

nhận sự quán triệt phi thường của Đại Đăng về thể loại này. Ấn bản đầu tiên của một trong những bình chú trước ngữ của Đại Đăng vào năm 1944 do D. T. Suzuki đưa ra (120 tác công án). Năm 1967 Yanagida Seizan chú ý đến văn bản trước ngữ trong Đại Đăng Ngữ Lục: “Trước ngữ của Đại Đăng về bình tụng của Tuyết Đậu được trau chuốt tài tình vượt bậc, và đã phản ánh trình độ chứng nghiệm Thiền cao tột. Về sáng đẹp của văn học Thiền nằm trong sự gợi ý của trước ngữ và chiều sâu tâm thức đã thấm thấu vào đó”. Năm 1968 vị trụ trì thiền viện chi nhánh của Đại Đức tự đưa ra ánh sáng bản bình chú trước ngữ của Đại Đăng về Bích Nham Lục đã duyệt lại rất giá trị. Hirasojō biên tập và xuất bản tác phẩm này năm 1971. Năm 1983 những vị phụ trách Viện Bảo Tàng Quốc Gia Kyoto khám phá một phần đoạn văn thư cổ gồm 550 trước ngữ với lời ghi cuối sách của một vị tăng, sau này được thâm định là bút tích của Đại Đăng. Một năm sau đoạn văn thư còn lại được tìm thấy và xác minh. Văn thư này của Đại Đăng là tuyển tập trước ngữ đầu tiên ở Nhật. Chúng ta đều biết Thiền không tin vào ngôn thuyết cũng như văn tự. Cho rằng giác ngộ thâm triệt nhất không thể nói ra lời hoặc ngay cả diễn dịch thành ý niệm, Thiền tự định nghĩa là “đĩ tâm truyền tâm” tức là “bất lập văn tự”. Thiền sư thường được miêu tả như là ra ngoài sự gò ép của ngôn thuyết qui ước qua những tiếng hét, đánh, khoa tay múa chân, im lặng, và những hình thức diễn tả không bằng lời nói. Tuy nhiên việc sử dụng ngôn ngữ hiện nay trong nhà Thiền phong phú và đa dạng hơn những sự mô tả này. Trong một buổi tham kiến, một vị thầy như Đại Đăng có thể bảo một vị tăng, “Hãy hóp một ngụm hết nước sông Gia Mậu”; rồi nửa giờ sau có thể bảo tăng, “Đưa ta một tách trà”. Cùng trong một ngày, Đại Đăng có thể dùng nhiều thể loại ngôn ngữ đặt thành một bài kệ giàu tính biểu trưng, một bài viết với những dòng

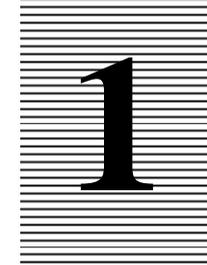
Quốc Sư Hưng Thiền Đại Đăng và sơ kỳ Thiền tông Nhật Bản

Tác giả: KENNETH KRAFT
Biên dịch: THUẬN BẠCH

Đại Đăng Ngữ Lục, vì Sư thường dùng khi đối đáp chính thức với môn sinh. Khi thuyết giảng hoặc viết lời bình, Đại Đăng tìm cách giải đáp Thiền thư không cần biện minh, bình chú công án và pháp ngữ không cần giải thích. Trước ngữ hình như đáp ứng được nhu cầu này. Bình chú viết trong Đại Đăng Ngữ Lục và những tư liệu khác gồm có trên hai ngàn câu khác nhau. Toàn bộ trước ngữ bình chú trong pháp ngữ của Đại Đăng chỉ cho thấy tầm quan trọng của trước ngữ gắn liền với việc lý giải Thiền của Đại Đăng. Ta không tìm thấy những tác phẩm tương tự như thế nơi những vị thiền sư khác từ thời Liêm Thương hoặc Thất Đinh. Sự vận dụng tuyệt vời pháp cụ lý giải tài tình này đã đưa Đại Đăng lên hàng ngũ chung với hai danh tăng kiệt xuất tận tụy với thể loại này Thiền sư Viên Ngộ Khắc Cần (1063–1135) ở Trung Hoa và Bạch Ẩn Huệ Hạc ở thế kỷ 18 nước Nhật. Sau khi Đại Đăng tịch, một trăm năm trôi qua trước khi trước ngữ khẩu truyền ứng dụng tu tập bắt đầu được ghi chép ở Nhật. Tài liệu ghi chép đầu tiên của pháp tu trước ngữ không có tên người viết và là những giai thoại có tính cách gần như bí mật về những lần tham kiến giữa thầy trò. Vào lúc Đông Dương Anh Triều (1429–1504) biên tập bộ Cú Song Chỉ vào cuối thế kỷ 15 thì công án trước ngữ được thừa nhận và là một thành phần bắt buộc trong pháp tu của thiền tăng Lâm Tế. Đông Dương chọn ra đại loại năm ngàn trích dẫn từ nhiều nguồn khác nhau, sắp xếp lại tùy theo câu chữ dài ngắn. Công trình của Ngài là sơ thảo của hai pho trước ngữ tông Lâm Tế thường dùng ngày nay: Thiền Lâm Tập Cú và Đồ Độc Cổ.

Viết về trước ngữ, ở Nhật cũng như nơi khác, hãy còn ít, bởi vì bản chất nhiều khô và diệu mật khi ứng dụng tu thiền. Tuy nhiên kể từ thế chiến thứ 2, các học giả Nhật đã công nhận ý nghĩa và giá trị của pháp tu trước ngữ trong thiền môn Nhật trước đây và hiện nay, và họ thừa

đầy đủ để tham thiền. Công án sẽ đạt được nội dung tâm linh và lý giải qua việc ứng dụng thực tế trong cộng đồng tu viện, đặc biệt là tác động hỗ tương giữa thầy và trò. Trong những vị thiền sư thời kỳ đầu, Đại Đăng là một vị hiếm có, đã đương đầu với những thử thách lý giải quan trọng và đã đưa ra những giải đáp thật vững chắc. Đặc trưng độc đáo nhất trong Thiền của Đại Đăng là việc sử dụng trước ngữ tài tình để diễn tả chỗ hội thiền của Sư và ban bố ánh sáng tinh giác cho người khác. Trước ngữ và thi kệ đã giữ một vai trò trong lịch sử văn học Đông Á biệt lập với Thiền tông; việc sử dụng trước ngữ và thi kệ trong Thiền tông trùng hợp với sự phát triển pháp tu công án. Một trước ngữ thiền là một điều gì nối liền giữa công án và biệt chú. Áp dụng thẳng vào hoàn cảnh sống cũng tốt như văn tự chữ nghĩa, trước ngữ có khả năng tạo thành lời bình, giải đáp một câu đố hắc búa riêng biệt, đưa đến chứng ngộ Thiền, chuyển hóa sự tinh giác nơi một người khác, âm vang như một giòng thơ, hoặc chu toàn cùng một lúc tất cả những chức năng này. Người mới tu hoặc tu lâu đều có quyền đặt ra hoặc trích dẫn trước ngữ ngang nhau, chùng nào qui ước về trước ngữ còn được quý chuộng. Trước ngữ ngắn nhất chỉ có một chữ như “Ai?” hoặc “Mù!”, dài nhất cũng hiếm khi quá hai mươi lăm chữ. Hầu hết là trích dẫn từ nhiều nguồn khác nhau: kinh Phật, ngữ lục của chư Thiền đức, văn học Trung Hoa, Khổng thư, ca dao, ngôn ngữ, v.v... Đại Đăng tập trung rất sớm vào trước ngữ trong đời tu của mình, khi nói ra câu đáp những công án. Đạt ngộ nhờ một công án Trung Hoa, Sư chạy đến thầy mình bày tỏ chỗ nhận hiểu bằng một trước ngữ: “Hầu như cũng là một con đường ấy!” Khi được hỏi về Thiền trong một cuộc luận đạo giữa thính chúng, Sư hạ một trước ngữ khiến đối phương bối rối: “Cối đá xây hình bát giác bay lên trời (Bát giác ma bàn không lý tầu)”. Trước ngữ xuất hiện đầy dẫy trong



DẪN NHẬP THIỀN GIỚI CỦA ĐẠI ĐĂNG

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

(Đại Đăng viết trên bức chân dung của Sư)

Căn cứ trên Thiền tạng nước Nhật thời Trung Đại, vị tăng trẻ Diệu Siêu sau khi chứng ngộ được Thầy dạy phải trường dưỡng đến chín mươi sở ngộ của mình hai mươi năm trong bóng tối. Diệu Siêu đến đế đô Kyoto, cạnh cầu Ngũ Điều (Gojō) sống lẫn với đám hành khất dọc bờ sông Gia Mậu (Kamo).

Chân trần, tóc không cạo, khoác lên mình manh áo rách rưới và chiếc áo toại bằng rom, Sư trải qua hai mươi mùa đông lạnh và đói để đào sâu sự chứng ngộ của mình. Tiếng đồn về một tên ăn mày lạ đời bắt đầu lan xa, chỉ đến vòng thành hoàng cung. Một hôm hoàng đế đích thân đến bờ sông điều tra. Ngài truyền một mệnh lệnh nghịch lý để thử đám ăn mày, một người trong bọn mạnh dạng lặp lại nguyên câu hỏi và trả ngược về hoàng đế. Diệu Siêu vì thế bại lộ tung tích. Hoàng đế trở thành thí chủ và là môn đệ của Sư, cả hai cùng nhau tiến hành xây dựng một đại thiền viện. Nhiều dữ kiện trong câu chuyện tốt thay có nền tảng lịch sử. Diệu Siêu (1282–1337) thường được biết với tước hiệu Đại Đăng, là một trong những khuôn mặt lớn của Thiền tông Nhật Bản. Lời thầy khuyên bảo Sư tiếp tục dụng công hai mươi năm sau khi ngộ vẫn còn nét chữ trên cuộn liễn do chính tay thầy viết. Đại Đăng đã sống tương đối quy ẩn ít nhất là mười năm tại một ngôi chùa nhỏ ở Kyoto trong khu vực cầu Ngũ Điều, và nhiều học giả đương đại đều thừa nhận Sư đã trải qua ít nhất một thời gian nào đó sống với đám hành khất trong vùng này. Không chỉ một mà đến hai Nhật hoàng, Hoa Viên (1297–1348) và Hậu-Đề-Hồ (1288–1339), đều tích cực bảo trợ Đại Đăng, và Hoa Viên lại là đệ tử học thiền nghiêm túc của Sư. Chùa Đại Đức do Đại Đăng sáng lập dưới sự tham gia bảo trợ của Hoa Viên vẫn duy trì ảnh hưởng đến ngày nay. Đại Đăng xuất hiện vào thời điểm gay cấn trong sự phát triển Thiền tông Nhật Bản, khi sự lãnh đạo được truyền trao cho thiền tăng bản xứ. Một trăm năm trước Thiền Trung Hoa đến Nhật qua những du tăng Nhật Bản và thiền sư Trung Hoa di dân. Nam Phổ Thiệu Minh (Đại Ứng Quốc Sư, 1235–1308), là thầy của Đại Đăng, đã tu học ở Trung Hoa tám năm, trong khi Đại Đăng chưa hề có ý định xuất dương. Giống như những người khác cùng thế hệ, Sư tin rằng chân

nhanh chóng đi vào thiền môn Nhật. Một điển hình thích đáng về tiến trình truyền thừa là Đạo Nguyên Hi Huyền (1200–1253), thúc đẩy bởi một đòi hỏi truyền thống, đã dành đêm cuối cùng ở Trung Hoa chép lại toàn bộ pho công án Bích Nham Lục. Dù cho Đạo Nguyên có chép xong hay không một công trình như thế trong một đêm, Ngài chắc chắn đã trải qua nhiều đêm miệt mài với những chủ đề liên quan đến lý giải thiền thư. Mặc dù giác ngộ không thể tìm được trong văn tự của bất kỳ quyển kinh nào, ngay cả đó là kinh sách Thiền, văn kinh vẫn truyền ngấm với giác ngộ. Người nào có “Pháp nhãn” sẽ có đủ khả năng biết chắc độ sâu tinh giác biểu thị qua một câu nói, đối đáp, thi kệ, hoặc thậm chí chỉ một lời, một chữ. Ở đây các hành giả Nhật Bản thường chạm trán với những chủ đề nan giải đầy tính lý giải tôn giáo rất gần gũi với tâm thiền. Ví dụ, đọc chính đáng một quyển sách thiền gồm yếu tố gì? Phải chăng giác ngộ là hiệu lực toàn quyền và rốt ráo, hoặc còn những yếu tố khác tham gia? Vai trò chính đáng của một luận giả muốn bình giải thiền thư trong truyền thống là thế nào? Giải đáp cách nào để không hư hoại tinh thần nguyên bản? Trả lời những câu hỏi này, hoặc những câu tương tự, không phải luôn luôn rõ ràng. Thiền thư, vì là sao lục quý báu của sự nghiệp “truyền đăng” từ nền văn hóa và thời đại khác nhau, nên trên một phương diện nào đó sánh ngang với kinh Phật, tuy dẫn xuất thận trọng từ khuôn khổ kinh điển nguyên chuẩn. Ngoài ra, một vài thể loại thiền thư đúng là nguyên văn độc nhất vô nhị đồng thời không phải nguyên văn. Một tuyển tập công án như Bích Nham Lục chẳng hạn, có một cấu trúc phức tạp và ổn định; như các loại kinh sách khác, Bích Nham có thể sao chép, in ấn, chú giải và ngay cả thiêu hủy. Song phép tu công án lại theo truyền thống ngôn thuyết hơn là văn tự. Hình thức văn tự của một công án, đứng riêng rẽ, hiếm khi là một pháp cụ

lớn lao từ một nội dung này đến nội dung khác. Cùng viết một chữ Thiền, tiếng Tàu đọc là [ch'an] và Nhật đọc là [ze-n]. Tuy có sự liên tục nào đó minh định việc sử dụng chữ “Zen” hoặc “Ch'an/ Zen” liên hệ đến cả hai hệ thống văn hóa khác nhau, trên quan điểm lịch sử sự phân biệt giữa Ch'an và Zen vẫn có lợi hơn. Khía cạnh từ ngữ này dù sao vẫn không đề cập đến các vị tăng Nhật Bản tiên phong. Không phải chỉ vì một chữ Thiền đều chỉ cho Ch'an lẫn Zen, mà các tăng sĩ tin rằng họ trung thành với truyền thống đã kế thừa. Chỗ thiếu sót trong kiến thức của chúng ta về Thiền tông đời Nam Tống (1127–1279) và đời Nguyên (1260–1368) gây khó khăn cho việc đối chiếu thư lục Trung Hoa thời trước với những cải biên Nhật Bản, nhưng ta cũng thấy rõ những luận giải tân biên đều nằm trong tiến trình truyền thừa Thiền tông. Ví dụ, có vài yếu tố người Nhật đồng hóa với chân Thiền lại cùng hình thức với đạo Phật đời Tống. Biên khảo này không hẳn có ý định so sánh với các bậc tiên tổ Trung Hoa mà chỉ nhằm vào phương thức mà người Nhật nhận hiểu và chứng nghiệm Thiền. Sự kiện Đại Đăng không hề đặt chân đến Trung Hoa càng làm Sư cách xa thêm các bậc tiên đức gương mẫu Trung Hoa. Dù có hay không ý thức đến vai trò của mình, Đại Đăng vẫn tiêu biểu cho bước ngoặt quan trọng trong việc bản xứ hóa Thiền tông Nhật Bản.

ĐẠI ĐĂNG VÀ TRƯỚC NGŨ

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

Thiền vẫn có thể tìm thấy ở Nhật. Niềm tin mới mẻ này được một vị tăng đồng tu nói lên, cho rằng gửi tăng nhân đến Trung Hoa để được thụ huấn chẳng khác nào “đem vàng bạc của Nhật đổi lấy sỏi đá Trung Hoa”. Đại Đăng không chỉ phản ánh giá trị tâm linh và văn hóa của thời đại mình, mà còn tác động lâu dài đến việc phát triển Thiền tông. Trong số những thiền giả không xuất dương sang Trung Hoa, Đại Đăng là người đầu tiên dựng lập một thiền viện to lớn. Trong pháp ngữ Sư minh giải những điểm tinh yếu của Thiền tông Nhật Bản đã được đồng hóa. Đối với kinh điển Thiền, Sư là người tiên phong trong việc ứng dụng cách thức bình chú mới mẻ độc đáo với trước ngữ. Đại Đăng được xem là hiện thân mẫu mực của cuộc sống Thiền. Lập trường dứt khoát về tính ưu việt của giác ngộ, giới đức tinh nghiêm trong việc giáo dưỡng môn sinh, thời gian ẩn tu của Sư sau khi kiến tánh, và giây phút thị tịch gương mẫu từ lâu đã được đánh giá ngang với lý tưởng cao tột của truyền thống Thiền Lâm Tế. Đại thiền sư Bạch Ẩn (1686–1769) đã xác nhận việc thẩm định sau này khi Ngài tán thán Đại Đăng có phong cách Thiền như “một đóa hoa độc dược mạnh nhất của nước Nhật”. Phổ hệ của Đại Đăng hiển nhiên là môn phái lãnh đạo Thiền Lâm Tế của Nhật; hầu hết (chớ không phải tất cả) thiền sư Lâm Tế ngày nay đều tự xem là hậu duệ của Đại Đăng. Tăng sĩ tiếp tục tu tập dững mãnh tại chùa Đại Đức, và Khuyến văn tối hậu của Đại Đăng được tụng đọc hằng ngày trong các thiền viện Lâm Tế khắp nước Nhật. Cách tu trước ngữ mà Đại Đăng đã thành tựu giờ đây chiếm vai trò trung tâm trong pháp tu công án của thiền sinh Lâm Tế. Vào ngày giỗ thứ 650 ở Đại Đức tự năm 1983, Nhật hoàng Chiêu Hòa phong cho Sư tước hiệu mới, và hơn ba ngàn khách tham dự suốt một tuần lễ hội trang trọng. Các nhà luận giải hiện đại đều xác nhận lần nữa đặc tính kiệt xuất nơi Đại Đăng.

Isshū Miura và Ruth Sasaki đã chọn Đại Đăng Ngữ Lục là “quan trọng bậc nhất” trong pháp ngữ của Thiền tông Nhật Bản thời kỳ đầu. Yanagida Seizan đoán chắc Đại Đăng đã “khai mở Thiền công án ở Nhật”. D. T. Suzuki tán đồng “vị trí quan trọng trong lịch sử tư tưởng và văn học Thiền” dành cho một trong những lời bình chú trước ngữ của Đại Đăng, Ogisu Jundō tán dương Sư là “tột đỉnh của Thiền giới nước ta (Nhật)”. Heinrich Dumoulin đặt Sư đồng hàng với các đại thiền sư Trung Hoa: “Với Đại Đăng, quá trình cảm rỗi Thiền Trung Hoa trên đất Nhật đã hoàn tất; thiền sư Nhật nay sánh ngang tầm cao của thiền sư Trung Hoa nguyên mẫu”. Ngoài những đánh giá cao siêu về giá trị của Đại Đăng, một sự khảo cứu toàn bộ về cuộc đời và pháp ngữ của Sư tuy xuất hiện ở Nhật, song đối với tây phương Sư vẫn chưa được biết đến rõ ràng.

THIỀN TRUYỀN THỪA ĐẾN NHẬT

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

Đại Đăng hội đủ tiêu chuẩn là vị khai tổ trong Thiền tông Nhật dù Sư sống vào cuối thời đại này. Sư theo đuổi sự nghiệp hoàng hóa như một thiền sư trong khi nhiệm vụ này vẫn chưa xác định một cách tương đối, Sư vật lộn với

kinh điển nhà Thiền vẫn còn xa lạ với hầu hết những vị đồng thời, và Sư nổi bật trong một tổ chức từ trước do các thiền sư Trung Hoa di dân cầm đầu. Mặc dù các học giả không chấp nhận thời kỳ chính xác, thiền tông Nhật Bản sơ khởi đại thể đồng thời với thời đại Liêm Thương (1185 – 1333), và thiền tông Nhật Bản trung đại tương ứng với thời đại Thất Định (1338 – 1573). Đại Đăng tịch năm 1337, vào thời điểm chuyển tiếp giữa hai thời đại kể trên. Từ khởi nguyên, Thiền tông gần như ngoại lai đối với người Nhật – đầu tiên là một giáo phái du nhập với pháp tu, giáo lý, ngôn ngữ, kiến trúc và tổ chức chùa chiền. Tầng sĩ phân đầu để quán triệt và truyền bá đạo pháp mới mẻ này bắt buộc phải đồng hóa những đặc trưng chủ yếu cho chính họ cũng như cho người khác. Chuẩn đích đầu tiên của Thiền tông chân chính, không kể đến việc xây dựng văn hóa, là giác ngộ. Tuy nhiên luận bàn về Thiền tông Nhật Bản sơ kỳ, vấn đề không chấm dứt ở đó: trong nhiều trường hợp chẳng phải giác ngộ cũng chẳng phải đặc tính chân chính mà tự nó đã rõ ràng. Thí dụ, nếu như một vị thầy “giác ngộ” phạm giới hoặc thiếu ấn chứng có thể tuy như thế vẫn là một thiền sư chân chính? Ai muốn tìm giải pháp cho những vấn đề như thế đều nhìn nhận là càng nói nhiều đến “giác ngộ” càng nghiêng về vật chất và làm tâm tối thêm (một sự báo động mà chúng ta cũng phải ghi nhớ trong lòng). Phong cách giáo huấn và hành trì của Đại Đăng phản ánh một sự đồng tình rõ rệt đối với những vấn đề trọng tâm này hay khác, một sự tinh lọc đào luyện từ những nhập nhằng mơ hồ và rạn nứt đã tạo nét đặc thù cho giai đoạn đầu của Thiền tông Nhật Bản.

Giống như ý niệm về giác ngộ, chữ “Thiền” có thể lúc đầu hàm ý một điều gì cố định và bất biến, nhưng tốt nhất là nên hiểu từ này như là một tốc ký đối với một truyền thống lịch sử và tâm linh luôn biến chuyển và thay đổi

Chikafusa). Vừa là học viên nghệ thuật dân sự lẫn quân sự, ông là vị chỉ huy giỏi của quân lực Hậu-Đề-Hồ và là tác giả quyền sách có ảnh hưởng lịch sử về sự kế vị trong Hoàng gia Nhật, Thần Hoàng Chánh Thống Ký. Bắc Thân Phòng tin rằng giới quý tộc có quyền chính đáng cai trị nước Nhật và Hậu-Đề-Hồ là đại diện tông chi hợp pháp của hoàng tộc đang phân hóa, song lập luận của ông chỉ để bàn bạc vì các biến động vẫn tiếp diễn. Một người đồng thời với Đại Đẳng là Cát Điền Kiêm Hảo (1283–1350) than trách mối đe dọa mai một nền văn hóa quý tộc hiếm quý đang xảy ra. Là một viên chức tòa án trung thẩm, Kiêm Hảo thương tiếc những ngày trước khi thiết lập chế độ tướng quân ở Liêm Thương: “Trong tất cả mọi sự tôi nuôi tiếc quá khứ”. Luận điệu của ông trong tác phẩm Đồ Nhiên Thảo (Tsuresuregusa) đầy vẻ khao khát, châm biếm và xung đột. Mô tả sự dòi dỏ biểu tín hoàng đế từ cựu Nhật hoàng đến vị tân kế vị, Kiêm Hảo tập trung vào nỗi cô đơn của một người bị hạ bệ:

Trong buổi lễ thoái vị, Grom, Ngọc và Gương được dâng lên tân hoàng đế, thật đau lòng không kể xiết. Khi cựu hoàng xuống ngôi vào mùa xuân có làm một bài thơ, tôi rất hiểu: Ngay cả kẻ hầu của chủ nhân cung điện đối đãi tôi giờ đây như kẻ xa lạ; trong khu vườn của tôi không một nhát chổi quét hoa đào là tả rụng rơi.

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

Vị cựu hoàng vừa thoái vị nói ở đây là Hoa Viên (Hanazono), một thí chủ thế lực và là đệ tử của Đại Đẳng. Ở Nhật chế độ quý tộc thường liên kết với một thành phố đặc biệt, Kyoto, là thủ đô của cả nước từ 794 đến 1185. Kyoto cũng là chỗ tạo dựng phần lớn đạo nghiệp của Đại

binh chú nhiều ý ngầm, hoặc nhấn gửi nội qui điều lệ cho vị tân tăng mới đến thiên viện. Sự có thể tự bày tỏ qua những sắc thái im lặng khác nhau tọa thiền, ánh mắt trao đổi với đệ tử, hoặc không giải đáp cho một tân tu. Nắm cái hùng biện phi ngôn ngữ của nhà Thiên bằng cách theo sát từng chữ thái quá, không những chỉ làm tối tăm thêm vai trò phức tạp của ngôn ngữ và văn tự trong đời sống tăng chúng, mà còn bỏ qua không nhận thấy sự tinh giác tinh tế trong lý giải tôn giáo. Đời Tông, thiên tăng là thành phần lỗi lạc trong văn giới trí thức, và những thiên sư như Huệ Hồng Giác Phạm (1071–1128) xiển dương văn tự thiên. Ở Nhật thiên môn điển hình vào thời Đại Đẳng thường có làm thơ kệ về những chủ đề như tọa thiền, kinh điển, du hành, thời tiết, bệnh hoạn, nghỉ hè, uống trà và v.v... Các vị thầy cũng thích làm thi kệ sau khi chứng ngộ và thị tịch. Những bài kệ thời này chỉ gồm một vài dòng, song phải bộc lộ được chỗ tỏ ngộ uyên áo của tác giả. Trong những nội dung như thế, “bất lập văn tự” cũng chỉ cho thấy việc sử dụng khéo léo ngôn ngữ một cách tự tại để đưa đến hoặc phát sinh ngộ. Mức độ hùng biện tối thiểu trong Thiên là việc sử dụng ngôn ngữ tài tình để phục vụ cho ngộ. Ngôn ngữ để dẫn đến ngộ và cũng làm đẹp ý nghĩa văn chương được một số thiên sư đánh giá là đỉnh cao của sự diễn đạt Thiên. Giá trị của Đại Đẳng, càng nâng cao qua năng lực phi thường của Sư trong lãnh vực này, đã được thấy rõ trong ngữ lục, bình chú trước ngữ và trong thi kệ.

