post over there.'

CHEN-LANG: 'I do not understand.'

SHIH-TOU: 'Neither do I.'

This remark made Chen-lang realize the truth. Later, when a monk came to him asking for his instructions, he called out: 'O reverend sir!'

The monk answered, 'Yes,' whereupon Chen-lang said: 'You are turning away from yourself.'

'If so, why do you not see to it that I behave properly?'

This said, Chen-lang wiped his eyes as if trying to see better. The monk had no words.

23. Shih-tou once made this statement: 'Whatever talk you have about it, however you conduct yourself, such things have no concern with it.'

Wei-yen of Yao-shan commented: 'Even when you do not talk about it, even when you do not conduct yourself in any way, such things have no concern with it.'

SHIH-TOU: 'Here is no room even for a needle's point.'

WEI-YEN: 'Here it is like planting flowers on a rock.'

24. When Yao-shan Wei-yen was sitting cross-legged quietly, a monk came to him and said: 'In this immovable position what are you thinking?'

(22) Chấn Lãng đến viếng Thạch Đầu và hỏi: — Thế nào là ý Tây lai của Tô sư?

Thạch Đầu: — Hãy hỏi cây cột cái.

— Con không hiểu.

— Ta cũng chẳng hiểu.

Ngay đó Chấn Lãng chứng ngộ. Về sau khi có vị tăng đến tham vấn, Sư gọi: — Đại đức!

Tăng: — Dạ.

— Ông tự đánh lừa mình.

— Sao Hòa thượng không chỉ dạy con cho đúng?

Chấn Lãng dụi mắt như thể để nhìn cho rõ. Tăng không đáp được.

(23) Thạch Đầu có lần dạy: — Nói năng động dụng chẳng giao thiệp được (với cái ấy).

Dược Sơn Duy Nghiễm thưa: — Chẳng nói năng động dụng cũng chẳng giao thiệp được (với cái ấy).

— Trong ấy mũi kim mảnh bụi cũng không có chỗ.

— Trong ấy như trồng hoa trên đá.

(24) Dược Sơn Duy Nghiễm đang ngồi kiết-già tọa thiền, có một vị tăng đến hỏi: — Ngồi yên như thế, Thầy nghĩ gì?

YAO-SHAN: 'Thinking of that which is beyond thinking!

MONK: 'How do you go on with thinking that which is beyond thinking?'

YAO-SHAN: 'By not-thinking.'

25. A monk asked: 'I have a doubt which I wish you to decide.'

YAO-SHAN: 'Wait until I come up to the Hall this evening, when I will have your doubt settled.'

When the Brotherhood assembled in the Hall, the master told the monk to appear before him. The monk walked up to him, when Yao-shan came down from his chair and taking hold of him said: 'O monks, here is one who has a doubt.' So saying, he pushed away from him and returned to his own quarters.

Later, Hsuan-chiao commented: 'Did Yao-shan really settle the doubt the monk had? If this was the case, where was the point? If this was not the case, why did the master tell the monk he would settle it for him at the time of the evening service?'

26. Yang-shan asked Kuei-shan about Bodhi-Dharma's idea of coming over to China from India, and Kuei-shan replied: 'What a fine lantern this is!'

YANG-SHAN: 'Is this not it, and no other?'

KUEI-SHAN: 'What do you mean by "this"?''

YANG-SHAN: 'What a fine lantern this is!'

KUEI-SHAN: 'Sure enough, you do not know.'

Dược Sơn: — Nghĩ đến chỗ siêu vượt nghĩ nghị.<sup>56</sup>

— Làm thế nào để nghĩ đến chỗ siêu vượt nghĩ nghị?

— Bằng cách chẳng nghĩ nghị.

(25) Một vị tăng hỏi: — Con có chỗ nghĩ, thỉnh Thầy quyết nghĩ cho.

Dược Sơn: — Đợi khi ta thượng đường chiều nay, sẽ quyết nghĩ cho.

Khi tăng chúng tụ hội nơi pháp đường, Dược Sơn bảo vị tăng bước ra. Tăng bước ra, Dược Sơn xuống tòa nắm đứng vị tăng bảo: — Chư tăng, đây là kẻ có chỗ nghĩ.

Nói xong Dược Sơn đẩy vị tăng ra, rồi lui về liêu.

Về sau Huyền Giác bình: “Dược Sơn có thực sự quyết nghĩ cho vị tăng chẳng? Nếu có thì như thế nào? Nếu không tại sao lại bảo là đợi đến chiều?”

(26) Ngưỡng Sơn hỏi Qui Sơn về ý Tây lai của Tổ sư. Qui Sơn chỉ lồng đèn đáp: — Lồng đèn thật đẹp!

Ngưỡng Sơn: — Chẳng phải cái ấy, không gì khác sao?

— Cái ấy là cái gì?

— Lồng đèn thật đẹp!

— Hẳn là chẳng thấy.

---

<sup>56</sup> Phi tư lương xứ thường tư lương. (D.G.)

Let me remark in passing that in Zen it is often difficult for the uninitiated to know where to locate the intention of the master's statement. For instance, in the present case Kuei-shan's 'You do not know' is not to be understood in its popular sense of ignorance. For here Kuei-shan is not referring to Yang-shan's not knowing Zen; on the contrary, Kuei-shan knows well where Yang-shan stands, and also that Yang-shan understands well where Kuei-shan stands. For this reason we cannot merely follow what they say to each other; we have first to get into the inner side or into the intent of their expressions.

A monk asked Yao-shan to enlighten him, as he was still groping in the dark as to the meaning of his own life. Yao-shan kept quiet for a while. This keeping quiet is pregnant with meaning, and if the monk were ready for it he could have comprehended what made Yao-shan remain silent. But in point of fact the monk failed, and Yao-shan continued: 'It is not difficult for me to say a word to you on the matter before us. The point, however, is to grasp the meaning, as soon as it is uttered, without a moment of deliberation. When this is done there is an approach to the truth. On the other hand, there is a delay on your part, and you begin to reason things out, and the fault will be finally laid at my door. It is after all better to keep the mouth closed so that we both escape further complications.'

Nhân đây, tôi xin có nhận xét rằng trong nhà Thiền rất khó cho người sơ cơ nhận ra ý chỉ trong lời nói của vị thầy. Ví dụ trường hợp ở đây, câu Qui Sơn nói “Chẳng thấy” không thể hiểu theo nghĩa thông thường. Bởi vì ý của Qui Sơn không phải muốn nói Ngưỡng Sơn chẳng thấy hoặc chẳng hiểu Thiền; ngược lại, Qui Sơn biết rất rõ chỗ đứng của Ngưỡng Sơn, và Ngưỡng Sơn cũng hiểu rõ chỗ đứng của Qui Sơn. Vì lý do đó chúng ta không thể chỉ theo dõi suông lời đối đáp giữa hai bên; trước tiên chúng ta phải thâm nhập tận diệu nghĩa bên trong lời nói.

Một vị tăng xin Dược Sơn soi sáng chỗ nghi, vì ông ta còn mò mẫm trong bóng tối về ý nghĩa cuộc đời mình. Dược Sơn im lặng một lúc. Cái im lặng này hàm ý súc tích, và nếu vị tăng đã sẵn sàng thì có thể hội được cái im lặng của Dược Sơn. Nhưng thực ra vị tăng chưa đến được chỗ này, nên Dược Sơn phải nói tiếp: “Trả lời cho ông chẳng khó gì. Vấn đề là ở chỗ phải nắm trọn ý nghĩa ngay khi lời nói vừa thốt ra, không do dự để suy luận. Làm được như thế là đến được với đạo. Ngược lại, nếu có một chút chần chừ nào đó về phía ông, và ông bắt đầu lý luận này nọ thì sai trái ngay trước cửa. Tốt nhất là ngậm miệng như thế sẽ tránh được rắc rối.”

This statement by Yao-shan is quite to the point. Words appeal to our discursive understanding and lead to ratiocination, while Zen's course is in the other direction, pointing to the time before words are uttered.

27. A monk came to Shih-tou, a disciple of Shih-tou, and asked: 'I am still ignorant of my original birth. Will you kindly find some means to enlighten me?'

SHIH-TOU: 'I have no ears.'

MONK: 'I know that I was at fault.'

SHIH-TOU: 'Oh no, it is my own fault.'

MONK: 'Where is your fault, O Master?'

SHIN-LOU: 'The fault is where you say you are at fault.'

The monk made bows, and the master struck him.

28. Hua-lin was asked by Shih-tou his teacher: 'Are you a Zen monk or an ordinary one?'

HUA-LIN: 'I am a Zen monk.'

SHIH-TOU: 'What is Zen?'

HUA-LIN: 'Raising the eyebrows, moving the eyes.'

SHIH-TOU: 'Bring your original form forward and let me see; I have no use for the raising of the eyebrows or the moving of the eyes.'



Lời dạy của Dược Sơn thật thích đáng. Ngôn cú khơi dậy sự hiểu biết trên lý luận và dẫn đến suy lý, trong khi mạch Thiền đi theo chiều hướng khác, nhắm ngay thời điểm lời chưa ra khỏi miệng.

(27) Một vị tăng đến Thạch Lâu, một đệ tử của Thạch Đầu, hỏi: — Con mê muội vì gốc chổ sanh. Xin Hòa thượng từ bi soi sáng cho con.

Thạch Lâu: — Ta không có tai.

Tăng: — Con biết con có lỗi.

— Ô không, lỗi nơi ta.

— Lỗi của Hòa thượng ở đâu?

— Lỗi ở chỗ ông nói ông có lỗi.

Vị tăng lễ bái, Thạch Lâu đánh vị tăng.

(28) Thạch Đầu hỏi đệ tử là Hoa Lâm:

— Ông là thiên tăng hay tăng thường?

Hoa Lâm: — Con là thiên tăng.

— Thiên là gì?

— Là nương mà chớp mắt.

— Đem bộ mặt xưa nay cho ta xem, ta không cần ông nương mà chớp mắt.

HUA-LIN: 'O Master, do away with your raising the eyebrows, and moving the eyes, and see me where am.'

SHIH-TOU: 'They are done away with.'

HUA-LIN: 'The presentation is over.'

29. Ts'ui-wei Wu-hsiao was one day taking a walk inside the Dharma-hall, when T'ou-tzu approached and making bows respectfully asked: 'O Master, how do you instruct us regarding the secret message brought by Bodhi-Dharma from the West?'

Ts'ui-wei stopped walking for a while. T'ou-tzu asked for instruction again, whereupon the master said: 'What, do you want a second dipperful of slop?'

T'ou-tzu bowed and retreated.

The master's parting words were: 'Don't be neglectful of it'; and T'ou-tzu's response was: 'When time comes, it will strike root and a young plant will grow.'

30. When Ts'ui-wei was placing offerings before the Arhats, a monk asked: 'Tan-hsia' (who was Ts'ui-wei's teacher), 'put the wooden Buddhas into a fire, and how is it that you make offerings to the Arhats?'

The master answered: 'Even when put into a fire, they never burn; as to my making offerings to the Arhats, just let me alone.'

Another time a monk asked: 'When you make offerings to the Arhats, do they come to receive them, or not?'

Retorted the master: 'Do you eat every day?'

— Hòa thượng buông đi cái nhương mày chớp mắt, thấy ngay chỗ con ở.

— Buông mất rồi.

— Đã trình xong.

(29) Thúy Vi Vô Học một hôm đang đi trong pháp đường, khi ấy Đại Đồng Đầu Tử tiến đến gần, lễ bái và hỏi: — Bạch Hòa thượng, cái gì là mật chỉ ý Tây lai của Tổ sư?

Thúy Vi dừng bước chốc lát. Đầu Tử lại thưa hỏi tiếp. Thúy Vi liền bảo: — Cái gì, ông muốn một vá canh nhạt lần thứ hai à?

Đầu Tử cúi lạy, lui ra.

Thúy Vi bảo: — Chớ lấp góc! (Chớ xem thường lời ta!)

Đầu Tử: — Thời tiết nhân duyên đến, góc mâm tự sanh.

(30) Một hôm Thúy Vi cúng dường La-hán, một vị tăng bảo: — Đơn Hà (thầy của Thúy Vi) thiêu tượng Phật, sao Hòa thượng cúng dường La-hán?

Thúy Vi: — Thiêu cũng chẳng thiêu đến, cúng dường cũng một bề cúng dường.

Tăng lại hỏi: — Cúng dường La-hán có đến chẳng?

— Người mỗi ngày có ăn cơm chẳng?

The monk remained silent, and the master finished thus: 'Few are intelligent ones.'

31. When Tao-wu Yuan-chih and Yun-yen were in attendance upon their teacher Yao-shan, the latter said: 'Where the intellect is at its end, beware of uttering a word. If you do, horns will grow on you. What do you say to this, Brother Chih?'

Yuan-chih then left the room.

Yun-yen asked Yao-shan: 'Why did not my Brother Chih answer your question?'

Said Yao-shan: 'My back aches today; Brother Chih knows it well. You go to him and ask.'

Thereupon, Yun-yen went out and, seeing Chih, said to him: 'How was it that a while ago you failed to answer the master?'

Chih, however, told him to go back to the master, for the master knew it all.

32. Te-ch'ien of Hua-ting was popularly known as a ferryman, for he lived in a little boat on the Wu-chiang. One day a monk called Chan-hui, who was advised by a friend of his to see this boatman, came specially to pay him respect.

The boatman asked: 'At what monastery do you stay?'

SHAN-HUI: 'I stay at no monastery. The place I stay at no one knows.'

BOATMAN: 'What does it look like, the place that no one knows?'

Tăng không đáp được. Thúy Vi bảo: — Ít có người  
lạnh lợi.

(31) Viên Trí Đạo Ngộ và Vân Nham Đàm Thạnh  
đứng hầu Dục Sơn. Dục Sơn bảo: — Chỗ trí  
chẳng nghĩ đến, tối kỵ chẳng nói tới. Nếu nói tới tức  
đầu mọc sừng. Trí của ông hiểu thế nào?

Viên Trí liền đi ra.

Vân Nham hỏi Dục Sơn: — Sư huynh Trí vì sao  
không đáp lời Hòa thượng?

Dục Sơn: — Hôm nay ta đau lưng. Y đã hội, hãy  
hỏi y.

Vân Nham đến hỏi Viên Trí: — Vừa rồi vì sao  
huynh không đáp lời Hòa thượng?

Viên Trí: — Huynh đến hỏi Hòa thượng đi.

(32) Đúc Thành ở Hoa Đình thường được gọi là  
Thuyền Tử, vì sống trên một chiếc thuyền nhỏ trên  
sông Ngô Giang. Một hôm có vị tăng tên Thiện Hội  
được một vị thiện tri thức (tức Viên Trí Đạo Ngộ)  
khuyên đến tham yết Thuyền Tử.

Thuyền Tử hỏi: — Đại đức trụ trì chùa nào?

Thiện Hội: — Chẳng chùa nào để trụ. Chỗ tôi trụ  
chẳng ai biết.

SHAN-HUI: 'As far as our sight extends, I see nothing comparable to it.'

BOATMAN: 'Where did you learn to say that?'

SHAN-HUI: 'It is beyond the reach of ears and eyes.'

The boatman laughed heartily, saying: 'However fine your philosophy is, it serves you no better than the post to which your donkey is tied. When a line one thousand feet long is dropped into the pool, the intent is to sound the very depths of the abyss. Don't bite at the bait, but speak out quick, quick!'

When Shan-hui was about to open his mouth, the boatman with his pole pushed him into the water, which made Shan-hui abruptly realize *satori*. As to the boatman, he immediately left the boat, and nobody knew where he finished the remainder of his life.

33. When Kao the Sha-mi called one rainy day on Yao-shan, the master said: 'So you are come.'

KAO: 'Yes, Master.'

YAO: 'You are very wet, are you not?'

KAO: 'No beating of such a drum.'

Yun-yen and T'ao-wu happened to be with Yao-shan, and Yun said: 'No hide is here, and what drum is to be beaten?'

Kao said: 'No drum is here, and what hide is to be beaten?'

Yao-shan finally said: 'What a fine tune we have today!'

— Chỗ chẳng ai biết đó giống cái gì?

— Nhìn xa tận đâu cũng chẳng pháp nào so sánh được.

— Ông học được ở đâu như thế?

— Chẳng phải chỗ mắt tai đến được.

Thuyền Tử cười bảo: — Triết lý dù hay ho đến đâu, chẳng ích lợi gì hơn cọc cột lừa. Khi ngàn thước tơ thả ở đầm sâu là ý muốn dò chỗ thăm thẳm không đáy. Không cắn vào mồi câu (lìa lưỡi câu ba tấc), nói mau, nói mau!

Thiện Hội vừa mở miệng, Thuyền Tử đánh một chèo té xuống nước. Thiện Hội ngay đó đại ngộ. Thuyền Tử rời thuyền, không ai biết cuối đời Sư ở đâu.<sup>57</sup>

(33) Sa-di Cao dầm mưa đến thăm Dược Sơn Duy Nghiễm.

Dược Sơn bảo: — Ngươi mới đến.

Sa-di Cao: — Vâng, bạch Hòa thượng.

— Ướt cả rồi.

— Không đánh cái trống sáo đó.

Vân Nham và Viên Trí cùng ở đó, nghe vậy Vân Nham nói: — Da còn không có, trống đâu mà đánh.

Viên Trí: — Trống cũng không có, da đâu mà đánh.

Dược Sơn:— Hôm nay một trường hòa nhạc rất hay.

---

<sup>57</sup> Có tài liệu ghi Thuyền Tử nhảy xuống nước tịch. (D.G.)

34. When meal-time came, Yao-shan himself beat the drum and Kao the Sha-mi came dancing into the dining-room with his bowl. Seeing this, Yao-shan put down the drumsticks and said: 'What tune is that?'

KAO: 'Tune Number 2.'

YAO: 'What is tune Number I?'

KAO filled his bowl with rice from the vessel and went away.

From these 'questions and answers' which were exchanged between Zen students during the one hundred and fifty years after the passing of Hui-neng, the reader can gauge the extent of development effected by Zen thought. The scene has almost entirely changed from that which was visible until the time of the Sixth Patriarch. Only what may be called Sutra terminology had been in use in the exposition of Zen. No one had ever thought that beating, kicking, and other rough methods of treatment would be accorded to the students. 'Mere seeing' is gone, and acting has taken its place. Has that materially changed in any way the spirit of Zen in its transmission from Bodhi-Dharma down to the Sixth Patriarch? Outwardly yes, but in spirit no. For there is a constant flow of the same thought underlying all those 'questions and answers'. What has undergone change is the method used. The spirit is that of Hui-neng, who declares: 'I establish no-thought-ness (*wu-nien* the Unconscious) as the Principle [of my teaching], formlessness as the Body, and abodelessness as the Source.'



(34) Đến giờ thọ trai, Dược Sơn tự đánh trống. Sa-di Cao tay ôm bát vào trai đường múa. Dược Sơn bèn bỏ dùi trống xuống hỏi: — Điều thứ mấy?

Sa-di Cao: — Điều thứ hai.

— Thế nào là điều thứ nhất?

Sa-di Cao đến thùng cơm, lãnh phần rồi đi ra.

Qua những vấn đáp kể trên giữa các vị thiền sư, suốt khoảng thời gian một trăm năm chục năm sau khi Lục Tổ tịch, độc giả có thể định chuẩn được tầm mức phát triển của Thiền tông. Bối cảnh gần như thay đổi hoàn toàn kể từ thời Lục Tổ. Trước kia muốn biểu hiện Thiền đều dùng thuật ngữ trong kinh điển. Chẳng ai nghĩ đến việc đánh, đá và những kiểu cách thô bạo khác có thể phù hợp với thiền sinh. “Cái thấy suông” đã trôi qua, thay thế bằng hành động. Một sự thay đổi sự tương như thế có còn giữ được tinh thần Thiền tông chánh truyền từ Tổ Bồ-đề Đạt-ma đến Lục Tổ chăng?

Bề ngoài thì thấy có sự thay đổi nhưng bên trong thì không. Bởi vì dòng mạch tư tưởng bất biến vẫn xuyên suốt tất cả những vấn đáp kể trên. Ta thấy có thay đổi chẳng qua là phương pháp áp dụng có khác. Tinh thần vẫn giữ nguyên của Lục Tổ theo phương châm: “Lấy Vô niệm làm Tông, Vô tướng làm Thể và Vô trụ làm Gốc.”

This declaration is the foundation of Zen teaching, and can be traced in those varied answers given by the masters either in words or gestures.

*Wu-nien* (no-thought) is psychological, *wu-hsiang* (no-form) ontological, and *wu-chu* (no-abode) is moral. The first and the third have a subjective sense while the second has an objective sense. They all practically and ultimately mean the same thing, but Zen is most interested in psychology, in realizing the Unconscious; in going beyond it, for when this is gained an abode that is no-abode is found, and the mind is altogether detached from form, which also means detachment from the mind itself; and this is a state of *wu-nien*, 'no-thought-ness'. Hitherto this has been studied in connection with Prajna, because Hui-neng was intensely occupied with the problem of Prajna and Dhyana, reflecting the spirit of his age. Now, let us see in what light this no-thought-ness or the Unconscious is to be understood when it is related to our ethical life.

We now come to the most significant discussion in the teaching of Zen. As far as the seeing into one's inner being, known as self-nature, is concerned, the matter is more or less on the epistemological plane, and does not seem to affect our practical life from the ethical point of view.

Tuyên ngôn này chính là căn bản giáo lý Thiền tông, có thể nhận thấy trong những câu trả lời khác nhau của các thiền sư cũng như lời nói hoặc cử chỉ.

Vô niệm là mặt tâm lý, Vô tướng là mặt bản thể, và Vô trụ là về đạo đức. Vô niệm và Vô trụ nhấn mạnh đến tính chủ quan, trong khi Vô tướng qui về tính khách quan. Cả ba đều có tính cách thực tiễn và ý nghĩa rất ráo chỉ là một, tuy nhiên Thiền chú trọng nhiều đến khía cạnh tâm lý để thành tựu Vô niệm. Thiền có khuynh hướng siêu vượt qua bờ bên kia, vì khi khám phá chỗ trụ là vô sở trụ thì tâm hoàn toàn rũ sạch hình tướng, còn có nghĩa buông bỏ cả cái tâm; và đây chính là trạng thái Vô niệm, “phi tư lương.” Cho đến bây giờ Vô niệm được xem xét gắn liền với trí Bát-nhã, bởi vì Lục Tổ chú ý mãnh liệt đến Tuệ và Định, phản ánh tinh thần người tu học thời bấy giờ. Bây giờ hãy xem khía cạnh nào chúng ta sẽ hiểu Vô niệm hoặc phi tư lương liên quan đến đời sống đạo đức.

Bây giờ chúng ta sẽ đi đến phần luận giải ý nghĩa nhất trong giáo lý Thiền tông. Chừng nào ta còn tập trung vào việc kiến chiếu tự thể tức thấy Tự tánh, vấn đề vẫn còn nằm trên bình diện nhận thức luận hoặc khoa học luận, và hình như chưa tác động đến đời sống thực tế của chúng ta trên khía cạnh đạo đức.

But when Prajna is considered not from the point of view of seeing but from the point of view of acting, it goes directly into the very heart of life.

Most of the 'questions and answers' cited above have been extracted from annals of the early history of Zen with a view to showing the individual masters' methods of teaching how to awaken Prajna in the minds of the pupils-minds most obstinately warped because of their dualistic interpretation of life and the world. In the following examples we will try to see into the inner working of Prajna in their daily behaviour.

1. A monk asked Ching-t'sen, of Chang-sha: 'What is meant by 'one's everyday thought is the Tao'?"

CHING-T'SEN: 'When I feel sleepy, I sleep; when I want to sit, I sit.'

MONK: 'I fail to follow you.'

CHING-T'SEN: 'In summer we seek a cool place; when cold we sit by a fire.'

2. A Vinaya master called Yuan came to Tai-chu Hui-hai, and asked: 'When disciplining oneself in the Tao, is there any special way of doing it?'

HUI-HAI: 'Yes, there is.'

YUAN: 'What is that?'

HUI-HAI: 'When hungry one eats; when tired, one sleeps.'

HUI-HAI: 'Not the same.'

Song nếu Tuệ được xem xét không phải trong góc độ thấy hoặc biết mà trong góc độ hành động tất nhiên, Tuệ sẽ xâm nhập ngay vào giữa lòng cuộc đời. Đa phần những vấn đáp đã nêu trên được trích dẫn từ Thiền thư vào thời kỳ đầu lịch sử Thiền tông, nhắm vạch bày phương pháp chỉ giáo của Thầy để khai mở trí tuệ nơi tâm của trò—những cái tâm mê muội vì biện giải theo nhị nguyên đối đãi về sự sống, về cuộc đời. Trong những giai thoại điển hình sau đây, chúng ta sẽ cố vạch ra sự vận hành nội tại trong thái độ xử thế hằng ngày.

(1) Một vị tăng hỏi Trường Sa Cảnh Sầm: —  
“Tâm bình thường là Đạo” là nghĩa gì?

Trường Sa: — Buồn ngủ thì ngủ; thích ngồi thì ngồi.

Tăng: — Con không hội.

— Mùa hạ tìm chỗ mát; mùa đông ngồi gần lửa ấm.

(2) Luật sư Nguyên đến Đại Châu Huệ Hải hỏi:  
— Hòa thượng tu có dụng công chăng?

Huệ Hải đáp: — Có dụng công.

— Dụng công thế nào?

— Khi đói thì ăn, khi mệt thì ngủ.

— Mọi người đều làm như thế, đồng chỗ dụng công với Hòa Thượng chăng?

— Chẳng đồng.

YUAN: 'Why not?'

HUI-HAI: When they eat, they do not just eat, they conjure up all kinds of imagination; when they sleep, they do not just sleep, they are given up to varieties of idle thoughts. That is why theirs is not my way.'