"NỬA MỞ NỬA ĐÓNG"

Cốt lõi trong công án đã thúc đẩy Đại Đẳng đến chứng ngộ là một chữ “Quan”, nghĩa là cửa ải chắn ngang đường. Chúng ta giáp mặt rất nhiều “quan” này trong sự tham học, bắt đầu với chính ngôn ngữ. Thiên thư đầy dẫy

những ám chỉ mù mờ và thuật ngữ chuyên môn. Hình thức văn tự của Thiên tông Nhật trong hơn sáu thế kỷ là một sự pha trộn kỳ lạ gọi là Hán văn (Kanbun) chữ Hán đọc và viết theo kiểu Nhật. Thời Đại Đăng, Thiên tạng không được dịch sang tiếng Nhật, mà người Nhật cũng không đọc được chữ Hán. Hơn nữa chữ Hán đọc theo Nhật cũng gần với giọng đọc Tàu có biến cách theo Nhật, và đọc phối hợp với cú pháp Nhật. Giống như tăng sĩ Âu Châu thời trung cổ cố viết chữ La tinh, tăng sĩ Nhật viết hầu hết các tác phẩm lớn bằng chữ “Hán” khác với nét tượng hình cổ điển của chính ngữ bản xứ. Ví dụ, khi Đại Đăng viết một bài thơ, Sư thường giữ đúng qui luật vần điệu Trung Hoa, mặc dù “vần điệu” này căn cứ trên cách phát âm Hán cổ khó hiểu đối với người Nhật. Đại Đăng cũng biên soạn bài giảng bằng chữ Hán, người nghe cũng khó tiếp thu nếu không có trong tay bản chữ viết. Đã có trường hợp chính người tu trong pháp hội của Đại Đăng hiểu sai khi nghe giảng. Cửa ải thứ hai chúng ta gặp phải là những khe hở tồn tại trong ngữ lục. Mặc dù một số lớn nguyên bản của Đại Đăng và những tài liệu giá trị khác được tàng trữ khắp nước Nhật, vài chi tiết về cuộc đời của Sư và thời đại của Sư không bao giờ có thể chắc chắn về mặt lịch sử. Bản tiểu sử đầu tiên của Sư không thấy xuất hiện mãi đến 89 năm sau khi Sư tịch, và nguồn tin trong đó không phải luôn luôn xác thực: tác giả dùng tư liệu của một người khác đã viết về Nhật hoàng, và những tác giả tiếp tục về sau đã cho nhiều ngày tháng khác nhau về việc Đại Đăng dời về chùa Đại Đức. Hơn nữa, không còn một bản bình chú trước ngữ nào của Sư tồn tại từ tay Sư, và bản xưa nhất hiện có của bài Khuyển Văn Tối Hậu tìm thấy trong ấn bản năm 1617. Khi bản gốc không còn, những bản đã sao duyệt lại có thể được truyền từ thế hệ này sang thế hệ khác qua những bản chép tay. Những bản văn có ảnh hưởng đôi khi được phát hiện hoàn toàn giả

CHẾ ĐỘ QUÝ TỘC VÀ THÀNH PHỐ KYOTO

Nhóm thứ hai trong tam đầu chế đã định hướng nước Nhật trung đại – là giới quý tộc – uy thế vẫn còn mạnh và gây ảnh hưởng cả sau một thế kỷ dưới sự cai trị của giai cấp chiến sĩ. Năm 1300 Nhật hoàng đang trị vì, và ít nhất là năm vị hoàng đế trước kia, đã ban tước phẩm mà giới quý tộc cũng như chiến sĩ đều thèm muốn. Một nhà quý tộc khôn ngoan về chính sự có thể bắt đầu sự nghiệp làm một viên sĩ quan bảo vệ cung điện, bước lên làm luật sư tòa trung thẩm, bộ trưởng tư pháp, và đương nhiên tiến đến chức pháp quan tòa án. Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ ý muốn yêu sách quyền lãnh đạo cho ngôi vua, một lối nhìn đồng nghĩa với sự trở lại quyền bính của giới quý tộc, đối với các nhà quan sát sau này có thể xem điều này như lỗi thời, song vào thời đó chiến thắng của giai cấp chiến sĩ đối nghịch không có gì bảo đảm chắc chắn. Dù viễn tượng chính trị có thể nào đi nữa, giới quý tộc tự thấy mình là người bảo vệ chủ yếu di sản văn hóa phong phú của nước Nhật. Không những chỉ bảo trợ và tham gia vào nghệ thuật cổ truyền, họ còn cố gắng sánh vai với những phát triển triết học và mỹ thuật ở Trung Hoa. Bởi vì thiên tạng thường có nhiều hiểu biết uyên bác về lãnh vực này, nên giới quý tộc chào đón nồng nhiệt các tăng sĩ trong những buổi bình thơ hay uống trà. Trong khi hàng chiến sĩ ôm vật với quân lính Trung Hoa trên bãi biển Cửu Châu thì giới quý tộc ôm ấp sách vở Trung Hoa với thể điệu âm vận. Một thể loại bình dân mới pha trộn tài tình thi ca Hoa và Nhật: dùng những câu thơ liên hoàn người tham dự đã khéo léo giao xen hai ngôn ngữ. Mặc dù nhiều nhà quý tộc có chức tước nhưng không thực quyền, một số đã tham gia rõ rệt vào những sự đấu tranh chính trị thời đó. Sau Hậu-Đề-Hồ, vị đại diện quan trọng nhất của giai cấp quý tộc trong những năm Đại Đăng ở vào tuổi trưởng thành là Bắc Thân Phòng (Kitabatake

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

Thời Đại Đăng sinh sống, một chế độ tướng quân sụp đổ ở Liêm Thương thì một chế độ tướng quân khác thiết lập ở Kyoto, một sự thay đổi song phương nhất thời của đảng phái cai trị và thủ đô. Chế độ Liêm Thương suy yếu vì thay đổi mô thức chiếm hữu đất đai ở thôn quê và vì gánh nặng chiến tranh tự vệ chống quân Mông Cổ; sự suy vi này càng nhanh chóng do thiếu khéo léo không làm thỏa mãn tất cả chiến sĩ và tầng lớp đòi hỏi quyền lợi, sau khi góp phần vào việc đánh thắng quân Mông Cổ. Vị cuối cùng trong dòng họ Bắc Điều đã cai trị là Takatoki (1303–1333), khi lên nắm quyền năm 1316 mới mười ba tuổi, còn quá nhỏ đối với một nhân vật lãnh đạo. Hai năm sau Hậu-Đề-Hồ lên ngôi ở Kyoto vào tuổi tương đối trưởng thành là ba mươi, và năm 1331 Ngài mở chiến dịch khôi phục trọn vẹn quyền lợi cho Nhật hoàng. Trong vòng bảy năm một phe chiến sĩ khác họ Trúc Lợi giành được thắng lợi, xác nhận sự tập trung giai cấp chiến sĩ trong xã hội Nhật. Trúc Lợi Tôn Thị chọn Kyoto làm thủ đô, và lính hầu ở tỉnh tràn lan thủ đô trong những năm cuối đời của Đại Đăng. Trong một biến cố nhiều người đã biết, một băng lính hầu chặt cành một cội cây nằm trong khuôn viên hoàng gia và có ý định đốt cháy hoàng cung; khi họ bị trục xuất khỏi thủ đô, họ còn trợ tráo tổ chức mở hội diễu hành. Chẳng mấy chốc các chiến sĩ ở Kyoto đã khéo léo chiếm được thuận lợi trong sự nâng cao địa vị của mình, “của cải mỗi ngày tăng lên gấp trăm lần”.

tạo: bài Khuyên Văn của Quan Sơn Huệ Huyền (1277–1360) là đệ tử của Đại Đăng xuất hiện 373 năm sau khi Quan Sơn tịch, khiến phải thi hành những đòi hỏi trong tông môn lúc bấy giờ. Ấn định giới hạn tin cậy cho những nguồn tài liệu, chúng ta sẽ thấy không có một hình ảnh duy nhất gói trọn con người Đại Đăng toàn diện. Sự xuất hiện như một người xuất thế toàn hảo và nhập thế cũng toàn hảo, một người ăn mày ở gầm cầu đã khai sơn một đại thiên viện. Những người đồng thời tả Sư nghiêm khắc và khó gần gũi, nhưng trong những lá thư dạy học nhân Sư tỏ ra là một bậc thầy ân cần và biết quan tâm. Có khi Sư là người sáng tạo tài tình, có khi bảo thủ truyền thống. Là một nhà thơ uyên bác và nhạy cảm, khi thị tịch Sư đã bẽ chân xếp bằng ngôi kiết già. Nhiều hậu bối của Đại Đăng cố gắng hài hòa những cảm nhận nhiều mặt tap nham như thế. Cuối thế kỷ 15, khi có người tán dương Sư là một vị sáng lập thành đạt và được hai Nhật hoàng bảo trợ, một tăng nhân chùa Đại Đức lập luận rằng muôn mô tả Sư chân thực hơn nữa thì phải nhấn mạnh đến những năm dài gian khổ và tối tăm. Thế kỷ 18, Bạch Ẩn đã đi theo đường lối của Sư hầu như trên mọi quan điểm không một chút chống trái. Khi bình luận bao quát về bài giảng của Đại Đăng, Bạch Ẩn đã tôn kính sự kiện vị tiền bối không bị trói buộc vào hệ thống của tự viện. Trong khi tán dương thi kệ chữ Hán của Sư trác tuyệt vô song trong thiên sử, Bạch Ẩn lại khắc họa Sư là một kẻ ăn xin rách rưới dưới gầm cầu Ngũ Điều. Trong ngôn ngữ Thiên, những hình ảnh như thế giống như muôn vầng bóng trắng phản chiếu trong vũng nước dọc đường. Chừng nào ta không còn nhầm lẫn bóng trắng với mặt trăng thì con người chân thực của Đại Đăng vẫn tiếp tục phát tay áo khi quét lá trong vườn.



NƯỚC NHẬT VÀO ĐẦU THẾ KỶ 14

Đại Đăng sống vào thời đại lịch sử nước Nhật đầy sắc thái và xáo trộn. Năm 1282, trước khi Su ra đời một năm, vua Mông Cổ là Kubilai Khan cất quân đến xâm chiếm Nhật Bản, và một năm trước khi Su tịch vào năm 1337, một tướng lãnh nổi loạn là Trúc Lợi Tôn Thị thiết lập chính quyền quốc gia mới, truất ngôi vị Nhật hoàng bại trận. Vào thời đại trên súng dưới gươm này, giai cấp chiến sĩ đứng lên xác nhận địa vị của họ là tinh hoa cai trị nước Nhật, và Thiên bắt đầu xuất hiện trong đời sống văn hóa và tôn giáo của đất nước. Khi Kubilai Khan gửi thông điệp đầu tiên đến “Vua nước Nhật” năm 1268, người Nhật đã biết quân đội của Kubilai lật đổ nhà Tống ở Hoa lục và tham vọng của họ vẫn chưa thỏa mãn. Tuy như thế, vị tướng quân dũng cảm Bắc Điều Thời Lại (1251–1284) không theo đường lối chính trị ngoại giao mà chuẩn bị sẵn sàng chiến đấu quân

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

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

[Ông] trải thảm trang trí tảo bạo với hình chòm lông mào trên sàn nhà của căn phòng sáu gian và sắp dọn mọi vật vào đúng vị trí, từ bộ liễn treo gồm ba bức đến lọ hoa, nhang đốt, bình trà và khay tách. Trong phòng làm việc ông treo một câu kinh Phật do Vương Hi Chi (Wang Hsi Chih) và một hợp tuyển của Hàn Dũ (Han Yü), trong khi ở phòng ngủ ông treo đồ ngũ bằng tơ cạnh chiếc gối bằng gỗ đàn hương. Ông cung cấp căn phòng nghỉ mười hai gian cho lính gác với ba sào đất có đủ gà, thỏ, gà lôi và ngỗng cùng một thùng chứa

những người dũng mãnh, cho đến chết cũng không chịu buông tay mà cả hai đều dùng giáo đâm lẫn nhau, và cùng ngã xuống trên một tấm đệm.

Dù những cảnh tượng hung bạo như thế hình như ra xa khỏi nếp sống tu viện nơi Đại Đăng đang tu học, những lãnh vực chính trị và tôn giáo đều liên kết chặt chẽ với nhau vào thời trung đại ở Nhật. Chú của Đại Đăng là Xích Tông Tác Thôn (1277–1350), một tướng lãnh và thí chủ nhiệt tình của Thiên tông. Là thống đốc quân sự ở Phiên Ma Harima, Xích Tông ủng hộ Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ trong việc lật đổ chế độ tướng quân đặt bản doanh ở Liêm Thương. Nhưng khi Hậu-Đề-Hồ không thưởng công cho Xích Tông xứng đáng, vị tướng lãnh này bất bình kể lể số phận mình cho Trúc Lợi Tôn Thị (1305–1358), một người khác ủng hộ việc hạ bệ Hậu-Đề-Hồ để thiết lập một thể chế tướng quân mới theo ý mình. Xích Tông là điển hình một câu chuyện về thành công thường nhắc đi nhắc lại trong lịch sử nước Nhật thời trung đại: một ông đầu tinh tàn ác từ từ bành trướng thế lực cho đến khi tham vọng ảnh hưởng đến những biến cố quốc gia. Một lần Xích Tông chống cự một trận công đồn của một đội quân mạnh hơn, ông lừa kẻ địch cho vào bẫy: “Chẳng mấy chốc trong ba dặm đường người và ngựa chết hàng đống, từ chân lâu đài đến bờ phía tây sông Muko, khiến không ai đặt chân nổi để đi qua”. Một dịp khác ông ra lệnh xử trăm hàng trăm tù binh, đầu của họ treo lủng lẳng trên ngọn sào. Song song với nghiệp binh đao Xích Tông phát nguyện “nhập đạo”, tu tại gia và trợ giúp xây dựng một thiền viện mới cho Đại Đăng.

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

sự. Tháng 11 năm 1274, ba mươi ngàn lính Mông Cổ và Hàn Quốc đánh chiếm Cữu Châu (Kyushu) ở Tây Nam nước Nhật. Sau nhiều trận chiến đẫm máu nhưng không phân thắng bại, một trận bão dữ dội thổi đến đánh chìm tàu chiến Mông Cổ, và đoàn quân bị đẩy lui. Trong tình trạng biến động toàn quốc, người Nhật chiêu mộ lính mới và khởi công xây dựng tường thành phòng bị dọc theo bờ biển đảo Cữu Châu. Kubilai phải thêm hai sứ thần đến, tướng quân Bắc Điều trả lời bằng cách chém đầu hai người đi sứ không may này. Tháng 6 năm 1281, một lực lượng khổng lồ hơn 150.000 lính Mông Cổ, Trung Hoa và Hàn Quốc gồm bộ binh và thủy binh đến Cữu Châu. Trận chiến bùng nổ trên bộ và dưới nước, đất nước bị xâm chiếm đồng cầu nguyện được giải phóng. Nhật hoàng hồi hưu là Kameyama khẩn nguyện Thái Dương Thần Nữ Ama-terasu, các tu sĩ Thần đạo cũng cầu xin các vị thần linh khác, và tăng sĩ Phật giáo cầu xin chư Phật và chư Bồ-tát hộ trì. Khoảng hai tháng sau trận tấn công lần thứ hai, một trận bão khác thổi vào bờ biển Cữu Châu. Tàu chiến kẻ xâm lăng đắm tại bến cảng nhỏ hẹp và ngoài khơi mênh mông. Hàng ngàn lính thủy chết chìm, lính bộ bị giết và bắt giam. Một lần nữa quân Mông Cổ đại bại. Tình cảm dân chúng Nhật dành trọn chiến công bị tráng cho quân cảm tử “thần phong”, điều này xảy ra hình như do lời cầu nguyện linh ứng của cả nước. Lòng tin vào các vị thần bản xứ mạnh hơn hình tượng trong đền thờ Phật giáo. Như Bắc Thân Phòng (Kitabatake Chikafusa, 1293–1354) viết mười năm sau đó:

Năm thứ 4 đời Hoàng An (1281) quân Mông Cổ tập trung nhiều tàu chiến đánh nước ta. Một trận đấu ác liệt xảy ra ở Cữu Châu, nhưng thánh thần ban phát quyền năng vĩ đại và hiển lộ thần thông đuổi quân xâm lược chạy dài. Một trận gió to thổi linh thổi đến và hàng ngàn tàu giặc bị đánh tan tác và chìm lìm. Mặc dù người ta nói

việc này giống như hồi thời xưa lạc hậu, nhưng thực sự quyền năng chính nghĩa do thánh thần thị uy ở thời nay vượt trên tâm hiểu biết của con người.

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

UY THỂ CỦA GIAI CẤP CHIẾN SĨ

Ba giai cấp lãnh đạo nước Nhật thời Đại Đăng tại thế là chiến sĩ, quý tộc và tăng nhân Phật giáo. Giai cấp chiến sĩ, cai trị cả hai tầng lớp quốc gia trung ương và địa phương, bắt rễ từ thời Bình An (794–1185), khi hạng quý tộc lần đầu tiên ủy thác cho những người hầu cận (samurai: thị giả) làm nhiệm vụ cảnh sát địa phương. Thời đại này chấm dứt với sự thiết lập một chính thể quân sự vẫn tiếp tục nắm quyền lúc Đại Đăng ra đời một thế kỷ sau. Thời Liêm Thương (1185–1333) tiếp theo mang tên của thành phố nơi tướng quân đóng bản doanh. Tuy chiến tranh xảy ra vào đầu và cuối thời Liêm Thương, những trận đánh thường là đụng độ cấp nhỏ. Một trận đánh có thể chỉ gồm có một chỉ huy và vài tùy tùng của một cánh quân lớn; ngay cả khi có những đội quân lớn, các sĩ quan chỉ huy hiếm khi tung hết lực lượng vào một trận duy nhất. Như những lãnh vực văn hóa khác của Nhật, màu sắc và dáng dấp bên ngoài chiếm phần quan trọng: quân phục nghiêm chỉnh của một chiến sĩ gồm bộ quần áo trong có thêu hoặc dệt hoa, áo giáp nặng nề may bằng da bò, tay mang băng, chân quấn xà cạp, mũ tơ và mũ sắt với hình nét trang trí hung hãn. Nếu đúng theo nghi thức thì trận đánh mở màn với hàng loạt tên bắn lẫn nhau, rồi từng người một cưỡi ngựa đối mặt, và cao điểm là đánh nhau giáp lá cà. Quyển lịch sử quân sự đầu tiên vào thời này, Thái Bình Ký, mô tả trận đánh mặt chạm mặt một mắt một còn giữa hai chiến sĩ Shirada và Saito, họ chỉ nhảy vào vòng chiến sau khi tự giới thiệu:

Hai người phi ngựa tiến đến nhau, tay mang khiên xô chạm nhau chan chát và họ vật lộn hung tợn cho đến khi cùng ngã xuống. Là người mạnh hơn, Shirada đạp trên đầu Satō và định cắt đầu đối thủ, nhưng Saiō, thật nhanh tay, lật nhào và đâm Shidara ba nhát. Thực sự họ là

là một vị Ni tên là Thanh Trạch, vợ của một lính hầu bị giết năm 1331. Bà đã ngăn cản một tên cướp mang gươm: “Vị ni lấy một miếng giấy cuộn tròn lại rồi đâm vào mắt tên cướp như một nhát kiếm. Tên cướp không thể nào chống cự và hoàn toàn bị khuất phục trước sức mạnh tâm linh của bà. Hắn định bỏ chạy thì vị ni hét lên, đánh trúng hắn với lưỡi kiếm bằng giấy. Hắn ngã xuống và chạy mất”. Dù có những thành tựu cá nhân đến đâu, ni không được phép làm lễ xuất gia cho đệ tử, hoặc đảm nhận những trọng trách trong hàng giáo phẩm cũng như chiêm bái những thánh tích như núi Tỷ Duệ và Cao Dã.

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

Triều đại Kiến Vũ ngắn ngủi của Hậu-Đề-Hồ, một bước ngoặt quan trọng trong lịch sử Nhật Bản, là bối cảnh những năm cuối đời của Đại Đăng. Hậu-Đề-Hồ lên ngôi năm 1318 ở tuổi thành nhân (cha truyền con nối theo xưa), phụ vương là Hậu-Vũ-Đa đã sớm giải tán cơ quan của vị hoàng đế đi tu, thống nhất vương quyền lần đầu tiên trong vòng hơn hai trăm năm. Năm 1324 Hậu-Đề-Hồ bị lôi kéo vào một âm mưu chống lại chế độ tướng quân nhưng sớm thất bại, và năm 1331 ông bắt buộc phải trốn chạy đến dãy đồi phía tây Nại Lương (Nara). Năm sau ông bị lưu đày ở quần đảo Oki. Bất chấp tình hình lộn xộn này, những tướng lãnh kế tục sự nghiệp của Nhật hoàng lại chiến thắng ngoài trận mạc: Trúc Lợi Tôn Thị chiếm cứ Kyoto, và Tân Điền Nghĩa Trinh chiếm cứ Liêm Thương. Hậu-Đề-Hồ thắng lợi trở về Kyoto năm 1333, ký tên khai tử chế độ tướng quân ở Liêm Thương đã cai trị nước Nhật hơn một trăm năm. Ba năm sau Hậu-Đề-Hồ tìm cách sáng lập một đế chế mới căn bản trên quyền lãnh đạo vô điều kiện của hoàng tộc. Một số đường

Đăng Sư đã gặp vị thầy đầu tiên của mình ở đây và về sau trở lại đây để xây cất thiền viện của mình. Nguyên thủy có tên là Bình An (Heian), thành phố này ở ngay giữa trung tâm của hòn đảo chính là Honshu, nửa đường từ Liêm Thương phía Đông đến Cửu Châu phía Tây. Chung quanh bao bọc nhiều ngọn đồi cả ba hướng và không mở ra biển, Kyoto có tiết mùa rõ rệt: mùa thu dài lâu khí hậu ôn hòa, mùa đông lạnh và trời sáng; mùa xuân muôn hoa nở rộ; rồi đến mùa hè mưa dầm nhiều tuần, tiếp theo là nóng bức oi ả. Triều đại đầu tiên đặt Kyoto là trung tâm chính sự quốc gia thực sự chấm dứt vào năm 1221, khi chế độ ở Liêm Thương đặt cơ quan đại biểu trong một khu vực của thành phố tên là Lục Ba La (Rokuhara). Vì trong thế kỷ tới chế độ tướng quân kiểm soát chặt chẽ thành phố và triều đình, thỉnh thoảng còn thao túng việc kế vị các Nhật hoàng. Hoàng tộc xuống dốc đến gần như nghèo túng và sắp khánh tận, bắt buộc rời bỏ cung điện. Từ từ thành phố tự định hướng theo trục đông tây chiến sĩ, quý tộc và tầng lớp là một nửa ở tầng thượng lưu, còn thương buôn phát đạt chiếm phân nửa ở tầng hạ lưu. Kyoto vào thời Đại Đăng là một trung tâm tôn giáo hưng thịnh. Hai tông phái Phật giáo uy thế nhất thời Bình An là Thiên Thai và Chân Ngôn, tiếp tục gây ảnh hưởng mạnh mẽ; sự hiện diện của tông Thiên Thai nổi bật hơn hết vì trong khu vực của họ các ngôi bảo tháp vượt cao hơn thành phố khi nhìn từ đỉnh núi Tỷ Duệ phía đông bắc. Vô số đền chùa khác kết hợp tín ngưỡng đạo Phật bình dân mọc lên vào thời Liêm Thương, chủ yếu là tông phái Tịnh Độ, Chân Tịnh Độ và Nhật Liên. Vào giữa thế kỷ 14, một số lớn tu viện thiền đều có mặt ở mọi khu vực trong thành phố: Kiến Nhân tự phía đông dọc sông Gia Mậu Kamo, Đông Phước tự phía nam, Nam Thiên tự đông nam, Đại Đức tự của Đại Đăng phía bắc và Lâm Xuyên tự ngay chân dãy núi phía tây. Song hành với thành phố cảng

Sakai (sát bên thành phố Osaka hiện nay), Kyoto cũng là khu vực trung tâm phồn vinh nhất của nước Nhật trung đại, một giao lộ thương mại đến và đi tốt đẹp từ các tỉnh chung quanh. Hoạt động thương vụ tăng gia một cách chắc chắn suốt thời Liêm Thương vẫn còn tồn tại qua tình trạng chia rẽ của chế độ tướng quân đang sụp đổ, và ngoi lên những đỉnh cao mới dưới chế độ Trúc Lợi. Vì các thương gia tiếp đãi ân cần nên hàng chiến sĩ lữ lượt kéo đến thủ đô, hàng hóa càng sản xuất nhiều và sản lượng nông nghiệp lên cao. Một vài thiền viện lớn đỡ đầu chợ búa và phường hội, các thiền viện khác giữ vai trò tích cực trong thương trường quốc tế. Năm 1336, một năm trước khi Đại Đăng tịch, các nhà lãnh đạo Trúc Lợi chọn một cảnh trí ở Kyoto làm tân cung điện cho hoàng gia, và ở đó họ tấn phong vị hoàng đế bù nhìn của “Bắc triều” là Quang Minh (Komyō 1321–1380). Mặc dù sự thiết lập thể chế tướng quân Trúc Lợi đã hạ màn chế độ quý tộc, nhưng lại đánh dấu sự tái phục sinh đế đô Kyoto như một trung tâm thương mại, văn hóa và chính trị của cả nước.

GIỚI TĂNG LỮ VÀ THỂ GIỚI QUAN PHẬT GIÁO

Tu sĩ đạo Phật và hàng tăng lữ cấu thành yếu tố thứ ba trong tam đầu chế lãnh đạo nước Nhật trung đại. Giai cấp chiến sĩ nắm quyền chính trị, giai cấp quý tộc nắm giữ kỹ thuật tào nghệ, nhưng giới tăng lữ lại là chuyên gia trong lãnh vực tiền đề của những sinh hoạt thuộc mọi giai cấp. Ưu thế của Phật giáo ở Nhật bắt đầu khoảng năm thế kỷ trước khi Đại Đăng ra đời và kéo dài ít nhất là 250 năm sau khi Sư tịch. Thế giới quan phổ cập của Phật giáo ảnh hưởng đến tất cả những nhân vật hữu danh hoặc vô danh chung quanh Đại Đăng, từ bác nông dân thất học đến nhà thơ cung đình, thế giới quan Phật giáo định hướng cảm thức của họ về thế giới hình tượng, khái niệm

thừa ruộng bùn lầy, chuyên chở hàng hóa dọc theo đại lộ, tìm cách trốn né sưu cao thuế nặng, và còn phải dọn dẹp tẩy rửa sau những trận chiến đẫm máu. Những tai ách thiên nhiên định kỳ càng làm họ thêm khổ ải. Vào giữa thế kỷ 13 một loạt động đất và lụt lội gây ra đói kém và bệnh dịch lan tràn; nông dân bị đói ăn cả rễ cây và cỏ, cây chết chất nghẹt đường đi. Người phụ nữ ở Nhật Bản từ lâu lệ thuộc vào đàn ông mặc dù vào đầu thời kỳ Liêm Thương giai cấp chiến sĩ đã cởi mở ngăn ngừa và dành nhiều cơ may cho nữ giới, họ có thể thừa kế và ngay cả quản lý tài sản ở thôn quê. Trên bình diện quốc gia, Bắc Điều Chánh Tử (1157–1225) mở đầu thể chế nhiếp chính đầu tiên qua đứa con của bà và sau đó đến đứa cháu họ. Tuy như thế, địa vị người phụ nữ vẫn thấp kém vì chế độ phong kiến thống trị xã hội; sự khuất phục của họ được bào chữa bằng những đức tin bản xứ hòa hội với nhau, đồng hóa với tín ngưỡng Trung Hoa có từ trước và giáo lý đạo Phật. Vì máu huyết là điều kiêng kỵ ở Nhật nên kinh nguyệt và sanh đẻ được xem là ô uế. Đạo Khổng đặt phái nam làm cơ sở tôn ti trật tự và biện hộ cho việc ly dị vợ là tuân theo cổ truyền với lý do: không sanh con trai, ngồi lê đôi mách, dâm dật, ghen tuông, ăn trộm của chồng, bất hiếu với cha mẹ chồng hoặc bệnh hoạn. Nhiều Phật tử tin rằng nữ giới có ít cơ may giác ngộ trừ phi tái sanh làm nam tử. Kiên Hảo một lần nữa bày tỏ thái độ đặc thù của thời Đại Đăng: “Thật vậy, người nữ hư hỏng tự bản chất. Họ ích kỷ rất nặng, đi tới cực đoan, rỗng tuếch mọi sự thuộc về lý trí, nhanh chóng chấp nhận những gì mê tín dị đoan... Chỉ khi nào một người đàn ông biến thành nô lệ vì mê đắm đeo đuổi một người đàn bà thì người phụ nữ mới được thấy là duyên dáng và dành cho họ giải trí”. Một lĩnh vực ở ngoài gia đình mà người phụ nữ ở mức độ nào đó được hưởng quyền tự do chính là lĩnh vực tôn giáo. Một phụ nữ đi vào Thiên sử nước Nhật

hoàng đế đã lập nguyện tu Phật và những nhà quý tộc từ bỏ thế gian là ví dụ điển hình sự hòa lẫn quý tộc–tăng sĩ; những vai trò quý tộc và chiến sĩ sống tan hòa trong cuộc đời triều thần tay **cầm súng nhân** danh Hậu-Đề-Hồ. Như Kiêm Hảo đã bình: “Mọi người đều thích thú làm một việc gì khác với cuộc sống thường nhật. Tu sĩ thì dẫn thân vào nghệ thuật kiếm cung của chiến sĩ; chiến sĩ (hiển nhiên chưa từng quen cung cách lễ lạy) lại tỏ vẻ am tường kinh điển nhà Phật và giải trí với thi ca âm nhạc... Không chỉ những tu sĩ mà các nhà quý tộc, triều thần và cả giới thương lưu đều ưa chuộng binh nghiệp”. Một khuôn mặt nổi bật đã kết hợp cả ba vai trò là hoàng tử Hộ Lương (1308–1335), con của Hậu-Đề-Hồ. Vào tuổi hai mươi, sau một năm ở trong tu viện, Hộ Lương được bổ nhiệm làm trụ trì trong tông Thiên Thai (một nhiệm vụ có tính cách chiến lược chính trị), và khi chiến tranh bùng nổ hoàng tử là một tướng lãnh đặc lực. Ông cũng là một thí chủ đầu tiên của Đại Đẳng. Trong một lá thư bất thường gửi cho cha, Hộ Lương cô biện minh mục đích quân sự của mình với ngôn ngữ Phật giáo:

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

Khát vọng bệch bạch trong lá thư nửa chừng bỗng đứt ngang khi Hộ Lương bị giết trong tù ở tuổi hai mươi bảy. Đa số dân chúng, rất đông so với thiểu số ở thượng tầng xã hội, dĩ nhiên không biết gì đến kiếm đạo, thi ca, luận giảng đạo Phật. Trong bối cảnh những biến cố lịch sử của thời đại có những người nông dân vô danh cày bừa trên

về sanh và tử, ngôn ngữ và giấc mơ của họ. Trong những việc được thừa nhận nhiều nhất ở thời đại này có ý niệm về nghiệp và luân hồi. Cả hai liên kết chặt chẽ, và được dùng để giải thích số phận chênh lệch của kiếp người, mối tương quan giữa người và vật, tiến trình giải thoát, và ông chủ tạo tác của mọi hiện tượng khác. Nghiệp là độ nhạy cảm đạo đức của lý nhân quả, sự vận hành của nghiệp có tính cách thường xuyên và trật tự: hành động quá khứ tạo ra hoàn cảnh hiện tại, việc làm hiện tại tạo ra sự sống tương lai. Kinh điển Phật giáo biện rõ sự khác nhau giữa nghiệp và định mạng, song khái niệm dân gian kém sâu sắc hơn. Một quyền niên phổ thời Đại Đẳng bảo rằng: “Ngay cả khi nhiều người cùng ẩn núp chung dưới một tàng cây hoặc cùng nhau chìm xuống một giòng sông, cũng bởi vì nghiệp lực mạnh mẽ từ nhiều kiếp đã cột chặt họ với nhau”. Một chiến sĩ sắp giết một quý tộc bị bắt sẽ trấn an nạn nhân (và biện minh cho hành động của mình) bằng cách nhắc lại thuyết nghiệp báo: “Hãy an ủi lấy mình bằng cách nhớ lại rằng mọi sự đều là quả báo của việc làm đời trước”. Sự tiếp nối nhiều đời kiếp được vẽ ra trong óc tưởng tượng dân gian là bánh xe có nan hoa với sáu cõi giới hay sáu đường: trời, người, rồng, súc sinh, ngạ quỷ, địa ngục. Đồ hình này xuất xứ từ Ấn Độ sang đến Trung Hoa có điều chỉnh rồi truyền đến Nhật, và được nhiều người công nhận. Một quyền sách viết xong một năm sau khi Đại Đẳng ra đời cho thấy một hình ảnh bi thương của sự chuyển kiếp từ súc sanh lên con người; kể lại chuyện một con sò trên bãi biển trở thành một tu sĩ trong một ngôi chùa lớn:

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

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

Mặc dù những kiếp tái sanh có như ý đi nữa, cứu cánh tối thượng vẫn là thoát khỏi vòng luân hồi sanh tử. Nếu giác ngộ không đạt được ngay đời này thì sẽ đạt được ở kiếp chuyển tiếp sau khi chết ở đời sau, hoặc qua sự vãng sanh ở cõi Tịnh Độ của đức Phật A Di Đà. Ở cõi Phật A Di Đà chung quanh toàn là cây như ý và bạn đồng tu tiên tiến, ta có dịp may hân hữ để nghe pháp của chư Phật. Những điều kiện dễ dàng giác ngộ sẽ thành tựu. Một chiến sĩ khi ra đi để vợ ở nhà sẽ hứa hẹn đầy về phần khởi: “Nếu được lên cõi Tịnh Độ, anh sẽ chờ em, sẽ dọn chỗ ngồi cho hai đứa trong cùng một đài sen”. Con đường đưa đến giải thoát như thế là sự đau khổ kéo dài kinh qua những sự tái sanh làm người trở đi trở lại hoặc, xấu tệ hơn, đi xuống một trong những cảnh giới không phải là người.

Tin vào thánh, thần, bùa chú, và quyền lực thiêng liêng của đức tin là yếu tố cơ bản của một thế giới quan phổ thông. Khi còn trẻ thơ, Đại Đăng đầu tiên đi vào thế giới huyền bí ở chùa Viên Kính, một ngôi chùa lớn thuộc tông Thiên Thai gần nhà. Sư được dạy rằng tượng đức Phật ở chùa Viên Kính do một nghệ nhân siêu phàm tạo ra, rằng

Mặc dù Kiêm Hảo tự mô tả là một ẩn sĩ, những nguồn tài liệu khác cho biết ông thường đến chỗ tụ hội thi ca ở triều đình và hòa mình với những nhà lãnh đạo tân chế độ Trúc Lợi. Giống như Kiêm Hảo, hầu hết những người độn thế giả vẫn tiếp tục theo đuổi ít nhất là một vài hoạt động quen thuộc thế gian, và những bộ mặt trái ngược sống như thế không phải là không xảy ra. Một tu sĩ Phật giáo là Vô Trụ Nhất Viên (1226–1312) đã nói thẳng rằng:

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

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

NHỮNG VAI TRÒ KHÁC TRONG XÃ HỘI THỜI TRUNG ĐẠI

Đôi khi ranh giới giữa giai cấp chiến sĩ, quý tộc và tu sĩ rất mờ mờ. Khi Liêm Thương được chọn là đế đô nước Nhật, quan triều thần từ Kyoto hòa mình một cách tự do với những nhà cai trị quân sự, đến lượt những vị này bổ nhiệm một thái tử hoàng gia làm tướng quân. Sau khi đế đô dời sang Kyoto năm 1336, những cuộc hôn nhân giữa những người thuộc gia đình chiến sĩ và quý tộc xảy ra nhiều hơn. Sự phân biệt giai cấp phai dần theo một cách khác qua những người đã hòa lẫn vai trò chiến sĩ và tu sĩ hoặc quý tộc với tu sĩ, hoặc quý tộc với chiến sĩ. Không riêng những chiến sĩ như họ Xích Tông tự xưng mình là cư sĩ “nhập đạo”, mà có những tăng sĩ thuộc nhiều chùa mang súng và gậy thế lực cho cán cân quân sự. Các vị

cả (hoặc hầu hết) những đeo đuổi thế gian. Song những phức tạp rối rắm sẽ không sao tránh khỏi, bởi vì người tu không nhất thiết phải sống cả đời trong một tu viện và bởi vì cơ chế của Phật giáo còn có vai trò sinh hoạt trong xã hội. Một vị trụ trì thuộc tông Thiên Thai là Huyền Huệ (1279–1350), nổi tiếng là bác học hơn hết mọi người đương thời, là người đầu tiên khởi xướng chủ thuyết Tân Không Giáo ở Nhật, và đã góp phần vào Thái Bình Ký. Năm 1324 Ngài được mời giảng dạy cho một nhóm người ủng hộ Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ, và một năm sau Ngài được các tông phái đã có từ trước đưa ra đọ sức với Đại Đăng để tranh luận chống lại một tông phái mới mà họ không thừa nhận: Thiên tông. Các vị tăng khác cố tìm điểm cân bằng thỏa đáng giữa xuất thế và nhập thế. Người đồng song với Đại Đăng là Mộng Song Sơ Thạch (1275–1351) làm trụ trì liên tiếp tám ngôi chùa và tham gia vào sinh hoạt chính trị quốc gia, song tác phẩm của Ngài cho thấy nơi Ngài một cuộc đời ẩn tu và tĩnh lặng chưa hoàn mãn. Một qui chế tu sĩ khác, không giống với chế độ chính quy bình thường, dành cho người nào phát nguyện tu Phật nhưng không vào tu viện để tu tập thời gian dài. Người như thế gọi là “độn thế giả” (tonseisha) tức người trốn lánh hoặc thoát ly cuộc đời. Những động cơ biến thiên từ tính chất tôn giáo đến sự kỳ quái: một chiến sĩ trong một chuyến đi săn thất bại vì được quá ít ỏi, tự che giấu sự hổ thẹn của mình bằng cách cạo đầu và mặc vào bộ áo tu. Người “độn thế giả” tiếng tăm nhất là các hoàng đế phát nguyện tu Phật sau khi nhường ngôi, Nhật hoàng Chánh Võ (Shōmu ?–756) người mở đầu kiểu tu này vào thế kỷ 8. Phụ vương của Hậu-Đề-Hồ là Hậu-Vũ-Đa được xem là ngoại hạng vì lòng thâm tín, người ta tôn xưng Ngài trong thời đó là “đại thánh tăng”. Vị xuất ly thế gian được biết đến nhiều nhất trong khung cảnh của Đại Đăng là Cát Đăng Kiên Hảo, tác giả Đồ Nhiên Thảo.

tổ khai sơn chùa vào thế kỷ thứ 10 là Tánh Không đã đi đến núi Tỳ Duệ rồi từ đó trở về trong vòng một ngày (xa khoảng sáu mươi lăm dặm), và khăn của Tánh Không giặt trong một hồ nước ở Ấn Độ “vì nước ở Nhật không tinh khiết”. Năm Đại Đăng xây dựng chùa Đại Đức ở Bắc Kyoto, hàng chức sắc cao cấp tông Chân Ngôn thu hút sự chú ý khắp nơi trong thành phố bằng cách tiến hành nghi lễ Mật giáo để tạo niềm tin cho thái tử nối ngôi. Khi họ cầu nguyện chư Phật để khỏi bệnh, khẩn vái thần thánh để sinh con trai, lễ lạy chư Bồ-tát để được sống lâu thì “khói nhang lan tỏa khắp nội viên của công chúa, và tiếng chuông vang rền cả nội cung”. Các chiến sĩ cũng tin vào quyền năng nhiệm màu. Viên tướng trung thành Nam Chánh Thành (1294–1336) bị tên bắn phải rất gần, nhưng vẫn sống sót vì mũi tên “trúng vào lá bùa hộ mệnh trong đó có chép bộ kinh Quan Âm mà ông đặt trọn niềm tin và đọc tụng nhiều năm”. Hơn nữa “mũi tên dừng ngay nơi hai dòng kẻ “chí thành niệm danh hiệu Quan Thế Âm”. Trong khung cảnh như thế chiêm bao được chú trọng một cách nghiêm túc như là cách thức soi sáng quá khứ, dự đoán tương lai và liên lạc với người chết. Trong tự truyện của Đại Đăng có kể những điềm chiêm bao đã ứng hiện trước khi Sư ra đời, lúc Sư giác ngộ và xuất hiện là một nhân vật của quần chúng. Điềm mộng nổi tiếng nhất thời đại thuộc về Hậu-Đề-Hồ, khi sự nghiệp chính trị của mình xuống đến chỗ thấp nhất, ông nằm mộng thấy một cây xanh tuyền không lộ, đặc biệt chiếu sáng chỗ mặt hướng ra phía nam. Giải đoán giấc mộng này, Hậu-Đề-Hồ lưu ý đến chữ “cây” (noki: mộc, cây) và “nam” (kusu) hợp thành “cây nam” (kusunoki: cây long não). Chẳng bao lâu ông vui mừng khi gặp Nam Chính Thành (Kusonoki Masa-shige), người ủng hộ ông kiên quyết nhất. Chiêm bao cũng liên quan đến lý vô thường của đạo Phật: cái gì có khởi thì có diệt, có sanh thì phải tử. Trong

khi tu sĩ Phật giáo ở Ấn Độ đào sâu sức tinh giác của mình đối với vô thường bằng cách thiền định trên chi phần của thân chết, người Nhật chọn những hình ảnh mỹ thuật như sương sớm, hoa đào rơi rụng, nước chảy. Cát Điền Kiên Hào đã viết trong cuốn tiểu luận Đồ Nhiên Thảo: “Thế gian vô thường như mực nước sâu cạn của con sông Minh Nhật Hương”. Những người đồng thời với Đại Đăng tin rằng lịch sử nhân loại đang tiến đến tận cùng của một chu kỳ dài đi xuống. Họ nêu lên những đoạn kinh đức Phật Thích-ca Mâu-ni tiên đoán Phật pháp sẽ hoại diệt. Ba giai đoạn đi đến suy vi là: Chánh pháp, Tượng pháp và Mạt pháp. Tuy thời gian của những giai đoạn này được tính toán nhiều cách khác nhau ở Ấn Độ và Trung Hoa, người Nhật nhắm vào năm 1052 (tức một ngàn năm trăm năm sau khi đức Phật nhập diệt) là lúc bắt đầu giai đoạn thứ ba. Như thế họ nghĩ rằng đang sống trong thời mạt pháp. Một vị tăng quý tộc là Từ Viên (1155–1225) viết trong một quyển sách về lịch sử nước Nhật trong thời kỳ suy thoái bất ổn này, và các nhà lãnh đạo tôn giáo phổ thông Pháp Nhiên (1133–1212) khẳng định rằng vì lời dạy của đức Phật siêu vượt thế trí thường tình, tín đồ Phật giáo không còn đạt được giải thoát nhờ tự lực nữa. Tuy như thế, những ý kiến bất đồng không quy phục vẫn bày tỏ trong nhiều khu vực khác. Bài thơ sau đây của một vị tăng thi sĩ là Tây Hành (1118–1190) nói về Linh Thứu nơi đức Phật thuyết pháp:

Ai nhìn mặt trăng trên Linh Thứu

chìm khuất dưới chân trời

Sẽ là người tâm trí mê mờ, ôm giữ bóng tối.

Trong các tông phái đạo Phật thời trung đại, Thiên và Chân Ngôn ít bị ảnh hưởng bởi những tư tưởng công nhận thời mạt pháp. Thiên sư Bạt Đới Đắc Thắng (1327–1387) sanh mười năm sau khi Đại Đăng tịch, đã biểu lộ một thái độ độc đáo khi cầu nguyện: “Vào thời này khi đạo Phật chân chánh suy vi đến chỗ gần tận diệt, xin cho lòng ngưỡng vọng tự giác ngộ của tôi đủ sức mạnh để cứu độ tất cả chúng sanh ở thế gian không còn Phật nữa”. Đối với Bắc Thân Phòng, trận bão thần phong đánh đuổi quân Mông Cổ báo hiệu một sự chuyển hướng trong luồng gió đủ để lật ngược xu hướng suy vi của thời mạt pháp: “Chúng ta không thể tự động có mặc cảm tự ti chỉ vì nghe nói rằng đang sống vào đời mạt pháp. Đây là nguyên lý khai mở trời đất bắt đầu từ hôm nay”. Trong đạo Phật người tu không những chỉ đi tìm một thế giới quan và con đường tâm linh, mà còn phải có một sự nghiệp cho phép cơ may tốt để hưởng thượng hơn là những công việc khác. Bất kỳ động cơ và hoàn cảnh nào cũng có thể thúc đẩy ta vào tu viện. Một đứa trẻ có thể vào chùa vì cha nó có quá nhiều miệng ăn để nuôi, một cậu thanh niên có thể cảm hứng bởi một niềm khao khát tôn giáo chân tình, một người già có thể tìm chỗ giải tỏa những gánh nặng ràng buộc xã hội và v.v... Sinh hoạt của tăng chúng gồm có tọa thiền, tụng kinh, nghi thức đám sấm (kể cả ma chay), học kinh, hành hương, lễ nhạc múa đạo, công tác công cộng, công việc chính sự và kinh tế. Trong hầu hết các tông phái tu sĩ phát nguyện độc thân, nhưng vài chi phái Tịnh Độ không tuân theo điều luật này và cho phép tu sĩ lập gia đình. Trở thành tăng sĩ đạo Phật có nghĩa là “xuất gia”. Thuật ngữ tôn giáo “xuất gia” có nghĩa là ra khỏi thế gian hiện tượng của sự vô thường bất tận và đi vào cõi giới thường hằng tịch lặng toàn bích. Nói theo ngôn ngữ đời thường có nghĩa là cắt đứt tất cả (hoặc hầu hết) mọi ràng buộc với gia quyến và từ bỏ tất

đây cũng là giai đoạn truyền trao bằng miệng trong tông môn trước khi được chép lại thành ngữ lục. Có vài cuộc tham kiến chắc được tạo ra sau này do những người biên soạn hay sưu tập tài liệu. Những đối thoại như trên từ xưa gây tin tưởng trong nhà Thiền nên đủ lý do để đánh giá là nghiêm túc, thậm chí nếu được xem xét theo văn học hơn là lịch sử. Ngôn ngữ trong lần tham kiến đầu tiên Đại Đăng – Cao Phong rất súc tích, khó hiểu, và đầy các qui chiếu về Phật học và Thiền học. Đại Đăng chứng minh một sự hiểu biết toàn triệt Thiền thư, tức là những án văn cổ điển như Lâm Tế Lục, Cảnh Đức Truyền Đăng Lục và Bích Nham Lục. Văn phong của Sư về sau, nói cũng như viết: trực chỉ, tự tin, hầu như mạnh bạo. Ví dụ, Sư trả lời: “Mỗi bước đều đạp trên đánh Tỳ-lô-giá-na” hoặc “Trên trời dưới trời chỉ có Ta độc tôn”. Sau ngày thứ hai tham vấn, Cao Phong dẫn vị khách tăng đến công chùa và bảo: “Ta đã gặp nhiều thiền giả, nhưng không ai mãnh lợi như ngươi. Hãy ở lại đây cạo tóc, xuất gia làm tăng. Ngươi sẽ là cột trụ chống đỡ tông môn ta”. Thời điểm quyết định trong vấn đáp được ghi là xảy ra vào ngày thứ ba như sau:

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

– Ở đâu?

– Đem qua ngọn gió lớn đánh ngã cây bách trước cổng.

– Cái gì là gió lớn?

lỗi chính trị bi thảm nhất của ông là thiết lập cơ chế tôn giáo để từ đó áp đặt biện pháp kiểm soát. Trong kế hoạch của ông có việc dời thủ đô quốc gia từ Liêm Thương đến Kyoto, ông tổ chức lại thứ bậc trong hệ thống Ngũ Sơn chính thức, mạng lưới các thiền viện. Hậu-Đề-Hồ chọn thiền viện mới xây của Đại Đăng là “ngôi chùa độc nhất vô nhị của quốc gia”, đặt lên hàng đầu của hệ thống thiền viện và xưng tán là “quang cảnh hùng vĩ và thuận lợi cho sự thăng tiến số mệnh hoàng gia”. Hậu-Đề-Hồ cũng bảo trợ cho các thiền sư khác, kể cả Minh Cực Sở Tuấn (1262–1336) di dân từ Trung Hoa, và người lanh lợi trong chính trường là Mộng Song Sơ Thạch đã được mời đến Kyoto trong vòng vài tháng sau khi Nhật hoàng trở lại quyền bính. Mặc dù sau này phân lớn những đề xướng của Hậu-Đề-Hồ bị đảo lộn, sự khôi phục triều đại Kiến Vũ đánh dấu ngày tổ chức Thiền tông bước vào chính mạch tôn giáo và chính trị của nước Nhật thời trung đại, một sự phát triển mà Đại Đăng đã chứng kiến và tạo thêm thuận lợi. Những khó khăn chính trị chẳng bao lâu đã tác hại Hậu-Đề-Hồ, ông đã thưởng công những người ủng hộ mình một cách kỳ quặc và giao phó quyền hành một cách vụng về. Hoàng tử Hộ Lương và Trúc Lợi Tôn Thị bắt đầu mang mối hận thù, và sự rối loạn kéo dài ở các tỉnh địa phương. Trường hợp của Xích Tòng, chú của Đại Đăng, là một điển hình: dù làm công cụ giúp cho Hậu-Đề-Hồ thành công, ông chỉ được thưởng có một khoảng đất và đơn xin làm lãnh chúa Phiên Ma Harima bị bác. Thái Bình Ký viết: “Chính vì thế mà Viên Tâm [Xích Tòng] thay dạ đổi lòng và biến thành thù địch của vương triều”. Triều đại Kiến Vũ Phục Hưng chấm dứt nhanh chóng. Tôn Thị quay sang chống lại Hậu-Đề-Hồ, chiếm cứ Kyoto năm 1336, và tôn vinh Quang Minh lên ngôi vua. Khác hẳn Hậu-Đề-Hồ, Tôn Thị đã thỏa mãn lòng ham muốn đất đai của các chiến sĩ đồng minh của mình;

lần này Xích Tòng được chấp nhận làm lãnh chúa Phiên Ma. Tháng giêng năm 1337 Hậu-Đề-Hồ đào thoát khỏi nơi lưu đày độc cư trong dãy núi Cát Dã phía bắc Kyoto. Năm đó sức khỏe của Đại Đăng suy yếu, và Sư ngồi kiết già thị tịch vào mùa đông.

Năm 1338 Tôn Thị được tuyên bố là tướng quân, và Hậu-Đề-Hồ băng hà năm sau, vào tuổi năm mươi hai. Sau khi triều đại Kiến Vũ Phục Hưng sụp đổ, triều đình bị mất quyền cai trị quốc gia trong năm trăm năm.

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

nhiên Lâm Tế vừa nói vừa than: ‘Đây là phương thuốc cứu nguy cho thế gian, không phải nguyên lý giáo ngoại biệt truyền’, rồi Sư thay y phục lên đường hành khước”.