The Vinaya master did not further pursue the Zen master.

3. When the entire body of the Brotherhood at Pai-chang was engaged in tilling the farm, there was one monk who, hearing the dinner drum, at once raised his spade and gave out a hearty laugh and went off. Huai-hai the master remarked: 'What an intelligent fellow! This is the way to enter the Kwannon gate of truth.'

When he returned to the monastery, he sent for the said monk and asked: 'What was the truth you saw a while ago when you heard the drum?'

Answered the monk: 'Nothing much, Master. As I heard the dinner drum go, I went back and had my meal.'

This time it was the master who gave out a hearty laugh.

4. When Kuei-shan Ling-yu was sitting in the Hall, the monk-cook beat the *mokugyo* (lit., 'wooden fish') to announce the meal-time. Hearing it, the monk who was attending to the fire set down the poker, and clapping his hands, laughed heartily.

The master said: 'Here among my Brotherhood is a man of real intelligence.'

— Tại sao chẳng đồng?

— Khi ăn họ chẳng chịu ăn, đòi trăm thứ cần dùng; khi ngủ họ chẳng chịu ngủ, tính toán ngàn chuyện. Vì thế chẳng đồng.

Luật sư Nguyên im lặng, chẳng hội.

(3) Trong khi cả tăng chúng nơi Bá Trượng đang cuốc đất, một vị tăng nghe tiếng trống báo giờ cơm, vác cuốc lên cười ha hả rồi bỏ đi.

Bá Trượng nhận xét: “Gã này mãnh lợi. Đây là đường vào cổng Quán Âm.”

Trở về tự viện, Sư gọi vị tăng đến, hỏi: — Hồi nãy nghe trống đánh, ông hội được đạo lý gì?

Tăng đáp: — Chẳng có gì, thưa Hòa thượng. Nghe trống đánh giờ cơm, con quay về độ trai.

Bá Trượng nghe xong cười ha hả.

(4) Qui Sơn Linh Hựu đang ngồi trong sảnh đường, viên tri khố đánh mộc ngư báo giờ cơm. Nghe tiếng bồng, vị tăng đang chụm lửa buông chiếc que trở lửa, vỗ tay cười lớn.

Qui Sơn bảo: “Trong tăng chúng có người lanh lợi.”

Later he sent for the monk and asked: 'What was the matter with you?'

The fire-tender replied: 'I had no breakfast this morning, and being so hungry was intensely glad to hear the gong.'

The master nodded.

5. Yun-yen asked Pai-chang Huai-hai: 'Reverend Sir, you seem to be busily employed every day; whom is it for?'

HUAI-HAI: 'There is one man who wants it.'

YUN-YEN: 'Why not let him do it himself?'

HUAI-HAI: 'He keeps no house.'

6. When Huang-po Hsi-yun left Nan-ch'uan, the latter YUAN: 'That is what other people do; is their way the same as yours?' saw him off as far as the monastery gate. Holding up Yun's travelling hat, Ch'uan said: 'You are enormously big, but your hat is none too big for you, is it?'

YUN replied; 'That may be so, but the entire cosmos is readily covered underneath.'

CH'UAN: 'How about me, then?'

YUN put the hat on and went off.

7. When Yun-chi Chung-nan Shan was studying Zen under Nan-ch'uan, he asked: 'People do not know where the mani-jewel is, and yet I am told it is preserved deep down in the Tathagatagarbha; what is the Garbha?'



Sau đó gọi vị tăng đến, hỏi: — Tại sao ông vỗ tay cười lớn?

Tăng đáp: — Sáng nay không ăn điếm tâm, đói quá nên nghe tiếng bảng thật là vui mừng.

Qui Sơn gật đầu.

(5) Vân Nham Đàm Thanh hỏi Bá Trượng Hoài Hải: — Bạch Hòa thượng, suốt ngày Hòa thượng làm lụng bận rộn, làm như vậy để cho ai?

Bá Trượng: — Có một người muốn thế.

— Sao không để y tự làm lấy?

— Y không có chỗ ở.

(6) Hoàng Bá Hi Vận từ giả Nam Tuyên đi nơi khác, Nam Tuyên tiễn đến cổng, cầm chiếc mũ của Sư đưa lên hỏi: — Trưởng lão thân to lớn sao chiếc mũ nhỏ vậy?

Sư thưa: — Tuy như thế, đại thiên thế giới đều ở trong ấy.

Nam Tuyên: — Còn ta thì sao?

Hoàng Bá đội mũ lên đầu, bước đi.

(7) Vân Tế ở Chung Nam Sơn học thiền với Nam Tuyên, Sư hỏi: — Thời nhân không biết tìm châu Ma-ni ở đâu, song con nghe nói ẩn giấu trong Như Lai Tạng. Tạng ấy là gì ?

NAN-CH'UAN: 'That which walks along with you.'

YUN-CHI: 'What about that which does not walk with me?'

NAN-CH'UAN: 'That is also the Garbha.'

YUN-CHI: 'What then is the mani-jewel itself?'

NAN-CH'UAN called out: 'O Brother!'

YUN-CHI answered at once: 'Yes, Reverend Sir.'

NAN-CH'UAN: 'Begone, you don't understand my words!'

YUN-CHI, however, thereby found his way into Zen.

WHAT do we gather from all these citations about Zen life? What are the outward expressions or behaviour of the Unconscious?

The most famous saying of Ma-tsu is, 'This mind is the Buddha himself,' which has been in fact one of the main thoughts advocated by all the Zen masters preceding him; but to this Ma-tsu added: 'One's everyday thought (or mind) is the Tao.' In Chinese the same character *hsin* is used for 'thought' as well as for 'mind' and by thought or mind in this case is meant the state of consciousness we have in ordinary circumstances, in our everyday life, when we live like the sun which shines on the just and on the unjust, like the lilies of the field which bloom in their full glory even when not admired.

Nam Tuyền: — Cái đang đi cùng với ông đó.

— Cái không đi cùng với con thì thế nào ?

Nam Tuyền gọi lớn: — Đại đức!

Vân Tế: — Dạ, bạch Hòa thượng.

— Đi đi, ông không hiểu lời ta.

Vân Tế ngay đó có tỉnh.

Chúng ta rút tĩa được gì từ những dẫn chứng kể trên về sinh hoạt Thiền? Những biểu hiện ra ngoài hoặc thái độ cư xử của Vô niệm là gì?

Câu nói nổi tiếng nhất của Mã Tổ “Tức tâm tức Phật” chính là tư tưởng chủ yếu, mà các vị thiền sư đã diễn bày trước đây, nhưng Mã Tổ lại nói thêm: “Tâm bình thường là Đạo.”

Chữ Hán “tâm” vừa có nghĩa niệm tưởng, tư tưởng, tâm thức, tâm trí, và qua chữ tâm ở đây có nghĩa trạng thái tâm thức trong hoàn cảnh sống bình thường hằng ngày, khi ta sống như thể mặt trời soi sáng cái chánh lẫn cái bất chánh, như thể hoa huệ mọc giữa đồng bưng nở rục rỡ dù chẳng ai nhìn ngắm.

The mind in 'everyday mind (or thought)' has thus no reference to our psychological conception of mind or soul; it is rather a state of mind in which there is no specific consciousness of its own workings, reminding one of what the philosophers call 'transcendental apperception'. This may correspond to what I have called the Unconscious (*wu-hsin* or *wu-nien*) in the preceding sections.

When Ma-tsu and other Zen leaders declare that 'this mind is the Buddha himself', it does not mean that there is a kind of soul lying hidden in the depths of consciousness, but that a state of unconsciousness, psychologically stated, which accompanies every conscious and unconscious act of mind is what constitutes Buddhahood.

Understanding Ma-tsu's statements in this light, the commentaries by Ching-t'sen and Tai-chu became intelligible. 'When I feel sleepy, I sleep; when I want to sit, I sit.' Or: 'When hungry I eat, when tired, I sleep.' Or: 'In summer we seek a cool place, and when cold we sit by a fire.' Are these not our everyday acts, acts done naturally, instinctively, effortlessly, and unconsciously? The hungry monks at Pai-chang and Kuei-shan, too, behaved in the most spontaneous manner. They illustrate in their practical life what all the Zen masters would like to see. So with Hsi-yun, who bade farewell to his friend Nan-ch'uan by putting on his travelling bamboo hat, even without looking back.

Như vậy tâm “bình thường” không liên can gì với quan niệm tâm lý về tâm linh hay linh hồn; đúng hơn đây là trạng thái tâm thức trong đó chẳng có một nhận thức đặc biệt nào về sự vận hành của chính nó, một trạng thái mà các triết gia gọi là “tổng giác siêu xuất.” Đây là chỗ tương ứng với Vô niệm tôi đã đề cập trong các phần trước.

Khi Mã Tổ và chư thiền tổ tuyên thuyết “Tức tâm tức Phật,” không có nghĩa là có một kiểu như là linh hồn ẩn giấu trong tầng sâu của tâm thức, mà là trạng thái Vô niệm, nói theo tâm lý, đang theo sát hành vi của tâm hữu thức lẫn vô thức, và cấu tạo điều gọi là Phật quả.

Nếu hiểu câu nói của Mã Tổ trong chiều hướng này thì lời bình của Cảnh Sầm và Đại Châu sẽ rõ ràng. “Khi buồn ngủ thì ngủ, khi muốn ngồi thì ngồi.” Hoặc “Đói ăn, mệt ngủ.” Hoặc “Mùa hè tìm chỗ mát, mùa đông tìm lửa ấm.” Phải chăng đó là hành động thường ngày, làm một cách tự nhiên, theo bản năng, không gắng sức, và không ý thức? Những vị tăng của Bá Trượng và Qui Sơn cũng vậy đã xử sự rất ư là hồn nhiên. Họ thể hiện vào ngay cuộc sống đời thường, điều mà tất cả các chư vị thiền sư muốn hiển lộ cho thấy. Cũng vậy, đối với hành động của Hoàng Bá khi từ giã huynh đệ là Nam Tuyền đã đội mũ rom lên đầu, bước đi không ngó lại.

He acted like those hungry monks who, upon hearing the dinner-bell, threw down whatever tools they had and made towards the refectory. It was the same with Yun-chi, who responded 'Yes' to the call of his master Nan-ch'uan. The gong is struck and the air rings with a boom. Is this not our 'everyday life', or, as Ma-tsu and Nan-ch'uan would call it, 'everyday thought'? We are kept busy with one thing or another from morning till evening, and 'whom is it all for?' Says Pai-chang, 'There is someone who wants it,' but where is this fellow, this grand master who seems to be directing all our movements, keeping us very busy, but who does not know the act of 'housekeeping'? He seems to be everywhere, but cannot be located; he is abodeless.

'The Buddha-body fills the Dharmadhatu and manifests itself universally before all beings. It works, it achieves in response to conditions, and yet it never leaves this seat of Bodhi.' This is the general Mahayana teaching as promulgated in India. When this 'seat of Bodhi' is located, the abodeless master who makes us keep house for him may be located. Such terms as 'housekeeping', 'living one's everyday life', or 'thinking one's everyday thought' bring Zen intimately into our life. The Unconscious does not seem to lie too deeply in our homely consciousness.

Sư đã hành động y như những vị tăng đang đói bụng nghe chuông báo giờ cơm, liền bỏ dụng cụ xuống, bất kể thứ gì đang cầm trên tay để đi về nhà quá đường. Cũng như vậy đối với Vân Tế, khi thầy là Nam Tuyên gọi liền dạ. Mõ đánh, chuông vang. Chẳng phải là “đời sống bình thường” sao? Hoặc như Mã Tổ và Nam Tuyên gọi là “tâm bình thường?” Chúng ta từ sáng đến chiều hay bận việc này việc nọ, và “làm tất cả như thế vì ai?” Bá Trượng nói: “Có một kẻ muốn như thế,” nhưng kẻ ấy ở đâu, ông chủ nhà chỉ đạo mọi động tác của chúng ta, khiến ta quá ư bận rộn, nhưng lại không biết việc “giữ nhà?” Ông chủ đâu đâu cũng có, nhưng không thể cố định chỗ nơi, ông chủ đó vô trụ xứ.

“Phật thân trùm khắp pháp giới và tự thị hiện trước mặt chúng sanh đều khắp. Thân này vận hành, ứng đối hài mãn với mọi hoàn cảnh, mà chẳng hề rời khỏi tòa Bò-đề.” Trên đây là lời dạy đại cương của Đại Thừa Phật Giáo ở Ấn Độ. Khi “tòa Bò-đề” có chỗ nơi, ông chủ vô trụ xứ này, người khiến chúng ta giữ nhà giùm, cũng sẽ có chỗ nơi. Những danh từ như “giữ nhà,” “sống đời bình thường,” hoặc “nghĩ đến chỗ tâm bình thường” sẽ đưa Thiên kẻ cận một cách mật thiết với đời sống hằng ngày. Vô niệm như vậy không hẳn chìm quá sâu trong tâm thức thường ngày của chúng ta.

Shan-hui of Chia-shan (805-881), who obtained an insight into the teaching of Zen by being mercilessly pushed into a river by the boatman-master of Hua-ting, had a young attendant who served him sometimes. When Shan-hui came to preside over a monastery, the monk was sent out on a Zen pilgrimage through the country. He visited several masters but did not find much satisfaction with them. In the meantime his own master's fame went out far and wide. He hurriedly came back and asked: 'O Master, when you are such a worker of wonders why did you not teach me long before I was sent away on pilgrimage?' The master said: 'When you were here with me, you wanted to prepare rice, and I started a fire; you set the table, dished out rice, and I got out my bowl. When did I ever behave contrary to your order?' This is said to have enlightened the young disciple. A similar story is told of Ch'ung-hsin, who succeeded Tao-wu.

Te-shan Hsuan-chien (780-865), of Shu, was a great student of the *Diamond Sutra* before he had his eyes opened to the truth of Zen. As a full-fledged master he was known for his swinging a stick on his students. He is popularly coupled with Lin-chi (Rinzai), who uttered a 'Kwatz!' over anybody approaching him with a question. Te-shan's famous statement was: 'Thirty blows when you can say a word, thirty blows when you cannot say a word!'



◆ Thiện Hội Giáp Sơn (805-881), đã hội Thiền khi bị thầy là Hoa Đình Thuyền Tử lấy mái chèo đánh té xuống nước, xưa kia có nuôi một chú tiểu làm thị giả. Khi Sư về trụ trì ở Giáp Sơn, chú tiểu được cử đi hành khước. Chú tham kiến nhiều bậc thầy, nhưng vẫn không có chỗ dụng tâm. Nghe thầy bôn sư danh tiếng vang lừng, chú trở về hầu hạ thầy.

Chú hỏi Thiện Hội: — Hòa thượng có việc kỳ đặc như thế, tại sao trước chẳng chỉ dạy cho con?

Sư bảo: — Khi người ở với ta, người nấu cơm thì ta nhúm lửa, người dọn bàn ghế cơm thì ta bung bát. Có chỗ nào ta cô phụ người?

Chú tiểu nhân đây có tỉnh.

Một câu chuyện tương tự đã xảy ra giữa Sùng Tín và thầy là Đạo Ngộ.

Đức Sơn Tuyên Giám ở đất Thục là một đại pháp sư về kinh Kim Cương trước khi ngộ Thiền. Đến khi làm thiền sư dạy người, Sư nổi tiếng về việc dùng gậy đối với người học thiền. Sư cùng với Lâm Tế, thường dùng tiếng hét để tiếp người hỏi đạo, được nhiều người biết đến. Câu nổi tiếng của Đức Sơn là: “Nói được cũng ăn ba mươi gậy, không nói được cũng ăn ba mươi gậy.”

'To say a word' is almost a technical term with Zen, and means anything which is brought forward, whether in words or in gestures, regarding the central fact of Zen. 'Giving a blow' in this case means that all such demonstrations are of no avail whatever. In short, according to Te-shan, Zen is a philosophy of absolute negations which are at the same time absolute affirmations; unless one gains a certain insight into this dialectic of negation-affirmation one has no right to say a word about Zen.

When one evening Te-shan made this declaration, a monk came out from the audience, and was about to make bows before him when the master struck him. The monk protested: 'How is it that you strike me, Master, even before I have proposed a question?' The master asked: 'Where do you come from?' 'I come from Kona.' 'Even before you boarded a boat, you deserved thirty blows,' was his verdict.

Lung-ya asked: 'If I threatened to cut your head off with the sharpest sword one can find in the world, what would you do?'

The master pulled his head in.

Lung-ya said: 'Your head is off!'

The master smiled.

Later, Lung-ya came to Tung-shan and mentioned this episode to him. Tung-shan asked: 'What did Te-shan say?'

“Nói được” là một thuật ngữ nhà Thiền, có nghĩa là bất kỳ một biểu hiện nào, dù bằng lời nói hay cử chỉ, đều có liên hệ đến chủ đích của Thiền. “Ăn gậy” trong trường hợp này có nghĩa là những biểu hiện như thế chẳng có chút giá trị nào. Tóm lại theo Đức Sơn, Thiền là một triết lý phủ định tuyệt đối đồng thời cũng khẳng định tuyệt đối; ta sẽ không có quyền nói gì về Thiền trừ phi ta đạt được một sự kiến chiếu nào đó vào biện chứng có-không này.

◆ Một buổi chiều khi Đức Sơn nói lên như thế, một vị tăng từ hội chúng bước ra, cúi xuống định lễ bái thì Đức Sơn liền đánh.

Tăng phản đối: — Sao Hòa thượng lại đánh con, con chưa hề mở miệng hỏi mà?

Sư hỏi: — Ông từ đâu đến?

— Con đến từ Tân La.

— Trước khi xuống tàu, ông đáng ăn ba mươi gậy.

◆ Long Nha hỏi Đức Sơn: — Nếu con dùng kiếm Mạc Da chém đầu thầy, thầy nghĩ sao?

Đức Sơn đưa đầu ra.

Long Nha bảo: — Đầu thầy rơi rồi!

Đức Sơn mỉm cười.

Sau này Long Nha đến Động Sơn kể lại chuyện này.

Động Sơn hỏi: — Đức Sơn nói gì?

LUNG-YA: 'He said nothing.'

TUNG-SHAN: 'Don't say that he said nothing. Show me the head you then cut off! Lung-ya acknowledged his fault and apologized. This story was reported back by someone to Te-shan, who then remarked: 'Old Tung-shan has no judgment. That fellow (Lung-ya) has been dead for some time, and what is the use of trying to save him?'

A monk asked: 'What is Bodhi (enlightenment)?' The master responded: 'Don't scatter your dirt here!'

A monk asked: 'Who is the Buddha?'

The master said: 'He is an old Bhikshu of the Western country.'

One day Te-shan gave a sermon in which he said: 'When you question, you commit a fault; when you do not, you give offence.' A monk came forward and began to bow, whereupon the master struck him. The monk said: 'I have just begun my bowing, and why do you strike me?' 'If I wait for you to open your mouth, all will be over.'

The master sent his attendant to fetch I-t'sun (i.e. Hsueh-feng). When he came, the master said: 'I have just sent for I-t'sun, and what is the use of your coming up?' T'sun made no reply.

Seeing a monk approach, Te-shan closed the gate. The monk came up and knocked. The master said: 'Who are you?'

Long Nha: — Chẳng nói lời nào.

Động Sơn: — Chớ bảo ông ấy không nói gì. Hãy đưa cái đầu đã chém trình lão tăng xem!

Long Nha biết lỗi và xin sám hối.

Về sau có người thuật lại cho Đức Sơn nghe, Sư bảo: — Lão già Động Sơn chẳng biết tốt xấu. Long Nha đã chết rồi mà còn cố cứu dùng được việc gì!

◆ Tăng hỏi: — Cái gì là Bò-đề?

Sư đáp: — Đùng vấy bản ra đây.

◆ Tăng hỏi: — Phật là ai?

Sư đáp: — Một lão Tỳ-kheo già ở Tây Thiên.

◆ Một hôm Đức Sơn thăng tòa thuyết: “Khi các ông khởi hỏi là đã phạm, khi các ông không khởi hỏi là đã trái.”

Một vị tăng bước ra lễ bái, Sư liền đánh. Tăng nói: — Con vừa mới lễ bái, sao Thầy đánh con?

Sư: — Nếu đợi ông mở miệng thì sự đã rồi!

◆ Sư sai thị giả gọi Tuyết Phong Nghĩa Tồn. Tuyết Phong đến nơi, Sư bảo: — Ta bảo kêu Nghĩa Tồn, *ngươi* đến làm gì?

Nghĩa Tồn không đáp được.

◆ Thấy một vị tăng tiến đến, Sư liền đóng cửa. Tăng đến nơi gõ cửa. Sư bảo: — Ông là ai?

MONK: 'I am a lion.'

The master opened the gate and the monk bowed to the ground. Seeing this, the master got astride his neck and said; 'O beast, why do you keep loitering about here (i.e. in a monastery)?'

Te-shan was ill, and a monk asked: 'Is there one who is not ill?'

'Yes, there is one.'

'Who is this one who is not ill?'

'O Father!' cried the master.

Do we not also here have tidings of 'your everyday thought which is the Tao'? Do we not trace here the working of the Unconscious which responds almost 'instinctively' to the requirements of the occasion?

Let me give another quotation from Pen-hsien (941-1008), who belongs to the Hogen (Fa-yuan) school of Zen. He once said: 'In the study of Buddhism it is not necessary to know much about those Zen interviews which have taken place before us, nor is it necessary to pick out certain striking phrases from the Sutras or from the sastras and regard them as expressing the highest truth. Discussions on such subjects are left to those addicted to intellectualization. Mere cleverness is not meant to cope with the facts of birth and death. If you really wish to get into the truth of Zen, get it while walking, while standing, while sleeping or sitting, while talking or remaining silent, or while engaged in all kinds of your daily work.'

Tăng đáp: — Sư tử.

Sư liền mở cửa, tăng cúi mình lễ bái. Sư liền leo lên cô cưỡi, nói: — Súc sanh, sao dám bén mảng nơi đây.

◆ Đức Sơn bệnh. Tăng hỏi: — Lại có cái chẳng bệnh chẳng?

Sư đáp: — Có.

— Cái chẳng bệnh là ai?

— Ui da! Ui da!

Ở đây chẳng phải là những góc độ về “tâm bình thường là Đạo” hay sao? Chẳng phải Vô niệm đang vận hành đáp ứng theo “bản tính” những đòi hỏi của hoàn cảnh hay sao?

◆ Thiên sư Bản Tiên Đoan Lộ thuộc tông Pháp Nhãn. Một hôm Sư thuyết thoại: “Học Phật không cần phải biết nhiều những cuộc bàn luận giữa các thiền sư, cũng chẳng cần trích tuyển những câu cú nảy lửa trong Kinh tạng hoặc Luật tạng, và xem đó như là biểu thị đạo lý thậm thâm. Biện luận những chủ đề như thế sẽ dành cho những ai say mê suy lý tri thức. Khôn ngoan, lanh lợi không có nghĩa bắt buộc phải đối đầu hay đọ sức với sự kiện sanh tử. Nếu muốn thực sự thâm nhập vào chân lý Thiên thì hãy sống Thiên trong đi đứng nằm ngồi, khi nói cũng như nín, hoặc dẫn thân vào mọi sinh hoạt đời thường hằng ngày.

When you have done this, see whose doctrine you are following, or what Sutras you are studying.'

On another occasion he had this to say: 'We get up early in the morning, wash our hands and faces, clean our mouths, and take tea. Finishing tea, we make bows before the Buddha. The bowing finished, we go to the abbot, to the chief officers of the monastery and pay them our respects. This finished, we go to the refectory, where we dish out gruel for our Brotherhood. This finished, we take our seats and eat breakfast. This finished, we go down to our quarters, where we have our morning sleep. This finished, we get up and wash our hands and faces, and clean our mouths. This finished, we sip tea and attend various affairs. This finished, the meal-time comes, and we go to the dining-room, where dishes are arranged in order, and we take our midday meal. The meal finished, washing is done, and afterwards tea is served. The tea finished, various affairs are attended to. This done, the evening is here, and the evening service is regularly carried on at several places. This finished, we come to the abbot and pay him respect. This finished, it is now the first period of the night, when another service is performed. This finished, we proclaim "good night" to the monks' quarters. This finished, we call on the abbot, and then we do our bowings before the Buddha, read the sutras, walk reciting, or practise the nembutsu (*nien-fo*).



Một khi đã làm được việc này thì hãy xem xét giáo pháp nào đang tu tập, hoặc bộ kinh nào đang nghiên tâm.

Một lần khác Sư dạy: “Buổi sáng chúng ta thức sớm, rửa tay, rửa mặt, súc miệng, rồi uống trà. Uống trà xong lễ Phật. Lễ Phật xong, chúng ta đến vị Trụ trì, ban chúc sự cung kính thăm viếng. Xong xuôi chúng ta đến nhà quá đường chia cháo cho chúng tăng, rồi ngồi xuống tiêu thực. Xong, chúng ta về liêu ngủ một giấc ngắn buổi sáng. Xong thức dậy, rửa tay, rửa mặt, súc miệng. Xong uống trà rồi đi làm việc. Rồi đến giờ độ ngo, chúng ta tập hợp tại nhà quá đường với chén đĩa đã dọn sẵn, và chúng ta thọ trai, xong rửa miệng rồi uống trà, rồi đi làm việc, xong chiều đến và công việc buổi chiều được tiến hành theo qui định ở những chỗ khác nhau. Xong, chúng ta đến cung kính thăm viếng vị Trụ trì. Xong, đến đây là thời khóa đầu tiên của buổi đêm, có một phần việc khác phải làm. Xong, chúng ta chào ban chúc sự: ‘Chúc ngủ ngon.’ Rồi chúng ta cung kính đến viếng vị Trụ trì, rồi đánh lễ Phật, tụng kinh, niệm Phật.