TU TẬP VỚI CAO PHONG VÀ NAM PHỐ

Rời chùa Viên Kính, đầu tiên Đại Đăng đến Kyoto, rồi đi xa hơn về phía đông đến Liêm Thương. Trung tâm Thiên của nước Nhật thời bấy giờ là Cửu Châu (tại Hakata) và Liêm Thương, Kyoto kém hơn ở hàng thứ ba. Theo Xuân Tác, Đại Đăng đã có dịp dự buổi vấn đáp với vị trụ trì không biết tên của chùa Kiến Trường ở Liêm Thương. Trạch Am ghi năm tham kiến đó là 1301, trong thời gian Tang Điền Đạo Hải (?–1309) làm trụ trì; hai năm sau thiền sư Trung Hoa lỗi lạc là Nhất Sơn Nhất Ninh (1247–1317) lên làm trụ trì. Đại Đăng đã thử vị trụ trì với công án: “Gặp một con rắn sắp chết giữa đường, dùng đánh nó chết. Hãy đem nó về trong một chiếc giỏ thủng đáy”¹. Cuối mẫu đối thoại ngắn ngủi, vị trụ trì ngắc ngư và Đại Đăng hét. Năm Đại Đăng lên mười chín, các tác giả viết tiểu sử tả là Sư đã đối đáp thiền ngữ với học nhân trong vấn đáp, dù chưa được tu tập với một thiền sư và cũng chưa thọ giới làm đại tăng. Chẳng bao lâu sau đó, năm 1303 hoặc 1304, Đại Đăng đến gặp vị thầy đầu tiên của mình là Cao Phong Hiển Nhật (1241–1316) hiệu là Phật Quốc Quốc Sư. Một người con của Nhật hoàng đã từng học tại Nhật với hai thiền sư di dân, và Cao Phong là một trong các nhân vật lãnh đạo Thiên tông thời đó. Lúc đó Cao Phong còn trụ trì chùa Vạn Thọ ở Liêm Thương. Cuộc diện kiến đầu tiên giữa Đại Đăng và Cao Phong kéo dài hơn ba ngày, theo tài liệu của Xuân Tác. Kiểu tham vấn như thế không ai có mặt để có thể ghi chép tỉ mỉ; mỗi bên có thể kể lại việc đối đáp cho môn đệ của mình, và

¹ Của Thiền sư Giáp Sơn Thiện Hội – Truyền Đăng Lục. (D.G.)

viện và pháp tu thiền của tông Thiên Thai, tiêu biểu cho trào lưu chính của đạo Phật thời bấy giờ. Hầu hết những nhân vật tôn giáo thời Liêm Thương đều tiếp nhận bài học Phật pháp vỡ lòng từ tông Thiên Thai, tuy nhiên những vị tăng môn sinh của Đại Đăng đặc biệt dành cả đạo nghiệp đời mình theo Thiên tông. Đại Đăng ở ngay điểm chuyển tiếp giữa hai thời đại. Sự tu tập theo tông Thiên Thai sở đắc trên núi Shosha tiếp tục nuôi dưỡng Sư, mặc dù về sau Sư đã hiến mình cho Thiên tông. Những năm sau, một trong những điều lệ của chùa Đại Đức có ghi: “Hàng sa-di, tân tu... phải dốc hết thân tâm vào sự học Phật”. Trong tác phẩm của mình, Sư không cho biết gì về tuổi thơ hoặc những kinh nghiệm tu hành lúc đầu. Dù hoàn cảnh chung quanh việc Sư rời chùa Viên Kính không được rõ, Trạch Am đã tả khi Sư mười sáu tuổi từ Thiên Thai chuyển sang tu Thiền như sau:

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

Những câu này là tiêu chuẩn để Thiền phê phán tông Thiên Thai và các tông phái đạo Phật khác mang nhãn hiệu Thiền mà là “giáo” tông. Câu cuối ý muốn nói đến bài kệ của Thiền Tổ Bồ-đề-đạt-ma. Dù cảm nhận thực sự của Đại Đăng có như thế nào, câu chuyện trên nhắc đến tiêu sử của Thiền sư Lâm Tế (?-866), chỗ Lâm Tế đề cập một câu khác trong bài kệ của Tổ Bồ-đề-đạt-ma: “Bồ

hợp pháp. Ai là người chính danh để cai trị, hoàng đế hay tướng quân, quý tộc hay chiến sĩ? Trong nội bộ hoàng tộc đang phân hóa, dòng nào là đại diện chính thống để nối ngôi dòng phía nam của một Hậu-Đề-Hồ đã bại trận hay dòng phía bắc do Tôn Thị bắt ép lên ngôi? Sẽ áp dụng những tiêu chuẩn nào để giải quyết các song đề này? Trong khung cảnh này xuất hiện bộ Thần Hoàng Chánh Thống Ký của Bắc Thân Phòng, một cuốn sách điều tra về quyền hợp pháp của hoàng gia. Như chúng ta sẽ thấy, những chủ đề tương tự về sự chính thống trong tôn giáo đã là việc bận tâm cho Đại Đăng và những vị khai tổ trong Thiên tông Nhật Bản. Đối với người nào vẫn còn chú trọng đến bối cảnh của những vấn đề thuộc về thời cuộc công chúng thì Đại Đăng, với tư cách cá nhân, đã dính líu vào các nhân vật lãnh đạo của thời đại với con số đáng ngạc nhiên. Ba người thí chủ nòng cốt của Sư là ba đại diện chính của hoàng tộc: Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ, Nhật hoàng Hoa Viên và hoàng tử Hộ Lương. Một thí chủ có thể lực khác (và là thân quyến của Sư) là viên tướng lãnh oai quyền Xích Tòng Tắc Thôn. Đại Đăng có một cuộc diện kiến nổi tiếng với vị trụ trì được kính trọng bậc nhất trong tông Thiên Thai là Huyền Huệ, vị này đã xin làm môn đệ của Đại Đăng. Một người khác có thể thêm vào danh sách những cao nhân có tiếp xúc với Đại Đăng là Cát Điền Kiêm Hảo, tác giả Đồ Nhiên Thảo. Ra đời cách nhau một năm, cả hai đều tích cực ở Kyoto cùng một thời gian, và cả hai đều là môn đệ của Nam Phổ Thiệu Minh. Mặc dù Kiêm Hảo không có ý định đề cập đến những mối quan hệ tôn giáo trong tác phẩm của mình, tên tuổi của ông vẫn có ghi trong tư liệu đầu tiên của chùa Đại Đức. Ta có thể mừng tượng rằng Kiêm Hảo bái kiến Đại Đăng tại phương trượng vào một ngày mùa đông lạnh lẽo nhà thi sĩ cung đình và vị thiền sư –

vừa bàn luận cổ thư Trung Hoa hoặc những cuộc chiến mới xảy ra vừa sưởi ấm đôi tay trên lò than hồng.

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

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

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

đại Thiên Văn (1532–1555) nơi chôn nhau cắt rốn của Sư được vinh dự xây một ngôi chùa nhỏ, ngày nay tên là Bảo Lâm tự. Có một cái giếng cũ trong đất chùa nơi gia đình của Sư thường hay lấy nước.

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

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

Những ám chỉ trong đoạn này rõ ràng đã tôn trí Đại Đăng vào những bậc đạo hạnh cao thượng: theo truyền thống đạo Phật, thân mẫu của đức Thích-ca Mâu-ni cũng



BUỔI ĐẦU TU TẬP CỦA ĐẠI ĐĂNG

Bản đầu tiên về cuộc đời của Đại Đăng là một tự truyện kết hợp với truyền thuyết và thánh sử. Người viết tìm cách lột tả đặc tính và tinh thần chủ đề, tán dương Sư là một vị tổ khai sơn trong tông môn, một gương sáng mẫu mực, một cuộc đời cống hiến cho sự tu thiền. Dù có hay không ý thức đến mối liên quan với một thể loại, họ vẫn kết cấu tác phẩm của mình theo đúng với qui định của một tự truyện Phật giáo. Công việc của họ được thuận lợi rất nhiều do chính vì Đại Đăng đã sống một đời gương mẫu tiếp nối những bậc tiền bối kiệt xuất. Theo tự truyện, Sư ra đời có điềm tốt và phúc ân gọi theo đạo Phật rất sớm, tiếp theo là đỉnh cao sáng chói trên bước đường tu tập: khởi đầu được tham kiến với một thiền sư, được triệt ngộ, có một thời quy ẩn và cuối cùng thành đạt ở cương vị một bậc thầy. Bài khuyến văn tối hậu của Sư và giây phút thị tịch ngoại hạng của Sư đã

thành tựu một khuôn mẫu theo đúng truyền thống đạo. Hầu hết người viết và đọc những giai thoại này là những tu sĩ tự xem mình là hậu duệ của Đại Đăng, và họ cũng chẳng quan tâm lắm đến vấn đề chính xác lịch sử. Dù có ai nhận ra những yếu tố thánh sử cũng sẽ hài lòng vì cuộc đời của Đại Đăng đã truyền ngấm với ý nghĩa siêu thoát vượt ra ngoài chân lý phạm tình.

Các tài liệu trong tông môn được gia tăng thêm và sáng tỏ thêm nhờ những tư liệu còn tồn tại từ thời Đại Đăng. Thật quý báu làm sao, chúng ta còn có thể khảo sát một công trình thư pháp lớn lao do chính tay Sư viết ra; hai bài kệ ngộ đạo, một bài phó chúc sau cùng, một bài kệ từ thế, thư đáp và bản chép tay nhiều cổ thư đạo học và thế học. Rất nhiều lời tuyên bố do chính tay Nhật hoàng viết gửi đến Sư cũng được lưu trữ. Nhiều sử liệu khác giá trị gồm Sổ tay của Nhật hoàng và ngữ lục do Triệt Ông Nghĩa Hanh (1295–1369), đại đệ tử của Sư ghi giữ. Tiêu sử đầu tiên của Đại Đăng xuất hiện năm 1426, gần một trăm năm sau khi Sư tịch, do một tăng nhân trong tông môn của Sư là Xuân Tác Thiên Hưng viết. Ít được biết về vị tăng này, ngoại trừ ông là một đệ tử của vị trụ trì đời thứ 17 chùa Đại Đức và là trưởng chúng chùa Đức Thiên, ngôi chùa chi nhánh cổ nhất của Đại Đức. Đó là quyển Đại Đăng Quốc Sư Hành Trạng, viết sơ lược và ngày tháng rời rạc, tuy nhiên là sách căn bản của mọi cuốn tự truyện sau này của Sư. Tiêu sử thứ hai của Đại Đăng viết vào năm 1617, tên là Đại Đức Khai Sơn Hưng Thiên Đại Đăng Cao Chiếu Chánh Đăng Quốc Sư Niên Phổ. Người viết là Trạch Am Tông Bành (1573–1645), một vị thiền sư lỗi lạc có phong cách độc đáo. Trạch Am tu ở chùa Đại Đức và là vị trụ trì thứ 154 tại chùa một thời gian ngắn vào năm 1608. Trạch Am cũng dựng lập nhiều chùa ở những nơi khác trong nước, chỉ dạy cho một vị cụ Nhật hoàng và có nhiều đệ tử sáng chói trong hàng võ sĩ.

Vào năm bảy mươi một tuổi Trạch Am viết một chữ “mộng” và tịch. Sách của Trạch Am gồm có bài tiểu luận nổi tiếng về sự đồng nhất giữa Thiên và kiếm đạo, và tên của Ngài được đặt cho một loại củ cải ngâm giấm là một món ăn của người Nhật. Trong quyển Niên Phổ, Trạch Am cho vào phần lớn “Hành Trạng” của Xuân Tác và viết thêm tư liệu mới gần bằng như thế, trong đó Ngài có rút từ tài liệu lịch sử và phần còn lại không được xác chứng. Để viết thành một quyển Niên Phổ, Ngài ghi ngày tháng vào từng biến cố và dẫn chứng biến cố vào cuộc đời của Đại Đăng. Bản chính của Trạch Am còn bảo quản rất tốt, tàng trữ nơi Đại Tiên Viện trong chùa Đại Đức. Ta có thể thấy công khó của người viết: có những dòng bị gạch bỏ, những chữ viết thêm vào bên lề, và thư pháp càng lưu loát khi câu chuyện sắp kết thúc. Vào cuối thế kỷ 17 nhiều đoạn thiên tự truyện của Đại Đăng xuất hiện, đa số được viết ra để sung vào bộ sưu tập tiêu sử các vị cao tăng Nhật Bản. Những tự truyện này dẫn xuất từ Hành Trạng của Xuân Tác và bỏ qua vài tư liệu trong quyển Niên Phổ của Trạch Am viện dẫn lý do quyển này không được phổ biến rộng rãi. Năm 1767 Niên Phổ của Trạch Am được Cự Hải Tông Như (1695–1770) vị trụ trì thứ 349 chùa Đại Đức in ấn và phát hành.

ĐẠI ĐĂNG THỜI NIÊN THIẾU

Đại Đăng chào đời năm 1282. Mặc dù ngày sanh không được ghi chép nhưng bản tiểu sử sau này cho rằng Sư sanh vào ngày mùng 7 tháng chạp, buổi chiều trước ngày Phật thành đạo. Song thân của Sư sống trong một ngôi làng theo nghề nông ở Oyake, khoảng bảy mươi dặm phía tây Kyoto. Vào thời đó, vùng này tên là Isei thuộc tỉnh Phiên Ma, ngày nay là thị trấn của Tatsuno (Lôi Dã), gần thành phố Himeji thuộc hạt Hymogo. Triều

có một điều gì trong chiếc chìa khóa rơi trên bàn đã thúc đẩy đến chứng ngộ: tiếng động chát chúa của kim khí khi chạm mặt gỗ, hình dáng một vật đang rơi xuống, hoặc chỉ giản dị một hành động buông rơi một món đồ việc Sư đã ôm ấp miệt mài chữ “Quan” suốt bao nhiêu năm không giải quyết được. Rất nhiều mối liên kết giữa chiếc “chìa khóa” và “quan ải” được gợi ý: có lẽ Đại Đẳng vừa khóa cổng hay cửa ra vào, và có một điều gì trong hành động này bỗng nhiên chỉ cho Sư con đường xuyên phá quan ải của chính mình. Cũng có thể, không có mối liên kết cố hữu nào giữa hai biên động (siêu vượt tính đồng thời). Trong trường hợp này ngộ cũng có thể dễ dàng xảy đến khi Đại Đẳng đang rửa mặt buổi sáng. Tuy nằm trong truyền thống Thiên tông, những giai thoại về chứng nghiệm ngộ khác nhau rất nhiều từ sự hình thành, tình tiết diễn biến và cường độ cảm nghiệm. Về thời gian tính, người gần Đại Đẳng nhất có thể so sánh là Mộng Song, đã đạt ngộ khoảng ba năm trước đó, vào tuổi ba mươi mốt. Mặc dù Mộng Song đã tu tập chính thức trong các thiền viện lớn, Ngài sống độc cư trong thất ở thành phố Usuba, tỉnh Hitachi (bây giờ là hạt Ibaraki). Một buổi chiều vào cuối tháng 5, Mộng Song tọa thiền ngoài cửa cho đến giữa đêm rồi vào nhà nghỉ. Trong bóng tối Ngài vói tới để dựa vào bức tường, nhưng không trúng chỗ nên vấp ngã trên sàn nhà. Ngay lúc chợt té đó Ngài chứng ngộ. Niềm phổ của Mộng Song không nói rõ là Mộng Song ngộ đạo, cũng chẳng mô tả như thế nào; chỉ kể là Mộng Song có làm kệ chứng ngộ.

Đại Đẳng, chắc chắn là đã thâm nhập chữ “Quan” của Vân Môn, chạy vội đến thầy và la lên: “Hầu như cũng một con đường ấy!” Qua đó Sư thực chứng sự đồng nhất về cơ bản giữa đường đạo của Sư và đường đạo của Vân Môn, nói rộng ra của cả tông môn các thiền sư. Đối với Nam Phổ cũng như đối với đệ tử của Ngài, hẳn là công án

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

– Không phải gió lớn đến từ cây quạt sao? Phật Quốc cười lớn, nói:

– Người gần thấy được, nhưng lại qua mất rồi.

Trong những buổi tham kiến như thế, người tham dự phần đầu trong việc sử dụng ngôn ngữ sao cho cắt ngang hoặc ra ngoài phạm vi mà ngôn ngữ có thể nhận ra được. Câu đáp có giá trị nhất sẽ tạo được điểm thắng bằng sự minh chứng hơn là cãi lý, và lý tưởng là vẫn duy trì một nhịp độ sinh động nhưng không cho phép suy nghĩ hay tính toán theo nhận thức riêng của mình. Ngập ngừng kéo dài quá lâu có nghĩa là một nhược điểm và hậu quả sẽ là “bại trận” (tuy nhiên trong trường hợp khác im lặng có chủ ý lại là câu đáp đúng). Cho dù sự bày tỏ đầu tiên của Đại Đẳng hướng về Thiên, tầm quan trọng của ngôn ngữ hẳn đã rõ ràng. Vấn đề không bác bỏ ngôn ngữ, nhưng thừa nhận tiềm năng tài tình của ngôn ngữ trong sự diễn tả chứng ngộ, phấn khích tỉnh giác, và chuyển hóa một hoàn cảnh đã an bài. Những đôi đáp trong cuộc tham kiến như thế có khuynh hướng chống lại những hình thức diễn giải theo thói quen, ngay cả một chú thích đơn giản nhất cũng phát sinh một số vấn đề đòi hỏi thuật lý giải tôn giáo. Có thể nguy hiểm giống như một việc làm liều lĩnh, nhưng chúng ta dù sao đi nữa cũng cố tháo mở cái uyên nguyên uẩn áo của ngôn ngữ truyền trao trong nhà Thiền. Một thiền sư có thể đòi hỏi một thiền tăng chứng minh thể và dụng của một công án nào đó hay của Phật tánh. Trong đôi đáp kể trên không những gió lớn chỉ hiển hiện diệu dụng của Phật tánh, mà gió lớn còn đủ sức xô ngã một cội cây, và cũng hiển thị tính chất cơ bản “không trôi buộc” của Phật tánh ra ngoài tầm với của đầu óc lý luận

phân tích. Câu đáp chót của Đại Đăng là quạt cho mình. Khi “đại dụng” hiện hành tự nhiên thì đồng thời mỗi người cũng là sáng tác giả của nó; dù nó vốn sẵn ở đây ta vẫn phải xác minh hoặc chứng tỏ. Con gió mà Đại Đăng nêu lên, ngoài việc minh họa cho đại dụng, có thể cũng ám chỉ mối tương quan với vị thầy trong trường hợp này cây bách trước cổng chùa tượng trưng cho Cao Phong, người bị “gió thổi ngã” bởi một vị tăng tảo tợn là Đại Đăng. Cao Phong hiểu ý liền hỏi: “Cái gì là gió lớn?” Đại Đăng không nói và tự bày tỏ bằng cách quạt mình. Cao Phong im lặng là một sự trắc nghiệm tiếp theo, và lần này rõ ràng Ngài nắm bắt được Đại Đăng đang cố ngôn ngữ hóa chủ ý của mình nhưng lại lộ ra còn thiếu một điều chắc chắn. Đại Đăng đã gần đạt nhưng chưa đạt: “Người gần thấy được nhưng lại qua mắt rồi”. Đến chùa của Cao Phong chẳng bao lâu, Đại Đăng thọ giới làm tăng. Tác giả tự truyện bỏ qua ý nghĩa sự kiện này vì chính Đại Đăng hoặc vì vai trò của Sư trong giáo hội Thiền tông. “Thê phát” gồm có nghi thức cạo tóc, phát nguyện đi tu và nhận pháp hiệu. Pháp hiệu đầy đủ của Đại Đăng là Tông Phong Diệu Siêu, tuy trong ngữ lục không nói rõ làm thế nào và vào lúc nào tên này được đặt cho Sư. Diệu Siêu (sự siêu vượt vi diệu) là tên húy của Đại Đăng, là tên lần đầu tiên thầy đặt cho, có lẽ Sư nhận tên này khi thọ giới với Cao Phong. Tông Phong (đỉnh cao trong Thiền tông) là hiệu của Sư, đôi khi do chính mình lựa chọn; Sư thường dùng pháp hiệu này vào khoảng 1326. Tên Đại Đăng là tước hiệu do Nhật hoàng Hoa Viên phong tặng sau này qua sự nghiệp tu hành của Sư. Vào thời gian này, một vị nổi tiếng nhất đồng thời với Đại Đăng là Mộng Song Sơ Thạch cũng đến tham kiến Cao Phong. Buổi tham kiến đầu tiên với Cao Phong của hai thiền sinh trẻ cũng được đề cập và so sánh. Khác với Đại Đăng, Mộng Song đã có kinh nghiệm tu thiền chính thức nhiều năm

tháng chạp. Hai hoặc ba năm trôi qua kể từ ngày được giao công án “Quan”, và Sư cũng chưa xong việc. Tác giả Xuân Tác không tả lại sự tu tập của Đại Đăng hoặc gợi nhắc đến sự thăng trầm trong đời sống nội tâm của Đại Đăng; ông chỉ kể lại đỉnh cao của một diễn trình công phu:

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

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

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

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

như thế không?” Ý nghĩa Thiền ở đây không phải là Thúy Nham đặc biệt quan tâm đến việc có sai lạc trong khi thuyết pháp hay không; ý định thực sự căn bản của Ngài là nêu ra đề trắc nghiệm đệ tử. Dùng một vật rất cụ thể và quen thuộc là “lông mày”, Ngài đã bỏ cục vấn đề về hiện hữu và phi hiện hữu. Vị đệ tử thứ nhất gợi ý (một cách gián tiếp) là lông mày không còn nữa, vị thứ hai đáp là vẫn có lông mày; nhưng câu nào cũng chỉ nghiêng một bên. Đến Vân Môn Văn Yên (862–949) đáp: “Quan”, nghĩa là cửa ải để đi qua. Một lời của Vân Môn (Vân Môn nhất tự) là sức mạnh mệnh lệnh: “Dừng lại!” hoặc “Đứng lại!” Trong sự tu thiền chữ “Quan” này được xem như diễn bày cảnh giới siêu vượt nhị nguyên bằng cách gạt bỏ không nắm giữ một câu nào cả. Vân Môn thoát khỏi lồng bẫy của Thúy Nham. Theo Xuân Tác, lần đầu Đại Đăng trả lời công án với trước ngữ: “Đã làm còn thêm làm (trương thố tỵ thố)”. Câu đáp này ngụ ý câu hỏi của Thúy Nham đã sai, nhưng câu đáp của Vân Môn cũng thế, và một cách nào đó đã làm tình hình xấu thêm. Ngôn ngữ Thiền, vì đặc tính muôn màu muôn vẻ của nó, có thể biểu lộ cả chê lẫn khen; trong trường hợp này cái “lầm” của Vân Môn cũng là dính chính cái “lầm” của Thúy Nham, qua đó giải quyết toàn bộ tình thế. Nam Phổ bảo Đại Đăng phải tham cứu thâm sâu hơn nữa: “Được đó, nhưng ngươi còn phải nắm cho được cốt lõi của chữ Quan. Rồi một ngày kia toàn thể sinh mạng của ngươi sẽ đổi khác”.

CHỨNG NGỘ TẠI CHÙA KIẾN TRƯỜNG

Cuối năm 1307, Đại Đăng và Nam Phổ rời chùa Vạn Thọ ở Kyoto và đến Liêm Thương. Đại Đăng 25 tuổi, Nam Phổ 72 tuổi. Nam Phổ làm trụ trì ngôi chùa danh vọng nhất Liêm Thương là Kiến Trường tự vào ngày 29

trong một tu viện lớn ở trung tâm thành phố, nhưng Mộng Song làm thầy của mình là Nhất Sơn Nhất Ninh thất vọng, và đang cố thử đến tham kiến Cao Phong. Theo quyển Niên Phổ đầu tiên về cuộc đời của Mộng Song, Cao Phong chào đón vị thiền khách mới đến với câu hỏi thử thách: “Nhất Sơn Nhất Ninh dạy cho người điều gì?” Mộng Song đáp, viện dẫn thầy mình: Tông môn của tôi không ngôn cú, không pháp đề dạy người. Cao Phong: Sao ngươi trả lời nhiều giáo ngôn thế? Vừa nghe xong Mộng Song hoát nhiên có tỉnh. Ngài phát nguyện trong lòng sẽ đến gặp thầy nữa cho đến khi nào triệt ngộ. Rồi Ngài lui đi. Trong khi vẫn đáp giữa Cao Phong với Đại Đăng kéo dài ba ngày, với Mộng Song chỉ trong vòng năm phút. Đại Đăng trả lời với nhiều tính sáng tạo trong khi Mộng Song chỉ biết viện dẫn thầy cũ của mình. Tuy nhiên Mộng Song có tỉnh một phần nào đó, còn Đại Đăng thì không. Hậu quả sau đó cũng khác nhau: Mộng Song ra đi tức khắc, còn Đại Đăng ở lại một hoặc hai năm làm chúng đệ tử của Cao Phong. Tuy như thế rốt cuộc chính Mộng Song, chứ không phải Đại Đăng, là đệ tử nối pháp của Cao Phong. Một sự so sánh sau này cũng đáng chú ý Niên Phổ của Cao Phong xác nhận có đối đáp giữa Cao Phong và Mộng Song, nhưng không đá động gì việc gặp gỡ Đại Đăng trong tự truyện của Cao Phong.

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

Linh quang chói sáng

Vượt khỏi căn trần

Thế bầy chân thường

***Không cuộc văn tự*².**

(Truyền Đăng Lục, quyển 9)

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

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

Bài kệ tài tình của Bá Trượng và sự tương ứng với bài kệ nhanh như chớp của Đại Đăng chứng minh chỗ mà ngôn ngữ thiền và thực nghiệm thiền có thể hội tụ. Tác nhân thúc đẩy Đại Đăng lần đầu chứng ngộ không chỉ lời nói mà còn có bài kệ mười sáu chữ. Đối với Đại Đăng nguyên bài kệ hoặc một câu trong đó có tác dụng như một “chuyển ngữ”: một chữ hay một câu, phát ra đúng lúc và kịp thời, sẽ chuyển hóa mạnh mẽ kinh nghiệm tu hành của người nghe hay người đọc. Trong trường hợp này,

² Bài kệ đủ có thêm 4 câu: Tâm tánh không nhiễm – Vốn tự nhiên thành – Chỉ lìa vọng duyên – Tức như như Phật. (D.G.)

Bản chất đặc thù trong pháp tu công án của Đại Đăng vẫn còn chưa rõ, bởi vì tư liệu do tác giả tự truyện cung cấp quá rời rạc. Trước ngữ đã đóng vai trò then chốt trong buổi đầu tu tập, tuy không bao giờ rõ nghĩa dù cho Sư có trả lời thành công trong công án “Con trâu chui qua cửa sổ”. Tác giả tự truyện thuộc thế kỷ 18 là Cự Hải Tông Như, có lẽ cảm nhận được kẽ hở này, quả quyết rằng Đại Đăng “tham cứu và giải mã gần hai trăm công án” vào năm kế tiếp. Dù sao đi nữa, nhịp cầu giữa thầy và trò càng đậm đà và sâu sắc. Nam Phổ bảo Đại Đăng: “Người là một ông tăng chân chất. Chắc chắn người đã tu hơn một hoặc hai đời”. Khi Nam Phổ lâm bệnh mười ngày, Ngài cầm cửa tất cả các đệ tử trừ Đại Đăng. Năm 1305, khi Nam Phổ rời Thao Quang Am về một ngôi chùa khác ở Kyoto là Vạn Thọ tự, Ngài mang Đại Đăng theo làm thị giả. Một lần trong thời gian hai năm ở chùa Vạn Thọ, Đại Đăng được giao công án chữ “Quan”, toàn bộ tắc công án là “Thúy Nham lông mày” trong Bích Nham Lục:

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

Thúy Nham Lệnh Tham, một thiền sư thuộc thế kỷ 10 rất có uy tín, ý muốn nói đến một cách ngôn cho rằng lông mày sẽ rụng, nếu ai nói quá nhiều hoặc chỉ dạy sai lầm. Đã dạy chúng suốt mùa an cư kiết hạ, Ngài như muốn hỏi: “Tôi có hủy phạm Phật pháp khi đã giảng dạy

⁴ Tục ngữ có nghĩa là: có tật giật mình. (D.G.)

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

Công án này được cho là khó nhất trong nhà Thiên. Nếu lý giải theo giáo môn thì ở đây muốn nói đến dấu vết ảo tưởng hoặc kiêu căng (cái đuôi) còn sót lại sau khi chúng ngộ (con trâu chui lọt), tuy nhiên đôi khi cái đuôi được hiểu là tượng trưng cho giác ngộ hay Phật tánh. Còn theo cách khác thì nhấn mạnh rằng công án không có tượng trưng điều gì cả. Chúng ta không biết Đại Đăng tham công án này bao lâu, và mối tương quan của Sư với Nam Phổ ra sao trong thời gian tham công án. Ngữ lục chỉ nói rằng Đại Đăng trình lên thầy mình chỗ nhận ra trong công án bằng hai trước ngữ, và hai câu bình chú uẩn áo này về sau là đặc trưng Thiên phong của Sư. Theo Xuân Tác, lần đầu Đại Đăng đáp: “Tâm cong vẹo thì dễ thấy”. Có thể Sư muốn nói với Nam Phổ: “Con thấy ý định của Thầy gài bẫy con với câu hỏi này, nhưng đối với con cái đuôi trâu đã qua lọt rồi”. Lời bình này cũng có thể nhắm đến Ngũ Tổ Pháp Diễn, người lập ra công án này. Câu đáp này chưa làm Nam Phổ hài lòng, và Ngài bắt Đại Đăng phải dò sâu hơn nữa. Ba ngày sau Đại Đăng trả lời lần thứ hai: “Nghe lời rỗng của thầy bói”. Ở đây lời của thầy bói là một điều gì mơ màng hoặc ảo tưởng, như vậy Đại Đăng đang khẳng định rằng ai vẫn còn thắc mắc cái đuôi trâu là còn mê mờ vì một cái gì không thực hữu, vì một vấn đề do chính mình tạo ra. Nam Phổ vẫn chưa hài lòng, nhưng Ngài chỉ nói với Đại Đăng một câu duy nhất: “Ngươi gần đạt”. Lời này của Nam Phổ đã nhắc lại câu nhận xét của Cao Phong về Đại Đăng cuối buổi tham kiến về gió và quạt: “Ngươi gần thấy được, nhưng lại qua mắt rồi”.

câu then chốt không hẳn nhắm riêng biệt vào Đại Đăng. Sau này, là một bậc thầy lão luyện, Đại Đăng dùng thi kệ và bình chú trước ngữ đầy chất thơ một cách tự tại lưu loát, tạo riêng cho mình những chuyển ngữ đặc thù. Chính trong ý nghĩa trở trêu mà bài kệ của Bá Trọng rất được tôn trọng với câu kết thúc đề cập đến chân lý tối thượng không nói được bằng lời. Nhưng đối với hành giả có khuynh hướng Thiên biện tài, những câu như “không cuộc văn tự” có tác dụng nghịch lý và là một cách nói rất hiệu quả trong ngôn ngữ của đạo. Trong khi Cao Phong và Đại Đăng vừa triển khai một mối quan hệ đầy lợi lạc, một vị thầy kiệt xuất khác làm cho Đại Đăng quan tâm: Nam Phổ Thiệu Minh, tước hiệu là Đại Ứng Quốc Sư. Nam Phổ tu ở Trung Hoa trong tám năm dưới hội thiên sư Hư Đường Trí Ngu (1185–1269) vừa trở về Nhật. Nam Phổ trụ ở Hakata thuộc đảo Cửu Châu, nơi đây Ngài giảng dạy suốt ba mươi năm. Vào tuổi bảy mươi Ngài được thỉnh làm trụ trì các thiền viện ở Kyoto và Liêm Thương. Xuân Tác nói một cách chắc chắn rằng Đại Đăng bị tiếng tăm lừng lẫy của Nam Phổ lôi cuốn, và Trạch Am cho biết chính Cao Phong đã khuyến khích Đại Đăng nên đến một vị thầy khác, khi trả lời câu hỏi của Đại Đăng về một công án.

Sư [Đại Đăng] trước đó đã hỏi Phật Quốc [Cao Phong] về công án “Con trâu chui qua cửa sổ”³. Phật Quốc bảo: “Lão Nam Phổ được Hư Đường truyền pháp. Một ngày kia hãy đến Nam Phổ mà hỏi”.

Tu tập với nhiều vị thầy là một phương thức thiết lập rất hay ở Trung Hoa, thiên sinh hành khước cốt tìm cho được vị chân sư cho mình hoặc để trải nghiệm kiến giải của mình qua cuộc “pháp chiến”. Một số thiền tăng Trung

³ Trong Vô Môn Quan của Vô Môn Huệ Khai. (D.G.)

Hoa có ghi chép hành trạng trong Truyền Đăng Lục chẳng hạn, thường xuyên lên đường từ chùa này đến chùa nọ, băng qua những đoạn đường dài hầu như bằng chân. Thiền tông Nhật Bản trong những giai đoạn đầu cũng áp dụng cách thức tương tự. Nam Phổ tu học mười năm ở Nhật với một thiền sư Trung Hoa di dân là Lan Khê Đạo Long (1213–1278), và tám năm ở Trung Hoa với Hư Đường trong cùng một hệ phái (Dương Kỳ), rồi học tiếp với Lan Khê ba năm sau khi hồi hương. Mộng Song khởi đầu đạo nghiệp dưới hội Nhất Sơn Nhất Ninh, rồi thầy một thời gian đi tìm một thầy khác, trở lại thầy cũ, rồi lại đi đến Cao Phong Hiến Nhật. Quan Sơn Huệ Huyền, một trong hai trưởng tử của Đại Đăng, đã năm mươi tuổi và đi tu khá lâu trước khi gặp Đại Đăng, Ngài được Đại Đăng ấn chứng là đệ tử nối pháp chỉ sau ba năm. Đồng thời tính chất độc lập của người học bị giới hạn bởi đặc tính và tông phái đã nhập môn. Một trường hợp cực đoan là Trung Nham Viên Nguyệt (1300–1375) đã bị khai trừ và thậm chí cuộc đời bị bóp nghẹt vì việc Ngài đi đến hết vị thầy này đến vị thầy khác bị xem là bất hợp pháp. Năm 1304 Đại Đăng rời chùa của Cao Phong ở Liêm Thương và đi về phía tây Kyoto, nơi Sư gặp Nam Phổ ở Thao Quang Am. Cuộc tham kiến đầu tiên giữa Nam Phổ và Đại Đăng tương đối ngắn, bắt đầu như sau:

Sư [Đại Đăng] nói:

– Con đến từ xa, xin được thụ giáo, xin Thầy cho con tham kiến.

Nam Phổ:

– Ta đã già, sức yếu. Ngồi xuống một chốc và uống trà.

– Nếu Thầy đối xử như vậy, con e không thể tiếp nhận được.

– Người chỉ là khách mới đến. Làm sao biết được chuyện này.

– Đối với bậc trượng phu, phải chăng đâu cũng là một thứ gió dù ở xa ngàn dặm?

Cuộc trao đổi này y theo kiểu vấn đáp trong nhà Thiền. Khi Nam Phổ khiêm cung đã tránh né một cách khéo léo việc dạy bảo theo yêu cầu của vị khách tăng mới đến, Ngài đã biểu lộ lý thiền là căn bản không có gì để chỉ dạy và không có gì để người học sở đắc, một khi họ vốn có sẵn. Câu trả lời của Nam Phổ là một loại trắc nghiệm, một cách thăm dò kiến giải của Đại Đăng. Đại Đăng phản ứng rất táo bạo: “Thầy chớ gạt con!” Rồi Nam Phổ thử nghiệm một cách trực tiếp hơn. Một lần nữa Đại Đăng yêu cầu được xử sự nghiêm túc, ý muốn nói đến câu châm ngôn của Khổng giáo về bản tính bình đẳng của một “trượng phu”. Câu trả lời của Sư cũng nhắc lại một câu trả lời của Lục Tổ Huệ Năng khi gặp Thầy là Ngũ Tổ: “Thân man rợ của con và thân của Thầy tuy không đồng, nhưng Phật tánh khác nhau chỗ nào?” Vị tân tu Đại Đăng quả là kỳ đặc, không biết sợ và rất mãnh lợi ngay cả khi đứng trước mặt một bậc thầy tôn quý trong nhà Thiền là Nam Phổ.

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

nguồn bên ngoài thiền môn. Bản thứ hai Sư chép ngữ lục của Đại Xuyên Phổ Tế (1179–1253) là tác giả bộ thiền sử Ngũ Đăng Hội Nguyên. Khi Đại Đăng chép lại quyền thiền sử quý báu này Sư đã chen vào những biệt chú của mình, mở đầu một hoạt động trọn đời đưa đến kết quả là những bình chú trước ngữ. Suốt thời gian này có lẽ Đại Đăng đắm mình trong kinh tạng mênh mông: những ngữ lục của danh sư trong nhà thiền như Lâm Tế, Triệu Châu và Hư Đường; tuyển tập công án như Bích Nham Lục và có thể Vô Môn Quan; tự truyện các thiền tăng, Không thư, những tác phẩm muôn thuở bằng văn xuôi lẫn thi ca. Chắc chắn là Sư vẫn tiếp tục công phu tọa thiền không lơ lửng. Khi Nam Phổ tịch, Đại Đăng chấm dứt thời kỳ tu tập chính thức với một vị thầy sinh tiền, và ứng dụng kinh điển như Truyền Đăng Lục làm phương tiện tu tập tiếp tục với những bậc tôn đức cao tăng trong nhà thiền, tự trải nghiệm mình với công án và vấn đáp. Trưởng dưỡng thánh thai ở mức độ như thế, sự “học” của một học giả và sự “hành” của một hành giả không còn đứng riêng rẽ. Cũng như Đại Đăng đang thâm lặng tự mình chuẩn bị cho giai đoạn sau này sẽ xuất hiện trước quần chúng, Thiền cũng nghiêng về một trào lưu ảnh hưởng mới trong xã hội Nhật Bản, đạt đến cực điểm trưởng thành vững vàng gần một trăm năm mươi năm.

đã được giải đáp, bởi vì lần này Nam Phổ không trải nghiệm Đại Đăng cũng không đánh giá câu đáp của Sư. Thay vào đó Nam Phổ chỉ đề cập đến kinh nghiệm riêng của mình:

Nam Phổ rất đổi ngạc nhiên. Ngài bảo: “Đêm qua, ta nằm mộng thấy Vân Môn bước vào phòng. Hôm nay người thấu phá chữ Quan. Người là Vân Môn tái lai!” Đại Đăng bịt lỗ tai quay gót.

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

già khi thị tịch. Mỗi liên hệ rõ ràng giữa Vân Môn và Đại Đăng được lồng vào một công án rất hay vẫn còn được tăng nhân chùa Đại Đức tham học:

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

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

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

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

thêm bảy trăm vị khác. Trong nhà Thiền thời Thất Đinh ở Nhật đây là bộ thiền thư được sùng mộ nhất. Đại Đăng đã chép tay hết bốn mươi ngày, một thời gian ngắn đối với một công việc tỉ mỉ, và cho thấy sức tinh tấn bền bỉ của Sư:

Đây chính là nếp sống đạo của hằng ngàn thánh hiền, là mạch sống của chư tổ anh kiệt. Nó siêu vượt cái “uẩn áo” và cái “thánh thiện”. [của Lão Tử] Nó vượt xa chân lý và nguyên lý tối thượng. Khấp và sâu, khó lường khó biết. Ít có ai hy vọng vẽ được những dấu vết này bằng chữ bằng mực. Chẳng khác nào phô bày vết thương trên một thân thể tráng kiện. Nhưng trong bốn mươi ngày cây bút lông của tôi chưa bao giờ rời khỏi bàn tay. Có ba mươi chương đầy ắp những cuộc đời đã sống rất phong phú và cao vợi. Cần phải có một thiên tài hoàn toàn vượt trên cái khéo léo nhỏ nhoi của tôi ngay cả chỉ mới bắt đầu thường thức. Chép vào năm thứ 2 Chánh Hòa [1313] ngày 23 tháng 5 do sơn tăng Diệu Siêu.

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

ác ý xuất phát từ tây bắc. Khi Vinh Tây xây chùa Kiến Nhân, Ngài so sánh sông Gia Mậu với sông Hằng, con sông thiêng ở Ấn Độ. Và Ngài xem ngôi chùa mới của mình giống như tinh xá Kỳ Viên ở Ấn Độ, nơi đức Phật thuyết giảng cho tăng chúng. Tên hiện nay của vùng này là Kỳ Viên, chữ tắt của Kỳ thọ Cấp Cô Độc viên.

Được biết rất ít về sinh hoạt của Đại Đăng trong thời gian ở Vân Cư am nên ta không thể ngay cả ước định chuyện khát thực với một mức độ tin cậy nào đó. Vài luận giải thời nay chấp nhận câu chuyện ở giá trị bề ngoài; còn những người khác thì phủ nhận toàn bộ câu chuyện. Ông D. T. Suzuki viết: “Đại Đăng Quốc Sư sống đời ăn xin hơn hai mươi năm và ném qua cuộc sống thấp hèn nhất của kiếp người”. John Covell thừa nhận: “Đại Đăng thực sự chỉ đi ăn xin khoảng năm năm dưới cầu Ngũ Điều”, dù ông không đưa ra chứng cứ hiển nhiên nào bảo vệ dự đoán của mình. Nhiều học giả Nhật Bản tin rằng Đại Đăng đến với đám ăn mày dưới cầu Ngũ Điều ban ngày và về Vân Cư am ban đêm. Xuân Tác chỉ nói (trong đoạn văn đã làm Nhất Hưu thất vọng): “Su trở về để đồ và ngụ ở phía tây bờ sông. Chỉ có sáu hoặc bảy vị tăng đến với Su. Su tự quên mình trong cực khổ đến nỗi không còn biết đến cái lạnh cái đói”. Nếu Đại Đăng có thực sự trải qua hai mươi năm ăn xin dưới cầu Ngũ Điều thì thật không chắc rằng Su có được một sự tinh thông quán triệt văn học thiền mà về sau ông đã bộc lộ trong những bài thuyết pháp, thi kệ và bình chú. Chỉ tồn tại một tài liệu duy nhất có đề năm tháng từ Vân Cư am cho thấy Đại Đăng là một học giả hơn là người ăn xin trong những năm trưởng dưỡng thánh thai. Đó là bản chép tay toàn bộ Cảnh Đức Truyền Đăng Lục có hậu đề. Bộ Truyền Đăng Lục này gốc do Đạo Nguyên ở Trung Hoa sưu tập vào thế kỷ 10, sau này Dương Úc (968–1024) ấn hành, trình bày tiểu sử của gần một ngàn thiền tăng, và vào danh sách

Một ngày sau khi chứng ngộ, Đại Đăng trình hai bài kệ lên thầy. Bản sao một tài liệu quý hiếm ở hình 1 là ngữ lục phổ biến đầu tiên do chính tay Đại Đăng viết:

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

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

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

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

Trong hai bài kệ Đại Đăng diễn tả niềm vui sâu xa và cảm thức tự tại qua những ẩn dụ và biểu tượng đầy màu sắc phong nhiêu. Cửa Mây tức Vân Quan là tên ghép của “Vân Môn” và chữ “Quan”, công án đã đẩy Đại Đăng đến chứng ngộ. Thâm nhập được “Vân Quan” đồng thời dò tìm được công án, vị thầy thuở xưa, và bóng dáng mê mờ của tâm thức chính mình; mây tan để hiển lộ bầu trời trong sáng (hoặc mặt trăng rằm) là ẩn dụ nổi tiếng trong đạo Phật chỉ cho sự giác ngộ. Những hình ảnh khác trong bài kệ tăng cường một cảm thức rằng tất cả chương ngại

đã biến mất. Sự vắng mặt cái ta và người (nguyên văn là “chủ” và “khách”) chỉ ra sự tỉnh giác siêu vượt tính chủ quan phạm tình. Giòng thứ nhất trong bài kệ thứ hai “con đường cũ đã đi qua” cho thấy bản chất căn đở trong sự chứng ngộ của Đại Đăng cái ta xưa cũ đã biến mất, và Sư cũng quên bằng điều gì đã thúc đẩy Sư đến tâm thái kỳ diệu hiện thời này. Đồng thời Sư đào luyện con đường mới của mình, không còn nương cậy vào chư Phật chư Tổ nữa. Bánh xe cơ duyên chính là diệu dụng của tự ngộ, người khác không thể nào hiểu được. Ca-diếp là đại đệ tử của Phật, được truyền trao chánh pháp một cách vô ngôn⁵ và trở thành Nhị Tổ Thiền tông Ấn Độ⁶. Trong bài kệ của Đại Đăng, Tổ Ca-diếp ra đi một cách trịnh trọng và cả quyết vì Tổ không còn cần gì nữa cũng như niềm tin chắc thật của Đại Đăng rằng bây giờ mình là pháp khí chánh truyền.

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

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

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

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

hằng ngày với bình bát cầm tay, nghi thức khát thực này còn duy trì trong đa số tông phái đạo Phật ở châu Á. Những người đi hành hương ở Trung Hoa nếu có gặp được một lão già ăn xin trong vùng ngọn núi thiêng Ngũ Đài sẽ thắc mắc hoài nghi không biết có phải là Bồ-tát Văn Thù dưới lột cải trang. Một tác phẩm Nhật Bản ở thế kỷ 12 “Kim Tích Vật Ngũ” đã xác nhận: “Trong đám ăn mày, ngày nay cũng như thuở xưa, đều có hiện thân của chư Phật và chư Bồ-tát”. Tuy Đại Đăng không nói đến việc ăn xin của mình trong tác phẩm, Sư cũng không đề cao sự nghèo khổ xem như một đức tính liêm khiết trong đạo. Nếu chúng ta chuyển từ truyền thuyết đến lịch sử thì có thể tạo dựng lại nhiều nếp sinh hoạt của Đại Đăng trong những năm trước khi khánh thành chùa Đại Đức. Vào ngày 29 tháng chạp năm 1308, Nam Phổ Thiệu Minh tịch, thọ bảy mươi ba tuổi. Đại Đăng đã giải được công án “Quan” vào đầu năm đó, và đã ở lại chùa Kiến Trường tiếp tục tu tập. Sau lễ tang của Nam Phổ và thời kỳ cư tang, Đại Đăng rời Liêm Thương và trở về Kyoto năm 1309. Thay vì tìm một vị thầy khác hoặc hành hương sang Trung Hoa, Sư dời đến một ngôi chùa nhỏ tên là Vân Cư am ở đông Kyoto. Tuy không còn một tòa nhà nào còn sót lại, Vân Cư am đã tọa lạc tại vị trí nay là chùa Yasaka và Kòdaiji (Cao Thai tự). Chỉ có một ít lô đất ở xa là chùa Kiến Nhân danh tiếng của tông Lâm Tế do Minh Am Vinh Tây (1141–1215) dựng lập năm 1202. Một lô đất nhỏ và ngắn hơn ở phía tây là sông Gia Mậu chảy từ bắc đến nam qua Kyoto. Trong nhiều chiếc cầu bắc qua sông Gia Mậu, cầu Ngũ Điều có lẽ gần Vân Cư am nhất, chỗ mà đám ăn mày địa phương thường tụ tập. Nguyên phần đất này của Kyoto là vùng đất thiêng liêng trong tâm tư những người mộ đạo thời trung đại. Núi Tỳ Duệ, đỉnh cao trong dãy Đông Sơn được xem là ngọn núi thiêng có nhiệm vụ bảo vệ thành phố khỏi những thế lực

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

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

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

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

Đại Đăng trong vai trò ăn xin mang nhiều sắc thái huyền thoại. Trong nhiều nền văn hóa, thần thánh và hiền nhân cải trang thành ăn mày khi đi vào nhân gian để trải nghiệm hoặc giúp đỡ loài người. Ăn xin còn có ý nghĩa khác trong đạo Phật: đức Thích-ca Mâu-ni sống khát thực

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

Lời tiên đoán của Nam Phổ rằng Đại Đăng bảo đảm duy trì tông phái đã nhắc lại lời xưa trong đạo, và điều này được chứng thực qua những diễn biến sau này. Những tiểu sử đầu tiên đã chứng minh sự tín nhiệm của Đại Đăng, nhưng không cho biết mối tương quan giữa Đại Đăng và thầy mình. Ấn bản Niên Phổ của Cụ Hải chỉ ghi là Nam Phổ ban cho Đại Đăng một từ y xem như biểu tín của sự nổi pháp.

SỰ TÁC THÀNH MỘT THIỀN SƯ

Khi Nam Phổ nói với Đại Đăng: “Trước khi ấn chứng chính thức công khai, người phải tiếp tục tu tập hai mươi năm”, Ngài đứng trong truyền thống cổ xưa của đạo Phật. Thuật ngữ kinh điển chỉ cho sự tu tập sau khi ngộ đạo là “thánh thai trưởng dưỡng (Shòtai-chyò)”. Câu này được dùng đầu tiên trong bản dịch chữ Hán kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa vào thế kỷ 5. Trong Thiền tạng câu này xuất hiện đầu tiên trong ngữ lục của Mã Tổ Đạo Nhất (709–788), và vào đời Tống vị tăng hành khước Nhật Bản là Đạo Nguyên Hi Huyền (Tổ tông Tào Động Nhật sau này) học chữ này từ thầy của mình là Thiên Đồng Như Tịnh (1163–1228). Đời Đường Trung Hoa, khái niệm về việc tu tập sau khi ngộ đạo (kiến tánh khởi tu) rất gần với một khái niệm khác, đó là sự ân tu. Ví dụ, thiền sư Phần Châu Vô Nghiệp (762–823) than phiền là cổ đức “xóa sạch vết

tích và quên mất thế gian” trong hai mươi năm hoặc ba mươi năm. Chỉ riêng hình ảnh hai mươi năm cũng nói lên được ý niệm tu hành trùng hợp với quy ẩn. Đối với hầu hết Phật tử, “hai mươi năm” nhắc đến kinh Pháp Hoa với ẩn dụ người cùng tử lang thang nghèo khổ khoảng hai mươi năm mới trở về nhà. Những quy chiếu khác được thấy trong Thiền: Lâm Tế tu dưới hội Hoàng Bá hai mươi năm và một bài kệ của Tuyết Đậu than rằng “Ta hai mươi năm cay đắng”. Trong hầu hết các tôn giáo, hình ảnh và lời nói xuất hiện rồi sau đó được diễn dịch thành văn tự (thường có ảnh hưởng nghiêm trọng). Đại Đăng, những tác giả tự truyện của Sư, và những đệ tử nổi pháp, tất cả đều cảm thấy tự hào về công việc mà họ cho là đã hoàn thành một cách thận trọng huấn thị của thầy mình. Khi Đại Đăng làm trụ trì khai sơn chùa Đại Đức năm 1326, Sư đã so sánh sự chứng ngộ của mình với nén nhang ngát hương và nói: “Dù ta cất giữ hương thơm này trong đây ngót hai mươi năm, càng giấu kín thì càng thơm lừng”. Cự Hải cũng nhấn mạnh điểm này:

Kể từ khi Sư được Nam Phổ ấn chứng vào năm thứ hai thời Đức Trị [1307] cho đến khi làm lễ khai tự thực sự, hai mươi năm đã trôi qua. Trước đó, vào thời Chánh Trung [1324–1326], chức vị trụ trì chùa Nam Thiền khuyết chỗ, và Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ cung thỉnh Sư đảm nhận ba lần, nhưng không thành. Sư đã giữ đúng thời hạn tu tập theo lời dạy của thầy mình, theo đúng như một cặp nhãn hiệu chẳng khác mấy may.

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

Người ta nói Sư đã sống qua những năm với đám ăn mày dưới cầu Ngũ Điều (Gòjò) ở Kyoto, khó phân biệt Sư với những đồng sự rách rưới. Nhật hoàng Hoa Viên nghe tiếng Sư và mong muốn thỉnh Sư về thuyết pháp trong nội cung. Cũng được biết vị ăn mày lạ thường này thích ăn một thứ dưa tên là chon tang qua (makuwa-uri). Nhật hoàng bèn cải trang đến cầu Ngũ Điều mang theo một giỏ dưa thật to. Ngài phát dưa cho đám ăn xin từng người một, nhận dạng tí mi nét mặt mỗi người. Thấy một người có đôi mắt sáng quắc, Nhật hoàng vừa đưa dưa vừa bảo:

– Cầm lấy mà không được đưa tay ra.

Lập tức có câu trả lời: Hãy đưa cho tôi mà không đưa tay ra!