Besides this, we sometimes go to the villages, to the cities, to the markets, or visit laymen's houses, and so on. This being so, we are on the move all the time, and where is that which you call the immovable, or that which eternally abides in the Samadhi of Naga? ...'

In this, Pen-hsien is evidently referring to his routine work going on at the monastery. While he emphasizes the dynamic side of Zen life in contradistinction to the quietism still prevailing in certain quarters of the Buddhist world of his day, the main idea running through this sermon is that of 'your everyday thought', of 'sleeping when tired and eating when hungry', of sipping tea which is offered to you, of responding with 'yes' when called to; that is to say, of following the dictates of the Unconscious.

When Zen is to be grasped in these actions daily performed by every one of us, and given no special thought because of their sharing the nature of mere reflex action, is Zen life to be considered as no different from a life of instincts or a series of impulses? Does the Zen master subscribe to the view that 'those creatures moving about you have more of the Buddha-nature than yourself', that the chirping birds or the cat which climbs up the pillar are worthier friends of the master than those question-asking monks? Zen almost seems to advocate action.

Ngoài những việc kể trên, thỉnh thoảng vào làng, vào thành, vào chợ, hoặc thăm viếng nhà cư sĩ đàn việt v.v... Như vậy luôn di động, vậy ông gọi bất động hay tĩnh lặng ở chỗ nào, hoặc đó là thường trụ trong Na-già đại định?...”

Qua đó, Bản Tiên muốn nói đến nếp sống và công việc thường ngày ở thiền viện. Sự nhấn mạnh đến khía cạnh năng động của nếp sống Thiền trái ngược với cách sống tịch lặng vẫn còn thịnh hành trong một số tổ chức Phật giáo thời bấy giờ. Ý nghĩa chủ yếu trong bài pháp của Sư vẫn là “tâm bình thường,” vẫn là “đói ăn mệt ngủ,” là nhấp trà khi được mời, gọi đến thì dạy; có nghĩa là tuân hành mệnh lệnh của Vô niệm.

Khi Thiền phải được lĩnh hội trong những hành động ngay nơi cuộc sống hằng ngày của mỗi người chúng ta, và chẳng hàm ẩn một ý nghĩa đặc biệt, bởi vì đó chỉ đơn thuần là hành động của phản ứng tự nhiên, thì có phải sống Thiền được xem như chẳng khác gì đời sống theo bản năng hoặc chỉ là một chuỗi những động cơ thôi thúc? Có phải thiền sư nhìn nhận rằng “những chúng sinh sống động chung quanh ta có Phật tánh nhiều hơn chính mình,” rằng chim cất tiếng lãnh lót hoặc con mèo trèo lên cây cột là những thiện hữu của thiền sư, xứng đáng hơn những câu đối đáp của các vị tăng? Hầu như là Thiền cổ xúy hành động.

In all religion there is a constant tendency to regard passivity or passive activity as the highest expression of its life. 'The fowls of the air', 'the lilies of the field', and 'the grass of the field' are given as examples to follow when one is to understand the thought of God.

In Bodhi-Dharma's sayings, discovered at Tun-huang, we find this: 'Those Buddhists who discipline themselves in the doctrine of absolute Buddhahood should make their minds like a piece of rock, be darkly ignorant, remain unaware [of all things], have no discrimination, behave unconcernedly with all things, resembling an idiot. And why? Because the Dharma has no awareness, no intelligence; because it gives no fearlessness; it is the final abode of rest. It is like a man who has committed a capital crime deserving decapitation, but who, pardoned by the king, is freed from the worry of death. It is so with all beings. They commit the ten evil deeds and the five grave offences, making them bound surely for hell. But the Dharma, like a king, has the unsurpassable power of pardoning all sins so as to release all offenders from being punished. Here is a man who is friendly with the king. He happens to be somewhere outside his native home and murders men and women. Being captured, he is about to be punished because of his misdeed. He does not know what to do, he is altogether helpless, when he unexpectedly sees his king and thereby he is released.'

Tất cả tôn giáo đều có khuynh hướng bất di bất dịch cho rằng tính thụ động hoặc tính hoạt động một cách thụ động là đỉnh cao tốt diễn bày đời sống tôn giáo. “Chim bay trên trời,” “hoa huệ ngoài đồng,” “cỏ hoang ngoài ruộng,” được nêu lên như là điển hình qua đó ta có thể hiểu được ý muốn của Chúa.

Trong ngữ lục của Tổ Bồ-đề Đạt-ma phát hiện ở động Đôn Hoàng, ta đọc được:

Những người tu Phật hành theo giáo pháp hướng đến thành Phật tuyệt đối phải để tâm như đá như ngu, chẳng để ý đến mọi sự, không phân biệt, xử sự không dính vào các pháp, y như người dại. Tại sao? Vì Pháp không biết, không trí; vì Pháp không ban cho tính vô úy; là trụ xứ cứu cánh an lạc. Như thể một người phạm trọng tội đáng bị xử tử, nhưng được vua ân xá nên không còn lo sợ chết nữa. Cũng y như thế đối với mọi chúng sanh. Họ phạm mười điều ác và năm tội trọng, chắc chắn phải đọa địa ngục. Nhưng Pháp như một ông vua có uy quyền vô song, tha miễn hình phạt cho người phạm tội. Có một người thân hữu với vua; khi đi xa khỏi nơi sinh quán rủi giết người nam và nữ. Người ấy bị bắt giữ và sắp bị hình phạt. Không biết làm thế nào trong cơn tuyệt vọng bất lực hoàn toàn, bỗng nhiên thật bất ngờ người ấy gặp lại nhà vua và được tự do.

Even when a man violates the precepts, committing murder, adultery, theft, and is terrified at the prospect of falling into hell, he is awakened to the presence of his inner Dharma-king, and thereby effects his emancipation.'

This is almost the teaching of the followers of the Free Spirit. The Dharma-king is here their God. Another quotation from another Tung-huang document belonging to the Zen sect reads:

*Q.* 'I am afraid of hell, I want to confess [all my sins], and discipline myself in the Tao!

*A.* 'Where is this "I"? What does it look like?'

*Q.* 'I know not where!'

*A.* 'If you do not know where your "I" is, who is it that falls into hell? If you do not know what it looks like, this is no less than an illusively conceived existence. Just because of this illusion, there is hell for you.'

*Q.* 'If the Tao itself is an illusion, how is this illusion formed?'

*A.* 'The Dharma has no magnitude, no form, no altitude. To illustrate: here is a big stone in the court attached to your house. You sit on it, sleep on it, and have no feeling of fear. One day you suddenly conceive the idea of painting a picture on it. You hire an artist and have a Buddha's figure painted on it and you take it for the Buddha. No longer dare you sleep on it, you are fearful of desecrating the image, which was originally nothing but a huge rock.'

Một người dù có phạm giới, sát sanh, tà dâm, trộm cướp, và đang hoảng hốt sợ đọa địa ngục, sự có mặt của vị Pháp vương nội tâm khiến y tỉnh thức, và ngay đó y được giải thoát.

Bài pháp này hầu như là lời dạy cho những tín đồ theo phái Tinh Thần Tự Do. Vị Pháp vương ở đây chính là Thượng Đế. Xin trích dẫn thêm một tài liệu khác từ động Đôn Hoàng:

*Hỏi:* Tôi sợ địa ngục, tôi xin sám hối tội lỗi và hướng về Đạo tu tập.

*Đáp:* Cái “tôi” này ở đâu? Giống cái gì?

— Chẳng biết ở đâu.

— Nếu không biết “tôi” ở đâu, thì ai đọa địa ngục? Nếu không biết là giống cái gì thì chẳng hơn gì một vọng tưởng. Chỉ vì vọng tưởng này mà có địa ngục.

— Nếu Đạo cũng là vọng tưởng thì vọng tưởng này tạo thành thế nào?

— Đạo không có hình tướng, không rộng không cao. Ví dụ có một cục đá to nằm trong sân nhà ông. Ngồi trên đó, ngủ trên đó, ông không cảm thấy sợ hãi. Một đêm ông chợt có ý định vẽ hình trên cục đá đó. Ông thuê một nghệ nhân vẽ hình Phật, và cho đó là đức Phật. Ông không dám ngủ trên đá nữa, sợ phạm thượng đối với hình ảnh đức Phật, mà trước đây vốn là một tảng đá tầm thường.

It is due to the change in your mind that you no more sleep on it. And what is this so-called mind, too? It is but your own brush pieced out of your imagination, which has turned the stone into the Buddha-figure. The feeling of fear is your own creation; the stone itself is indeed devoid both of merit and demerit.

'All is mind-made. It is like a man's painting a devil, a creature from hell, or a dragon, or a tiger. He paints it, looks at it, and is frightened. There is, however, nothing at all in the painted figure itself which is fearsome. All is the brushwork of your own imagination, your own discrimination. From the first, not a thing there is, except what you have made out of your own illusive mind.'

When 'I' is an illusion, all that goes on in the name of this agent must be an illusion too, including moral sins, various kinds of feelings and desires, and hell and the land of bliss. With the removal of this illusion, the world with all its multiplicities will disappear, and if there is anything left which can act, this one will act with utmost freedom, with fearlessness, like the Dharma-king himself, indeed as the One. But at the same time the possibility of a moral world is annulled, and then how can licentiousness be distinguished from holiness? Or is there no such thing as licentiousness or criminality or moral evil in a world of no illusions?



Chỉ vì có sự chuyển biến trong tâm nên ông không dám ngủ trên đó. Và chẳng cái gọi là tâm đó là cái gì? Chẳng qua là đường cọ vẽ ra theo óc tưởng tượng của ông, đã biến tảng đá thành hình tượng đức Phật. Cảm giác sợ hãi cũng do chính ông tự tạo; bản thân tảng đá chẳng hề có hay không có công đức.

Tất cả đều do tâm tạo. Như thể bức tranh vẽ ác quỷ, tội nhân ở địa ngục, con rồng hoặc con cọp từ bàn tay người. Con người vẽ ra, nhìn ngắm rồi sợ hãi. Thật ra ngay nơi hình ảnh chẳng có gì phải sợ. Tất cả đều là tác phẩm từ ngọn bút lông do ông tưởng tượng ra, phân biệt mà có. Xưa nay không một vật, ngoại trừ điều ông tự tạo từ vọng tâm hư dối.

Khi “cái tôi” là hư vọng thì tất cả những gì phụ tùng của danh xưng cũng đều là hư vọng, gồm cả tội lỗi, mọi thứ cảm giác của dục vọng, địa ngục và cực lạc. Nếu buông bỏ được vọng tưởng hư dối này thì thế gian sẽ tan biến với những hình thái đa dạng, và nếu có một điều gì tồn tại có thể hiện thành, điều đó sẽ hiện thành với sự tự tại tròn đầy, với sự vô úy, giống như đấng Pháp vương, cái Nhất như. Tuy nhiên, khả tính của một thế gian đạo đức đồng thời cũng biến mất như thế, vậy làm thế nào phân biệt giữa trụ lạc và thánh thiện? Hoặc giả sẽ không có một cái gì gọi là trụ lạc, hoặc tội lỗi, hoặc xấu ác trong một thế gian không vọng tưởng hư giả.

Whether we start from the doctrine of union or from that of illusion, the mystics, Buddhist and Christian, both seem to find their practical conclusion in the conception of moral irresponsibility, in whatever way this may be understood. So long as there is no moral deliberation, the mystical psychology points to the same pattern of working.

In the illusionist teaching, imagination or discrimination is the creating agency of all kinds of evil, and hence of misery. As the Dharma is absolutely unaware of all distinctions, moral, psychological, and epistemological, which means the Unconscious, the seekers after it are to transcend discrimination in all its form and to see into the functioning of Prajna itself. When this is done, *mushin* (*wu-hsin*) is realized, there is no 'mind' in all our doings, which is the so-called state of 'no-mind-ness'; this is a life of effortlessness, letting the Unconscious live its life.

The Unconscious cannot be held responsible for its deeds. They are above moral judgments, for there is no deliberation, no discrimination. The valuation of good and bad presupposes discrimination, and where this is absent, no such valuation is applicable. If it is at all applicable, it is for those who cherish discrimination, and as those living in the Dharma share the nature of the Dharma, or rather as they are of the Dharma itself, they are the Free Spirit.

Dù chúng ta bắt đầu từ lý thuyết hiệp nhất hoặc từ giáo lý về hư vọng, những nhà thần bí, đạo Phật lẫn đạo Chúa, cả hai đều đi đến kết luận thực tiễn trong quan niệm về tinh thần vô trách nhiệm trên mặt luân lý, tuy theo cách nào đi nữa cũng có thể hiểu được. Chừng nào không còn bàn đến đạo đức thì tâm lý học thần bí luôn luôn hướng đến cùng một khuôn khổ vận hành.

Trong lý như huyền này, trí tưởng tượng hay trí phân biệt đều là nơi xuất xứ mọi thứ tội ác, từ đó khổ não. Bởi vì Pháp tuyệt đối siêu vượt mọi thứ phân biệt, đạo đức, tâm lý hay khoa học luận, tức là Vô niệm, người học đạo rốt cuộc phải vượt qua tính phân biệt dưới mọi hình thức, và phải kiến chiếu vào tận chức năng vận hành của trí Bát-nhã. Nếu làm được như vậy sẽ đạt được Vô tâm, mọi hành động và việc làm của chúng ta đều với tâm không, vì thế gọi là trạng thái Vô tâm; đây là sống tùy thuận không nỗ lực, để mặc Vô niệm tự vận hành.

Vô niệm không thể chịu trách nhiệm về hành vi của chính mình. Những hành vi này ở bên trên phán đoán luân lý, bởi vì không có suy tính, không có phân biệt. Sự thẩm định thiện ác hàm ý phân biệt, và chỗ không có phân biệt sẽ không có thẩm định. Nếu có sự thẩm định là để dành cho những người có óc phân biệt, và vì những ai sống trong Pháp chia sẻ Pháp tánh, hoặc đúng hơn họ trực thuộc Pháp nên tinh thần được Tự Tại.

They live entirely for the love of God, they cannot be measured by the standards used for things finite, they are guiltless in every possible sense of the word.

In one of the Tun-huang Zen MSS. which are collected in my *Shao-shih I-shu* (The Last Works of Bodhi-Dharma) we have the following dialogue: 'If the Tao (= the Dharma) universally prevails in all things, why is it criminal to destroy human life and not criminal to destroy a plant-life? The master answers: To talk about the criminality of a deed is an affair of human imagination, and concerns its effect in a world of events, and this is not at all the right way of viewing it. Just because a man has not attained the ultimate reason of the matter, he says he has committed a murder. So he has a 'mind' which bears karma, and he is said to be guilty of a crime. In the case of a plant-life, it has no imagination, and hence no ego-consciousness, and he who destroys it remains indifferent about it; he conjures up no ghost of imagination. The result is that no idea of criminality is involved here.

'He who is free from the idea of self views [the world of] form as if it were the grass of the field, and treats it as if cutting the grass. Manjusri threatened Gautama with the sword, and Angulimila applied his weapon upon the body of Sakyamuni.

Họ sống trọn vẹn cho tình yêu Thượng Đế, do không bị những tiêu chuẩn thông thường dành cho sự vật hữu hạn đo lường, họ là những người hồn nhiên vô tư theo tất cả những ý nghĩa có thể có của từ này.

Một trong thủ bản Đôn Hoàng sưu tập thành Thiếu Thất Di Thư có đoạn như sau:

Nếu Đạo (tức Pháp) trùm khắp mọi vật thì tại sao hủy diệt con người là có tội mà đối với cây cỏ lại vô tội? Sư đáp: Nói về tội của một hành động là việc thuộc về vọng tưởng của con người, có liên quan đến tác dụng trong một thế giới hiện tượng biến động, và nhìn như thế không phải là chánh kiến. Chỉ vì một người không thấu triệt cứu cánh tối hậu nên nói rằng mình phạm tội sát. Như vậy y “có tâm” cư mang nghiệp báo nên bảo rằng mình phạm tội. Đối với sự sống cỏ cây, vì không khởi vọng tưởng nên không có ý thức bản ngã, và người nào tiêu hủy sự sống đó vẫn vô tư, không một bóng dáng hư dối nào trong trí tưởng tượng. Vì thế không có niệm tưởng về tội lỗi trong trường hợp này.

Người nào thoát khỏi ý niệm ngã chấp về thế gian sắc tướng, xem đó như cỏ mọc trên đồng, thì sẽ xử sự như tuồng cắt hớt cỏ dại. Văn-thù dùng gươm đâm Phật, Ương-quật-ma-la dùng dao hại Phật.

But they all belong to the group of beings whose minds are in perfect accord with the Tao, and one in the realization of the truth of no-birth. They all know that all things are empty like the creation of Maya. Therefore, here is no reference to the idea of criminality. . . .

'It is like a fire in the field burning up all vegetation, like a gale blowing down all the trees before it, like the earth sliding down the hillside, like a flood drowning the animals; when your mind is attuned to this, all is swept before you. If, on the other hand, there is a "mind" in you which makes you hesitate and deliberate and feel uneasy, even the destruction of a mosquito will surely tie the knots of karma for you.

'It is like the bee sucking the flower, like the sparrow pecking at grains, like cattle feeding on beans, like the horse grazing in the field; when your mind is free from the idea of private possession, all goes well with you. But as soon as there arises in the mind the thought of "mine" and "thine", you are slaves to your karma....'

According to this, when your mind functions with Nature, being no more harassed by the dualistic thoughts of good and bad, just and unjust, merit and demerit, Heaven and Hell, but inevitably as fire burns and water soaks, you are not responsible for whatever deeds you commit, and consequently no course of karma is attached to them.

Nhưng họ là những người tâm tương ứng với Đạo, hiệp nhất với Đạo khi đạt được chân lý vô sanh. Họ đều biết rằng muôn vật đều không như là Ma cảnh. Do đó chẳng có việc gì liên quan đến tội ác...

Như thể ngọn lửa trên cánh đồng thiêu hủy hết cây cỏ, như cơn gió thổi bạt hết cây cối, như đất sụp tuột hết xuống dốc, như cơn hồng thủy nhận chìm tất cả súc vật; khi tâm ông đồng điệu như thế, mọi sự đều quét sạch trước mắt. Trái lại, nếu ông “có tâm” khiến ông do dự và nghĩ ngợi, cảm thấy bất an, chỉ đập chết một con muỗi chắc chắn là đã cột trói vào nghiệp.

Như thể con ong hút nhụy hoa, con sẻ mổ hạt kê, con bò ngậm rơm, con ngựa phi trên đồng cỏ, khi tâm ông không dính mắc vào ý niệm sở hữu riêng tư, tất cả đều tốt đẹp. Nhưng ngay khi khởi niệm có “ta” có “người,” ông đã trói buộc vào nghiệp...

Như thế khi tâm vận hành cùng với Bản tánh, không còn bị phiền nhiễu vì những niệm tưởng nhị nguyên đối đãi thiện và ác, chánh và bất chánh, công đức và không công đức, thiên đường và địa ngục, mà tự nhiên như thể lửa thì cháy đỏ và nước thì chảy ướt, bạn sẽ không còn chịu trách nhiệm về bất kỳ hành động nào của mình, và do đó không dính mắc vào dòng nghiệp thức.

You behave like the wind, and who blames the wind when it leaves havoc in its wake? 'The wind bloweth where it listeth, and thou hearest the sound thereof, but canst not tell whence it cometh and wither it goeth' (*John iii, 8*). When you are like this, no karma can tie you up to any form of obligation or responsibility, though of course this does not mean that you escape the laws of causation which regulate this empirical world of ours. These laws may be artificial, human-made, being the outcome of moral deliberations, but they work just the same.

While your own mind is free from discriminative thoughts and feelings, other minds, not so free as yours, and given up to imaginations, will no doubt affect your life under the guise of moral laws. But these laws are like the wind too, or like the swinging of 'the sword that cuts the spring breeze in the flash of lightning'. We are reminded of Emerson's 'Brahma', and I quote the first stanza:

*If the red slayer think he slays,  
Or if the slain think he is slain,  
They know not well the subtle ways  
I keep, and pass, and turn again.*



Bạn xử sự như là gió thổi, và có ai trách cứ cơn gió khi đã để lại đống nát trên đường thổi qua? “Gió thổi nơi nào tùy thích, người có nghe tiếng gió nhưng không thể nói từ đâu đến hay đi về đâu (Gioan 3, 8).” Khi bạn sống được như thế, không một nghiệp thức nào trói buộc bạn vào bốn phận hay trách nhiệm dưới bất kỳ hình thức nào, tuy thế đương nhiên không có nghĩa là bạn ra ngoài định luật nhân quả đang chi phối thế gian thường nghiệm của chúng ta. Định luật nhân quả này có thể là hữu vi, do con người tạo lập từ những ưu tư đạo đức, nhưng cũng vận hành không khác.

Trong khi tâm giải thoát khỏi những niệm tưởng và cảm thọ nhị nguyên, những người khác, không được tự tại như bạn, còn chạy theo vọng tưởng suy niệm, chắc chắn sẽ ảnh hưởng đến đời sống của bạn dưới chiêu bài luật lệ đạo đức. Nhưng những qui luật này cũng chỉ như là cơn gió, hoặc như thể nhịp độ của “một thanh kiếm chém đứt ngọn gió xuân nhanh như chớp”. Chúng ta nhớ lại bài thơ ‘Brahma’ của Emerson, tôi xin trích đoạn đầu :

*Nếu kẻ sát nhân nhuộm máu nghĩ rằng đã giết,  
Hoặc nạn nhân nghĩ rằng đã bị giết,  
Họ chẳng biết được những con đường vi diệu của  
tôi từng đi qua lại.*

Emerson might have composed the poem in his study, quietly contemplating the Oriental trend of thought, and feeling something in his own mind which echoed the Orient; but the following is the verse uttered by a dying Japanese warrior under a shower of swords:

*Both the slayer*

*And the slain*

*Are like a dew-drop and a flash of lightning;*

*They are thus to be regarded.*

The last two lines are from the *Diamond Sutra*, in which he was undoubtedly well versed.

In Shen-hui we have this: 'He who has definitely attained the experience of Mind retains his no-thoughtness (*wu-nien*) even when his body is cut to pieces in a melee between two fiercely contending armies. He is solid as a diamond, he is firm and immovable. Even when all the Buddhas, numbering as many as the sands of the Ganga, appear, not the least feeling of joy moves in him. Even when beings equal in number to the sands of the Ganga disappear all at once, not the least feeling of pity moves in him. He abides in the thought of emptiness and absolute sameness.'

Có thể Emerson đã sáng tác bài thơ khi đang nghiên cứu học hỏi, trầm tư về trào lưu tư tưởng Đông Phương, và nhận ra trong tâm tưởng của mình một điều gì âm vang từ phương Đông; nhưng có một bài thơ sau đây của một chiến sĩ Nhật Bản cảm tác khi chết dưới trận mưa kiếm:

*Cả hai người  
Người giết và nạn nhân  
Đều như hạt sương và tia chớp;  
Cần phải xem họ là như thế.*

Hai câu cuối ở trong kinh Kim Cương, chắc chắn tác giả đã từng học qua.

Trong Thần Hội Ngũ Lục, chúng ta đọc thấy:

Người nào hoàn toàn chứng đạt Tâm thể sẽ giữ nguyên trạng thái Vô niệm ngay cả khi thân mình bị chém nát giữa trận hỗn chiến của hai cánh quân hung bạo. Người ấy cứng cõi như kim cương, kiên định và không lay chuyển. Ngay cả khi tất cả chư Phật, nhiều như số cát sông Hằng, có xuất hiện đi nữa, người ấy cũng không cảm nhận được một chút vui mừng nào. Ngay cả khi tất cả chúng sinh nhiều như cát sông Hằng thành linh biến mất, cũng không một chút thương xót nào đến với người ấy. Người ấy an trụ trong tâm không và đồng đẳng tuyệt đối.

This may sound terribly inhuman; but think of a great modern war in which hundreds of thousands of human lives are wantonly destroyed, and with this ruthless massacre before us we do not stop even for a moment, but plan another great war at its heels. God is apparently unconcerned with these trifling human affairs; God seems to have an infinitely grander idea of things than petty human imagination can paint. From Shen-hui's point of view a mustard seed hides worlds in itself as numerous as the Ganga sands, and quantities and magnitudes and anything based on intellectual discrimination mean to his unconscious nothing.

The *Diamond Sutra* tells about a former life of the Buddha when his body was terribly mutilated by a despotic king: 'Subhuti, the Paramita of humility (patience), is told by the Tathagata to be no-Paramita of humility, and therefore it is the Paramita of humility. Why? Subhuti, anciently, when my body was cut to pieces by the King of Kalinga, I had neither the idea of an ego, nor the idea of a person, nor the idea of a being, nor the idea of a soul. Why? When at that time my body was dismembered, limb by limb, joint after joint, if I had had the idea either of an ego, or of a person, or of a being, or a soul, the feeling of anger and ill-will would have been awakened in me....'

Nghe qua thật là vô nhân đạo; nhưng nghĩ đến cuộc đại chiến mới đây hàng trăm ngàn người mất mạng một cách vô có, và đối với cảnh tượng bạo ác này đang diễn ra trước mắt, chúng ta cũng không dừng lại được phút giây nào, mà còn chuẩn bị kế hoạch cho một trận đại chiến khác. Thượng Đế gần như chẳng quan tâm đến những việc tầm phào của loài người; Thượng Đế hình như đang có lý tưởng vô cùng siêu vĩ đối với vạn vật hơn điều mà trí tưởng tượng của con người nhỏ nhoi hèn mọn có thể tạo nên. Theo quan điểm của Thần Hội thì một hạt cải chứa trọn hằng hà sa số cõi giới, và những số lượng thật nhiều thật lớn và bất kỳ vật gì nằm trong phân biệt tri thức đều chẳng có ý nghĩa gì đối với cái Vô niệm.