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

*Sau khi đọc Hành Trạng của Quốc Sư Đại Đăng
Đưa cao ngọn Đại Đăng chiếu sáng thấu trời.*

Giác A từ Trung Hoa về Nhật năm 1175, nhiều dòng thiền Trung Hoa được truyền sang Nhật. Sự trình bày năm 1677 về việc truyền nhập này, vẫn được thừa nhận trong tông Lâm Tế, xác định có bốn mươi sáu dòng truyền nhập. Trong đó hai mươi bốn dòng gọi là lưu (ryù) hoặc phái (ha) xuất phát từ các đệ tử nổi pháp. Vị đứng đầu mỗi dòng gọi là Tổ. Những vị được công nhận là Tổ như thế được phân bố đều giữa các du tăng Nhật và tăng nhân Trung Hoa di dân. Hai mươi một dòng thuộc tông Lâm Tế và ba thuộc tông Tào Động. Vị sư tổ trong phổ hệ này không phải là Giác A, mà là Vinh Tây đã trở về Nhật năm 1191. Vị sư cuối cùng trong dòng này là Đại Chuyết Tổ Năng, vị du tăng hồi hương năm 1358. Trong số các tăng sĩ di dân, người đầu tiên sáng lập dòng thiền Nhật là Lan Khê Đạo Long đã đến Nhật năm 1246. Và Thiền sư Trung Hoa cuối cùng in dấu trên đất Nhật trong thời kỳ này là Đông Lăng Vĩnh Dự (?–1365) đã đến năm 1351. Sau năm 1358, sự giao lưu giữa Phật giáo Trung Hoa và Thiên tông Nhật Bản giảm xuống, và không có những pháp hệ mới nào được thành lập ở Nhật trong ba trăm năm kế tiếp. Một danh từ khác rất quan trọng diễn đạt phổ hệ truyền thừa trong nhà Thiền là chữ tông, có thể dịch sang tiếng Anh là “lineage”, “school” hoặc “sect” tùy theo nội dung lịch sử. Ở Trung Hoa những sự phân chia trong nhà Thiền lúc ban đầu là phương tiện để minh định dòng họ thầy–trò. Đôi khi sự phân chia có thể mang ý nghĩa về chủ thuyết hoặc cơ chế khác nhau, nhưng sự hiểu biết của chúng ta về những sắc thái này ít chắc chắn. Cũng không hẳn ranh giới giữa Thiên tông và các tông phái khác của đạo Phật lúc nào cũng rõ rệt. Khi nói về thiền lúc khởi thủy, chữ tông phái (lineage) có lẽ thích hợp nhất. Sau năm 969 (bắt đầu đời Tông) chữ “Thiên tông” có ý nghĩa nhiều hơn. Ở Nhật ranh giới giữa các tông phái đạo Phật và những chi phái trong đó rõ rệt

4

NHỮNG NỀN TẢNG CỦA THIÊN TÔNG NHẬT BẢN

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

sẽ soi sáng bối cảnh Thiền đã nuôi dưỡng Đại Đăng và đến lượt Đại Đăng sẽ ảnh hưởng lại bối cảnh này.

NHỮNG GIAI ĐOẠN ĐẦU TIÊN

Giai đoạn đầu của Thiền tông Nhật Bản bắt đầu vào cuối thế kỷ 12. Tăng nhân tông Thiên Thai hành khước đến Trung Hoa, thấy rằng Thiền tông là môn phái chủ trì đạo Phật đời Tống, và họ mang lý thiền về Nhật. Những cuộc hành khước như thế được thuận lợi do việc nối lại mối giao hảo giữa Trung và Nhật sau khi gián đoạn gần ba trăm năm. Đối với cả hai nước miếng mỗi thương mãi không thể nào cưỡng lại lâu hơn nữa: người Hoa tìm đạo kiếm, quạt và bình phong từ quần đảo láng giềng; người Nhật ưa chuộng đồ thêu, nhang và trà chỉ có ở lục địa. Với nền bang giao chính thức được đổi mới, người Nhật phấn đấu để tinh thông kỹ thuật tân tiến của người Hoa trong công nghệ đóng tàu và đi biển. Nhật Bản khao khát du nhập văn hóa Trung Hoa bằng cách lấy mẫu hàng hóa Trung Hoa. Tăng nhân đi theo những chuyến hàng buôn được xem như truyền nhân hướng dẫn những phát triển hiện đại nhất trong chánh quyền, kỹ thuật, mỹ thuật và tôn giáo Trung Hoa. Lợi thế trong những nguồn tôn giáo Trung Hoa càng được tăng cường vì mỗi bắt hòa với tổ chức Phật giáo trong nước Nhật ở thế kỷ 12. Nhiều lời phê phán buộc tội tông Thiên Thai và Chân Ngôn bị lún trong các pháp thế gian, sống trưởng giả và giải đãi trong sự tu hành. Một phản ứng đối với khuyết điểm rõ ràng này là sự phổ biến những chủ thuyết cấp tiến cho rằng sự giải thoát mở rộng cho tất cả mọi người, đặc biệt qua ân phúc của Đức Phật A Di Đà hoặc sự linh ứng của kinh Pháp Hoa. Phản ứng thứ hai là đòi hỏi phải trở về sự thanh tịnh của nếp sống tu viện, xác nhận lại lập trường nghiêng về truyền thống hơn, đó là giải thoát thành tựu

Môn Quan vào Nhật có thể định được chính xác. Tăng sĩ Nhật là Tâm Địa Giác Tâm (1207–1298) tu học thiền ở Trung Hoa với soạn giả của Vô Môn Quan là Vô Môn Huệ Khai (1183–1260). Khi Giác Tâm trở về Nhật năm 1254, Ngài mang theo tập công án của thầy mình. Thiền tăng Trung Hoa di dân Thanh Chuyết Chánh Trừng (Đại Kinh, 1274–1339), đồng thời với Đại Đăng, đã viết luận giải Vô Môn Quan đầu tiên ở Nhật, song tác phẩm này hình như đã thất lạc. Bản Vô Môn Quan đang sử dụng ở Nhật căn cứ trên ấn bản của Nhật năm 1405. Tuy hai tuyển tập công án lớn truyền nhập vào Nhật đầu triều đại Thất Đinh, nhưng tác động trên Thiền tông Nhật Bản khác nhau rất nhiều. Thời trung đại, Bích Nham Lục khúc chiết hơn và văn chương hơn, được sử dụng rộng rãi và nhiều người tán phục. Tuyển tập này tạo phân kích quan trọng trong phong trào văn hóa tên là “Ngũ Sơn Văn Học”, đã lan xa ra khỏi phạm vi thiền viện. Còn Vô Môn Quan thì không đạt được mức hưng thịnh bằng, chỉ đến thế kỷ 17. Vào thời này khả năng đọc được chữ Hán cổ (giống như Hán văn: Kanbun) trong chư tăng kém hơn, và các vị thầy Vô Môn Quan có cấu trúc giản dị hơn, chữ nghĩa dễ tiếp thu hơn Bích Nham Lục.

TÔNG CHI CÁC TRUYỀN NHÂN ĐẦU TIÊN

Tông chi phổ hệ rất quan trọng trong nhiều lãnh vực ở xã hội Đông Á, và rất được chú trọng ở Nhật. Thiền được các môn sinh xem như một pháp hệ tâm linh có thể truy nguyên qua chư Tổ Trung Hoa và Ấn Độ đến Đức Phật Thích-ca Mâu-ni. Vô số tông phái và chi phái trong Thiền tông đôi khi được đồ họa thành một cội cây với nhiều nhánh họ tộc, và đều là “họ hàng công nhận lẫn nhau là thành viên trong đại tông môn, và tự cho mình là dòng dõi trực tiếp nhất”. Trong vòng hai trăm năm, sau khi

giới đạo Phật Trung Hoa và Thiên tông Nhật Bản giữa 1175 và 1358. Tuy sự truyền đạt bằng chữ không chiếm ưu thế so với việc khai triển giáo lý và tu tập, một trong những mục tiêu hành hương là có được tài liệu. Ban đầu ở Nhật việc học và sao chép kinh điển quan trọng trong nhà Thiên đều tập trung vào phương thức thiền tập. Các tuyển tập công án Trung Hoa mới nhất, cao tăng truyện và luật nghi được phổ biến trên đất Nhật chỉ trong vòng vài năm sau khi phát hành ở lục địa. Tác phẩm các thiền sư Nhật, gửi sang Trung Hoa qua các môn đệ ưu tú, đôi khi được các thiền sư Trung Hoa đánh giá cao ở phần hậu đề. Thật là một vinh hạnh lớn lao đối với một tăng sĩ Nhật được một vị tăng Trung Hoa viết tiểu sử của mình, và càng vinh dự hơn nữa khi tiểu sử được vào Thiên tạng Trung Hoa. Bộ sưu tập lớn về tự truyện trong nhà Thiên, như bộ Truyền Đăng Lục mà Đại Đăng sao chép, được tìm thấy trong thư mục thuộc giữa thế kỷ 13 tàng trữ tại chùa Đông Phước ở Kyoto. Vào lúc Đại Đăng tịch năm 1337, hai tập công án cổ điển Bích Nham Lục và Vô Môn Quan vào đến nước Nhật. Ngày chính xác Bích Nham Lục truyền vào đất Nhật không biết rõ, dù có một giai thoại xưa cho rằng Đạo Nguyên Hi Huyền đã chép lại năm 1227 trong đêm cuối cùng ở Trung Hoa trước khi về Nhật. Khó mà tưởng tượng được một công trình lớn lao như thế mà sao chép quá nhanh, bản của Đạo Nguyên tên là Nhất Dạ Bích Nham Lục được cất giữ trong chùa Đại Thừa ở Kanazawa. Vào đầu thế kỷ 14 Bích Nham Lục được in ấn lại ở Trung Hoa do công của Trương Minh Viễn. Ấn bản của Trương, dựa trên hai mộc bản đã in trước đây và những bản viết tay còn sót lại, đã vào Nhật sau đó không lâu, và là bản còn được sử dụng đến ngày nay. Đại Đăng là một trong những người đầu tiên ở Nhật quan tâm đến Bích Nham Lục. Sư đã bình chú từng dòng chữ một suốt cả quyển sách bằng trước ngữ. Ngày Vô

qua nỗ lực tu tập của mỗi người, dù cam go gian khổ. Những vị khai tổ Thiên tông Nhật Bản thuộc phong trào thứ hai, đã cố gắng khôi phục đạo Phật gốc ở Trung Hoa hoặc thậm chí ở Ấn Độ. Người Nhật đầu tiên qua Trung Hoa học Thiên là Giác A, một tăng nhân tông Thiên Thai xuất thân từ núi Tỳ Duệ. Nghe một thương nhân nói rằng Thiên chiếm ưu thế ở Hoa lục, Giác A và một người bạn đồng tu rời Nhật năm 1171. Ở chùa Linh Ẩn Hàng Châu, Giác A gặp Hạc Đường Huệ Viễn, đệ tử của thiền sư lỗi lạc Viên Ngộ Khắc Cẩn (1063–1135). Không nói được tiếng Hoa, Giác A bắt buộc nói chuyện với Hạc Đường bằng chữ. Trước khi hồi hương năm 1175, Giác A được thầy ấn chứng. Nguyên Hanh Thích Thụ⁷, viết vào năm 1322, tả sự đón tiếp Giác A ở Nhật: “Triều đại Gia Ứng [1169–1175] Nhật hoàng nghe tin Giác A tu thiền, mời đến triều đình và hỏi yếu chỉ Thiên tông. Đáp từ Giác A đã thối sáo... Nhật hoàng và những người hầu cận đều chẳng hiểu”. Tuy câu chuyện này không chính xác, nhưng đã phác họa Thiên lần đầu tiên xuất hiện ở Nhật lạ lùng ra sao đối với hầu hết người Nhật. Giác A ảnh hưởng không nhiều đến thế giới Phật giáo thời bấy giờ, và không có đệ tử nào nổi pháp. Song Giác A là tăng sĩ Nhật đầu tiên được xếp vào truyền tích Thiên Trung Hoa, được công nhận là truyền nhân đầu tiên của Thiên đời Tống du nhập vào đất nước mình. Giai đoạn đầu của Thiên tông Nhật Bản mang nhãn hiệu “hỗn tạp” bởi vì giáo lý và pháp tu thiền lúc đầu pha trộn với nghi thức Chân Ngôn và Thiên Thai đã quen thuộc từ lâu. Ví dụ, tăng sĩ của một ngôi chùa nào đó có thể thọ giới và học kinh theo Thiên Thai, song vẫn tọa thiền theo Thiên tông. Khuynh hướng này một phần đáp ứng với tình hình thực tế chính trị Thiên đã gây phản đối mạnh mẽ từ phía các tông phái đã hình thành trước và phía tín ngưỡng dân

⁷ Nguyên Hanh là tên triều đại.

gian nổi bật. Đồng thời, cũng như Thiên Trung Hoa đã từng có những yếu tố chung với đạo Phật đời Tống, những lãnh vực có tương đồng căn bản giữa Thiên tông và các tông phái đạo Phật đã hình thành trước ở Nhật đều được công nhận. Đặc biệt là tông Thiên Thai đã sớm đưa vào một số yếu tố của Thiên tông trong sự phát triển tông phái mình, bởi vì tổ khai sơn Thiên Thai ở Nhật là Tōi Trùng đã mang Thiên thư từ Trung Hoa về vào thế kỷ 9. Thiên tông tồn tại chung với các tông phái đã hình thành từ trước tập trung ở Kyoto và kéo dài khoảng nửa thế kỷ, phỏng chừng từ 1200 đến 1250. Một sự kiện bất thường trong giai đoạn đầu này là sự tồn tại ngắn ngủi của phái Đạt-ma tông do một vị tăng là Đại Nhật Năng Nhẫn (?–1196) thành lập. Tự xưng là thiên sư chưa hề đến Trung Hoa, Năng Nhẫn dạy một kiểu thiên không thừa nhận giá trị của các pháp tu theo đạo Phật đã quen thuộc từ lâu. Ngài bảo rằng giáo lý của Ngài dựa trên sách thiên du nhập vào Nhật từ thời Tōi Trùng như ba quyển luận của Tổ Bồ-đề-đạt-ma. Tác động lớn lao của thiên Năng Nhẫn trong vùng Kyoto được biết đến qua sự chống đối dữ dội nổi lên thời bấy giờ. Một giai thoại đầu tiên, của một tác giả trong dòng thiên Minh Am Vinh Tây, quả quyết rằng Vinh Tây “tranh luận nhiều lần với Năng Nhẫn về giáo lý và đã đánh bại Năng Nhẫn”. Sau khi Năng Nhẫn tịch, một số đệ tử của Ngài gia nhập hội chúng của Đạo Nguyên Hi Huyền (Tổ tông Tào Động Nhật). Các học giả gần đây kết luận rằng Đạt-ma tông có ảnh hưởng thấy rõ trên giáo lý của Đạo Nguyên và sự phát triển về sau này của tông Tào Động. Thiên tự nó có thể bị thu hút vào Thiên Thai hoặc Chân Ngôn, không cần phải có một thực thể độc lập, nhưng nó không bị thu hút vì hai yếu tố: những thí chủ có thể lực bắt đầu ủng hộ tông phái mới non trẻ này, và có nhiều vị thiên sư tên tuổi từ Trung Hoa đến. Những sự phát triển này đưa đến một thời kỳ lớn mạnh và vững

là người Triều Tiên. Tiểu sử của những tăng nhân như Biệt Nguyên nói lên xu hướng trong cả hai nước Hoa và Nhật về tài viết văn và làm thơ bằng tiếng Hoa như dấu hiệu của sự tiến bộ trong việc học Thiên. Một điển hình nổi tiếng ở Nhật Bản là việc thiên sư Trung Hoa di dân Nhất Sơn Nhất Ninh mở cuộc thi sau khi đến Liêm Thương. Để tuyển chọn đệ tử trong đám học tăng xin thụ giáo với Ngài, Nhất Sơn trải nghiệm tài năng của họ bằng cách cho làm thơ thiên chữ Hán. Vị tăng trẻ Mộng Song Sơ Thạch là một trong những người đầu hạng cao. Chẳng bao lâu tăng sĩ Nhật khẳng định sự liên kết giữa Thiên và thi ca, như sẽ thấy dưới đây.

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

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

Cách thức này vẫn duy trì cả khi hai bên tham dự đều là người Nhật, như trong đối thoại bằng chữ viết giữa Đại Đăng và Nhật hoàng Hoa Viên. Ngoài việc trao đổi giữa tăng sinh và thiên sư, sự lưu chuyển nhanh chóng sách vở là một dấu hiệu khác về sự liên kết mật thiết giữa hai thế

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

Không có người thông ngôn hiện diện, người Nhật ghi lại ngữ âm của thiền sư Trung Hoa bằng mẫu tự ký âm Katakana (giả danh Hán tự), mặc dù chưa hiểu được những lời đã nghe. Khi nào thuận tiện, những ký âm kana này về sau sẽ được chuyển sang chữ Hán-Nhật. Tài liệu có ghi rằng Lan Khê, khi tiếp chuyện với Viễn Sơn là lãnh chúa vùng Đan Hậu (Tango) đã nói: “Maku-maa-sun, maku-maa-sun, nyuzu kunrii fuya”. Sinh trưởng ở Tứ Xuyên, Lan Khê dùng tiếng địa phương không phải là tiếng Trung Hoa chuẩn thời bấy giờ, lời của Ngài sau đó được một người Tứ Xuyên đang sống ở Liêm Thương viết ra chữ Hán, sau này được dịch ra chữ Nhật có nghĩa là “Chớ vọng tưởng, chớ vọng tưởng! Chính ông xưa nay vốn là Phật”. Một nhận xét của Vô Học Tổ Nguyên, cũng ghi chép lại theo kiểu như trên, được chấp nhận như là công án, nhưng không thể giải đoán được. Cả trăm năm sau khi Vô Học tịch, một vị Sư sau này nhận ra rằng Vô Học chỉ muốn nói: “Vào đi, vào đi! Ta có một việc muốn nói với ngươi!” Hàng rào ngôn ngữ không thể nào tránh khỏi làm chướng ngại cho việc tăng sĩ Nhật đến Trung Hoa. Vinh Tây vẫn không nói được tiếng Hoa trong lần thứ hai hành hương đến lục địa, mười chín năm sau chuyển đi thứ nhất. Các nhà du hành có tiền thường thuê thông ngôn, đa số là thương buôn. Tăng sĩ Nhật hình như học vấn về ngôn ngữ kém hơn du học sinh các quốc gia khác, chỉ một số ít có được năng lực đúng mức. Một học tăng có khả năng nhất là Biệt Nguyên Viên Chi (1295–1364) nói tiếng Hoa lưu loát đến nỗi thường bị hiểu lầm

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

Thời Liêm Thương, đệ tử Thiên là Bắc Điều Thời Lại tôn kính thiền pháp và xây cất chùa Kiến Trường... Thời Hoảng An (1278–1287) cả thế giới đảo lộn vì quân Mông Cổ xâm lược. Môn đệ cư sĩ Bắc Điều Thời Tông dù sao vẫn bình tĩnh, và mỗi ngày đều mời thỉnh thiền sư Vô Học Tổ Nguyên, lúc đó trụ trì chùa Kiến

Trường, hoặc nhiều thiền tăng kinh nghiệm, và các vị đã thuyết pháp. Thái độ này rất đáng ca tụng và được ghi vào Vô Học Ngữ Lục. Sau này, Thời Tông xây dựng chùa Viên Giác, tiếp tục nuôi lớn sự hưng thịnh của Thiên tông. Không phải đó là lý do tại sao quân Mông Cổ không hủy diệt được nước ta sao? Thế giới được an bình trong hai thế hệ cha đến con, và cả hai được biết là đã qua đời trong tư thế mầu mực.

Trong thời kỳ lớn mạnh và vững chắc, tác động hỗ trợ giữa Thiên Trung Hoa và Thiên Nhật Bản càng tăng gia. Tăng nhân Nhật đến Trung Hoa hy vọng rằng sẽ trở về cùng với thiền sư Trung Hoa, và thiền sư Trung Hoa thúc giục học tăng Nhật mang lý thiền trở về Nhật. Một vài vị thầy Trung Hoa ở Nhật hứa hẹn với đệ tử ở Nhật sẽ cho xuất dương đến lục địa tu học, như trường hợp Nam Phổ. Một số tăng sĩ hành khước Nhật đã ở lại Trung Hoa cả chục năm, và nhiều vị qua đời tại đó. Đương nhiên mối quan hệ không phải lúc nào cũng tốt đẹp một số ít tăng nhân Trung Hoa di dân bị kết tội làm gián điệp cho Mông Cổ, và cuối cùng một vị thiền sư, bất hạnh thay đã thấy một điều gì đó ở Nhật, đột ngột trở về Trung Hoa. Mặc dù Nhật và Hoa lại bang giao tiếp, hai bên vẫn còn ngăn ngại bởi những khoảng cách lớn về văn hóa, và điều này không đâu rõ rệt bằng trong thế giới nhà Thiền. Những thiền viện đầu tiên ở Nhật, xây dựng và quản lý theo tiền lệ Trung Hoa, mang sắc thái ngoại lai một cách kỳ lạ trong sự xây dựng mới này. Đường nét trang trí và vị thế bố trí các tòa nhà khác với kiến trúc các ngôi chùa hiện có. Thiền tăng mặc kiểu y phục không quen mắt, tiến hành nghi thức và kiểu cách nói chuyện lạ lùng; trong vài ngôi chùa còn nghe nói tiếng Hoa. Martin

Collcutt tả rằng những ngôi thiền viện mới này như thể “tiền đồn của tôn giáo và văn hóa Trung Hoa trong xã hội Nhật Bản trung đại”, một sự nhận định đúng với những thiền viện đầu tiên thời Liêm Thương, song có lẽ không phù hợp lắm với các ngôi chùa thời Đại Đăng.

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

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

lần nữa: “Khi trời và đất nát vụn thì ông ra sao?” An Sơn, mình tựa trên thanh kiếm còn đẫm máu, hét lên thật to: “Quát!” và đứng yên tất thờ trước mặt vị thầy.

Một thiền sinh tham công án này đôi khi được trắc nghiệm với câu hỏi: “Khi tứ đại của thân tan rã, ông ở đâu?” Vài công án từ thời Liêm Thương vẫn còn hương vị của văn chương bình dân (thuyết thoại văn học: setsuwa-bungaku) của nước Nhật thời kỳ đầu trung đại, một thể loại tự sự trong đó đạo Phật và tín ngưỡng dân gian, có tính cách giải trí và luân lý, được hòa lẫn vào nhau một cách phong phú. Trong những công án thời Liêm Thương này du tăng hành khước có những giấc mơ nhiều ảo tưởng, có thánh thần đến rồi đi, và loài vật tụ tập để nghe pháp, “mắt chúng đăm lẹ”. Ví dụ, một thiền tăng than rằng con rắn thần canh gác chùa cuộn mình ngày đêm, ai có “chánh nhãn” đều thấy. Trong một công án khác, một thiền tăng được thỉnh cầu làm lễ cầu mưa sau một cơn đại hạn, và tăng trả lời bằng cách đi tiểu nơi bệ thờ. Các viên chức bị xúc phạm liền bắt giữ vị tăng, nhưng trên đường đi đến bót cảnh sát đoàn người bị một trận mưa lớn ướt sũng, và vị tăng được trả tự do giữa những lời tạ lỗi thành tâm. Những vị thầy lãnh đạo Thiên tông Nhật Bản dần thân vào pháp tu công án bằng nhiều phương thức khác nhau. Mặc dù tên của Vinh Tây thường không liên hệ đến công án, hiển nhiên Ngài là một trong những vị sáng tạo công án từ các đoạn kinh. Ngôi chùa của Vinh Tây ở Liêm Thương là Thọ Phước tự được một bản văn xưa gọi là “ngôi chùa của mười tám công án Kim Cương”. Đạo Nguyên quay sang chuyên tu công án của nhiều dòng Thiên Lâm Tế trong năm năm ở Trung Hoa, và về sau tự tay sưu tập ba trăm tắc công án cổ điển. Khi bộ sưu tập này được tìm thấy trở lại vào năm 1766 thì bị loại bỏ vì các môn đồ Tào Động cho là giả mạo, họ nhấn

hơn ở Trung Hoa, như vậy chữ “môn phái” (sect) có thể dùng cho Thiên tông Nhật Bản và cũng dùng cho những sự phân chia sơ khởi trong đó. Mới đây, Bernard Faure yêu cầu các học giả xem lại những sự thừa nhận liên quan với khái niệm về tông phái hoặc môn phái thường dùng trong Thiên và Thiên học. Xem nhẹ yếu tố tín nhiệm nằm trong ý niệm về mối quan hệ tinh thần giữa thầy-trò, Faure lập luận rằng các tông phái được thành lập từ bên ngoài hơn là bên trong:

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

Biết rằng có giới hạn trong vài danh từ thường dùng rộng rãi, tuy thế chúng ta vẫn minh định được những nhân vật then chốt trong tiến trình truyền thừa và ghi nhận chỗ đứng truyền thống của họ trong nhiều chi phái Thiên Trung Hoa và Thiên Nhật Bản. Ngay từ đầu những dòng Thiên Nhật Bản đã tạo một hình thể khác với hình thể Trung Hoa đã có trước, và những sự khác biệt này gia tăng theo thời gian. Những chi phái Thiên Trung Hoa có ưu thế lại tàn lụi ở Nhật, trong khi những dòng phái ít nổi bật hơn lại thắng lợi ở đây. Một hậu quả của việc này là

những vị thầy còn trong bóng tối ở Trung Hoa lại được người Nhật trọng vọng như là Tổ sư Trung Hoa. Đương nhiên là các tăng nhân Nhật và Hoa đã du nhập vào Nhật dòng thiền chiếm ưu thế thời bấy giờ. Đời Nam Tống dòng thiền chính là dòng Pháp Am Tổ Tiên thuộc phái Dương Kỳ trong tông Lâm Tế. Nhân vật lãnh đạo trong số các du tăng Nhật Bản đã truyền dòng Pháp Am này là Viên Nhĩ Biện Viên (1201–1280). Thầy của Viên Nhĩ là Vô Chuẩn Sư Phạm (1177–1249), trụ trì ngôi chùa tiếng tăm là Kính Sơn. Vô Chuẩn tích cực khuyến khích truyền bá Thiền ở Nhật, Ngài được sách vở thời nước Nhật trung đại khen tặng là “đệ nhất thiền sư của thế gian”. Đệ tử là Viên Nhĩ rất trung thành với giáo lý của thầy mình, nhưng hoàn cảnh nước Nhật không cho phép dựng lập một phái thiền độc lập. Thay vào đó, Viên Nhĩ đề xướng một mô thức thiền phối hợp với những thành tố từ tông phái khác của đạo Phật ở Trung Hoa và Nhật Bản, một đặc trưng đáp ứng cho giai đoạn hòa giải lúc ban đầu. Vị thiền sư Trung Hoa gây ảnh hưởng nhiều nhất đã truyền dòng Pháp Am là Vô Học Tổ Nguyên (1226–1286), một đệ tử khác của Vô Chuẩn Sư Phạm. Khi Vô Học đến Nhật năm 1279 Ngài đã năm mươi ba tuổi và là một lão tăng đã giữ nhiều chức vụ quan trọng trong các thiền viện lớn Trung Hoa. Bắc Điều Thời Tông đã cung thỉnh Ngài làm trụ trì khai sơn chùa Viên Giác ở Liêm Thương. Nhiều vị khai tổ trong Thiên tông Nhật là đệ tử của những dòng thiền có ảnh hưởng bậc nhì ở lục địa Trung Hoa. Vị thầy đầu tiên trong loại này là Vinh Tây, đã quay sang tu thiền vào năm 1187 trong lần du hành thứ hai sang Trung Hoa. Thời điểm này phái thiền Dương Kỳ không phân chia đang chiếm ưu thế và làm lu mờ phái thiền Hoàng Long, song Vinh Tây mang về Nhật phái thiền Hoàng Long. Yên lòng với những phức tạp trong các dòng phái Trung Hoa kinh địch lẫn nhau, và có lẽ

bao vây, ông làm sao thắng trận mà không phải chiến đấu hay bao vây họ?” Những công án khác căn cứ trên các biến cố (hoặc được cho là biến cố) trong đời sống các chiến sĩ. Câu chuyện sau đây nêu lên cường độ tu Thiền của vài chiến sĩ:

Trung Chánh, quan hầu cận lâu năm của Nhiếp chính Bắc Điều Thời Trinh có pháp danh là An Sơn. Ông là một thiền sinh rất ham tu và suốt hai mươi ba năm thường đi lại thiền đường dành cho cư sĩ ở chùa Kiến Trường. Khi cuộc chiến xảy ra vào năm 1331, ông bị thương trong một trận đánh. Bất chấp vết thương đau đớn ông phi ngựa đến chùa Kiến Trường để gặp Tổ Sơn, vị giáo thọ thứ hai mươi bảy ở đó. Một tiệc trà theo nghi thức đang tiến hành tại chùa Kiến Trường. An Sơn đến còn nguyên áo giáp trận, Tổ Sơn nhanh tay đưa tách trà trước mặt người chiến sĩ và hỏi: “Thế nào đây?” An Sơn lập tức đập nát tách trà dưới chân và bảo: “Trời và đất đều nát vụn”. Vị thầy hỏi tiếp: “Khi trời và đất nát vụn thì ông ra sao?” Người chiến sĩ đứng thẳng, chấp tréo tay trên ngực. Tổ Sơn đánh ông, và An Sơn bất chợt hét lên vì vết thương gây cơn đau. Tổ Sơn bảo: “Trời và đất chưa bể nát”. Tiếng trống từ quân ngũ bay qua núi vang lên, và An Sơn phi ngựa trở về. Chiều hôm sau ông lại đến chùa, mình đầy máu, để gặp thầy. Tổ Sơn bước ra và hỏi

được những kiểu đáp nào không bằng lời nói có thể đi kèm những câu đáp bằng lời.