Kinh Kim Cương kể lại tiền thân đức Phật bị một bạo chúa từng xẻo thân thể:

Tu-bồ-đề, nhẫn nhục Ba-la-mật theo nghĩa của Như Lai là chẳng phải nhẫn nhục Ba-la-mật đó mới là nhẫn nhục Ba-la-mật. Tại sao? Tu-bồ-đề, khi xưa thân ta bị vua Ca-lợi cắt đi từng mảnh, ta không nghĩ đến ta đến người, cũng chẳng nghĩ đến linh hồn. Tại sao? Khi thân ta bị cắt ra từng mảnh, từng đoạn, từng phần, nếu ta nghĩ đến ta đến người, hoặc đến chúng sanh đến linh hồn thì sân hận sẽ dậy khởi trong ta...

What is *mushin* (*wu-hsin* in Chinese)? What is meant by 'no-mind-ness' or 'no-thought-ness'? It is difficult to find an English equivalent except the Unconscious, though even this must be used in a definitely limited sense. It is not the Unconscious in its usual psychological sense, nor in the sense given it by the analytical psychologists, who find it very much deeper than mere lack of consciousness, but probably in the sense of the 'abysmal ground' of the mediaeval mystics, or in the sense of the Divine Will even before its utterance of the Word.

*Mushin*, or *munen*, is primarily derived from *muga*, *wu-wo*, *anutman*, 'non-ego', 'selflessness' which is the principal conception of Buddhism, both Hinayana and Mahayana. With the Buddha this was no philosophical concept, it was his very experience, and whatever theory developed around it was a later intellectual framework to support the experience. When the intellectualization went further and deeper the doctrine of anatman assumed a more metaphysical aspect, and the doctrine of Sunyata developed. So far as the experience itself was concerned it was the same, but the doctrine of Sunyata has a more comprehensive field of application, and as a philosophy it goes deeper into the source of the experience.

Cái gì là Vô tâm? Vô tâm hay Vô niệm là nghĩa gì? Rất khó tìm được từ ngữ tiếng Anh tương đương trừ chữ “Unconscious” (có nghĩa là vô thức), tuy như thế vẫn phải dùng theo một ý nghĩa được xác định rõ rệt và chừng mực. Không phải cái “Unconscious” theo nghĩa tâm lý thông thường, cũng chẳng phải theo nghĩa do các nhà phân tâm học định nghĩa, tuy họ hiểu “Unconscious” uyên áo hơn một sự thiếu vắng ý thức suông, nhưng có lẽ theo nghĩa “nền tảng sâu kín” của những nhà thần bí thời Trung Cổ, hoặc theo nghĩa Thiên ý trước khi có Ngôi Lời.

Vô tâm hoặc Vô niệm dẫn xuất từ chữ Vô ngã là khái niệm chủ yếu của Phật giáo, Tiểu thừa lẫn Đại thừa. Đối với nhà Phật đây không phải là một khái niệm triết học mà là kinh nghiệm do bản thân đức Phật thực chứng, và bất cứ lý thuyết nào dựng lập xoay quanh khái niệm này chỉ là cái khung trí thức làm giá đỡ cho kinh nghiệm thực chứng này mà thôi. Khi sự hiểu biết trí thức hóa triển khai rộng và sâu thì lý Vô ngã được phủ thêm lớp áo siêu hình, và triết lý tánh Không hình thành. Chừng nào còn tập trung trên phương diện chứng nghiệm thì đều giống nhau, nhưng triết lý tánh Không có phạm vi ứng dụng toàn diện hơn, và vì là một triết lý nên thâm nhập sâu hơn vào tận nguồn của sự chứng nghiệm.

For the concept of Sunyata is now applied not only to the experience of egolessness, but to that of formlessness generally. The *Prajnaparamita Sutras* all emphatically deny the notion of a person, of a being, of a creator, of a substance, etc. Anatman and Sunyata are practically the same teaching. Along with Sunyata there comes Prajna, which now becomes one of the principal topics of the Sutras.

In Hui-neng's *T'an-ching* the Buddha-nature and self-nature are subjects of constant reference. They mean the same thing, and they are primarily by nature pure, empty, *Sunya*, non-dichotomic, and unconscious. This pure, unknown Unconscious moves, and Prajna is awakened, and with the awakening of Prajna there rises a world of dualities. But all these risings are not chronological, are not events in time, and all these concepts—Self-nature, Prajna, and a world of dualities and multiplicities—are just so many points of reference in order to make our intellectual comprehension easier and clearer. Self-nature, therefore, has no corresponding reality in space and time. The latter rise from Self-nature.

Another point I have to make clearer in this connection is that Prajna is the name given to Self-nature according to Hui-neng, or the Unconscious, as we call it, when it becomes conscious of itself, or rather to the act itself of becoming conscious.



Bởi vì quan niệm về tánh Không giờ đây không chỉ áp dụng vào sự thực chứng lý Vô ngã, mà còn thực chứng cái Vô tướng nói chung. Kinh Bát-nhã Ba-la-mật nhân mạnh đến sự phá bỏ quan niệm về người, về chúng sanh, về đấng tạo hóa, về bản thể... Vô ngã và Không thực tế là đồng. Cả hai đi đôi với nhau, và là một trong những chủ đề cốt yếu của kinh điển.

Trong Lục Tổ Đàn Kinh, Phật tánh và Tự tánh là hai chủ đề thường xuyên được đề cập. Phật tánh và Tự tánh đồng nghĩa và từ nguyên thủy vốn thanh tịnh, rỗng rang không phân hai, và vô tri. Vô niệm thanh tịnh và vô tri này chuyển động, trí Bát-nhã được đánh thức, và cùng với trí Bát-nhã cả một thế giới nhị nguyên được dựng lập. Nhưng những nhị nguyên dựng lập này không biểu hiện một sự tương tục về thời gian, không phải là những sự cố nằm trong thời gian, và tất cả những quan niệm này—Tự tánh, Bát-nhã, thế gian nhị nguyên và tạp đả—chỉ là những điểm qui chiếu, tuy rất nhiều nhưng đều cốt làm cho sự lĩnh hội về mặt trí thức rõ ràng và dễ dàng. Tự tánh vì thế không tương ứng với một chân lý nào nằm trong không gian và thời gian. Không gian và thời gian xuất phát từ Tự tánh.

Ngoài ra tôi cũng xin nói rõ về vấn đề này. Theo Lục Tổ, Bát-nhã là tên đặt cho Tự tánh, hoặc Vô niệm như chúng ta gọi, khi Tự tánh tự nhận biết chính mình, hoặc đúng hơn đó là hành vi nhận biết về mình.

Prajna therefore points in two directions to the Unconscious and to a world of consciousness which is now unfolded. The one is called the Prajna of non-discrimination and the other the Prajna of discrimination. When we are so deeply involved in the outgoing direction of consciousness and discrimination as to forget the other direction of Prajna pointing to the Unconscious, we have what is technically known as *Prapanca*, imagination. Or we may state this conversely: when imagination asserts itself, Prajna is hidden, and discrimination (*vikalpa*) has its own sway, and the pure, undefiled surface of the Unconscious or Self-nature is now dimmed. The advocates of *munen* or *mushin* want us to preserve Prajna from going astray in the direction of discrimination, and to have our eyes looking steadily in the other direction. To attain *mushin* means to recover, objectively speaking, the Prajna of non-discrimination. When this idea is developed in more detail we shall comprehend the significance of *mushin* in Zen thought.

To UNDERSTAND the scheme of thought conceived by Hui-neng and his school, the following interpretation may be of use to readers who are not used to the Oriental way of viewing the world.

Vì thế trí Bát-nhã chỉ ra hai khuynh hướng: cái Vô niệm và cảnh giới hữu thức vừa mới khai mở. Một bên là trí Bát-nhã vô phân biệt<sup>58</sup> và bên kia là trí Bát-nhã sai biệt<sup>59</sup>. Khi chúng ta dần thân quá sâu hướng ra ngoài hữu thức và phân biệt, quên mất hướng Bát-nhã nhắm vào Vô niệm, chúng ta sẽ rơi vào tưởng, tiếng Phạn là Prapānca. Hoặc ta có thể nói ngược lại: khi có tưởng thì trí Bát-nhã tiềm ẩn, sự phân biệt (Vikalpa) làm chủ, và mặt gương thanh tịnh vô nhiễm của Vô niệm hoặc Tự tánh bị mờ khuất. Những ai chủ trương Vô niệm hoặc Vô tâm chủ ý muốn chúng ta đừng để trí Bát-nhã lạc đường vào hướng phân biệt, và hãy kiên trì nhắm vào hướng vô phân biệt. Chúng đạt Vô tâm nghĩa là, nói một cách khách quan, tìm lại được trí Bát-nhã vô phân biệt. Khi ý niệm này được triển khai chi tiết hơn, chúng ta sẽ hiểu rõ ý nghĩa Vô niệm trong nhà Thiền.

Để hiểu rõ được hệ thống tư tưởng của Lục Tổ và phái Nam Thiền, luận giải sau đây có thể lợi ích cho những độc giả chưa thân thuộc với thế giới quan Đông phương.

---

<sup>58</sup> Tức căn bản trí, tượng trưng là Bồ-tát Văn-thù. (D.G.)

<sup>59</sup> Tức sai biệt trí, tượng trưng là Bồ-tát Phổ Hiền. (D.G.)

What comes first in importance in the philosophy of Hui-neng is the idea of self-nature. But self-nature, I must warn the reader, is not to be conceived as something of substance. It is not the last residue left behind after all things relative and conditional have been extracted from the notion of an individual being. It is not the self, or the soul, or the spirit, as ordinarily regarded. It is not something belonging to any categories of the understanding. It does not belong to this world of relativities. Nor is it the highest reality which is generally ascribed to God or to Atman or to Brahma. It cannot be described or defined in any possible way, but without it the world even as we see it and use it in our everyday life collapses. To say it is is to deny it. It is a strange thing, but as I go on my meaning will become clearer.

In the traditional terminology of Buddhism, self-nature is Buddha-nature, that which makes up Buddhahood; it is absolute Emptiness, *Sunyata*, it is absolute Suchness, *Tathata*. May it be called Pure Being, the term used in Western philosophy? While it has nothing to do yet with a dualistic world of subject and object, I will for convenience' sake call it Mind, with the capital initial letter, and also the Unconscious.

Điểm tiên quyết trong giáo lý của Lục Tổ là ý niệm về Tự tánh. Nhưng Tự tánh, tôi xin lưu ý độc giả, không nên hiểu là một điều gì thuộc về bản thể hay bản chất. Không phải là một điều tồn tại cuối cùng sau khi tất cả vật thể thuộc về tương đối và duyên sinh bị trích hết ra khỏi khái niệm về một sinh mạng cá biệt. Tự tánh không phải là cái ngã, linh hồn hoặc tâm linh như người ta thường nghĩ. Không phải là một cái gì trực thuộc thế gian tương đối này. Không phải là cái gì thuộc về thể loại của tri thức. Cũng không phải là thực tại tối thượng thường được gọi dưới danh xưng là Thượng Đế, Tiểu Ngã hay Đại Ngã. Tự tánh không thể tả ra, định nghĩa, dù bằng cách nào đi nữa, nhưng không có Tự tánh thì thế gian này, như chúng ta thấy và sử dụng trong đời sống hằng ngày, sẽ không có. Nói Tự tánh tức là phủ nhận Tự tánh.

Theo thuật ngữ Phật giáo truyền thống, Tự tánh chính là Phật tánh, tạo nên Phật quả, nó là Chân không, nó là Chân như. Có thể gọi là Tự Thể Thanh Tịnh, một từ ngữ thường dùng trong triết Tây hay không? Trong khi Tự tánh không liên hệ gì với thế giới nhị nguyên gồm chủ thể và khách thể, để cho tiện tôi xin tạm gọi là Tâm với chữ “T” hoa, và cũng là Vô niệm.

As Buddhist phraseology is saturated with psychological terms, and as religion is principally concerned with the philosophy of life, these terms, Mind and the Unconscious, are here used as synonymous with Self-nature, but the utmost care is to be taken not to confuse them with those of empirical psychology; for we have not yet come to this; we are speaking of a transcendental world where no such shadows are yet traceable.

In this Self-nature there is a movement, an awakening, and the Unconscious becomes conscious of itself. This is not the region where the question 'Why?' or 'How' can be asked. The awakening or movement or whatever it may be called is to be taken as a fact which goes beyond refutation. The bell rings, and I hear its vibrations as transmitted through the air. This is a plain fact of perception. In the same way, the rise of consciousness in the Unconscious is a matter of experience; no mystery is connected with it, but, logically stated, there is an apparent contradiction, which once started goes on contradicting itself eternally. Whatever this is, we have now a self-conscious Unconscious or a self-reflecting Mind. Thus transformed, Self-nature is known as Prajna.

Prajna, which is the awakening of consciousness in the Unconscious, functions in a two fold direction.

Vì ngôn ngữ Phật giáo đầy những danh từ tâm lý, và cũng vì tôn giáo quan tâm đến triết lý nhân sinh, nên những từ này, Tâm và Vô niệm, được dùng ở đây như đồng nghĩa với Tự tánh, nhưng cần phải thật cẩn trọng để đừng làm lẫn với những từ của tâm lý học thường nghiệm; bởi vì chúng ta chưa đến được giai đoạn này; chúng ta đang nói về một cảnh giới siêu xuất, nơi không có những bóng dáng như vậy để tả ra.

Trong Tự tánh có một động chuyển, một sự tỉnh thức, và Vô niệm nhận biết chính mình. Đây không phải là chỗ để đặt câu hỏi “Tại sao?” hoặc “Làm thế nào?” Tỉnh thức hoặc động chuyển, hoặc gọi là gì cũng được, phải được xem như là một sự kiện vượt ra ngoài lập luận phản bác. Chuông reo, và tôi nghe sự rung động truyền qua không khí. Đây là một sự kiện đơn thuần về nhận thức. Cùng một kiểu như thế, sự nhận biết khởi lên trong Vô niệm là một việc thuộc về thể nghiệm; không có thần bí gì ở đây, nhưng, nói theo luận lý, có một sự mâu thuẫn thoát nhìn bên ngoài, một sự mâu thuẫn mà một khi đã khởi động thì sẽ tiếp tục tự mâu thuẫn mãi. Dù thế nào đi nữa, ở đây chúng ta có Vô niệm tự tri hoặc Tâm tự phản quán. Vì biến chuyển như thế nên gọi Tự tánh là trí Bát-nhã.

Trí Bát-nhã, sự tỉnh thức của cái biết trong Vô niệm, sẽ vận hành theo hai chiều hướng.

The one is towards the Unconscious and the other towards the conscious. The Prajna which is orientated to the Unconscious is Prajna properly so called, while the Prajna of consciousness is now called mind with the small initial letter. From this mind a dualistic world takes its rise: subject and object, the inner self and the external world, and so on. In the Mind, therefore, two aspects are also distinguishable: Prajna-mind of non-discrimination and dualistic mind. The mind of the first aspect belongs to this world, but so long as it is linked with Prajna it is in direct communication with the Unconscious, it is the Mind; whereas the mind of the second aspect is wholly of this world, and delighted with it, and mixes itself with all its multiplicities.

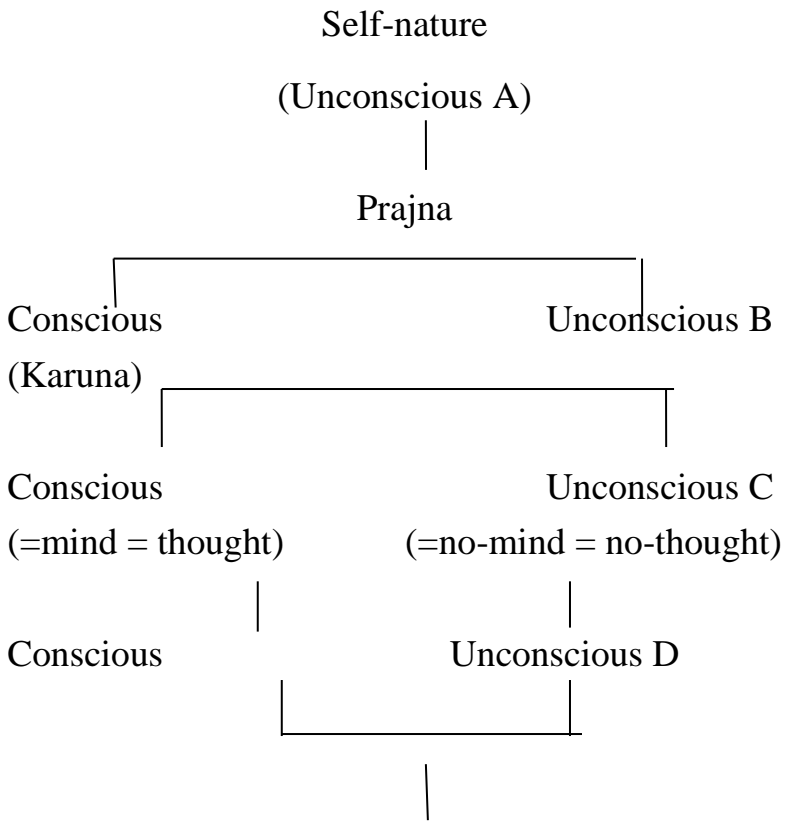
The mind of the second aspect is called by Hui-neng 'thought', *nen nien*. Here, mind is thought, and thought mind; *nien (nen)* is *hsin (shin)* and *hsin nien*. From the relative point of view, the mind of the first aspect may be designated 'no-mind' in contradistinction to the mind of the second aspect. As the latter belongs to this side of our ordinary experience, so called, the former is a transcendental one and in terms of Zen philosophy is 'that which is not the mind', or 'no-mind', or 'no-thought'.



Một chiều hướng về vô thức và chiều kia về hữu thức. Trí Bát-nhã hướng về vô thức chính là Bát-nhã chính thống, trong khi trí Bát-nhã của hữu thức thì gọi là tâm với chữ “t” thường. Từ tâm này một thế giới nhị nguyên xuất hiện: chủ thể và khách thể, nội tâm và ngoại cảnh, và v.v... Trong Tâm vì thế có hai hình thái khác biệt: Tâm Bát-nhã vô phân biệt và tâm nhị nguyên đối đãi. Tâm trong hình thái thứ nhất tùy thuận vào thế gian này, nhưng chừng nào còn dính liền với trí Bát-nhã thì vẫn trực tiếp giao thiệp với Vô niệm, đó là Tâm; trong khi đó cái tâm trong hình thái thứ hai hoàn toàn của thế gian, mê thích thế gian, và tự hòa lẫn vào những thứ tạp đả của thế gian.

Cái tâm trong hình thái thứ hai được Lục Tổ gọi là “niệm.” Ở đây tâm là niệm và niệm là tâm. Nhìn theo quan điểm tương đối, Tâm trong hình thái thứ nhất có thể gọi là “vô tâm” để đối lại với tâm trong hình thái thứ hai. Cái sau—tâm—thuộc về phía kinh nghiệm thông thường của chúng ta, cái đầu—Tâm—là cái siêu xuất và theo thuật ngữ nhà Thiền là “cái không phải là tâm” hoặc “vô tâm,” hoặc “vô niệm.”

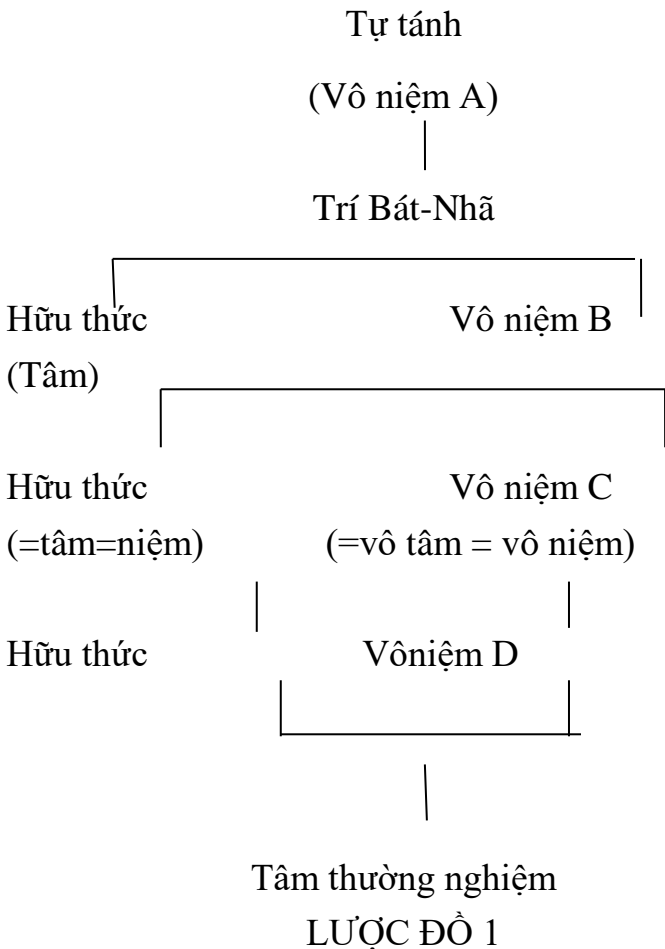
To repeat, Prajna is a double-edged sword, one side of which cuts the Unconscious and the other the conscious. The first is also called Mind, which corresponds to 'no-mind'. The 'no-mind' is the unconscious phase of the mind which is the conscious side of Prajna. The diagram below will help to dear up this scheme of the Unconscious:



Empirical Mind

DIAGRAM 1.

Xin nhắc lại trí Bát-nhã là thanh gương hai lưỡi, lưỡi này chém vô thức và lưỡi kia chém hữu thức. Lưỡi đầu là Tâm, tương ứng với “vô tâm.” “Vô tâm là giai đoạn vô thức của tâm, và chính cái tâm này là phần hữu thức của trí Bát-nhã. Lược đồ 1 sau đây sẽ giúp chúng ta hiểu rõ cấu trúc của Vô niệm.



In this the Unconscious *A*, *B*, and *C* belong to the transcendental order, and are essentially of one and the same nature, whereas the unconscious *D* is of the empirical mind which is the subject of psychology.

With the above interpretation of Hui-neng's Zen thought, helped by the diagrammatic analysis, read the following definitions of *munen* (*wu-nien*), 'no-thought' or 'no-mind' gathered from the *T'an-ching*, and I hope Hui-neng will become more intelligible, and with him all the rest of the Zen masters cited above in various connections:

Hui-neng defines *wu-nien*, 'To have thoughts as not having them' (or would it better to translate: 'To have thoughts and yet not to have them'?) This evidently means to be conscious of the Unconscious or 'to find the Unconscious in consciousness', both of C grade above the empirical plane. A few lines below, Hui-neng has this for *wu-nien*: 'Facing all environing objects the mind remains unstained'; that is, no thoughts are raised in the mind. By 'environing objects' a world of consciousnesses is meant, and not to be stained in it pointed to the Unconscious, a state where no 'thoughts', no consciousness, interfere with the functioning of the mind. Here we recognize again the Unconscious of C grade.

The following statements by Hui-neng are quite clear without comments:

Vô niệm A, B và C thuộc về chiều kích siêu xuất, cả ba đều là một và cùng một bản chất, trong khi vô niệm D thuộc về tâm thường nghiệm, chủ đích của tâm lý học.

Qua sự biện giải tư tưởng thiền của Lục Tổ, với lược đồ phân tích trên, xin đọc những định nghĩa sau đây về Vô niệm hoặc vô tâm góp nhặt trong Đàn Kinh, và tôi hy vọng sự hiểu biết về Lục Tổ sẽ sáng tỏ hơn, và cùng với Tổ, những vị thiền sư đã đề cập ở phần trên cũng sẽ dễ hiểu.

Lục Tổ định nghĩa Vô niệm: “Khởi niệm mà không có niệm.” Đây rõ ràng ý nói nhận biết về Vô niệm hoặc “trong niệm nhận ra Vô niệm”, cả hai niệm và Vô niệm ở hạng C bên trên phương diện thường nghiệm. Lục Tổ nói tiếp: “Thấy tất cả cảnh tượng chung quanh mà tâm không nhiễm trước, ấy gọi là Vô niệm.” Có nghĩa không khởi niệm trong tâm. “Cảnh tượng chung quanh” nghĩa là cảnh giới của thức tình, và “không nhiễm trước” là chỉ cho Vô niệm, một trạng thái không dấy niệm, không có ý thức nào xen vào trong tâm. Ở đây chúng ta lại nhận thấy Vô niệm ở dạng C.

Những câu nói sau đây của Lục Tổ quá rõ, khởi cần phải giải thích:

'Turning thoughts on Self [-nature], they are kept away from the environing objects; thoughts are not raised on the environing objects.'

'To raise thoughts towards the environing objects, and on these thoughts to cherish false views, this is the source of worries and imaginations.'

'What is *wu-nien*, no-thought-ness? Seeing all things and yet to keep your mind free from stain and attachment, this is no-thought-ness!

'He who understands the idea of no-thought-ness has a perfect thoroughfare in the world of multiplicities. He who understands the idea of no-thought-ness sees the realm of all the Buddhas; he who understands the idea of no-thought-ness attains to the stage of Buddhahood.'

What Hui-neng wishes to express by the idea of *munen* (*wu-nien*, no-thought-ness) may be gathered from these quotations, aided by Diagram I. But note, in regard to the diagram, that the Unconscious developing by degrees, as it were, down to the empirical mind has nothing to do with any form of grading. When it is analysed and shown in the form given above we are apt to imagine that there are grades in the Unconscious, in the sense that they are different in kind, and that in the lower ones there is nothing of the higher. This is not true, for all the Unconscious are merged in one another.

Nghĩ về Tự tánh thì niệm lià cảnh, nơi cảnh mà chẳng khởi niệm vậy.

Nơi cảnh khởi niệm thì nơi niệm khởi tà kiến, tất cả trần lao vọng tưởng cũng từ đó mà sanh.

Vô niệm là gì? Thấy tất cả pháp mà tâm không nhiễm trước, ấy gọi là Vô niệm.

Người ngộ được pháp Vô niệm thì muôn pháp đều thông, người ngộ được pháp Vô niệm thì thấy cảnh giới của chư Phật, người ngộ được pháp Vô niệm thì đến địa vị Phật.

Điều Lục Tổ muốn diễn bày qua chữ “Vô niệm” có thể tìm gặp trong những trích dẫn kể trên, với sự phụ giúp của lược đồ 1. Nhưng xin lưu ý, đối với lược đồ thì Vô niệm triển khai từng cấp độ, từ trên xuống dưới đến cái tâm thường nghiệm, nhưng việc này chẳng dính líu đến bất kỳ hình thức nào của sự tiệt tu. Khi phân tích và chỉ ra theo dạng lược đồ như trên, chúng ta dễ nghĩ rằng có những tầng cấp trong Vô niệm, theo nghĩa có nhiều loại Vô niệm, và trong những loại thấp không có những loại cao. Điều này không đúng, bởi vì toàn thể những Vô niệm đều tan hòa lẫn nhau.

When the one is thoroughly grasped all the rest will be comprehended. But at the same time we can say that the unconscious becomes purified, so to speak, as we rise from the Unconscious in the empirical mind, and that before we come to the unconscious Prajna we have most thoroughly to purge all the conscious defilements belonging to the empirical Unconscious. This is, however, one practical point of view of Zen discipline; theoretically stated, all the Unconscious are of one taste.

As to what the awakening of Prajna means in the system of Hui-neng, I have already repeatedly made references to it. But in order to avoid misunderstanding more quotations are here given:

'When one awakens genuine Prajna and reflects its light [on Self-nature], all false thoughts disappear instantaneously. When Self-nature is recognized, this understanding at once leads one to the Buddha-stage.'

'When Prajna with its light reflects [within], and penetratingly illumines inside and outside, you recognize your own Mind. When your own Mind is recognized, there is emancipation for you. When you have emancipation, this means that you are in the Samadhi of Prajna, which is *munen* (no-thought-ness).'

'When used, it pervades everywhere, and yet shows no attachment anywhere.'



Nắm trọn được một cái thì những cái còn lại đều lĩnh hội. Nhưng đồng thời ta cũng có thể nói Vô niệm tự tịnh hóa. Khi ta đẩy khởi từ Vô niệm trong cái tâm thường nghiệm, và trước khi đạt được trí Bát-nhã Vô niệm, ta phải thanh lọc tất cả những uế nhiễm tình thức trực thuộc Vô niệm thường nghiệm. Đây là nhìn trên phương diện tu tập; trên lý thuyết thì tất cả những Vô niệm đều đồng một vị.

Đối với sự tịnh thức của Bát-nhã trong giáo pháp của Lục Tổ, tôi đã nhiều lần đề cập. Nhưng để tránh hiểu lầm xin thêm vài trích dẫn:

Nếu khởi chánh chân Bát-nhã quán chiếu (vào Tự tánh) thì trong khoảng một sát-na vọng niệm đều diệt. Nếu nhận ra Tự tánh, một phen ngộ được tức đến quả vị Phật.

Khi trí Bát-nhã quán chiếu, trong ngoài sáng suốt, thì biết bản tâm mình. Nếu được giải thoát tức là ở trong Bát-nhã tam-muội, tức là Vô niệm.

Khi ứng dụng trùm khắp tất cả chỗ, song không dính mắc tất cả chỗ.

Only keep your original Mind pure and let the six senses run out of the six portals into the six dust[-worlds]. Free from stain, free from confusion, [the mind] in its coming and going is master of itself, in its functioning knows no pause. This is the Samadhi of Prajna, a masterly emancipation, and known as the deed of no-thought-ness.'

The Samadhi of Prajna so called is the Unconscious itself. When Prajna is entirely directed towards Self-nature and its other direction is ignored, it extricates itself, if we can say so, from its own contradictory nature and is itself. This is a dialectical contradiction inherent in our experiences, and there is no escape from it; in fact all our experiences, which means our life itself, are possible because of this supreme contradiction. To escape it is the sign of a confused mind. Therefore, says Hui-neng:

'As to not making your mind move towards anything, this is extirpating thoughts, which means being bound up in the Dharma, and is known as a perverting view.'

This citation may not be quite clear, as it has a historical significance. At the time of Hui-neng, indeed prior to him and even after him, there were some who endeavoured to escape the fundamental contradiction inherent in life itself by destroying all thought-activities, so that there was a state of absolute void, of utter nothingness, of negation imagined to be most thoroughgoing.

Chỉ giữ thanh tịnh nơi bản tâm và để mặc sáu thức ra sáu cửa đối trong sáu trần. Không nhiễm, không tạp, (tâm) đi lại tự tại, vận hành thông suốt không dừng kẹt. Đó là Bát-nhã tam-muội, tự tại giải thoát gọi là Vô niệm hạnh.

Gọi Bát-nhã tam-muội nhưng chính là Vô niệm. Khi trí Bát-nhã qui hướng về Tự tánh và không màng đến chiều hướng khác thì tự giải thoát khỏi bản chất mâu thuẫn của nó, và nó chính là nó. Đây là sự mâu thuẫn biện chứng vốn sẵn trong kinh nghiệm của chúng ta, và chúng ta không thể nào thoát khỏi mâu thuẫn đó; thực sự tất cả kinh nghiệm, tức đời sống của chúng ta, đều có thể hiển hiện được bởi sự mâu thuẫn tối thượng này. Thoát khỏi mâu thuẫn đó sẽ là dấu hiệu của một cái tâm tạp loạn mê mờ. Vì thế Lục Tổ bảo:

Nếu để cho tâm chẳng nghĩ gì hết, đó là diệt niệm, tức bị pháp trói buộc, gọi là thấy một bên.

Đoạn này có thể không rõ, vì có một ý nghĩa lịch sử. Vào thời Lục Tổ, trước và sau đó, có một số người cố thoát ra ngoài mâu thuẫn căn bản sẵn có trong cuộc đời, bằng cách diệt trừ toàn bộ sự hoạt động của tư tưởng, để tìm một trạng thái vô ký không, hoàn toàn hư vô, cho đó là tuyệt hảo nhất.

Such are killing life itself, deceiving themselves thereby to gain it in its true form. They bind themselves by false ideas, taking the Dharma for annihilation. In point of fact, however, annihilation in any form is impossible; what one imagines to be such is simply another way of affirmation. However violently or boisterously one may protest, no shrimps can get out of the closed-up basket.

Hui-neng's idea of *wu-nien*, which constitutes the central thought of Zen teaching, is continued naturally in the *Sayings of Shen-hui*, and then more definitely explained, as already set out. Let us now quote Te-shan and Huang-po. One of Te-chan's sermons reads thus:

'When you have nothing disquieting within yourself, do not try to seek anything outside. Even when you gain what you seek, this is not real gain. See to it that you have nothing disquieting in your mind, and be "unconscious" about your affairs. Then there will be Emptiness which functions mysteriously, vacuity which works wonders. When you start to talk about the beginning and the end of this [mystery], you deceive yourself. Cherish an iota of thought, and this will cause karma to work, which puts you on evil paths. Allow a flash of imagination to cross your mind, and you will put yourself in bondage for ten-thousand *kalpas*. Such words as holiness and ignorance are no more than idle names; excellent forms and inferior shapes are both mere illusions.

Như thế là tự giết chết đời sống mà tưởng là đạt được thực tướng. Họ tự buộc vào vọng tưởng điên đảo, xem Pháp là một sự diệt tận. Thực ra, tận diệt với bất kỳ hình thức nào đều không thể làm được; điều mà ta tưởng rằng diệt tận thực sự chỉ là một hình thức khác của sự khẳng định. Cho dù ta có thể phản đối kịch liệt và mạnh bạo thì cũng chẳng có “con tôm nào nhảy ra khỏi lưới được.”

Quan điểm về Vô niệm của Lục Tổ, cấu thành tư tưởng cốt lõi của Thiền tông, đương nhiên sẽ thấy trong Thần Hội Ngữ Lục, và như đã nói, sẽ được giải thích cặn kẽ hơn. Xin trích dẫn Đức Sơn và Hoàng Bá. Một trong những bài pháp của Đức Sơn có đoạn:

Khi nơi mình (tự tâm) vô sự chớ vọng cầu (bên ngoài), ngay cả khi vọng cầu mà được thì cũng chẳng cần phải (thực sự) là được. Các ông chỉ cần vô sự nơi tâm và vô tâm nơi sự, rồi thì tuy hư (rỗng rang) mà linh (linh lợi), tuy Không mà diệu. Nếu khởi nói có gốc có ngọn (của sự linh diệu này) đều là tự dối. Còn mảy may nghĩ nhớ là tạo nghiệp nhân tam đồ. Bất chợt sanh tình khởi vọng là muôn kiếp bị trói chặt. Cho dù tên thánh hiệu phạm trọn là tiếng rỗng; tướng hảo hình xấu đều chỉ là sắc huyễn.

If you hanker after them, how can you escape complications? But trying to shun them will also bring great calamities upon you. In either case all ends in utter futility.'

Huang-po Hsi-yun, in the beginning of his book, to which reference has already been made, alludes to the Mind which is the Buddha, and outside which there is no way to realize Enlightenment. The Mind means 'no-mind-ness', to attain which is the ultimate end of the Buddhist life. Read the following in the light of Diagram I, and also in connection with Hui-neng's idea of Buddhahood, and the central teaching of Zen will become more comprehensible.

'The Master (Huang-po Hsi-yun) said to P'ei-hsin:

Both the Buddhas and all sentient beings are of one Mind only, and there are no other dharma (objects). This Mind has no beginning, was never born, and will never pass away; it is neither blue nor yellow; it has no shape, no form; it does not belong to [the category of] being and non-being; it is not to be reckoned as new or old; it is neither short nor long, neither large nor small; it transcends all measurements, name ability, marks of identification, and forms of antithesis. It is absolute thisness; the wavering of a thought at once misses it. It is like vacuity of space, it has no boundaries, it is altogether beyond calculation.

Nếu ông muốn tìm cầu những thứ đó thì làm sao không bị lụy phiền? Nhưng cố gắng chán chê thì lại sanh bệnh lớn. Cả hai trường hợp đều là vô ích.

Hoàng Bá Hi Vận mở đầu quyển Truyền Tâm Pháp Yếu phần Chung Lăng Lục đã nói chính Tâm này là Phật, ngoài Tâm này ra chẳng có pháp (tu) nào để đạt Giác Ngộ cả. Tâm này có nghĩa “Vô tâm,” ngộ được Tâm này là cứu cánh tối thượng một đời tu Phật. Xin đọc đoạn dẫn sau đây qua cách giải trình trong lược đồ 1, và cũng trong mối tương quan với tư tưởng của Lục Tổ về quả vị Phật, ta sẽ dễ tiếp thu tâm yếu của Thiên hơn.

Sư nói với Bùi Hưu:

— Chư Phật và chúng sanh đều chỉ là một Tâm, chẳng có pháp nào khác. Tâm này từ vô thủy không từng sanh không từng diệt, không xanh không vàng, không hình không tướng, chẳng có chẳng không, chẳng mới chẳng cũ, chẳng ngắn chẳng dài, chẳng lớn chẳng nhỏ, siêu vượt tất cả hạn lượng danh xưng, dấu tích về đồng nhất, hành tung về đối đãi. Ngay đó là đúng, động niệm là sai. Cũng như hư không, không có bờ mé, không thể đo lường.

"There is just this One Mind, which constitutes Buddhahood, and in it are the Buddhas and all sentient beings, showing no distinction, only that the latter are attached to form and seek [the Mind] outside themselves. Thus the more they seek, the farther it is lost. Let the Buddha seek himself outside himself, let the Mind seek itself outside itself, and to the end of time there will be no finding. Stop your thoughts, forget your hankerings, and the Buddha reveals himself right before your eyes.

"This Mind is no other than the Buddha, and the Buddha is no other than sentient beings. When it is sentient beings, this Mind shows no decrease; when it is the Buddha, it shows no increase. It inherently holds within itself all the six virtues of perfection, all the ten-thousand deeds of goodness, and all the merits numbering as many as the Ganga sands; there is in it nothing added from outside. When conditions present themselves before it, it gives itself freely; but when conditions cease, it becomes quiet. Those who have no firm faith in this Mind, which is the Buddha, and seek merit by attaching themselves to form and going through various disciplinary measures, cherish false ideas which are not in accord with the Tao.

"This Mind is the Buddha, and there are no Buddhas besides this, nor are there any other minds [which are the Buddha]. The purity of the Mind is like the sky with not a speck of form in it.



Chỉ có một Tâm duy nhất, chính là Phật vậy, và (trong đó) chư Phật và chúng sanh không khác. Nhưng vì chúng sanh chấp trước sắc tướng, vọng cầu (Tâm này) nơi ngoài cảnh nên càng cầu càng mất. Lấy Phật tìm Phật, lấy Tâm bắt Tâm thì kiếp sống đã cùng, hình hài đã tận rồi vẫn không được. Không biết rằng chỉ cần dứt vọng niệm, bất tư lự, thì Phật tự hiện tiền.

Tâm này không khác với Phật, Phật không khác với chúng sanh. Nơi chúng sanh Tâm này không giảm, ở chư Phật Tâm này không tăng. Tâm này cố hữu đã nằm sẵn trong lục độ ba-la-mật, trong vạn thiện hạnh, và hằng hà sa công đức. Tâm này vốn tự đầy đủ không cần tu mới có, gặp duyên liền tác dụng, hết duyên thì ngưng bật. Nếu không quyết định tin chắc Tâm này chính là Phật, lại chấp trước vào sắc tướng để tu hành dụng công, đều là vọng tưởng, trái với Đạo vậy.

Tâm này chính là Phật, chẳng có Phật nào ngoài Tâm này, cũng chẳng có Tâm nào khác (là Phật). Tâm này sáng suốt thanh tịnh như hư không không một mảy sắc tướng.

When a mind is raised, when a thought is stirred, you turn away from the Dharma itself, which is known as attaching to form. Since beginningless time there have never been Buddhas attached to form. If you wish to attain Buddhahood by practising the six virtues of perfection and all the ten-thousand deeds of goodness, this is prescribing a course, and since beginningless time there have never been Buddhas graduating from a prescribed course. Only have an insight into One Mind, and you find that there is not a thing which you can claim to be your own. This constitutes true Buddhahood.

'The Buddha and sentient beings, they are of One Mind and there are no distinctions. It is like space with no mixtures, with nothing destructible in it; and it is like the great sun illumining the four worlds. When the sun rises, brightness fills the world, but space itself is not bright; when the sun sets, darkness fills the world, but space itself is not dark. Brightness and darkness are conditions, replacing each other; as for the characteristic vast vacuity of space, it remains ever unchanged. The Mind which constitutes the Buddha and all sentient beings is like that; if you regard the Buddha as a form which is pure, bright, and emancipated, and sentient beings as a form which is soiled, murky, benighted, and subject to birth and death, you cannot, as long as you hold this view, attain enlightenment even after the lapse of *kalpa*; equal to the Ganga sands, because you are attached to form.

Cử tâm động niệm là sai nghịch với Pháp thể, là chấp trước sắc tướng. Từ vô thủy đến nay chưa bao giờ có Phật nào chấp trước sắc tướng. Nếu tu lục độ vạn hạnh để cầu thành Phật, tức là tiệm tu theo thứ bậc; song từ vô thủy đến nay chưa bao giờ có Phật nào từ thứ bậc tiệm tu. Chỉ cần ngộ một Tâm này, ngoài ra không cần chứng đắc thêm pháp nào nữa. Đó chính là chân Phật.

Phật cùng chúng sanh đều là một Tâm này không khác. Như hư không không tạp loạn, không hư hoại; như vàng đại nhật chiếu khắp thiên hạ. Khi mặt trời lên, chiếu sáng khắp nơi nhưng hư không tự nó chưa từng sáng; khi mặt trời lặn, u tối khắp nơi nhưng hư không tự nó chưa từng tối. Sáng và tối đều là duyên, tự thay đổi với nhau (có cái này thì không có cái kia), còn đặc tính của hư không thì rỗng rang không thay đổi. Tâm này nơi Phật và nơi chúng sanh cũng y như vậy; nếu quán Phật mà thấy được cái tướng thanh tịnh, quang minh và giải thoát, và quán chúng sanh mà thấy được cái tướng ô nhiễm, cấu trọc, ám muội, sinh tử, với kiến giải như thế dù trải qua hàng hà sa số kiếp vẫn không chứng đạt Bồ-đề, đó là vì chấp trước sắc tướng vậy.

You should know that there is One Mind only, and besides this there is not an atom of anything you can claim to be your own.

'The Mind is no other than the Buddha himself. Truth seekers of this day fail to understand what this Mind is, and, raising a mind on the Mind, seek the Buddha in a world outside it, and attaching themselves to form practise discipline. This is a bad way, and not at all the one leading to enlightenment.

'[It is said that] it is better to make offerings to one monk who has realized no-mind-ness (*wu-hsin*) than to make offerings to all the Buddhas of the ten quarters. Why? No-mind-ness means having no mind (or thoughts) whatever. The body of Suchness inwardly is like wood or stone; it is immovable, unshakable; outwardly, it is like space where one knows no obstructions, no stoppage. It transcends both subject and object, it recognizes no points of orientation, it has no form, it knows neither gain nor loss. Those who run [after things outside] do not venture to enter into this Dharma, for they imagine that they will fall into a state of nothingness where they are completely at a loss what to do. Therefore they just give it a glance and beat a retreat. Thus they are generally seekers of wide learning. Indeed, those seekers of wide learning are like hairs [i.e. too many], whereas those who understand the truth are like horns [i.e. too few].'

Phải biết chỉ có Tâm này mà thôi, ngoài Tâm này ra không mảy may pháp nào có thể đạt (Đạo) được.

Tức Tâm là Phật. Ngày nay người học Đạo không ngộ được Tâm này mà sinh ra một cái tâm khác trên Tâm này, tìm Phật bên ngoài, chấp trước sắc tướng mà tu hành. Đó là tà đạo, rốt cuộc không dẫn đến Giác Ngộ.

Cúng dường chư Phật mười phương không bằng cúng dường một đạo nhân vô tâm. Vì sao? Vô tâm có nghĩa không có bất cứ một tâm (hoặc một niệm) nào. Thê của Chân như trong thì như gỗ đá, không động không chuyển; ngoài như hư không, không chướng không ngại. Thê này không năng không sở, không nơi không hướng, không tướng mạo, không được mất. Những người (hay chạy theo ngoại cảnh) không dám tu pháp môn này vì sợ rơi vào ngoan không, hoảng hốt không biết phải làm gì. Họ chỉ biết có nhìn (pháp môn này) và thoái lui. Những trường hợp như thế thường là họ muốn cầu tri kiến sâu rộng. Người cầu tri kiến như thế thì (nhiều) như lông mà người ngộ Đạo thì (ít) như sừng.

Chinese expressions, especially those used in connection with Zen thought, are full of significance which, when translated into such languages as English, loses altogether its original suggestiveness. The very vagueness so characteristic of the Chinese style of writing is in fact its strength: mere points of reference are given, and as to how to connect them, to yield a meaning, the knowledge and feeling of the reader are the real determinant.

Zen, being no believer in verbosity, uses, when pressed for expression, the fewest possible words, not only in its regular, formal '*mondo*' (dialogue), but in all ordinary discourse in which Zen thought is explained. In Huang-po's sermon, quoted above, and also in Te-shan's, we come across some highly significant phrases, one of which by Te-shan is *tan wu shih yu hsin, wu hsin yu shih*, and another by Huang-po, *chih hsia wu hsin*. Here is the gist of Zen teaching. Te-shan's is literally 'only [have] nothing in the mind, have no-mind in things': while Huang-po's is 'Immediately down [have] no-mind.'

Both in Te-shan and Huang-Po, Zen is taught to be something in direct contact with our daily life; there are no speculations soaring heavenward, no abstractions making one's head reel, and no sentimental sweetness which turns religion into a love-drama. Facts of daily experience are taken as they come to us, and from them a state of no-mind-ness is extracted.

Từ ngữ Trung Hoa, nhất là những chữ nhà Thiền quen dùng, đều hàm ý súc tích, khi dịch sang một ngôn ngữ như tiếng Anh sẽ mất hết khả năng gợi ý của nguyên tác. Chính cái mơ hồ mông lung, vốn là một đặc tính của chữ viết Trung Hoa, lại là sức mạnh của Hán tự; những điểm qui chiếu đều có đủ, và đối với việc cần phải nối kết những điểm này với nhau để có được ý nghĩa thì kiến thức và cảm nhận của người đọc thực sự là yếu tố quyết định.

Thiền không tin tưởng vào ngôn thuyết, cho nên khi bắt buộc diễn đạt chỉ sử dụng số từ ngữ tối thiểu nhất cho phép, không chỉ trong thể loại “vấn đáp” thường dùng và có hình thức xác định, mà tất cả những thể loại thuyết thoại thông thường nhằm biện giải tư tưởng Thiền. Trong bài pháp của Hoàng Bá, đã trích dẫn ở trên, cũng như của Đức Sơn, chúng ta thấy những câu rất súc tích, như câu “đản vô sự hữu tâm, vô tâm hữu sự” (chỉ cần vô sự nơi tâm và vô tâm nơi sự) của Đức Sơn, và câu “trục hạ vô tâm” (cứ thẳng xuống [chỗ] vô tâm) của Hoàng Bá.

Cả hai vị Đức Sơn và Hoàng Bá đều dạy Thiền như là một việc trực tiếp với đời sống hằng ngày của chúng ta; không có lý luận nghiên tầm viển vông, không trừu tượng vô hình, và không tình cảm ướm át để biến tôn giáo thành một bi kịch tình yêu. Cứ nắm ngay những sự kiện thực tế đời thường như chúng đang xảy đến với chúng ta, và từ đó chốt lặc một tâm thái vô tâm.

Says Huang-po in the above citations: 'The original Mind is to be recognized along with the working of the senses and thoughts; only it does not belong to them, nor is it independent of them.' The Unconscious, the recognition of which makes up *mushin*, lines every experience which we have through the senses and thoughts. When we have an experience, for example, of seeing a tree, all that takes place at the time is the perceiving of something. We do not know whether this perception belongs to us, nor do we recognize the object which is perceived to be outside ourselves. The cognition of an external object already presupposes the distinction of outside and inside, subject and object, the perceiving and the perceived. When this separation takes place, and is recognized as such, and clung to, the primary nature of the experience is forgotten, and from this an endless series of entanglements, intellectual and emotional, takes its rise.

The state of no-mind-ness refers to the time prior to the separation of mind and world, when there is yet no mind standing against an external world and receiving its impressions through the various sense-channels. Not only a mind, but a world, has not yet come into existence. This we can say is a state of perfect emptiness, but as long as we stay here there is no development, no experience; it is mere doing-nothing, it is death itself, so to speak. But we are not so constituted.



Hoàng Bá đã nói: “Bản tâm được nhận ra cùng với sự vận hành của các thức và niệm tưởng; chỉ là không thuộc về các thức và niệm tưởng, cũng không phải không thuộc về các thức và niệm tưởng.” Vô niệm mà ta nhận biết là vô tâm, sẽ tạo ranh giới cho mỗi kinh nghiệm sống từ các thức và niệm tưởng. Khi chúng ta có một kinh nghiệm, ví dụ nhìn một cội cây, mọi sự xảy ra tại thời điểm đó là nhận thức một cái gì. Chúng ta chẳng biết nhận thức đó có thuộc về chúng ta hay không, cũng chẳng biết vật được nhận thức là ở bên ngoài chúng ta. Biết được một vật ở bên ngoài thì đã giả định sự phân biệt giữa ngoài và trong, chủ thể và đối tượng, người thấy và vật bị thấy. Khi có sự phân biệt này, và có biết như thế, và dính mắc vào đó, cái tính chất nguyên thủy của kinh nghiệm bị quên mất, và từ đó một chuỗi vô cùng tận những phiền toái rối rắm, trí thức lẫn tình cảm, sẽ phát sinh.

Trạng thái vô tâm tương ứng với thời điểm trước khi có sự tách biệt giữa tâm và cảnh, chỗ mà chưa có cái tâm sẵn sàng phản ứng với ngoại cảnh và thọ nhận những cảm xúc qua các căn. Không chỉ cái tâm mà cảnh tượng cũng chưa xuất hiện. Chúng ta có thể nói đó là trạng thái của cái hoàn toàn Không, nhưng chừng nào chúng ta trụ ở đó thì không có một chuyển biến nào, một chứng nghiệm nào, đó chỉ đơn thuần là vô sự, là cái chết. Nhưng con người chúng ta không phải được cấu tạo theo như thế.

There rises a thought in the midst of Emptiness; this is the awakening of Prajna, the separation of unconsciousness and consciousness, or, logically stated, the rise of the fundamental dialectical antithesis. *Mushin* stands on the unconscious side of the awakened Prajna, while its conscious side unfolds itself into the perceiving subject and the external world. This is what Huang-po means when he says that the original Mind is neither dependent upon nor independent of what is seen (*drista*), heard (*sruta*), thought (*mata*) or known (*jnata*). The Unconscious and the world of consciousness are in direction opposition, yet they lie back to back and condition each other. The one negates the other, but this negation is really affirmation.