TU CÔNG ÁN THỜI KỲ ĐẦU THIÊN TÔNG NHẬT BẢN

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

Nếu lấy sắc thấy Ta

Lấy âm thanh cầu Ta

Không thể thấy Như Lai.

Để qua được công án này, thiền sinh phải làm sao chứng minh rằng không phải qua sắc tướng “thấy” được Phật.

Giai đoạn đầu tiên của Thiên tông Nhật Bản tập trung ở Liêm Thương, chỗ bản doanh của tướng quân, và nhiều công án trong thời này được các môn sinh chiến sĩ thụ nhận. Một vị thầy có thể hỏi: “Nếu ông bị trăm quân thù

không đủ khả năng để xác định những sắc thái đặc thù của phái Hoàng long, Vinh Tây đặt phái này ngang hàng với mọi thiền phái khác. Ngài cũng xem Thiên là toàn bộ Phật giáo đời Tống, dùng những danh xưng như “Thiên của Phật”, “Như Lai Thiên”. Trong khi sự đồng nhất Thiên với Phật giáo đời Tống của Vinh Tây được xem như là một sự đơn giản hóa thái quá hoặc một phương sách có tính cách thủ đoạn và luận chiến, cuộc khảo cứu gần đây cho rằng sự nhận định của Vinh Tây không phải là không căn cứ. Đó là, Thiên đã lan thắm khắp Phật giáo đời Tống đến nỗi những sự dị biệt có tầm quan trọng giữa nhiều tông phái đạo Phật trở thành tương đối vô nghĩa. Vừa trở về Nhật năm 1191, Vinh Tây vẫn tự cho mình là một tăng sĩ Thiên Thai, và Ngài tự ý sát nhập sự biện giải Thiên của Ngài vào mô thức Thiên Thai. Những tông phái đã dựng lập từ trước tuy thế lại cảm thấy bị đe dọa, và sự phản kháng của họ khiến Vinh Tây phải trả lời rằng Ngài đang khôi phục “Thiên đời Đường” đã được du nhập nhiều thế kỷ trước đây bởi vị sáng lập tông Thiên Thai là đại sư Tồn Trùng. Nam Phổ, thầy của Đại Đăng, là một nhân vật quan trọng hàng đầu đã du nhập dòng thiền có ảnh hưởng kém hơn. Nam Phổ tu học ở Trung Hoa với Hư Đường Trí Ngu, thuộc nhánh Tùng Nguyên Sùng Nhạc phái Dương Kỳ. Hư Đường làm trụ trì hơn mười ngôi chùa khác nhau, trong đó có ngôi danh lam Kính Sơn, song Ngài chưa bao giờ đạt đến mức phát triển như Vô Chuẩn. Khi Nam Phổ sắp về Nhật, Hư Đường khích lệ Ngài với lời sấm ký: “Con cháu biển Đông ngày thêm nhiều”. Ai tham dự vào dòng mạch truyền thiền từ Hư Đường đến Nam Phổ đến Đại Đăng (bao gồm gần hết các học nhân Thiên Lâm Tế ngày nay) đều nhìn nhận rằng cái thầy của Hư Đường đã thực sự được xác minh qua những sự phát triển về sau này.

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

Trong những năm truyền nhập tôn giáo và văn hóa, những tông phái ít nổi tiếng cũng được du nhập vào Nhật. Truyền nhân quan trọng bậc nhất trong tông phái ít tiếng tăm này là Đạo Nguyên Hi Huyền, đệ tử của Thiên Đông Như Tịnh. Thiên Đông Như Tịnh thuộc tông Tào Động, một trong bảy tông phái thiền. Nhưng như Đạo Nguyên tự công nhận, gần thế kỷ 13 tông Tào Động bị lấn lướt về con số bởi nhiều chi phái thuộc tông Lâm Tế ra đời. Ngay khi về đến Nhật năm 1227, Đạo Nguyên đầu tiên định truyền bá Thiên ở Fukakusa, ngoại vi phía nam Kyoto. Thất vọng khi được đón tiếp hoặc bị thúc ép bởi những lý do khác khó hiểu, Ngài dời về bắc đến tỉnh Echizen và xây chùa Vĩnh Bình. Tại đây Đạo Nguyên hoàn thành bộ Chánh Pháp Nhân Tạng, một tác phẩm đưa Ngài nổi danh là một nhà tư tưởng lớn tầm cỡ quốc tế. Trong tình thế kinh chống giữa nhiều phái thiền, Đạo Nguyên vẫn bình thản khởi đầu giảng dạy, sau khi dời về Echizen Ngài công kích thật sắc bén tông Lâm Tế và vài vị lãnh đạo, cho rằng Lâm Tế “chưa hề nói lên điều gì độc đáo ngay cả trong mộng”. Tông Tào Động Nhật Bản, bấy lâu nay vẫn xem Đạo Nguyên là Sơ Tổ, đã vượt qua những thăng trầm lịch sử để trở thành một trong hai phái thiền Nhật Bản chánh yếu.

*Bá Trượng lấy một tịnh bình, đặt xuống đất và hỏi:
“Không được gọi là tịnh bình. Phải gọi là gì?”*

..... Qui Sơn bước đến, đá tịnh bình và lui ra.

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

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

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

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

Tăng hỏi Triệu Châu:

Con chó có Phật tánh hay không?

Triệu Châu đáp: Không.

Suốt đời Tống và Nguyên, các vị thiền sư thường giao công án cho tham và bình tụng khi thuyết giảng bằng văn xuôi và thi kệ. Tuy nhiên chi tiết trong sự ứng dụng tu tập vẫn còn lờ mờ. Thiền sinh được tự do lựa chọn công án theo ý mình, hoặc do vị thầy giao, có lẽ có một chuẩn đích liên tục? Khi thiền sinh cần được hướng dẫn, họ sẽ gặp vị thầy riêng từng người hay cả nhóm được gặp? Tu công án là phần việc chính thức hay không chính thức trong quy chế thiền viện? Làm thế nào nắm được phạm vi chữ nghĩa của pháp tu công án? Những câu hỏi này và những câu hỏi khác không thể giải đáp bằng những tư liệu rời rạc tồn tại từ thời đại đó. Công án có thể được giải đáp bằng lời hay không bằng lời. Dĩ nhiên, những câu đáp bằng lời chiếm ưu thế hơn bài viết, dù cho đủ kiểu trả lời không bằng lời nói đã được ghi chép lại: tăng tát sư và sư tát tăng, cúi lạy, cuộn chiếu, buông thân nằm xuống, phát tay áo, và v.v... Vài câu đáp không bằng lời nói, đặc biệt cho một tình huống riêng biệt nào đó, như trong tác 40 Vô Môn Quan:

SỰ PHÁT TRIỂN PHÁP TU CÔNG ÁN

Công án nghĩa đen là “án lệnh nơi công đường”. Một công án là một câu đố về tâm linh không thể nào giải đáp bằng tri thức được. Tuy những câu hỏi hắc búa và nghịch lý vẫn tìm thấy trong văn chương thế gian và xuất thế gian của nhiều nền văn hóa, nhưng chỉ riêng Thiên tông mới có những châm ngôn triển khai thành phương pháp tu hành tinh chuyên miên mật. Điều làm cho những công án thành miếng ngon để cắn, miếng mồi mắc vào lưỡi câu, là một chi tiết nào đó sẽ thách đố lý luận thường tình theo công ước, giống như chiếc đuôi không theo con trâu để chui qua cửa. Lúc đầu, một công án có thể dùng để tập trung chuyên chú trong thời tọa thiền. Nhưng một khi hành giả bị công án kẹp chặt thì sẽ bị thu hút vào đó vượt quá thời hạn tọa thiền. Vài hành giả kể lại rằng họ có thể tiếp tục khán công án ngay cả trong giấc ngủ. Khi sự tập trung vào công án mãnh liệt đến mức hành giả không còn thấy mình nữa, lúc đó giác ngộ có thể xảy đến. Sự phát triển thực sự pháp tu công án khó thể tả ra. Chữ “công án” đầu tiên xuất hiện trong pháp ngữ của thiền sư Hoàng Bá Hi Vận (?–850?); trong một bản văn đầu tiên của một đệ tử của Hoàng Bá nói với vị tăng đến tham kiến: “Như một công án có sẵn, ta tha ông ba mươi gậy”. Bích Nham Lục chỉ nói: “Công án phát sinh từ đời Đường và hưng thịnh vào đời Tống”.

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

đôi thoại trong Lâm Tế Lục mang tính chất gần như công án:

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

Lâm Tế không xác định bất kỳ pháp tu nào của Ngài là tu công án (ngay như chữ công án cũng không thấy xuất hiện trong Ngữ lục), tuy nhiên về sau ở Nhật “Thiền Lâm Tế” trở thành đồng nghĩa với “Thiền công án”. Vào đầu thế kỷ 10 hành giả được chỉ dạy tham thiền trên lời nói hoặc hành động bí ẩn của các vị tiên đức. Nam Viện Huệ Ngung (?–930) sử dụng nhiều câu của Lâm Tế để trắc nghiệm đệ tử, và Vân Môn (?–949) có lẽ là vị thầy đầu tiên đã giao công án cho tham cứu từ đó trở thành biểu thị đặc trưng của tông Lâm Tế. Vào lúc các tập công án xuất hiện vào thế kỷ 11 và 12, công án được định nghĩa là một phương pháp tu thiền và là một thể loại văn học thiền. Bộ sưu tập đầu tiên và qui mô hơn hết là Bích Nham Lục, biên tập qua hai giai đoạn. Ban đầu, Tuyết Đậu Trùng Hiền (980–1052) tập hợp một trăm tắc công án từ ngữ lục chư cổ đức, bình tụng mỗi bài cho mỗi công án, và luận giải mười lăm công án với trước ngữ. Khoảng sáu mươi năm sau khi Tuyết Đậu tịch, Viên Ngộ Khắc Cần (1063–1135) thêm vào lời thù thị cho hầu hết các công án, trước ngữ từng hàng một trong bản tắc công án, cộng thêm trước ngữ từng câu một trong bài tụng của Tuyết Đậu, và lời bình kết cục cho toàn bài tụng của Tuyết Đậu. Quyển sách đúc kết đầy đủ ấn hành năm 1128, được Viên Ngộ đặt là “Bích Nham”, theo tên thiền thất của Ngài trên núi Giáp Sơn ở Hồ Nam. Bích Nham Tập trải qua nhiều

thế kỷ được dùng như một bản trích yếu phong phú trong nhà Thiền về giáo lý, kiến giải, thi kệ và trí tuệ. Bích Nham Tập cũng phản ánh chỗ hội giao giữa Thiền với tầng lớp trí thức đời Tống. Như Robert Buswell đã ghi nhận, sưu tập công án như thế “giúp đưa Thiền vào trào lưu chính của đời sống văn hóa Trung Hoa, và cũng dẫn đến sự giao lưu phong nhiêu giữa Thiền và giới văn chương thế tục”. Đệ tử của Viên Ngộ là Đại Huệ Tông Cảo (1089–1163) nâng cao sự phát huy pháp tu công án Trung Hoa đến tuyệt đỉnh. Đại Huệ chủ trương tham cứu cốt lõi của công án, một kỹ thuật tu thiền gọi là “khán thoại”. Thay vì tham cứu toàn bộ công án, hành giả cố tập trung chuyên chú vào một chữ hoặc một câu cốt yếu, có tính chất quyết định (thoại đầu). Liên tục bám chặt câu này trong tâm, ta cố thâm nhập ý nghĩa. Đại Huệ nhận định pháp tu này là con đường thẳng tắt hữu hiệu trong sự tu tập, và là con đường đưa đến giác ngộ:

Nếu ông muốn hiểu được nguyên lý con đường thẳng tắt, ông phải trong một cú đột kích phá tan tư niệm này lúc đó và chỉ lúc đó ông mới hiểu được sanh tử. Lúc đó và chỉ lúc đó mới gọi là đạt ngộ... Ông chỉ cần buông xuống, một lần dứt khoát buông hết, cái tâm chứa đầy vọng tưởng điên đảo, cái tâm phân biệt lý luận, cái tâm ham sống sợ chết, cái tâm tri kiến và biện giải, cái tâm ưa thích tịch lặng chán ghét ồn ào.

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

(1257–1325). Vì Thông Ông lớn hơn Đại Đẳng hai mươi lăm tuổi và là trụ trì ngôi đại tự Nam Thiên, nên giữ nhiệm vụ hàng đầu chống đỡ Thiên tông. Các tông phái đã dựng lập trước có đại biểu là một số tăng lữ tiếng tăm; trước tiên là Huyền Huệ, vị trụ trì Thiên Thai “nổi tiếng vì học rộng hơn tất cả mọi người đồng thời”. Những người khác tham dự tranh luận gồm có Hồ Thanh, trụ trì Đông Tự là một ngôi chùa của Chân Ngôn tông ở phía nam Kyoto; tăng nhân từ Tam Tinh tự là ngôi chùa trong bản doanh của Thiên Thai trên bờ hồ Tỳ Bà (Biwa); và các tu sĩ của tông phái Nại Lương.

Chỉ có vài tường thuật rời rạc tồn tại, và mức độ chính xác không thể định được, song vai trò của Đại Đẳng được mô tả là nổi bật. Có một điểm được kể lại là Huyền Huệ tiến công với câu hỏi: “Cái gì là Thiên, thường cho là ‘giáo ngoại biệt truyền’?” Câu hỏi này ám chỉ một châm ngôn nổi tiếng trong Thiên không thừa nhận các tông phái trong đạo Phật dựa vào kinh điển gọi là “giáo tông”. Đại Đẳng trả lời, ngắn gọn và cương quyết, trích dẫn câu trước ngữ trong Bích Nham Lục: “Cối đá xây hình bát giác bay trên không” (Bát giác ma bàn không lý tâu)⁸. Thay vì đưa ra một lời giải nghĩa lý luận về Thiên hoặc có liên quan đến giáo điển, Sư tìm cách diễn đạt Thiên một cách càng trực tiếp càng tốt, và muốn thế Sư sử dụng một trước ngữ. Chúng ta không ngạc nhiên khi được biết “Huyền Huệ không hiểu” biểu tượng của Đại Đẳng là một tượng trưng khó hiểu, và có lẽ Huyền Huệ không quen với thông lệ đối đáp tại buổi tham kiến trong nhà Thiên. Tuy thế trước ngữ không hẳn là không có ý nghĩa. Ít nhất hình ảnh cái cối xay bay trên trời gợi ra một ý gì siêu vượt kinh nghiệm thường tình hoặc sự diễn tả theo công ước, những đặc tính khế hợp với “giáo ngoại biệt

⁸ Câu nói của Dương Ưc (968-1024).

mạnh rằng Đạo Nguyên không bao giờ sử dụng công án (năm 1935 được xác minh là đúng). Sự kiện Đạo Nguyên thân thuộc với công án được thấy rõ trong bộ Chánh Pháp Nhân Tạng. Tuy thế trong những chương cuối bộ sách này, Ngài tự nhận là khác xa với những người chủ trương tu thiền với công án, xem thường kiến giải của Đại Huệ là “chẳng có gì ngoài một ít đoạn nhớ thuộc từ kinh...”. (Những lời phê bình như thế cũng phản ánh sự kinh địch giữa các dòng thiền và sự thất bại về chính trị đã làm điêu đứng Đạo Nguyên khi Ngài vừa hồi hương từ Trung Hoa). Trong số các vị thiền sư di dân, Lan Khê dẫn đầu trong việc chấp nhận dạy cho người học những công án giản dị như “kinh Nhất tự” và đưa ra những huấn thị giống công án như thể “Hãy nhìn từ đâu cuộc sống bắt đầu!” Vô Học Tổ Nguyên, đến Liêm Thương một năm sau ngày Lan Khê tịch, người đã chứng ngộ nhờ công án, đã thúc giục môn sinh Nhật của mình hãy tham những công án cổ điển và mới tạo ra:

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

gian và mở ra kho tàng trân bảo vốn đã ở đó xưa nay, là căn nguyên phi thời gian của mọi vật.

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

tham gia một cuộc tranh luận tôn giáo, một biến cố đã khiến tên tuổi của một vị thầy tương đối chưa ai biết đến tiến nhanh đến chỗ nổi danh một cách đột ngột.

CUỘC TRANH LUẬN CHÁNH TRUNG

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

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

Cuộc tranh luận tôn giáo đầu tiên ở Nhật do Nhật hoàng Ta-Nga (trị vì 809–823) chuẩn y, nghe nói kéo dài mười bảy ngày đêm. Tranh luận Chánh Trung khai mạc suốt vào giữa tháng giêng năm 1325, tại Thanh Lương Điện trong hoàng cung. Đại biểu cho Thiên tông là hai vị đệ tử của Nam Phổ: Đại Đăng và Thông Ông Kính Viên

theo qui ước vị trí của hoàng đế là tối cao và tuyệt đối; chỉ một ít bề tôi được phép nhìn lên ngang mặt vua. Đáp lại Đại Đăng phò bày pháp Phật là chân lý nền tảng và siêu vượt mọi phân biệt thế gian, một qui luật tự nó “không nghĩ lường” bởi vì nó bất chấp khái niệm tri thức. Tuy Hoa Viên không phải là người mới đến với Thiên, nhưng câu đáp thẳng thừng của Đại Đăng có thể xúc chạm ông: Sư đã bắt đầu chỉ giáo vị cựu hoàng đế theo phong cách Thiên. Một tháng sau khi Hoa Viên viết về Đại Đăng lần đầu tiên trong nhật ký, ông ghi thêm vài suy nghĩ cũng một đề tài đó:

“Đầu tiên và trước hết, qui luật ngàn đời và pháp của Phật không thể nào là hai điều khác biệt. Kinh Pháp Hoa nói: ‘Dù đang cai trị thế gian hoặc luận bàn thiên định, ta đều phải tuân theo chánh pháp trong mọi trường hợp.’ Hơn hết bất cứ ai, một vị hoàng đế phải hiểu ý nghĩa muốn nói gì”.

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

Khoảng một năm sau khi Đại Đăng gặp Hoa Viên, lần đầu tiên Sư gặp một đại thí chủ khác thuộc hoàng tộc, Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ. Đại Đăng bốn mươi hai tuổi, và Hậu-Đề-Hồ ba mươi sáu. Hoàng đế gần như vội vàng bày tỏ lòng nhiệt tâm ủng hộ, cúng dường như mưa dền Sư với nhiều đặc ân của hoàng gia, nhưng sự trợ cấp và phong tước vị. Hậu-Đề-Hồ cũng mời thỉnh Đại Đăng đến



ĐẠI ĐĂNG VÀ CHÙA ĐẠI ĐỨC

Một đêm Sư (Đại Đăng) nằm mơ thấy sáu vị tỳ-kheo hình như là đại đệ tử của Phật. Vị trưởng thượng nhất bảo: “Thời cơ đã đến cho ông trụ trì. Tại sao không chịu đi?”

HÀNH TRẠNG CỦA QUỐC SƯ ĐẠI ĐĂNG

Theo các nhà viết tiểu sử, những năm quy ẩn của Đại Đăng ở Vân Cư am chấm dứt vì điềm chiêm bao thấy sáu vị tỳ-kheo yêu cầu Sư “ra đi!” Một trong sáu vị đó, để nhấn mạnh lời khuyên cáo, đã đâm một mũi kim bằng tre vào đầu Đại Đăng. Trạch Am cho rằng sáu vị tỳ-kheo này chính là “Sáu vị Tổ Sư (Thiên) đã được truyền y bát”, và Xuân Tác kết luận về câu chuyện này với một chi tiết dễ khiến ta tin tưởng: “Sư thức dậy bị đau đầu”. Điềm lành trong giấc chiêm bao này là điềm thứ ba trong tự truyện của Đại Đăng sự chào đời nhiệm mầu từ giấc mộng của thân mẫu, và khi chứng ngộ được báo trước qua giấc mơ của Nam Phổ thấy Vân

Môn. Dù những thị hiềm này có thể là do các tác giả tự truyện tô đẹp, việc Đại Đăng bỏ công sức ra chép Truyền Đăng Lục trong bốn mươi ngày đủ cho ta cảm nhận giác ngộ kỳ lạ về những vị thiên tăng (không cần kể đến việc Sư đau đầu). Thời gian Đại Đăng trải qua mười năm tại Vân Cư am (1309–1319) là thời kỳ Thiên tông ở Nhật tiếp tục lớn mạnh. Tại Liêm Thương các thiền viện trung tâm bành trướng ảnh hưởng dưới sự bảo trợ của các nhà cai trị họ Bắc Điều. Năm Đại Đăng cư ngụ ở Vân Cư am vị thiền sư lỗi lạc Đông Minh Huệ Nhật (1272–1340) đến Trung Hoa theo lời mời của Bắc Điều Trinh Thời. Sau những lần bổ nhiệm liên tiếp làm trụ trì nhiều thiền viện ở Liêm Thương, Đông Minh được người thanh niên trẻ đầy tham vọng là Hậu-Đề-Hồ thuyết phục Ngải tiếp quản chùa Kiến Nhân ở Kyoto. Thế lực chính trị của họ Bắc Điều lúc đó đã giảm, và càng suy tàn nhanh chóng sau cái chết của Trinh Thời năm 1311, song sự bảo trợ Thiên tông của họ Bắc Điều vẫn duy trì trong tay Nhiếp chính Takatoki (1303–1333) lên nắm quyền năm 1316. Trong nhiệm kỳ của Takatoki thêm ba vị thiền sư di dân đến ngụ tại các chùa ở Liêm Thương. Các du tăng hành khước vẫn tiếp tục tìm học Phật ở Hoa lục, không hề nao núng dù hậu quả đầy thương tích của sự xâm lược Mông Cổ mới đây, những bất trắc trong cuộc viễn du trên biển, hoặc cuộc sống vất vả cam go nơi xứ lạ quê người. Dù cho quân Mông Cổ đã giày xéo Trung Hoa song vẫn tỏ ra thù địch với Nhật Bản, họ tự chứng tỏ là những người bảo trợ nhiệt thành đạo Phật. Trong hai mươi năm đầu tiên vào thế kỷ 14, số các du tăng Nhật Bản đến Trung Hoa lên rất cao; trong vài thiền viện Trung Hoa sĩ số tăng nhân Nhật và Triều Tiên đông hơn người Trung Hoa. Ví dụ, khi Đại Đăng ẩn tu ở Vân Cư am, Trung Nham Viên Nguyệt đang chờ tại cảng Cữu Châu ở Hakata để lên tàu xuất dương. Ngải đã hụt một chuyến đi an toàn lần đầu vào năm 1318

ngiệp! Tôi tự hỏi trời Phật với trí tuệ sáng suốt muốn tôi phải làm gì”.

Vì ông đang khảo cứu giáo lý và pháp tu của tông Chân Ngôn, Thiên Thai và Tịnh Độ, nên ông đã đọc qua hơn bốn mươi quyển kinh Phật, có thể đọc thuộc. Đầu năm 1320 ông gặp một vị tăng Lâm Tế tên Nguyệt Lâm Đạo Kiểu (1293–1351), còn có tên là Diệu Hiểu. Hai bên đàm luận mãi đến hừng đông, và Hoa Viên tán dương Nguyệt Lâm là “rồng”. Họ tiếp tục gặp nhau định kỳ trong vòng gần ba năm. Hoa Viên đặt hết tâm trí càng lúc càng sâu vào học Phật, và ông ngưỡng mộ Thiên: “Đặc tính tối thượng, vi diệu của Phật pháp và lý tột cùng của Tâm thể đều nằm chỉ trong một tông phái Thiên. Giáo lý của các tông phái khác trong đại thừa và tiểu thừa không thể sánh bằng”. Vị cựu hoàng để dần thân vào pháp tu công án, và thụ giáo với Nguyệt Lâm trong một buổi lễ chính thức, nhưng quan hệ thầy trò bỗng nhiên cắt đứt khi Nguyệt Lâm xuống tàu hành hương sang Trung Hoa.