Whatever this may be, Zen is always close to our daily experience, which is the meaning of Nansen's (Nanch'uan's) and Baso's (Ma-tsu's) utterance: 'Your everyday mind (thought) is the Tao.' 'When hungry, we eat, and when tired, we sleep.' In this directness of action, where there are no mediating agencies such as the recognition of objects, consideration of time, deliberation on values, etc., the Unconscious asserts itself by negating itself. In what follows, I give the practical workings of the Unconscious as experienced by the masters who try hard to teach it to their pupils.

Có một niệm khởi lên ngay giữa lòng cái Không, đó là sự thức tỉnh của Bát-nhã, sự phân cách của vô thức và hữu thức, hoặc, nói theo luận lý, có phát sinh một phản đề biện chứng căn bản. Vô tâm nằm ở bên vô thức hoặc vô tri của Bát-nhã vừa tỉnh thức, trong khi bên phía hữu thức tự tách ra thành chủ thể nhận thức và ngoại cảnh. Đó là điều mà Hoàng Bá muốn ám chỉ, khi nói rằng Bản tâm không thuộc kiến văn giác tri mà cũng chẳng xa rời kiến văn giác tri. Vô tâm và cảnh giới của hữu thức có chiều hướng đối nghịch, tuy sát cánh bên nhau và tùy thuộc vào nhau. Cái này phủ nhận cái kia, nhưng sự phủ nhận này thực sự là khẳng nhận.

Dù sao đi nữa thì Thiền cũng luôn luôn kề cận với kinh nghiệm đời thường của chúng ta, đó là ý nghĩa câu nói của Nam Tuyền và Mã Tổ: “Tâm bình thường là Đạo,” “Đói ăn một ngủ.” Trong hành động thẳng tắt này không qua trung gian như nhận biết sự vật, ý thức đến thời gian, thẩm định giá trị v.v... Vô tâm tự khẳng định bằng cách phủ định chính mình. Trong đoạn dẫn sau đây, tôi chỉ ra những hiệu quả thực tiễn của Vô tâm do các vị thiền sư thực chứng và đã cố sức chỉ dạy lại cho đệ tử.

1. Hsiang-nien of Shou-shan (925-992) was asked:

'According to the Sutra, all the Buddhas issue out of this Sutra; what is this Sutra?'

'Softly, softly!' said the master.

'How do I take care of it?'

'Be sure not to get it stained.'

To make this *mondo* more intelligible to the reader, 'this Sutra' does not necessarily mean the *Prajnaparamita* where the phrase occurs: it may be taken to mean Hui-neng's Self-nature, Huang-po's Original Mind, or in fact anything which is generally considered the Ultimate Reality from which all things take their rise. The monk now asks what is this Great Source of all things. As I said before, this conception of great Source as existing separately somewhere is the fundamental mistake we all make in our attempt intellectually to interpret our experience. It is in the nature of the intellect to set up a series of antitheses in the maze of which it loses itself. The monk was no doubt a victim to this fatal contradiction, and it is quite likely that he asked the question 'What is this Sutra?' at the top of his voice. Hence the master's warning: 'Softly, softly.' The text does not say whether this warning was readily taken in by the source of all the Buddha himself, but the next question as to how to take care of it (or him) shows that he got some insight into the matter.

(1) Có người hỏi Tinh Niệm ở Thủ Sơn: — Kinh nói tất cả chư Phật đều từ kinh này mà ra, vậy kinh này là kinh gì?

Sư đáp: — Nói nhỏ! Nói nhỏ!

— Con phải làm sao để hộ trì?

— Cẩn thận đừng để câu uest.

Xin nói để độc giả có thể dễ hiểu hơn vấn đề này. “Kinh này” không nhất thiết chỉ cho kinh Bát-nhã Ba-la-mật vì câu trên xuất xứ từ đó, mà có nghĩa là Tự tánh của Lục Tổ, Bản tâm của Hoàng Bá, hoặc là bất cứ điều gì được xem một cách chung chung là Thực Tại Tối Hậu từ đó lưu xuất mọi sự mọi vật. Vị tăng giờ đây lại hỏi Đại căn của mọi sự. Như tôi đã nói ở phần trước, quan niệm (của vị tăng) về Đại căn hiện hữu như riêng rẽ ở đâu đó là một lầm lỗi căn để của tất cả chúng ta trong nỗ lực lý giải kinh nghiệm sống một cách tri thức. Ngay nơi bản chất của tri thức đã dựng lên cả một chuỗi phản đề giữa mê cung để tự chìm mất trong đó. Vị tăng chắc chắn là một nạn nhân của sự mâu thuẫn chết người này, và đã cất giọng hết sức mình hỏi “Kinh này là kinh gì?” Vì thế Sư mới cảnh cáo: “Nói nhỏ, nói nhỏ.” Sử sách không nói lời cảnh cáo này có được “nguồn của tất cả chư Phật” thừa nhận hay không, nhưng câu hỏi tiếp làm sao hộ trì kinh này chỉ cho thấy vị tăng đã lĩnh hội một phần nào.

'What?', 'Why?', 'Where?', and 'How?'—all these are questions irrelevant to the fundamental understanding of life. But our minds are saturated with them, and this fact is a curse on us all. Hsiang-nien fully realized it, and does not attempt any intellectual solution. His most practical matter-of-fact answer, 'Softly, softly!' was enough to settle the gravest question at one blow.

2. A monk asked Hsiang-nien: 'What is the Body of space?'

Space may here be translated as the sky or void; it was conceived by ancient people to be a kind of objective reality, and the monk asks now what supports this void, what is its Body around which this vast emptiness hangs. The real meaning of the question, however, does not concern the vacuity of space, but the monk's own state of mind, at which he arrived probably after a long meditation practised in the conventional manner; that is, by wiping thoughts and feelings off his consciousness. He naturally imagined, like so many Buddhists as well as laypeople, that there was a being, though altogether indefinable, still somehow graspable as supporter of the unsupported.

The master's answer to this was: 'Your old teacher is underneath your feet.'

“Cái gì?” “Tại sao?” “Ở đâu?” và “làm thế nào?”— tất cả đều là những câu hỏi không thích đáng đối với sự hiểu biết nền tảng về cuộc đời. Nhưng đầu óc chúng ta đầy ắp những câu hỏi như thế, và sự kiện này chính là nỗi bất hạnh lớn lao đè nặng lên mọi người chúng ta. Tỉnh Niệm hoàn toàn nhận ra điều đó, nên không cố thử một biện pháp tri thức nào. Câu trả lời của Sư vô tư và rất thực tế, nói nhỏ nói nhỏ, đủ sức giải tỏa ngay lập tức câu hỏi trầm trọng này.

(2) Một vị tăng hỏi Tỉnh Niệm: — Cái gì là Thể của hư không?

Hư không được người xưa hiểu như là một thực tại khách quan, và vị tăng đang hỏi cái gì cho hư không đó nương tựa, cái gì là Thể (của hư không) chung quanh hư không mênh mông đang treo lơ lửng. Tuy nhiên ý nghĩa đích thực của câu hỏi không phải ám chỉ hư không, mà là trạng thái tự tâm của vị tăng. Có lẽ sau thời gian lâu hành trì tọa thiền theo kiểu ước định qui tắc vị tăng đã đạt đến trạng thái này, kiểu hành trì quét sạch tư tưởng và cảm thọ ra khỏi tâm thức. Vị tăng, cũng như đa số người tu Phật kể cả cư sĩ, nghĩ rằng có một hữu thể, mặc dầu không thể xác định hoàn toàn được, vẫn có thể bằng cách nào đó nắm bắt được như là chỗ nương tựa của cái không.

Sư đáp: — Lão sư già của ông ngay dưới chân ông.

'Why, Reverend Sir, are you underneath the feet of your own pupil?'

The master decided: 'O this blind fellow!'

The monk's question sounds in a way abstruse enough, and if Hsiang-nien were a philosopher he would have discoursed at great length. Being, however, a practical Zen master who deals with things of our daily experience, he simply refers to the spatial relation between himself and his pupil, and when this is not directly understood and a further question is asked, he is disgusted, and despatches the questioner with a slighting remark.

3. Another time Hsiang-nien was approached with this request: 'I, a humble pupil of yours, have been troubled for long with an unsolved problem. Will you be kind enough to give it your consideration?'

The master brusquely answered: 'I have no time for idle deliberation.'

The monk was naturally not satisfied with this answer, for he did not know what to make of it.

'Why is it so with you, Reverend Sir?'

'When I want to walk, I walk; when I want to sit, I sit.'

This was simple enough; he was perfect master of himself. He did not need any deliberation. Between his deed and his desire there was no moral or intellectual intermediary, no 'mind' interfered, and consequently he had no problems which harassed his peace of mind.



Tăng: — Sao Hòa thượng lại ở dưới chân đệ tử?

— Gã này mù mắt!

Câu hỏi của vị tăng nghe qua rất mù mờ khó hiểu, và nếu Tỉnh Niệm là một triết gia sẽ diễn thuyết dài dòng văn tự. Nhưng vì là thiền sư tiếp xử mọi sự ngay trong đời thường, nên Sư đơn giản chỉ ra khoảng không gian giữa Sư và đệ tử, và khi đệ tử không hỏi lại hỏi tiếp, Sư chán nản đuổi vị tăng đi với lời nói miệt thị.

(3) Lần khác có vị tăng đến hỏi Sư: — Con, đệ tử của Thầy, trong lòng có mối nghi, xin Hòa thượng từ bi giải cho.

Sư đáp cộc lốc: — Ta không có thì giờ bàn luận vô ích.

Vị tăng dĩ nhiên không thỏa mãn với lời đáp này, vì không biết phải làm sao.

Tăng hỏi tiếp: — Còn Hòa thượng thì sao?

Sư: — Khi muốn đi, ta đi; khi muốn ngồi, ta ngồi.

Quả thực bình dị vô cùng, Sư thật là tự tại. Sư không cần biện giải. Giữa hành động và ý muốn của Sư không có trung gian về đạo đức cũng như tri thức, không có “tâm” xen vào đây, và hậu quả là chẳng có vấn đề nào làm rối loạn tâm an bình của Sư.

His answer could not be anything but practical and truly to the point.

4. A monk asked Hsiang-nien: 'What is your eye that does not deceive others?'

This is a liberal translation; the question really demands the expression of the master's genuine, undeceiving attitude of mind which controls all his experiences. Our eye is generally found covered with all kinds of dust, and the refraction of light thereby caused fails to give us the correct view of things. The master responded right away, saying: 'Look, look, winter is approaching. '

Probably this *mondo* took place in a mountain monastery surrounded with trees, now bare and trembling in the wind, and both were looking at the snow-bearing clouds. The approach of the winter was quite certain; there was no deception about it. But the monk wondered if there were not something more than that and said: 'What is the ultimate meaning of it?' The master was perfectly natural and his answer was: 'And then we have the gentle spring breeze.' In this there is no allusion to deep metaphysical concepts, but a plain fact of observation is told in the most ordinary language.

Câu trả lời của Sư không gì khác ngoài việc chỉ thẳng và chỉ thực vào vấn đề.

(4) Một vị tăng hỏi Sư: — Cái gì là mắt Thầy không dối người?

Đây là sự diễn dịch thoát; thực ra câu hỏi này ý muốn vị thầy diễn bày phong thái chân chánh không dối gạt của tâm đã chỉ đạo mọi kinh nghiệm. Mắt của chúng ta thường bị đủ thứ bụi trần che phủ, nên sự khúc xạ ánh sáng không cho phép chúng ta nhìn sự vật chân chất.

Sư trả lời thẳng tắt: — Nhìn xem, mùa đông đã đến.

Có lẽ vấn đáp này xảy ra trong một thiền viện miền núi có cây cối chung quanh, giờ đây đang trơ cành run rẩy trước gió, và cả hai thiền khách và thiền tăng đều nhìn ra đám mây trĩu nặng tuyết. Hiển nhiên mùa đông đã đến, không có gì dối gạt ở đây.

Nhưng vị tăng vẫn còn thắc mắc nên hỏi: — Ý Thầy muốn nói gì?

Sư đáp rất tự nhiên: — Sau đó là gió xuân dịu êm.

Trong đây không có một chút gợi ý nào về khái niệm siêu hình sâu xa, mà là một sự kiện thấy biết rành rành nói lên với một ngôn ngữ bình thường nhất.

The monk's question may elicit in the hands of the philosopher or theologian quite a different form of treatment, but the Zen master's eye is always on facts of experience accessible to everybody, and verifiable by him whenever he wants. Whatever mysticism enveloped the master was not on his side, but on the side of him who looks for it because of his own blindness.

These passages are enough to show the Zen masters' attitude towards the so-called metaphysical or theological questions which torment so many people's religiously susceptible hearts, and also the method they use in handling the questions for the edification of their pupils. They never resort to discussions of a highly abstract nature, but respect their daily experiences, which are ordinarily grouped under the 'seen, heard, thought, and known'. Their idea is that in our 'everyday thought' (*ping-chang hsin*) the Unconscious is to be comprehended, if at all; for there is no intermediary between it and what we term 'the seen, heard, thought, and known'. Every act of the latter is lined with the Unconscious. But to impress my readers to the point of tiresomeness, I will give a few more examples.

Câu hỏi của vị tăng nếu rơi vào tay của nhà triết học hay thần học thì cách tiếp xử sẽ khác hẳn, nhưng con mắt của thiền sư luôn luôn đặt trên những sự kiện thực nghiệm dễ hiểu đối với mọi người, và có thể được kiểm chứng khi Sư muốn. Dù có một bầu không khí thần bí bao trùm đi nữa thì vẫn không phải từ thiền sư mà có, nhưng chính từ người nào đã nghĩ tưởng như thế vì sự mù quáng của chính họ.

Những đoạn dẫn trên đủ để chỉ ra phong cách của thiền sư đối với những câu hỏi gọi là siêu hình và thần học, đã làm trăn trở trái tim mền đạo của nhiều người, và cũng đủ để nêu ra phương pháp sử dụng những câu hỏi này cốt giáo hóa môn đồ. Các thiền sư không bao giờ cầu viện đến biện luận có tính chất trừu tượng cao độ, mà tôn trọng những kinh nghiệm đời thường hợp lại thành nhóm dưới cái “kiến-văn-giác-tri.” Quan niệm của các vị cho rằng nếu Vô niệm được lĩnh hội thì phải trong “tâm bình thường;” bởi vì không có trung gian giữa Vô niệm và cái gọi là kiến-văn-giác-tri. Mỗi hành động của kiến-văn-giác-tri đều có Vô niệm lót bên trong. Nhưng để khắc sâu vào trí của độc giả đến độ muốn nhàm chán, tôi xin nêu thêm ví dụ:

5. A monk asked Ta-tung of T'ou-tzu Shan: 'When the Prince Nata returns all the bones of his body to his father, and all the flesh to his mother, what remains of his Original Body?'

Ta-tung threw down the staff which was in his hand.

The question is really a very serious one, when conceptually weighed, as it concerns the doctrine of *anatman* so called. When the five *skandhas* are broken up, where does the person go which was supposed to be behind the combination? To say that the five *skandhas* are by nature empty and their combination an illusion is not enough for those who have not actually experienced this fact. They want to see the problem solved according to the logic which they have learned since the awakening of consciousness. They forget that it is their own logic which entangles them in this intellectual *cul-de-sac*, from which they are at a loss how to get out. The teaching of *anatman* is the expression of an experience, and not at all a logical conclusion. However much they try to reach it by their logical subtleties they fail, or their reasoning lacks the force of a final conviction.

(5) Một vị tăng hỏi Đại Đồng ở núi Đầu Tử:

— Thái tử Na-tra róc xương trả cho cha, róc thịt trả cho mẹ, thì Thân Nguyên Thủy còn lại gì?

Đại Đồng ném gậy đang cầm trên tay xuống đất.

Câu hỏi thực sự là một vấn đề tối thượng, xét về phương diện khái niệm, vì đề cập đến lý vô ngã. Khi năm uẩn tan rã, con người sẽ đi về đâu, giả sử còn hiện hữu sau sự kết hợp này? Nói rằng năm uẩn tự tánh vốn không và sự kết hợp năm uẩn là như huyền vẫn chưa đủ đối với những người không chứng nghiệm cụ thể vấn đề này. Họ muốn giải quyết vấn đề theo luận lý mà họ đã học được kể từ khi ý thức khởi dậy. Họ quên rằng chính cái luận lý của họ đã giam hãm họ trong ngõ cụt của lý trí khiến họ đành tuyệt vọng không thoát ra khỏi. Giáo lý Vô ngã là sự biểu thị một kinh nghiệm, và không một chút gì là kết luận của luận lý. Dù họ cố hết mức để đạt đến bằng lý luận sắc bén tinh tế họ vẫn thất bại, hoặc lý luận của họ thiếu sức mạnh cho một sự xác tín tối hậu.

Since the Buddha, many are the masters of the Abhidharma who have exhausted their power of ratiocination to establish logically the theory of *anatman*, but how many Buddhists or outsiders are there who are really intellectually convinced of the theory? If they have a conviction about this teaching it comes from their experience and not from theorizing. With the Buddha, an actual personal conviction came first; then came a logical construction to back up the conviction. It did not matter very much indeed whether or not this construction was satisfactorily completed, for the conviction, that is the experience itself, was a *fait accompli*.

The position assumed by the Zen masters is this. They leave the logical side of the business to the philosopher, and are content with conclusions drawn from their own inner experiences. They will protest, if the logician attempts to deny the validity of their experience, on the ground that it is up to the logician to prove the fact by the instruments which he is allowed to use. If he fails to perform the work satisfactorily—that is, logically to confirm the experience—the failure is on the side of the logician, who has now to devise a more effective use of his tools.



Kể từ thời Phật, có nhiều vị luận sư A-tỳ-đàm đã tận dụng hết khả năng lý giải của họ để dựng lập một cách hợp lý thuyết Vô ngã, nhưng có được bao nhiêu Phật tử và ngoại đạo thực sự xác tín giáo lý này trên mặt tri thức? Nếu họ xác tín giáo lý này là nhờ sự chứng nghiệm của họ chớ không phải dựa trên lý thuyết. Đối với đức Phật, một sự xác tín thực tế của chính bản thân đến trước, rồi sau đó mới đến cấu trúc luận lý để hỗ trợ sự xác tín này. Cấu trúc này hoàn thiện có như ý hay không cũng không thành vấn đề, bởi vì sự xác tín tự chính là một kinh nghiệm, là một sự kiện đã hoàn chỉnh.

Vị thế của các vị thiên sư như sau. Các vị để lại khía cạnh luận lý của vấn đề cho các triết gia, và các vị bằng lòng với những luận cứ đúc kết từ kinh nghiệm nội tâm của bản thân. Các vị sẽ phản đối, nếu nhà luận lý cố chối bỏ giá trị kinh nghiệm của các vị, với lý do là nhà luận lý phải xác chứng sự kiện bằng phương tiện được phép sử dụng. Nếu họ thất bại—có nghĩa không xác minh được kinh nghiệm một cách hợp lý—họ phải chịu trách nhiệm về sự thất bại này, và họ phải tìm cho ra một phương tiện hữu hiệu hơn.

The great fault with us all is that we force logic on facts whereas it is facts themselves that create logic.

6. A monk asked Fu-ch'i: 'When the conditions (such as the four elements, five *skandhas*, etc.) are dispersed, they all return to Emptiness, but where does Emptiness itself return?' This is a question of the same nature as the one cited concerning the original body of Prince Nata. We always seek something beyond or behind our experience, and forget that this seeking is an endless regression either way, inward or outward, upward or downward. The Zen master is well aware of this, and avoids the complications.

Fu-ch'i called out, 'O Brother!' and the monk answered: 'Yes, Master.'

The master now asked: 'Where is Emptiness?'

The poor monk was still after conceptual images, and completely failed to realize the whereabouts of Emptiness.

'Be pleased to tell me about it.' This was his second request.

The master had no more to say, but quizzically added: 'It is like a Persian tasting red pepper.'

Lỗi lầm lớn của chúng ta là chúng ta áp đặt luận lý vào sự kiện thực tế trong khi chính sự kiện thực tế tạo ra luận lý.

(6) Một vị tăng hỏi Phật Tích: — Khi các duyên (như bốn đại, năm uẩn...) tan rã đều trở về Không, vậy Không về chỗ nào?

Câu hỏi này cùng bản chất với câu trên liên quan đến thân nguyên thủy của thái tử Na-tra. Chúng ta luôn luôn tìm cầu một điều gì ở bên kia hoặc ẩn sau kinh nghiệm của chúng ta, và quên rằng sự tìm cầu này là một sự thoái bộ bất tận dù theo hướng nào đi nữa, vào trong hoặc ra ngoài, lên trên hoặc xuống dưới. Thiên sư biết rõ điều đó, và dẹp ngay những thứ rắc rối.

Phật Tích gọi to: — Đại đức!

Tăng đáp: — Dạ.

— Cái Không ở đâu?

Tội nghiệp vị tăng vẫn còn trong những ảnh tượng của ý niệm nên không hội.

Tăng hỏi tiếp: — Xin Hòa thượng từ bi chỉ dạy.

Phật Tích không có gì để nói thêm, chỉ đáp một cách bông đùa: — Y như người Ba Tư ăn phải tiêu đỏ.

In his day—that is, in the T'ang period—the Chinese capital must have harboured people from the various strange countries of the West, and we find, as in the present case, references to Persians (*po-ssu*) in Zen literature. Even Bodhi-Dharma, the founder of Zen Buddhism in China, was regarded by some to be a Persian, perhaps by this no more than a man from a foreign country. Evidently some T'ang historians did not distinguish Persians from Indians. By a Persian tasting red pepper, the master means his inability to express the experience in the proper Chinese words, being a stranger to the country.

7. A monk came to T'ou-tzu and asked: 'I have come from a distant place with the special intention of seeing you. Will you kindly give me one word of instruction?'

To this, the master replied: 'Growing old, my back aches today.'

Is this one word of instruction in Zen? To a pilgrim who has come a long way from the remotest part of the country to be specially instructed by the old master, 'My back aches' seems to be giving the cold shoulder—altogether too cold. But it all depends how you look at the matter. Inasmuch as Zen deals with our everyday experience, this old master's expression of pain in his back must be regarded as directly pointing to the primary Unconscious itself.

Vào thời bấy giờ, tức đời nhà Đường, thủ đô Trung Hoa cho cư ngụ những người nước ngoài đến từ phía Tây, như ở đây có người Ba Tư trong sử sách thiên. Ngay như Sơ Tổ Bồ-đề Đạt-ma của Thiền tông có người cho rằng là người Ba Tư, có lẽ muốn ám chỉ là người nước ngoài. Hiển nhiên vài sử gia đời Đường không phân biệt người Ba Tư với người Ấn Độ. Bảo người Ba Tư ném tiêu đỏ, Sư muốn nói đến cái bất lực của một người nước ngoài không thể diễn tả kinh nghiệm bằng ngôn ngữ Trung Hoa đúng cách.

(7) Một vị tăng đến Đầu Tử và hỏi: — Con đến đây từ xa chủ ý gặp Hòa thượng. Xin dạy cho một lời.

Đầu Tử: — Ta già rồi, hôm nay đau lưng.

Phải chăng một lời này là chỉ dạy Thiền? Đối với một vị tăng hành khước lặn lội từ vùng xa nhất đất nước đến đây, để được vị Sư già chỉ giáo, thì câu “Ta đau lưng” có vẻ lạnh lùng—hoàn toàn lạnh lùng. Nhưng mọi sự tùy thuộc cách nhìn vấn đề của bạn. Bởi lẽ Thiền tiếp xử với kinh nghiệm đời thường, câu nói “Ta đau lưng” của vị Sư phải được xem là chỉ thẳng cái Vô niệm nguyên thủy.

If the monk were one who had long pondered on the matter, he would at once see where T'ou-tzu is trying to make him look.

But here is a point on which to be on guard concerning the conception of the Unconscious. Although I have repeatedly given warnings on the subject, I here quote T'ou-tzu again. A monk asked him: 'How about not a thought yet arising?' This refers to a state of consciousness in which all thoughts have been wiped out and there prevails an emptiness; and here the monk wants to know if this points to the Zen experience; probably he thinks he has come to the realization itself. But the master's reply was: 'This is really nonsensical!' There was another monk who came to another master and asked the same question, and the master's answer was: 'Of what use can it be?' Evidently the master had no use for the state of unconsciousness conceived by most Buddhists.

T'ou-tzu on another occasion was asked: 'What about the time when the golden cock has not yet crowed?' This purports to cherish the same view as expressed by the two preceding monks.

T'ou-tzu said: 'There is no sound!

Nếu vị tăng đã từ lâu nghiên ngẫm vấn đề này, ngay đó sẽ thấy được chỗ Đầu Tử muốn cho y nhìn thấy.

Nhưng ở đây có một điểm phải thận trọng liên quan đến khái niệm về Vô niệm. Mặc dù đã nhiều lần lưu ý đến chủ đề này, tôi xin trích dẫn Đầu Tử một lần nữa.

Một vị tăng hỏi Đầu Tử: — Khi không một niệm dấy khởi là nghĩa gì?

Điều này chỉ cho trạng thái của tâm khi mọi niệm tưởng đều được quét sạch và cái Không đang ngự trị, và ở đây vị tăng muốn biết có phải tâm thái này hướng đến chứng ngộ Thiên; có lẽ ông ta nghĩ mình đã đạt ngộ. Nhưng,

Sư đáp: — Thật là vô tri giác!

Có một vị tăng khác đến hỏi một thiền sư khác cùng câu trên.

Sư đáp: — Cái đó có ích lợi gì?

Trạng thái vô thức, mà đa số người tu Phật quan niệm, rõ ràng đối với Sư chẳng lợi lạc gì.

Một dịp khác, có người hỏi Đầu Tử: — Khi gà vàng chưa gáy là thời giờ gì?

Người hỏi cũng đồng kiến giải với hai vị tăng trên.

Đầu Tử: — Chẳng có tiếng.

'What after the crowing?'

'Everybody knows the time.'

Both are matter-of-fact answers, and we may wonder where this mysterious, elusive, incomprehensible Zen may be.

To imagine that Zen is mysterious is the first grave mistake which many make about it. Just because of this mistake the Unconscious fails to act in its unconscious way, and the real issue is lost in conceptual entanglements. The mind is divided between two opposing concepts, and the result is unnecessary worry. The following illustrates the way to avoid the contradiction, or rather to live it, for life is in reality a series of contradictions.

A monk asked T'ou-tzu: 'Old Year is gone and New Year has arrived: is there one thing that has no relation whatever to either of the two, or not?'

As has already been seen, Zen is always practical, and lives with events of daily occurrence. The past is gone and the present is here, but this present will also soon be gone, indeed it is gone; time is a succession of these two contradicting ideas, and everything which takes place in this life of ours bestrides the past and present.



Tăng: — Sau khi gà vàng gáy thì sao?

Đầu Tử: — Mỗi người tự biết giờ.

Cả hai câu trả lời đều thích đáng, và chúng ta có thể thắc mắc cái Thiên huyền bí, không thể lĩnh hội, không thể hiểu nổi thì ở đâu.

Nghĩ rằng Thiên huyền bí là sai lầm nghiêm trọng đầu tiên mà nhiều người đã phạm. Chính vì sai lầm này mà Vô niệm không tác động theo kiểu của vô thức, và kết quả thực sự bị biến mất trong những phiền toái khái niệm. Tâm bị chia chẻ thành hai khái niệm đối nghịch, và hậu quả là bất an một cách vô ích. Thí dụ sau đây chỉ cách triệt tiêu mâu thuẫn, hoặc đúng hơn là sống với mâu thuẫn, bởi vì cuộc đời thực ra là một chuỗi những mâu thuẫn.

Một vị tăng hỏi Đầu Tử: — Năm cũ đã qua, năm mới vừa đến; có chăng một vật không liên hệ gì một trong hai năm đó?

Như đã thấy, Thiên luôn luôn thực tiễn, và sống với những biến động xảy ra trong cuộc đời hằng ngày. Quá khứ đã qua và hiện tại ở đây, nhưng cái hiện tại này chẳng mấy chốc sẽ trôi qua, đúng ra là đang trôi qua. Thời gian là một sự kế tục của hai ý tưởng mâu thuẫn này, và mọi sự xảy ra trong cuộc đời này của chúng ta đang giạng chân—một đứng ở quá khứ và một đứng ở hiện tại

It cannot be said to belong to either of the two, for it cannot be cut in pieces. How, then, does an event of the past go over to the present so that we have a complete conception of the event as complete? When thought is divided like this, we may come to no conclusion. It is thus for Zen to settle the matter in the most conclusive manner, which is in the most practical manner. Therefore, the master answered the monk's question: 'Yes! When it was asked again 'What is it?' the master said: 'With the ushering of New Year, the entire world looks rejuvenated, and all things sing "Happy New Year".'

In order to explain how one comes to realize the state of *mushin* (*wu-hsin*) or *munen* (*wu-nien*), I have given a diagrammatic analysis of Self-nature, as the term is used in the *T'an-ching*. The diagram is what I may call the temporal view of Self-nature, and when it is not supplemented by the spatial explanation, the idea is liable to be misunderstood.

The awakening of Prajna in the body of Self-nature, whereby the Conscious is differentiated from the Unconscious, may suggest that such an event took place in the remotest past, and that the present world, with all its multiplicities, confusions, and vexations, had sprung from it, and therefore that the object of religious discipline is to go beyond the present life and to reassert the original state of being.

Không thể nói có hay không thuộc về cả hai, bởi vì không thể bị cắt ra thành mảnh. Như vậy làm sao một biến động đã qua lại chuyển thành hiện tại để cho chúng ta có một khái niệm hoàn chỉnh về biến động như thể nó là hoàn chỉnh? Khi ý nghĩ bị phân chia như thế, chúng ta không thể đi đến kết luận được. Vì thế đối với Thiên, đặt vấn đề một cách rành rõ nhất chính là theo cách thực tiễn nhất. Do đó,

Sư đáp vị tăng: — Có.

Tăng: — Là vật gì?

— Đầu năm mới, cả thiên hạ như trẻ lại, và mọi sự đều “Chúc Mừng Năm Mới.”

Để giải thích làm thế nào tiến đến hiện thành trạng thái vô tâm hoặc vô niệm, tôi xin vẽ một lược đồ phân tích về Tự tánh, một từ ngữ thường dùng trong Đàn Kinh. Lược đồ mà tôi có thể gọi là kiến giải về Tự tánh trên mặt thời gian, và nếu không bỏ túc lý giải về không gian thì có thể gây ra hiểu lầm.

Trí Bát-nhã thức tỉnh trong tự thể của Tự tánh, qua đó Niệm khác với Vô niệm, có thể khiến ta nghĩ rằng có một biến động xảy ra trong quá khứ xa xưa nhất, và thế gian hiện nay—với tất cả những tạp đā, rối loạn, phiền muộn—đã phát sinh từ đó, và vì thế chủ đích của sự tu hành là siêu vượt đời sống hiện tại để xác nhận tình trạng nguồn cội của hữu thể.

This is misleading and against the facts of experience. Buddhist philosophers often refer to 'the time which has no beginning', or to 'the very first' in which things were in a state of non-differentiation. This may suggest a process, and in combination with our diagrammatical analysis the conception of time may come to be regarded as essential. To avoid this misunderstanding, I append a 'spatial diagram' hoping to help the proper interpretation of the teaching of Hui-neng.

In fact, the concept of time is intimately connected with that of space, and no facts of experience yield their secrets unless they are surveyed at the same time from the spatial and the temporal points of view. The proper temporal view naturally implies the proper spatial view: the two are inseparable. The logic of Zen must be at once temporal and spatial. When we speak of the awakening of Prajna, and of the differentiation of the Conscious and the Unconscious in the original unconscious body of Self-nature, we are in point of fact experiencing this awakening, this differentiation, this working of the original Unconscious in our daily, momentary passage of life itself. For life is not only lineal, succeeding in time, but circular, functioning in space.

The cylindrical figure (Diagram 2) represents the construction of our experience.

Đây là một sự lầm lẫn và trái ngược với sự kiện thực tế của kinh nghiệm. Các nhà luận sư Phật giáo thường qui chiếu “thời vô thủy” hoặc “cái xưa nay” trong đó là trạng thái vô sai biệt. Điều này có thể gọi ra một quá trình, và kết hợp với lược đồ phân tích khái niệm về thời gian có thể xem là chủ chốt. Để tránh sự hiểu lầm này, tôi đề nghị một “lược đồ không gian” hy vọng sẽ giúp cho sự giải trình đúng giáo lý của Lục Tổ dễ hiểu hơn.

Thực sự, khái niệm thời gian quan hệ mật thiết với khái niệm không gian, và sẽ không có sự kiện thực tế của kinh nghiệm tiết lộ những bí mật này, trừ phi chúng ta khảo sát tất cả từ nhãn quan của không gian và thời gian. Nhãn quan thích đáng về thời gian sẽ dẫn đến nhãn quan thích đáng về không gian : cả hai nhãn quan không thể tách rời. Lý luận của Thiên phải đồng thời mang tính thời gian lẫn không gian. Khi chúng ta nói đến sự tỉnh thức của Bát-nhã, đến sự sai biệt giữa hữu thức và vô thức trong bản thể vô thức của Tự tánh, chúng ta thực tế đang chứng nghiệm sự tỉnh thức này, sự sai biệt này, sự hiện hành của Vô niệm nguyên thủy trong từng khoảnh khắc của đời sống hằng ngày. Bởi vì đời sống không chỉ là một sự kế tục về thời gian theo đường thẳng, mà theo vòng tròn và có vận hành cả trong không gian.

Lược đồ hình trụ số 2 biểu thị cấu trúc kinh nghiệm sống của chúng ta.

Although it is cut into planes and confined within lines, in reality ofcourse it has no such sections, nor is it confined in anything. Experience has no centre, no circumference, and the cylinder here merely serves to visualize it. Throughout the whole figure there runs a line of demarcation setting the Conscious against the Unconscious, but in Self-nature itself there is no such division, for it is the awakening of Prajna in Self-nature which start, the whole machine functioning. Therefore, the Prajna plane is bisected: Prajna the conscious and Prajna the Unconscious. Prajna looks in two opposite directions, which is a grand contradiction, and from this contradiction there rises the entire 'Panorama of our life. Why this contradiction? The contradiction comes from our asking for it.

Prajna the Unconscious points to Self-nature, and is Self-nature. No-mind-ness is the issue of it and through Prajna it is directly connected with Self-nature. Prajna the conscious develops into the apperceiving mind, where Self-nature comes in communication with the external world which acts upon the psychological mind, and is in turn acted upon by the latter. The apperceiving mind is where we form the notion of selfhood,

Mặc dù đồ thị này chia ra nhiều bình diện và có đường giới hạn, dĩ nhiên trong thực tế không có những mặt cắt như thế, cũng chẳng có giới hạn. Kinh nghiệm thì không có tâm điểm cũng không có chu vi, và hình trụ vẽ ra chỉ để giúp cho dễ hình dung chủ đề. Toàn bộ đồ thị có một giới tuyến phân ranh hữu thức với vô thức, nhưng chính Tự tánh thì không có sự phân chia như thế, bởi vì đó là sự tỉnh thức của Bát-nhã trong Tự tánh khiến toàn bộ cơ chế khởi động và vận hành. Vì thế bình diện Bát-nhã bị cắt ra làm hai: Bát-nhã hữu thức và Bát-nhã vô thức. Bát-nhã nhìn theo hai hướng đối nghịch, một sự mâu thuẫn trọng đại, và từ sự mâu thuẫn đó xuất hiện toàn bộ cảnh tượng của đời sống chúng ta. Tại sao có sự mâu thuẫn này? Mâu thuẫn đến từ nỗi nghi vấn của chúng ta về chính việc này.

Bát-nhã vô thức hướng về Tự tánh, và chính là Tự tánh. Trạng thái vô tâm phát xuất từ đây và qua Bát-nhã trực tiếp nối liền với Tự tánh. Bát-nhã hữu thức phát triển trong tâm thức có nhận thức, chỗ mà Tự tánh giao tiếp với thế giới bên ngoài. Thế giới này tác động vào tâm thức tâm lý, và đến phiên nó bị tâm thức tâm lý tác động trở lại. Tâm thức nhận thức trụ ở chỗ chúng ta hình thành khái niệm về ngã.

And when this notion forgets the fact that its very existence is backed by no-mindness, personal egoism is asserted. The Buddhist doctrine of Anatta is the same as the doctrine of no-mind-ness. That there is no ego-substance or ego-soul means that the notion of an ego is only possible by contradicting itself; that is, the apperceiving mind is no-mind-ness itself.

The unconscious mind has its pathological states on the plane of sense (*drista-sruta*) and thought (*mata-jnata*), corresponding to the 'Unconscious' of analytical Psychology or Psycho-analysis. The Unconscious is the rendezvous of gods and demons. Unless one is properly guided by Prajna and understands the meaning and function of the Unconscious, one is liable to fall into the black hands of the monster. The psycho-analytical Unconscious cannot go deep enough to include the question of no-mind-ness.

Diagram 3 attempts to explain the same fact of experience as the second, but from the spatial point of view. Below the bisecting line we have two divisions of the Unconscious, psychological and super-psychological. In the latter, Prajna the Unconscious and no-mind-ness are included to show that they have for all purposes the same content.



Và khi khái niệm này quên mất sự hiện hữu của nó, do nương tựa vào trạng thái vô tâm và được vô tâm hộ trì, thì sẽ có cái ngã cá thể, cái tự ngã. Giáo lý Vô ngã của đạo Phật đồng với thuyết vô tâm. Cho rằng không có ngã thể hay cái ngã linh hồn có nghĩa là khái niệm về một cái ngã chỉ có thể được bằng việc đảo nghịch chính nó, tức tâm thức nhận thức là trạng thái vô tâm.

Tâm vô thức có những trạng thái bệnh lý học trên bình diện của kiến-văn (drista-sruta) và giác-tri (mata-jnata), tương ứng với cái “vô thức” của tâm lý học phân tích hay phân tâm học. Vô thức chính là chỗ gặp gỡ của thánh thần và ma quỷ. Ta dễ rơi vào móng vuốt của ma quỷ, trừ phi được Bát-nhã chỉ đạo chánh đáng và hiểu rõ ý nghĩa cùng sự vận hành của vô thức. Vô thức của phân tâm học không thể đạt đến tầng sâu đủ để bao biện vấn đề của vô tâm.

Lược đồ 3 sẽ có giải thích cùng một kinh nghiệm như lược đồ 2, nhưng trong cái nhìn theo không gian. Bên dưới đường thẳng phân hai lược đồ có hai vùng của vô thức tâm lý và siêu tâm lý. Trong vùng siêu tâm lý, trí Bát-nhã của vô niệm và vô tâm chỉ cho thấy chúng đều giống nhau dưới tất cả mọi khía cạnh.

EXTERNAL WORLD

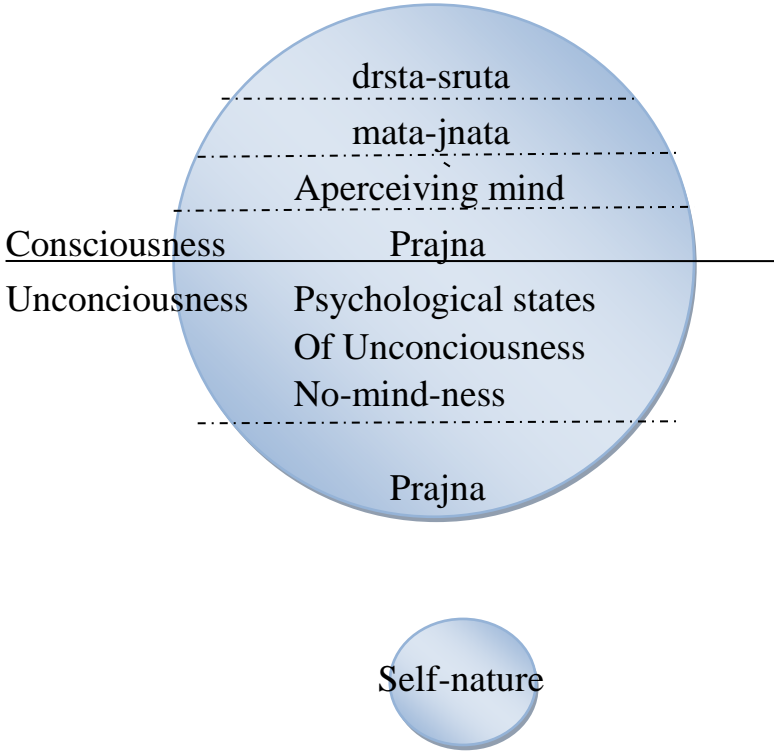
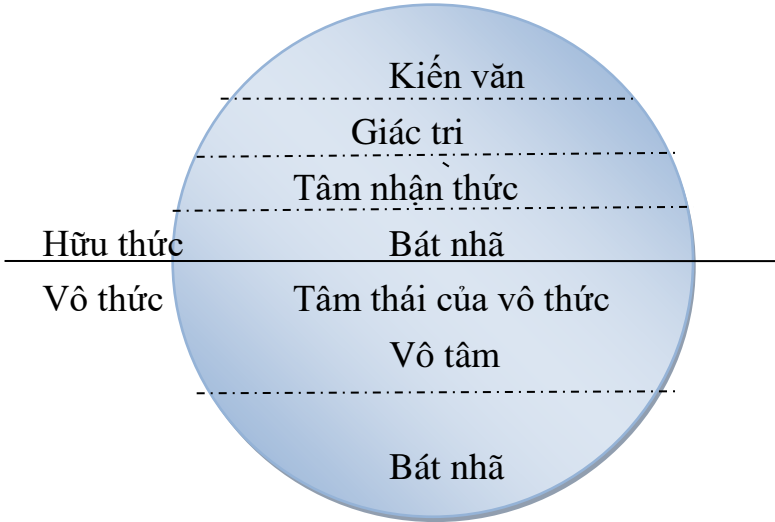


DIAGRAM 3

# CẢNH GIỚI BÊN NGOÀI



## LƯỢC ĐỒ 3

No-mind-ness gains its name in opposition to the empirical mind, but from the Prajna side of experience it is no other than Prajna itself.

Prajna on the plane of the conscious may be said to correspond to the apperceiving mind. But the mind in its apperceiving character points to the plane of the *mata-jnata*, whereas Prajna is essentially of the Unconscious. If we follow some philosophers and postulate 'transcendental apperception', Prajna may be said to share something of it. Ordinarily the apperceiving mind is occupied too much with the outgoing attention, and forgets that at its back there is an unfathomable abyss of Prajna the Unconscious. When its attention is directed outwardly, it clings to the idea of an ego-substance. It is when it turns its attention within that it realizes the Unconscious.

This Unconscious is Prajna on its unconscious plane, which, however, is too frequently wrongly recognized as the void, a state of utter blankness. Here is still a stain of dualism; the void so called still stands in opposition to being, hence the teaching of anatta is disquieting to many people. They try to understand it on the plane of logic; that is, in antithesis to the notion of the ego.

Vô tâm đúng như tên đã đặt vì đối nghịch với tâm thường nghiệm, nhưng đúng về mặt trí Bát-nhã kinh nghiệm thì không khác với trí Bát-nhã.

Trí Bát-nhã trên bình diện hữu thức có thể nói tương ứng với tâm nhận thức. Nhưng tâm trong đặc tính nhận thức thì hướng về bình diện giác-tri, trong khi trí Bát-nhã chủ yếu thuộc về vô thức. Nếu chúng ta, theo một số triết gia nhận định, gọi đó là “nhận thức siêu xuất” thì cũng gần gũi phần nào với trí Bát-nhã. Thông thường tâm nhận thức quá bận rộn vì bị ngoại cảnh chi phối, nên quên rằng ẩn sau nó là vùng sâu khôn dò của Bát-nhã vô thức. Khi tâm nhận thức hướng ra ngoài, sẽ chấp chặt ý niệm về Ngã thể, và chỉ khi nào hướng vào trong mới nhận ra cái Vô niệm.

Vô niệm này chính là Bát-nhã trên bình diện vô thức, mà rất thường bị nhận định sai lầm là hư không, một trạng thái không ngơ hoàn toàn. Ở đây vẫn còn dấu vết của nhị nguyên đối đãi; cái Không vẫn còn được gọi tên để đối lập với cái có, chỗ mà giáo lý Vô ngã làm nhiều người băn khoăn. Họ cố tìm hiểu trên bình diện luận lý, nghĩa là bằng phản đề của ý niệm về Ngã.

When, however, the teaching of Anatta is experienced, as when the Buddha uttered the following *gatha*, it becomes free from logical complications, and there is no gaping abyss before them, but a peaceful joy and a lasting sense of happiness. The *gatha* runs:

Many a House of life  
Hath held me—seeking ever him who wrought  
These prisons of the senses, sorrow-fraught;  
Sore was my ceaseless strife!

But now, Thou Builder of this Tabernacle—Thou!  
I know Thee! Never shalt Thou build again,  
These walls of pain,  
Nor raise the roof-tree of deceits, nor lay  
Fresh rafters on the clay;  
Broken Thy house is, and the ridge-pole split!  
Delusion fashioned it!  
Safe pass I thence—Deliverance to obtain.

*The Light of Asia.*

Tuy nhiên khi giáo lý Vô ngã được chứng nghiệm cũng như khi đức Phật đọc bài kệ sau đây, thì lý Vô ngã sẽ bung ra hết những rối rắm luận lý, và sẽ không còn hồ thắm nào trước mặt chúng ta, trái lại chỉ có niềm hỷ lạc an bình và miên viễn.

Kệ:

*Ngôi nhà phong nhiêu của đời sống*

*Đã dung chứa ta—và ta luôn luôn tìm kiếm người  
xây nhà*

*Những ngục tù của thức tình, gánh nặng khổ đau;*

*Cam go thay sự phấn đấu bất tận của ta*

*Nhưng giờ đây,*

*Ngươi Kẻ tạo dựng Thiên quốc—Ngươi!*

*Ta biết Ngươi! Chẳng bao giờ Ngươi xây dựng được  
nhà*

*Những bức tường khổ đau này,*

*Cũng chẳng khi nào dựng lợp cột mái hư huyền này,  
cũng chẳng gác đà mới trên vách đất;*

*Căn nhà của Ngươi đã sụp đổ, khung cửa đã nứt bể!*

*Chính hư huyền đã xây lên!*

*Ta đã ra khỏi đây an ổn—đã đạt Giải Thoát!*

(Ánh Sáng Á Châu)

We are too apt to argue on the plane of the *Mata-jnata*, thinking of the apperceiving mind all the time. But experience purged of its intellectual fabrications never points to the void but to rest and contentedness.

Those who fail to grasp the teaching of Anatta often ask: Who is this contented one when there is no soul? When this is logically answered to their satisfaction they think that the teaching is absurd. But Anatta is not the result of logical reasoning; it is a fact of experience. If logic is needed here, take up the fact first and try to build a logical structure about it, not conversely. If one form of logic somehow fails, try another until satisfied. Let the logicians remember this fact, that religion is experience and in this sense irrational.

A monk asked a Zen master: 'What would you say when both the mind and its objects are forgotten?' 'The mind and its objects' means this world of relativity, where the subject stands against the object, the knower against the known, the one against the many, the soul against God, I against thee, and so on. To forget this means to transcend a world of dualities, and to be merged into the Absolute.



Chúng ta đã bàn nhiều về bình diện giác-tri, nói nhiều về tâm nhận thức. Nhưng kinh nghiệm chất lọc từ những dàn dựng trí thức không bao giờ chỉ ra cái Không để cho thấy bình an và hài mãn.

Những ai chưa thấy thấu triệt lý Vô ngã sẽ hỏi: “Ai sẽ hài mãn khi không còn linh hồn?” Nếu được trả lời một cách hợp lý theo ý họ thì họ sẽ cho rằng giáo lý Vô ngã phi lý. Nhưng lý Vô ngã không đúc kết từ suy luận duy lý mà là một sự kiện thực tế. Nếu ở đây có cần lý luận chẳng nữa thì trước hết phải nắm được sự kiện thực tế, và sau đó dựng lập cơ cấu luận lý chớ không phải theo thứ tự ngược lại. Nếu một hình thức cơ cấu luận lý nào đó thất bại, hãy thử một kiểu khác cho đến khi được như ý. Các lý luận gia hãy nhớ rằng tôn giáo là sự kiện thực nghiệm và theo chiều hướng này sẽ có tính cách phi lý.

◆ Một vị tăng hỏi một thiền sư: — Chỗ tâm cảnh đều quên bật, là nghĩa gì?

Tâm và cảnh có nghĩa cảnh giới của tương đối, chỗ mà chủ thể đối lập với khách thể, người biết đối lập với vật bị biết, cái một đối với cái nhiều, linh hồn đối với Thượng Đế, ta đối với người v.v.... Quên bật những thứ này nghĩa là siêu vượt thế giới của nhị nguyên đối đãi, và tan hòa vào cái Tuyệt đối.

Evidently the monk is following the course of logic as most of us do, as most Buddhists did in the day of the Buddha when, for instance, Malunkyaputta asked the Buddha about various metaphysical questions. The Buddha was always patient with his questioners, and, like the true Indian seer of the truth, quietly told them what constitutes the religious life apart from logically arguing about it.

But the Chinese Zen master is not so patient and grandmotherly, and when he does not beat his monks he gives out an utterly nonsensical reply. In the present case, Hung-t'ung of Yu-wang Shan, to whom the above question was put, gave this as an answer: 'A three-legged toad carries a huge elephant on its back.' What could such a dictum really mean? If it is not the climax of absurdity, it is at least highly disrespectful towards the earnest seeker of truth. Apart from its being disrespectful, however, the answer is meant to be absurd, irrational, and to make us go beyond the ken of logical understanding, so that we can discover a truth which directly expresses our experience itself uncoloured by intellection. Here lies the genuine kindheartedness of the Zen master.

Vị tăng đương nhiên là chạy theo con đường lý luận giống như hầu hết chúng ta, giống như hầu hết các tăng sĩ thời Phật, ví dụ như Malunkyaputta hỏi Phật về những vấn đề siêu hình. Đức Phật lúc nào cũng kiên nhẫn với người hỏi Đạo, Ngài như thể một bậc tiên tri chính thống của Ấn Độ, đã bình tĩnh nói với họ điều cấu tạo nên đời sống tôn giáo, một thứ đứng ngoài mọi biện giải suy luận.

Nhưng thiền sư Trung Hoa không kiên nhẫn như thế, không từ bi như thế, và nếu không cho vị tăng ăn gậy thì cũng trả lời vô nghĩa, vô lý. Trường hợp này,

Thiền sư đáp: — Một con cóc ba chân cõng trên lưng con voi to lớn.

Câu này thực sự muốn nói gì? Đây cũng chưa phải là tuyệt đỉnh của phi lý, nhưng ít ra cũng khá xem thường đối với một người khao khát đi tìm chân lý. Ngoài thái độ xem thường bất kính này, câu hỏi vẫn toàn là phi lý, vô lý, và khiến chúng ta siêu vượt hạn cuộc của sự hiểu biết suy lý, để chúng ta có thể khám phá lẽ thực trực tiếp diễn bày kinh nghiệm đích thực của chúng ta không bị trí thức nhuộm màu. Ở đây đúng là tâm từ chân chánh của các thiền sư.

Before, however, this way of treating metaphysical problems found its way among the Zen masters of China, they were more 'rational', so to speak, and followed common sense. In one of the Tun-huang MSS. discovered recently, which contain an early history of Zen, we have the following story.

This was told by the Master Wu-chu of the T'ang dynasty for the benefit of his disciple called Wu-yu:

'I have a story. There was once a man standing on a high elevation. A company of several men who happened to be walking on the road noticed from the distance the man standing on a high place, and talked among themselves about this man. One of them said: 'He must have lost his favourite animal.'

Another man said: 'No, it must be his friend whom he is looking for.'

A third one said: 'He is just enjoying the cool air up there.'

The three could not agree and the discussion went on until they reached the high place where the man was.

One of the three asked: 'O friend, standing up there, have you not lost your pet animal?'

'No, sir, I have not lost any.'

Tuy nhiên trước khi đường lối tiếp xử này đối với các vấn đề siêu hình được các thiền sư Trung Hoa tìm thấy, các vị đã tỏ ra “duy lý” hơn, và đã hướng theo đường lối thông thường. Trong một bản văn vừa phát hiện ở động Đôn Hoàng, có giai thoại Thiền trong thời kỳ sơ khởi:

◆ Thiền sư Vô Trụ vì lợi ích của đệ tử là Vô Hữu đã bảo: Ta xin kể một câu chuyện.

Có một anh chàng đứng trên một ngọn đồi cao. Có vài người hành khách đi trên đường thấy bóng người kia trên cao, và họ bàn bạc về người đó.

Một người khách nói: — Chắc y lạc mất con vật thân thiết rồi.

Người khác bảo: — Không, y đang tìm một người bạn.

Người thứ ba: — Y chỉ thường thức khí trời mát mẽ trên cao thôi.

Cả ba người hành khách không đồng ý với nhau, và họ cứ bàn bạc như thế đến khi lên tận đỉnh đồi gặp anh chàng.

Người thứ nhất hỏi liền: — Này bạn, có phải bạn lạc mất con vật thân thiết không?

— Thưa không, tôi chẳng lạc mất gì cả.

The second man asked: 'Have you not lost your friend?'

'No, sir, I have not lost my friend, either.'

The third man asked: 'Are you not enjoying the fresh breeze up there?'

'No, sir, I am not.'

'What, then, are you standing up there for, if you say "no" to all our questions?'

The man on high said: 'I just stand.'

In our daily life we are always arguing about things from the premise of an experience so deeply embedded in consciousness that we cannot get rid of it, and we are thereby enslaved. When we are awakened to this fact of slavery, we enter the religious life, and it is in this religious life that experience is all in all and there is no need for logic. To some minds, Buddhism appears ratiocinative, because of its reference to the Four Noble Truths, to the Twelfefold Chain of Oriention, to the Eightfold Path of Righteousness, etc. But we must remember that all these systematic arrangements are the after-product of the experience itself which the Buddha had under the Bodhitree.

Người thứ hai hỏi: — Chắc bạn đi tìm người thân của mình? — Dạ không, tôi chẳng đi tìm.

Người thứ ba : — Có phải bạn đang hít thở khí trời mát mẻ?

— Dạ không.

— Vậy bạn đứng đây làm gì?

— Tôi chỉ đứng, thế thôi.

Trong cuộc sống hằng ngày chúng ta luôn luôn thắc mắc luận bàn về việc này việc nọ, từ một tiền đề hay định kiến ẩn sâu trong tâm thức đến đôi khi không tháo bỏ được, và chúng ta còn bị lệ thuộc nữa. Khi tỉnh giấc về sự lệ thuộc này, chúng ta bước vào đời sống tôn giáo, và chính trong đời sống tôn giáo mà kinh nghiệm hoặc thực chứng tự đầy đủ và không cần đến lý luận. Đối với một số đầu óc, Phật giáo có vẻ như suy lý bởi vì có đề cập đến Tứ Diệu Đế, đến Thập Nhị Nhân Duyên, đến Bát Thánh Đạo v.v... Nhưng chúng ta nên nhớ rằng những sự sắp xếp hệ thống hóa này đều là hậu sản phẩm của kinh nghiệm bản thân do chính đức Phật đã thực chứng dưới cội bồ-đề.

In this respect Christianity and Buddhism are of the same order. Christianity may appeal more to the affective side of our life, while Buddhism appeals to its intellectual side, and for this reason Buddhism is regarded by some to be more scientific. But in truth Buddhism is based on personal experience as much as Christianity. This is especially the case with Zen Buddhism, which stands firmly on experience as the basic principle of its teaching. Therefore, all the doings and sayings in Zen point to this basis. There is no evading it, no going round it, no reasoning away of whatever absurdities may come up in giving expression to the fundamental experience. While a monk was attending on T'sao-shan, the master said:

'O Brother, it is terribly hot.'

'Yes, Master.'

'When it is so terribly hot, where should one go to escape the heat?'

'By throwing oneself into a boiling cauldron, into a scorching fire.'

'But when in the cauldron or in the fire, where should one go to escape the heat?'

'No pains reach here.'



Trên khía cạnh này Kitô giáo và Phật giáo giống nhau. Kitô giáo có thể kêu gọi nhiều hơn về mặt tình cảm của cuộc sống chúng ta, trong khi Phật giáo nhấn mạnh trí tuệ, và vì lý do này một số người Phật giáo được xem có tính khoa học hơn. Nhưng sự thật Phật giáo cũng dựa trên kinh nghiệm cá nhân không kém Kitô giáo. Đặc biệt là trường hợp Thiền tông đạo Phật, lập trường vững chắc trên kinh nghiệm là nguyên tắc cơ bản của giáo lý. Do đó, tất cả hành động và ngữ lục trong nhà Thiền đều chỉ ra căn bản này. Không trốn tránh, không lòng vòng, không lý luận bất cứ điều gì vô lý có thể xảy ra trong khi diễn tả kinh nghiệm cơ bản.

◆ Một vị tăng đang làm thị giả cho Tào Sơn. Sư bảo: — Trời nóng!

Tăng: — Vâng, bạch Thầy.

— Trời nóng quá thì đi đâu để tránh?

— Nhảy vào nồi nước sôi hay ngọn lửa hồng.

— Vào nồi nước sôi hay ngọn lửa hồng, chỗ nào tránh được nóng?

— Chẳng khổ đau nào đến được.

Thereupon the master kept silent.

All this is the expression of life itself, and there is no intellectual arguing about it. If there were, the master and the disciple might have talked about otherworldliness, or about a land of bliss, or about some available summer resorts, or about egolessness. That they talked nothing of such, but stood firmly on the solid ground of our daily experience, most eloquently demonstrates the character of Zen. It is true that we cannot do without logic and philosophy because it is also the expression of life; to ignore it is nothing short of madness; but let us remember that there is another plane of life where only he is permitted to enter who has actually lived it.

A monk asked Hsing-chuan of Lo-shan: 'Why is not the stone gate of Lo-shan open to anybody?'

The master said: 'O you stupid fellow!'

'If you unexpectedly come across a fellow of fine intelligence, would he be permitted to enter, or not?'

The master answered: 'Have a cup of tea.'

The entering into what some imagine to be the mystery of Zen is occasionally regarded as the most difficult thing in the world.

Ngay đó Sư lặng thinh.

Nguyên sự đối đáp trên diễn bày đời sống, và không một chút trí thức biện luận nào ở đây. Nếu có chẳng nữa, thầy và trò buộc phải nói đến một cảnh giới khác, về cõi phúc lạc, hoặc chỗ nghỉ hè mát mẻ nào đó, hoặc về cái Vô ngã. Nhưng họ chẳng hề mở miệng về những việc như thế, họ vẫn đứng vững chãi trên mặt đất chắc thật của kinh nghiệm đời thường, một sự minh chứng hùng hồn nhất đặc tính của Thiên. Quả thật chúng ta không thể bỏ qua luận lý và triết lý bởi vì cả hai cũng diễn tả đời sống, và không biết đến cũng là điên rồ không kém; nhưng chúng ta nên nhớ rằng còn có một bình diện khác của cuộc đời chỉ cho phép người nào thực sự biết sống mới thâm nhập được.

◆ Một vị tăng hỏi Tánh Tuyên ở Lô Sơn: — Tại sao thạch môn ở Lô Sơn không mở cho mọi người?

Sư đáp: — Ông ngu lắm!

Tăng: — Chợt có người trí đến, Hòa thượng có cho vào chẳng?

— Uống trà đi!

Vào cửa, theo nhiều người nghĩ đó là cái ẩn diệu của Thiên, lại chính là việc làm khó nhất trên cõi đời này.

But, according to this master, it is no more difficult than taking a cup of tea. At any rate, all arguing is on the plane of the *mata-jnata*, as shown in Diagram 3. When one enters the plane of no-mind-ness it subsides, and Prajna the Unconscious controls the whole situation. To talk like this may already be deviating from the right Zen path. The point is to grasp the central key to the entire business.

A monk asked Fa-i of T'sao-an: 'It is said that when the mind is applied [to it] it deviates, when a thought is stirred it is contradicted; this being so, how does one proceed?'

The quotation is from an ancient master, and means that the central mystery of Zen, if this expression is acceptable, is not to be comprehended by means of thought or intellection, and therefore that when the mind is applied and moves in that direction, the mystery will entirely elude one's efforts.

If this is the case, the monk wants to know how he could ever make any advance in the study of Zen, for studying is a mental application, and the question is quite natural.

Nhưng đối với thiền sư không khó gì hơn uống một tách trà. Ở tâm cỡ nào đi nữa thì tất cả sự biện luận đều trực thuộc bình diện của giác-tri, như đã trình bày trong lược đồ 3. Khi thâm nhập vào bình diện của Vô tâm thì giác-tri biến mất và trí Bát-nhã Vô niệm làm chủ tình hình. Nói như thế cũng đã trạch hướng của Thiền tông chân truyền. Điểm trọng yếu là nắm cho được chìa khóa chính của toàn bộ vấn đề.

◆ Một vị tăng hỏi Pháp Dị ở Thảo Am:

— Khi cử thân đã sai, khi động niệm đã trái. Nếu như thế thì phải làm sao?

Đây là dẫn lời của một vị cổ đức, ý muốn nói các tâm yếu linh diệu của Thiền, nếu có thể dùng tạm chữ này, không thể được hiểu bằng tư tưởng hay trí thức, và vì thế nếu tâm vận hành theo chiều hướng đó sẽ vượt mất cái tâm yếu linh diệu.

Trong trường hợp này, vị tăng muốn biết phải làm sao để tu tiến, bởi vì tu thiền là dụng tâm, câu hỏi của vị tăng thật là tự nhiên.

The master answered: 'There is one whose mind is constantly applied that way, and yet there is no deviation in him.'

'How do things stand at this moment?' was the next question. 'There is a deviation already!'

The awakening of Prajna was the first grand deviation, and ever since we live in the midst of deviations. There is no way to escape them except living them as they follow one another. To say 'to escape' is already a deviation, a contradiction, a negation. 'Have a cup of tea!' so runs Chao-chou's advice.

After surveying Hui-neng's Self-nature from the spatial as well as from the temporal point of view, what do we know of it? We have spent many pages in elucidating its Body, its Use and its Form, and have talked a great deal about it, but no more than that. 'About it' is not the same as 'it', and in matters religious understanding is experiencing, outside of which there is no way of getting at 'it'. No amount of abstractions avail any more than one word uttered on a most propitious occasion.

Sư đáp: — Có một người thường dụng tâm như thế, song chẳng hề sai trái.

Tăng: — Lúc như thế sự thể ra sao?

Sư: — Lại sai trái rồi!

Sự khởi dậy của trí Bát-nhã là một sai trái lớn lao đầu tiên, và từ đó ta sống ngay giữa lòng những sai trái lệch lạc. Không có con đường nào khác để tránh khỏi ngoài con đường cứ sống như chúng đang có mặt, cái này tiếp theo cái kia. Nói “tránh khỏi” là đã sai lệch, trái khoáy, phủ nhận. Riêng Triệu Châu thì khuyên chúng ta: “Uống trà đi!”

Sau khi đã tìm hiểu về Tự tánh theo Lục Tổ dạy dưới nhãn quan không gian cũng như thời gian, chúng ta biết được gì? Chúng ta đã viết ra nhiều trang giấy để giảng giải Thể, Dụng và Tướng của Tự tánh, và đã bàn bạc khá nhiều, nhưng chẳng làm gì được hơn. “Về việc đó” không phải là “việc đó,” và đối với những chủ đề tôn giáo và tâm linh thì hiểu biết tức là chứng nghiệm; ngoài sự chứng nghiệm không một đường nào, một cách nào đạt đến “việc đó.” Một sự trừu tượng nào dù to lớn đến đâu cũng không thể có giá trị bằng một chữ một câu đúng thời đúng chỗ.

A monk asked Chih-fu, of E-hu: 'What is the one word?'

The master's counter-question was: 'Do you understand?'

The monk said: 'If so, is that not it?'

The master sighed: 'Alas, no hope!'

Another time a monk asked: 'What is your last word?'<sup>60</sup>

The master said: 'What do you say?'

The monk, who apparently thought the master failed to take his idea in, said again: 'What ought it to be?'

'Please don't disturb my nap,' was the master's cold reply.

ALL THESE Zen *mondo* may seem to outsiders simply nonsense, or purposely mystifying. But the most marvellous fact in the history of humanity is that this 'nonsensical' or 'mystifying' cult has been prospering for about one thousand five hundred years, and has engaged the attention of some of the best minds in the Far East. More than that, it is still exercising great spiritual influence in various ways in Japan.

---

<sup>60</sup> It is 'the one word' which is in perfect accord with the experience.



◆ Một vị tăng hỏi Nga Hồ: — Thế nào là nhất cú?

Sư hỏi vặn lại: — Ông hiểu không?

Tăng: — Thế, không phải là nó sao?

— Thôi, hết hy vọng! (Thôi, hỏng bát!)

Một dịp khác, tăng hỏi: — Cái gì là câu rớt sau?<sup>61</sup>

Sư: — Ông nói gì?

Vị tăng nghĩ rằng chắc Sư chưa rõ ý của ông, nên lặp lại câu hỏi: — Cái gì là câu rớt sau của Hòa thượng?

Sư thản nhiên đáp: — Đừng phá giấc ngủ trưa của ta.

Những vấn đáp kể trên đối với người thoát nghe qua có vẻ như vô lý, hoặc huyền bí. Nhưng trong lịch sử nhân loại sự kiện vi diệu nhất chính là mối đạo “vô lý” và “huyền bí” này, đã hưng thịnh gần một ngàn năm trăm năm, và đã khiến cho những đầu óc ưu việt của phương Đông phải quan tâm đến. Còn hơn thế nữa, mối đạo này vẫn đang tạo ảnh hưởng rộng lớn dưới nhiều kiểu thức khác nhau tại Nhật Bản.

---

<sup>61</sup> Là 'một câu' hoàn toàn phù hợp với kinh nghiệm Thiền.

This fact alone makes Zen a worthy subject of study not only for Buddhist scholars but for all students of religion and general culture. This is, however, just to show to our readers that there is something in Zen pointing to the most fundamental fact of life which, when fully understood, gives one great religious satisfaction. All the *mondo* making up the annals of Zen are nothing but so many indicators giving expression to the experience gone through by the masters.

Let me conclude this Essay with the story of the monk Fu, of Tai-yuan, who lived in the beginning of the Five Dynasties (the eleventh century). He succeeded Hsueh-feng, and never undertook the task of presiding over a monastery, but contented himself with looking after the bathroom for his Brotherhood. Once when he was taking part in a religious service at Chin-shan, a monk asked him: 'Did you ever visit Wu-tai Shan?' Wu-tai Shan is noted as the earthly abode of Manjusri. Pilgrims come here from all parts of the country, including Tibet and India, and it is said that to the sincere devotees the Bodhisattva manifests himself.

Riêng sự kiện này đã làm cho Thiền thành chủ đề thích đáng để học hỏi, không chỉ đối với các nhà Phật học mà cho cả những vị nghiên cứu về tôn giáo và văn hóa tổng quan. Tuy nhiên ở đây chỉ vạch cho độc giả thấy có một điều gì trong Thiền chỉ ra sự kiện căn đề nhất của cuộc đời, một sự kiện mà khi được thấu hiểu toàn triệt sẽ cho chúng ta một sự hài mãn tâm linh. Tất cả những vấn đề tạo thành Biên niên sử Thiền tông không gì khác ngoài rất nhiều những điềm chỉ diễn bày kinh nghiệm sống của các vị thiền sư.

Tôi xin kết thúc thiên luận này bằng câu chuyện sau về Thiền sư Thái Nguyên Phù:

◆ Thái Nguyên Phù sống vào thời kỳ đầu Ngũ Đại (thế kỷ 11). Sư nói pháp Tuyết Phong, chưa hề lãnh đạo một thiền viện mà bằng lòng với chức vụ tịnh đầu, tức chăm sóc nhà tắm cho chúng tăng. Một hôm đi dự lễ ở Kim Sơn, có một vị tăng hỏi Sư: — Hòa thượng từng đến Ngũ Đài Sơn chưa?

Ngũ Đài Sơn thường được xem là chỗ ở của ngài Văn-thù. Nhiều người hành hương đến đây từ khắp nơi, kể cả Tây Tạng và Ấn Độ, và người ta đồn rằng Bồ-tát sẽ thị hiện đối với ai tin tưởng nhiệt thành.

The mountain is located in the province of Shan-hsi, in north'west China, whereas Chin-shan is in Southern China. Fu the monk answered: 'Yes, I once did.' The monk said: 'Did you then see Manjusri?' 'Yes,' replied Fu. 'Where did you see him?' 'Right in front of the Buddha Hall at Chinshan,' came promptly from his mouth.

When Fu came to Hsueh-feng, the latter asked him:

'I understand Lin-chi has three maxims, is that so?

'Yes, you are right.'

'What is the first maxim?' Fu the monk raised his eyes and looked up.

Hsueh-feng said: 'That is a second maxim; what is the first?'

Fu the monk folded his hands over his chest and went away.

When Hsuan-sha one day called on Hsueh-feng, the latter said: 'I have here among my Brotherhood an old hand, who is now working in the bathroom.'

Ngũ Đài Sơn nằm trong tỉnh Sơn Tây, phía Tây Bắc Trung Hoa, trong khi Kim Sơn ở phía Nam Trung Hoa.

Sư đáp: — Có đến một lần.

Tăng: — Hòa thượng có thấy Văn-thù chăng?

— Có thấy.

— Thấy ở đâu ?

— Ngay trước Phật điện Kim Sơn.

◆ Khi Thái Nguyên Phù đến Tuyết Phong, được Tuyết Phong hỏi: — Ta biết Lâm Tế có tam cú, đúng vậy chăng?

Sư đáp: — Vâng, có.

Tuyết Phong: — Cái gì gọi là đệ nhất cú?

Sư nhướng mắt lên nhìn.

Tuyết Phong: — Đó là đệ nhị cú, cái gì là đệ nhất cú?

Sư chấp tay trước ngực và đi ra.

◆ Một hôm Huyền Sa đến viếng Tuyết Phong. Tuyết Phong bảo: — Trong chúng của tôi ở đây có một ông thợ già đang làm việc ở nhà tắm.

Hsuan-sha said: 'Well, let me see him and find out what kind of fellow he is.'

So saying, Sha went out and found him in the act of drawing water for the bathroom.

Said Sha: 'O Brother, let us have an interview.'

'The interview is all finished.'

'In what kalpa (age) did it take place?'

'O Brother, don't be dreaming'—which ended this strange interview.

Hsuan-sha came back to Hsueh-feng and said: 'Master, I have found him out.'

'How have you?'

Sha then told him about the interview, and Feng concluded: 'You have been purloined!'

An, of Hu-shan, asked Fu: 'When your parents have not yet given you birth, where is your nose?'

The nose has no special significance here; the question is tantamount to saying: 'Where are you prior to the existence of the world?' Zen likes to avoid abstract terms, highly generalized phrases, for they savour too much of intellectualization.

Huyền Sa: — Cho tôi gặp để xem lão thuộc hạng người gì.

Nói xong Huyền Sa đi ra và đến gặp Sư đang kéo nước cho nhà tắm. Huyền Sa nói: — Này huynh, chúng ta hãy cùng bàn bạc.

Sư: — Bàn bạc đã xong.

Huyền Sa: — Ở kiếp nào thế?

— Xin chớ nói mớ.

Và cuộc tham kiến lạ lùng chấm dứt.

Huyền Sa trở lại chỗ Tuyết Phong, nói: — Thưa Hòa thượng, tôi đã gặp y.

Tuyết Phong: — Ông thấy thế nào?

Huyền Sa thuật lại tự sự, Tuyết Phong bảo: — Ông đã bị trộm!

◆ An ở Hồ Sơn hỏi Sư: — Khi cha mẹ chưa sinh, lỗ mũi huynh ở đâu?

Cái mũi không có ý nghĩa đặc biệt nào ở đây, câu hỏi ngụ ý: “Trước khi sanh ra trong thế gian này, ông ở đâu?” Thiên loại bỏ mọi danh từ trừu tượng, những câu cú có tính đại cương cao siêu vì nhiễm mùi trí thức.

To An's question Fu replied: 'Brother, you speak first.'

An said: 'Born now! You tell me where he is.'

Fu expressed his disagreement, whereupon An continued: 'Brother, what would you say?'

Fu, without making any specific answer as we might expect of him, demanded to let him have the fan in the hand of Brother An. An handed it to him as requested, and repeated the first question. Fu remained silent and set the fan down. An did not know what to make of him, when Fu gave him a box on the ears.

When the monk Fu was once standing before the store-house, a Brother monk approached and asked: 'It is said that wherever your eye may turn, there you have Bodhi. What does this mean?'

Fu kicked a dog which happened to be there, and the dog gave a cry and ran away. The monk made no response, whereupon Fu said: 'Poor dog, you were kicked in vain.'

From the relative point of view, in which we are all hopelessly involved, the questions of these monks seem to have sense enough, but as soon as they are taken up by the masters they invariably turn into gibberish or acts of madness, altogether beyond logic and commonsense.



Sư đáp: — Xin sư huynh nói trước!

An: — Sinh rồi, hãy nói đang ở đâu!

Sư tỏ vẻ không bằng lòng. An nói: — Huynh nghĩ sao?

Sư không đáp lại theo một kiểu cách đặc biệt nào như chúng ta mong đợi, chỉ xin An cho cây quạt đang cầm trên tay. An trao cây quạt cho Sư rồi lặp lại câu hỏi. Sư vẫn im lặng và để cây quạt xuống. An chẳng biết phải làm gì, Sư liền thổi một hơi vào tai An.

◆ Một hôm Sư đang đứng trước nhà kho, một vị tăng trong chúng đến gần và hỏi: — Nghe nói chạm mắt tức Bồ-đề, nghĩa là thế nào?

Sư tặng con chó chột chạy qua đó một đá, con chó sủa lên và chạy mất. Ông tăng không đáp được, Sư liền bảo: — Tội nghiệp con chó, cú đá thật vô tích sự.

Từ quan điểm tương đối này, các câu hỏi của vị tăng tuy có vẻ khá hợp lý, nhưng ngay khi rơi vào tay các thiền sư thì trở nên nói nhăng nói cuội, hoặc thành hành vi ngông ngông, ngược hẳn với luận lý theo thường tình.

But when a man gets into the spirit, as it were, which moves the masters he sees that all this nonsense is the most precious expression of it. The point is not '*cogito, ergo sum*' but '*agito, ergo sum*'. Without realizing how, we are all the time deeply in the act of cogitation, and judge every experience of ours from the angle of cogitation. We do not go right into Life itself, but keep ourselves away from it. Our world is therefore always antithetical, subject versus object. The awakening of consciousness is all very well so far as it goes, but at present we have too much of it, failing to make good use of it.

The Zen masters desire us to look in the opposite direction. If we looked outwardly, they want us now to look inwardly; if we looked inwardly before, they tell us now to look outwardly. There is for them no diagrammatic analysis, temporal or spatial. They act 'straightforwardly', or 'wholeheartedly', to use one of the favourite phrases of the Zen masters. The highest act of our consciousness is indeed to penetrate through all the conceptual deposits and read the bedrock of Prajna the Unconscious.

\*

Nhưng khi một người thâm nhập vào tánh linh đang điều động vị thầy, người ấy sẽ thấy rằng tất cả cái phi lý chính là sự diễn bày quý báu nhất. Không phải “tôi tư duy tức tôi hiện hữu” mà “tôi hiện hữu tức tôi tư duy.” Nếu không nhận ra được điều này thì chúng ta dành hết thời gian để chìm sâu vào tư duy, và phán đoán mỗi một kinh nghiệm của chúng ta đều dưới góc cạnh của tư duy. Chúng ta không đi thẳng tắp vào Cuộc Sống mà lại giữ mình cách xa. Cuộc đời, thế gian của chúng ta vì thế luôn luôn có phản đề, chủ thể đối với khách thể. Sự khởi dậy của tâm ý thức tự nó rất tốt ở mọi mặt, nhưng hiện tại chúng ta quá thừa mứa vì không biết sử dụng thế nào cho tốt.

Các vị thiền sư đều mong muốn chúng ta nhìn theo hướng ngược lại. Nếu trước đây chúng ta nhìn ra ngoài thì các vị muốn chúng ta nhìn vào trong; nếu trước đây chúng ta nhìn vào trong thì các vị muốn chúng ta nhìn ra ngoài. Đối với các vị không có phân tích bằng lược đồ theo thời gian hay không gian, các vị thường hành động “thẳng tắp” hoặc “hết lòng,” đó là những từ ngữ thường dùng trong nhà Thiền. Hành động cao cả nhất của tâm thức chúng ta là thực sự thâm nhập vào tận các tầng lớp trầm tích của khái niệm và đạt đến lớp đá nền của trí Bát-nhã Vô niệm.

\*