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

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

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

Lời phát biểu cởi mở của Hoa Viên nói lên lòng tôn quý Đại Đăng đã được công nhận: trong tôn ti thứ bậc

một vị hoàng đế tìm kiếm hiền nhân. Dù có thể đây là cốt lõi của sự thật trong việc lý tưởng hóa một thần tượng, cũng giống như thể Đại Đăng đã từng hoan nghênh thậm chí cầu xin sự bảo trợ trong thời gian ở Vân Cư am và đầu thời kỳ ở Sài Dã. Mối quan hệ của Sư trong phạm vi nhà Thiên và dây liên kết thân tộc với họ Xích Tòng đặt cho Sư ở vị thế tốt cho những hoạt động kể trên. Hai vị bảo trợ cho Đại Đăng, Nhật hoàng Hoa Viên và Hậu-Đề-Hồ đều là người trong hoàng tộc ở hai phái khác nhau: Hoa Viên cai trị từ 1308 đến 1318 thuộc Bắc phái; người kế vị Ngài là Hậu-Đề-Hồ cai trị từ 1318 đến 1339, thuộc Nam phái. Đại Đăng đã gặp Hoa Viên ngắn ngủi trước khi gặp Hậu-Đề-Hồ. Hoa Viên viết một quyển nhật ký rất phong phú tỉ mỉ, một nguồn tư liệu giá trị về bối cảnh tôn giáo và văn hóa thời bấy giờ. Trong quyển nhật ký này Đại Đăng lần đầu được đề cập vào ngày 23 tháng 5 năm 1323, khi Hoa Viên còn tuổi thanh niên hai mươi sáu (song đã về hưu). Mở đầu ngắn gọn:

Tôi gặp Hòa thượng Diệu Siêu (Đại Đăng). Cuộc đàm luận giữa chúng tôi cũng tương tự như lần nói chuyện trước đây (không thấy ghi lần “nói chuyện trước đây”).

Vào lúc Hoa Viên gặp Đại Đăng, ông đã thông thạo giáo lý một số tông phái Phật giáo, và đã phát huy được nhiều lợi lạc trong Thiên. Lòng khát khao tu học và tuệ giác của ông được nêu lên trong nhật ký. Trong một đoạn văn, viết sau khi bị bắt buộc thoái vị vào năm 1318, ông than rằng:

“Thường khi, vì tôi bất an, tôi xem như ra khỏi thế tục, song quyết định của tôi không được đến như vậy. Điều này cho thấy tôi thiếu đạo tâm. Thật là tội

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

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

Một vị thiên tăng khác đồng thời là Hồ Quan Sư Luyện (1278–1345) vẫn ở yên trong nước Nhật. Hồ Quan tin rằng một vị tăng Nhật Bản ưu tú không cần phải sang Trung Hoa nữa, và Ngài muốn đình chính lại tình thế bằng chính mình ra đi, nhưng phải bỏ kế hoạch vì sức khỏe yếu. Khi thầy của Hồ Quan là Nhật Sơn Nhất Ninh yêu cầu đọc lịch sử Phật giáo ở Nhật Bản, Hồ Quan được gợi ý để viết quyển Nguyên Hanh Thích Thư. Quyển này ấn hành năm 1322, quyển đầu tiên trong loại sách này. Gần cuối thời kỳ Đại Đăng ở Vân Cư am, có nhiều sôi nổi kỳ lạ trong nhà Thiên và nền chính trị quốc gia. Một số thiền sư tiếng tăm qua đời, đặc biệt nhất là Cao Phong Hiển Nhật năm 1316 và Nhật Sơn Nhất Ninh năm 1317. Các vị tịch rồi làm trống chỗ những ngôi chùa lớn như Nam Thiên tự, mở ra con đường lãnh đạo chuyển tiếp cho

thế hệ mới. Năm 1318 Hậu-Đề-Hồ lên ngôi và bắt đầu gây ảnh hưởng trên trào lưu các biến cố. Mông Song bị Takatoki trong họ Bắc Điều gọi về hưu năm 1320. Năm sau Đại Đăng nhận phong đất từ hoàng tử con của Hậu-Đề-Hồ là Hộ Lương, và năm 1323 Sư gặp gỡ lần đầu Nhật hoàng về hưu là Hoa Viên. Đại Đăng ra khỏi thời kỳ ỉn tu sau khi chứng ngộ đúng vào lúc Thiên tông ở tư thế sẵn sàng đảm đương một vai trò ưu việt trong nước Nhật trung đại.

BUỔI ĐẦU Ở MURASAKINO

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

người “bảo trợ” của Bạch Hào viện, ngôi chùa có lẽ thuộc quyền sở hữu ruộng đất lớn lao của giòng họ Xích Tông. Đại Đăng nhanh chóng thu hút các đại thí chủ có thế lực. Sự ấn chứng của thiên sư Nam Phổ đã tạo cho Sư lòng tin nhiệm trong tôn giáo, và qua Tắc Thôn sư có mối liên hệ tốt đối với chánh quyền địa phương. Vào thời điểm quyền lực chính trị bắt đầu chuyển hướng từ Liêm Thương về Kyoto, triển vọng của một tân thiên viện không bị ảnh hưởng vì chế độ Bắc Điều đã kêu gọi được nhiều thí chủ có tiềm năng. Ngoài những quyền lợi do liên kết với một thiên sư tài ba đầy hứa hẹn và có thí chủ, còn cần phải được thúc đẩy bởi những động cơ tinh thần chơn thật và đức tính riêng của con người Đại Đăng. Con của Tắc Thôn là Tắc Hữu (1312–1371) trở thành người ủng hộ đầu tiên giống như hoàng tử Hộ Lương con của Hậu-Đề-Hồ, đã phong thêm đất ở vùng quê cho chùa Đại Đức vào triều đại Nguyên Hanh (1321–1323). Mùa xuân năm 1324 Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ mở rộng quần thể chùa Đại Đức với đất đai ban thêm ở phía nam. Khoảng đất này bao gồm gò đất mai táng Nhật hoàng Thuần Hòa và một ngôi chùa Thiên Thai khác tên là Vân Lâm viện xây năm 869. Đại Đăng viết một lá thư cho Hậu-Đề-Hồ, hứa hẹn thế hệ mai sau sẽ tiếp tục chu toàn việc cúng kỵ lăng tẩm hoàng gia. Năm 1325, còn một năm nữa trước lễ khánh thành chính thức chùa Đại Đức, Đại Đăng nhận được một loạt nhiều sắc lệnh của Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ và Hoa Viên. Vào tháng hai Nhật hoàng về hưu Hoa Viên chỉ định chùa Đại Đức là trung tâm cầu nguyện của hoàng tộc, và Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ cũng ra chiếu chỉ tương tự năm tháng sau đó. Nhiều nhà hảo tâm vô danh và hữu danh bắt đầu cúng dường dưới hình thức tiền mặt, phẩm vật, đất đai ở Kyoto, hoặc ruộng đất có huê lợi ở thôn quê. Huyền thoại “người ăn xin dưới cầu” về lại chân dung một Đại Đăng bất đắc dĩ bị lôi ra khỏi bóng tối bởi

riêng với Đại Đăng nhưng bỏ hết thông tri cho công chúng. Hậu-Đề-Hồ ban hành hơn bốn mươi sắc dụ về chùa Đại Đức, một sự sắp đặt cho thấy ông can thiệp vào cơ chế của Thiền tông và ý định củng cố quyền hành khi trở về Kyoto. Ông tiếp tục vận động quyền đất đai cho chùa Đại Đức vượt mức sự can thiệp cho tài sản các chùa khác. Có năm văn kiện chính yếu phát hành trong khoảng thời gian một năm, bốn văn kiện còn tàng trữ, và một lá thư trả lời của Đại Đăng cho một trong năm văn kiện đó hãy còn đến nay.

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

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

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

truyền”. Một món đồ cứng nặng đang bay cũng có thể bị vỡ tan, ngay cả làm kinh sợ, y như Thiền được xem là có một sức mạnh báo động làm hoảng sợ và khiến đảo lộn mọi khuôn sáo thói quen của tư tưởng. Trong ngôn ngữ Thiền, đồ vật vô tri vô giác như những viên đá cối xay thường muốn nói đến tính chất “vô tâm” trong sự chứng ngộ. Các bậc thầy khẳng định rằng nếu sự tỉnh giác của Thiền được đưa vào hành động hằng ngày thì ta có thể động chuyển tự tại trong cuộc sống đời thường theo cung cách vi diệu như “bay trên không trung”. Huyền Huệ thất bại rút lui và tiếp theo là một vị tăng Thiền Thai mang một chiếc hộp. Đại Đăng hỏi Tăng mang vật gì, Tăng đáp: “Hộp này là cả vũ trụ”. Giáo lý Thiền Thai cho rằng tiểu vũ trụ bao trùm đại vũ trụ, như trong kinh nói “một niệm là cả tam thiên thế giới”. Một lần nữa Đại Đăng chuyển đổi ngôn ngữ trong cuộc tranh luận. Sư đưa cây gậy ngấn lên và đập vào chiếc hộp làm hộp vỡ toang. Sư hỏi: “Khi vũ trụ bị đập nát thì ra sao?” Lời thách thức của Đại Đăng đối với một môn sinh trong nhà Thiền sẽ không hoàn toàn bất ngờ. Một số công án đưa ra những câu hỏi hắc búa tương tự: “Nếu muôn vật về Một thì Một về đâu?” Hoặc: “Nếu kiếp lửa cháy rụi, cả thế gian đều hoại. Hãy nói cái này hoại hay không hoại?” Trong Thiền có nhiều cách để trả lời những câu hỏi này, nhưng vị tăng Thiền Thai không may, “bàng hoàng và lúng túng”, không thể trả lời Đại Đăng.

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

Nhóm của Huyền Huệ nghe tiếng của Sư (Đại Đăng) đến tham vấn. Họ hỏi Sư: Phương pháp của Thiền tông là gì? Sư đáp: Chỉ dạy chân lý qua vọng thuyết. Các học giả Khổng giáo hỏi tiếp: Chẳng lẽ thánh hiền cũng vọng ngữ? Sư đáp: Có vọng ngữ. Họ nhấn mạnh: Đã là thánh hiền, sao lại vọng ngữ? Sư hỏi vặn lại: Các ông không biết một đoạn này trong Mạnh Tử? “Tượng (nghĩ rằng mình sẽ nối ngôi nếu giết chết Thuấn) bảo: ‘Ta đã giết Thuấn.’ Nhưng khi Tượng vào nhà Thuấn, thấy Thuấn ngồi trên giường thổi sáo. Thuấn (biết trước ý định của Tượng) vui mừng khi thấy Tượng vào nhà”. Đó không phải là vọng đối sao (vì Thuấn vui khi thấy Tượng)? Các học giả đạo Khổng bàn cãi sôi nổi với nhau. Rồi họ hỏi Sư: Làm sao hiểu nổi ý nghĩa đoạn này một cách toàn triệt? Sư đáp: Thực sự, Thuấn đã giết Tượng. Các học giả đều đánh lễ Sư theo phép môn đệ.

Trong cuộc đối thoại này Đại Đăng chỉ trình bày sự hiểu biết tinh thông về Khổng thư, Sư cũng chứng tỏ bằng vào truyền thống tu thiền của chính mình để giải thích một cách sắc bén. Hậu bối của Đại Đăng dẫn chứng những câu đáp của Sư trong Tranh Luận Chánh Trung, riêng chỗ đập vỡ chiếc hộp và “cối đá xây hình bát giác” như là bản chất cô đọng của con người Sư và là Thiền phong của Sư. Tuy nhiên hai chân dung này của Đại Đăng ở tư thế một nhà tranh luận được nhìn sát cánh nhau sẽ cho thấy hình ảnh đầy đủ và phức tạp hơn nơi con

Đề-Hồ, năm 1329, chỉ định Đại Đức tự là một trong những ngôi chùa riêng cho họ cầu nguyện). Năm 1330 Hậu-Đề-Hồ cấp cho Đại Đức tự một vùng đất bao gồm nơi sinh quán của Đại Đăng ở tỉnh Phiên Ma, và có ghi rõ chùa được hưởng phần lợi tức lúa gạo. Trong giai đoạn bảo trợ đầu này Hoa Viên tu thiền miên mật, và ở một điểm nào đó ông đã chứng ngộ và được Đại Đăng ấn khả. Một cuộn giấy họa không đề ngày do chính tay Hoa Viên viết đã diễn đạt sự hội thiền của mình:

Một người đã chịu đựng hai mươi năm gian khổ

không thay đổi gió và khói cũ của mình khi xuân đến.

Chỉ mặc áo và ăn cơm.

Một người sống một đời như thế,

làm sao đại địa có thể dấy lên dù chỉ mảy may bụi trần?

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

Khi âm mưu nổi loạn lần đầu tiên xảy ra năm 1331, Hậu-Đề-Hồ buộc phải trốn khỏi Kyoto, và sự bảo trợ chùa Đại Đức bị gián đoạn. Năm 1333 ông trở về thủ đô thắng lợi và cai trị triều đại Phục Hưng Kiến Vũ ngắn ngủi. Sự ủng hộ nhiệt tình của Hậu-Đề-Hồ giữa năm 1333 và 1336 là giai đoạn hai của chế độ bảo trợ. Trong thời gian này cự hoàng Hoa Viên vẫn tiếp tục tham kiến

VIỆC THÀNH LẬP CHẾ ĐỘ BẢO TRỢ

Trong mười năm đầu tiên, Đại Đức tự chịu ảnh hưởng trực tiếp về những thay đổi bao quát đi kèm theo giai đoạn chuyển tiếp của nước Nhật từ thời kỳ Liêm Thương đến thời kỳ Thất Đinh. Năm 1330 Liêm Thương vẫn còn là trụ sở của chế độ tướng quân họ Bắc Điều, và hầu hết thiền viện tiếng tăm đều ở đây. Hệ thống thứ bậc chính thức Ngũ Sơn của Bắc Điều lần đầu tiên áp dụng vào thiền viện Thường Trí ở Liêm Thương năm 1299; rồi thiền viện Kiến Trường, Viên Giác và Thọ Phúc đều ở Liêm Thương được đưa vào hàng ngũ Ngũ Sơn năm 1310. Khi Hậu-Đề-Hồ giành lại quyền bính trong tay chế độ Bắc Điều năm 1333, trọng tâm chính trị chuyển về phía tây Kyoto. Để củng cố sự chuyển tiếp này, Hậu-Đề-Hồ ra lệnh thay đổi quan trọng trong cơ chế Thiền tông, cải tổ thứ bậc Ngũ Sơn ưu tiên cho các chùa ở Kyoto. Đại Đức tự nổi bật trong chiến lược của ông, nên được ông đưa lên hàng đầu trong hệ thống Ngũ Sơn. Tuy nhiên, không đầy ba năm quyền hành lại thay tay, Hậu-Đề-Hồ bị viên tướng lãnh của mình là Trúc Lợi Tôn Thị hất cẳng. Tôn Thị xác nhận Kyoto là tâm thủ đô của cả nước, nhưng đối với Thiền tông ông có kế hoạch riêng của mình. Trong cách sắp xếp lại Ngũ Sơn đầu tiên của Trúc Lợi, năm 1341, Đại Đức tự bị loại ra khỏi năm vị trí đầu bảng. Chế độ bảo trợ chùa Đại Đức của hoàng gia thời Đại Đăng còn sống có thể chia làm ba giai đoạn. Giai đoạn thứ nhất, từ 1323 đến 1330, Đại Đăng nhận được mức ủng hộ vừa phải từ hoàng đế tại vị là Hậu-Đề-Hồ và cựu hoàng Hoa Viên, cả hai phần gần bằng nhau. Hoa Viên gặp gỡ Đại Đăng trước; còn Hậu-Đề-Hồ sau đó mới xét xử cuộc tranh luận Chánh Trung ngăn ngừa. Năm 1325, như ta đã thấy, cả hai vị hoàng đế đều chọn chùa Đại Đức làm trung tâm cầu nguyện của hoàng gia. (Chế độ tướng quân Liêm Thương định chống lại ảnh hưởng của Hậu-

người Sư. Câu thứ nhất Đại Đăng có vẻ bí ẩn và vũ bão, trong khi ở câu thứ hai Sư là một người uyên bác và rõ ràng sáng sủa. Nếu thực sự Sư bắt buộc phải biện luận hoặc không biện luận tùy tình hình đòi hỏi, Sư sẽ chu toàn chức năng của một bậc chân sư trong nhà Thiền, đó là “chỉ giản dị nắm ngay giáo lý để trả lời kịp thời đúng lúc, thả lỏng dây cương cho lưỡi tự do”.

Những cuộc tranh luận tôn giáo được bảo trợ này không tránh khỏi mang sắc thái những động cơ chính trị, và đôi khi những biến cố này chỉ để hợp pháp hoá một sự thay đổi ảnh hưởng đã diễn ra. Nước Nhật của năm 1325 với sự thống trị trước đây của những giáo phái cổ rất tế nhị; trong vòng mười lăm năm cán cân nghiêng về ủng hộ Thiền tông, qua sự nâng đỡ của chế độ tướng quân mới là Trúc Lợi. Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ, lòng đầy tham vọng, tìm cách thúc đẩy cơ cấu Phật giáo (cũ lẫn mới) tùy thuộc vào luật lệ chính sách của Hoàng gia. Vì những lý do tư riêng hoặc để đáp ứng những luận cứ của người tranh luận, Hậu-Đề-Hồ quyết định thắng lợi về phía Thiền tăng. Đối với Thông Ông và Đại Đăng, ông ban cho kiệu ngồi đặc biệt để cho hai vị hoặc con cháu sử dụng khi được mời vào cung điện (kiệu của Đại Đăng còn tàng trữ tại chùa Đức Thiên, một chi nhánh của Đại Đức tự). Thông Ông bảy mươi sáu tuổi, đúng là đã hết sức khỏe để nhân danh cho Thiền tông cuối đời thật buồn vì Ngài tịch trên đường trở về chùa Nam Thiền ngay sau cuộc tranh luận. Đại Đăng đối kháng với Huyền Huệ trước đây được kể lại đã gây ấn tượng mạnh trong nhà Thiền và chính qua hai điển hình này mà Sư chứng kiến một chuyển biến toàn diện. Xuân Tác nói: “Tây Tâm Tử (Huyền Huệ) bắt đầu tham thiền (dưới sự chỉ dạy của Đại Đăng). Những thành tựu của ông không phải cạn cợt, và lòng thâm tín của ông thật cùng cực. Để xúc tiến việc xây dựng phương trượng mới cho vị trụ trì, ông cúng dường chỗ ở của mình cho

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

LỄ KHÁNH THÀNH CHÙA ĐẠI ĐỨC

Đối với đạo nghiệp riêng cá nhân của Đại Đăng cuộc Tranh Luận Chánh Trung năm 1325 là bước đầu thuận lợi. Đó là một điềm chỉ thanh thế đang lên, và cung cách xử sự của Đại Đăng sau này đã tạo ấn tượng đối với những người bảo trợ và những người cùng đẳng cấp. Vào tháng bảy năm 1325 chùa Đại Đức được tôn vinh qua sự

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

Nếu các ông nghĩ rằng đã hội trước khi nghe [Pháp], các ông đã phạm đến ý lệnh của chư tổ. Nhưng đã hội được Phật pháp căn cứ trên ngôn thuyết [của một người khác] cũng không đúng. Bây giờ, có ai ở đây có thể giải được việc này mà không kẹt vào lối ở bên này hoặc ở bên kia?”

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

Không cho thấy dấu chân

Nơi nào ta đi qua!

Trên đầu sợi lông ta rời kinh đô

Dứt ba hồi trống ta rời Cửu Châu.

hầu hết các thiền viện chánh đều được thành lập bởi những vị sư Trung Hoa di dân hoặc du tăng Nhật Bản đã đạt được uy tín ở ngoại quốc. Trong sự tiếp nhận Thiền vào Nhật, Đại Đăng là vị tăng bản xứ đầu tiên tu học trong nước Nhật đã kiến tạo một thiền viện lớn. Đại Đăng lãnh chức trụ trì chùa Đại Đức từ khi dời về Sài Dã năm 1319 cho đến lúc tịch mùa đông năm 1337. Trong thời kỳ này Sư du hành một chuyến đi mười ngày đến tỉnh láng giềng Tajima và một chuyến đi xa ba tháng đến Cửu Châu. Ngoài ra Sư chỉ ở Kyoto để giáo dưỡng môn sinh của mình và chăm sóc nuôi lớn ngôi chùa non nớt của mình. Trường hợp tương đối ít đi lại của Đại Đăng có vẻ hiếm hoi vì đầu thời kỳ Thất Đinh, một vị thiền sư lỗi lạc thường làm trụ trì nhiều ngôi chùa khác nhau. Chúng ta đã thấy thầy của Đại Đăng là Nam Phó, sau hơn ba mươi năm làm thầy thường trụ Sùng Phước tự ở Cửu Châu, được bổ nhiệm trụ trì Vạn Thọ tự ở Kyoto vào tuổi bảy mươi một, rồi trụ trì chùa Kiến Trường ở Liêm Thương sau đó hai năm. Người ngang hàng với Đại Đăng là Mộng Song có lẽ là người di chuyên nhiều nhất trong hai mươi sáu năm cuối đời Ngài du hành mười lần, làm trụ trì tám ngôi chùa. Sự khôn khéo của Mộng Song chuyển hướng theo trào lưu chính trị thật đáng kể: Ngài là cố vấn thân cận của anh em họ Trúc Lợi ngay khi họ đánh bại đại thí chủ trước đây của Ngài là Hậu-Đề-Hồ; trước đó Ngài đã rời bỏ những người ủng hộ Ngài đầu tiên là nhiếp chính họ Bắc Điều, vì tài sản của họ đã giảm sút. Đại Đăng không bao giờ có ý định rập khuôn theo những thủ đoạn khéo léo như thế để tồn tại trên vũ đài công chính. Bốn năm trước khi tịch, Sư tán thành một nghị quyết của Hoàng gia (xem đó là một vinh dự) hạn chế chức vị trụ trì chùa Đại Đức đối với con cháu trong tông môn, và Sư cho rằng chính Sư cũng bị hạn chế qua sắc dụ này. Rất có thể đạo nghiệp tương lai của Sư sẽ nối gót y khuôn theo

kiện hai Nhật hoàng đặt làm trung tâm cầu nguyện của hoàng gia, và những sự cúng dường tiếp tục gửi đến từ nhiều nơi. Một thí chủ là nữ đệ tử giàu có tên Tông Ân, đã giúp đỡ mua vật liệu xây dựng ngôi chùa mới: “Họ chọn những khối gỗ đồ sộ và làm gió nổi lên với những đòn trục kêu vù vù”.

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

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

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

Mùa đông năm 1326, vào ngày đức Phật Thích-ca thành đạo (mùng tám tháng Chạp), Đại Đăng chủ trì nghi thức khánh thành pháp đường của Đại Đức tự. Sự kiện này cùng một lúc hoàn thành nhiều mục tiêu: chính thức khánh thành pháp đường lần Đại Đức tự; tấn phong Đại Đăng làm tổ khai sơn và chứng nhận tư cách trụ trì; và

cũng là dịp xác minh công khai những nguồn bảo trợ cho Đại Đăng. Nghi thức khánh thành do Đại Đăng tiến hành được gọi là lễ khai đường. Theo truyền thống Trung Hoa, buổi lễ bắt đầu với một cuộc diễu hành trang nghiêm từ công chánh đến ngôi pháp đường mới. Vị trụ trì, mặc lễ phục lộng lẫy, mang đôi hài đỏ thắm kiêu Tầu với mũi giày cong lên trên. Có các sa-di trẻ, chur tăng đang tu học, các vị trụ trì những ngôi chùa khác theo sau Đại Đăng, một vài vị mang lễ vật. Thông thường, vị trụ trì dừng lại ở mỗi cổng hoặc tòa nhà để ban một bài kệ bằng chữ Hán, nhưng những cơ cấu kiến trúc khác chưa xây cất xong ở chùa Đại Đức. Ngay khi vào trong pháp đường, Đại Đăng bước lên bục theo nấc thang ngay giữa và an tọa trước hội chúng. Từng người một các vị tăng thị giả tiến lên bục bằng nấc thang hai bên hông, cho đến khi lễ nghi dâng cúng chấm dứt. Rồi Sư trụ trì nói chuyện với cử tọa. Theo truyền thống, lễ tấn phong tân trụ trì gồm có một cuộc đối thoại sinh động, theo kiểu như lần khảo hạch cuối cùng, ai trong hội chúng đều được quyền thi đấu với vị trụ trì trong một cuộc “Pháp chiến”. Trong trường hợp của Đại Đăng các vị tăng đặt câu hỏi một cách cung kính tột bậc, và vị thầy của họ luôn luôn nói lời rút sau. (Trong Thiên tông Nhật Bản thời nay mẫu đối thoại này được diễn ra giữa vị trụ trì và một người được chỉ định). Bài thuyết pháp ngày lễ khánh thành của Đại Đăng theo sát thông lệ nhưng vẫn không mất tính sinh động. Phong phú với ngôn ngữ đa dạng, có đủ lời nói hoa mỹ ca tụng Nhật hoàng, bày tỏ lòng biết ơn của riêng mình, thi kệ đặc sắc, bình giải công án, nhiều tính tượng trung bác học và những nghịch lý mờ ảo. Khởi đầu buổi lễ, Đại Đăng dâng hương cho Hậu-Đề-Hồ vị hoàng đế đương kim và Hoa Viên vị cựu hoàng, xướng câu tụng tiêu chuẩn của Phật giáo Trung Hoa: “Tôi cầu nguyện Hoàng đế sống muôn năm”. Thắp hương cho các viên

chức cao cấp trong chính phủ, Sư khuyến bảo họ tích cực noi gương Mạnh Tử và các quan chức đại thần mẫu mực của nước Trung Hoa cổ kính. Trong khi một số thiền tăng chống đối những nghi thức này, Đại Đăng chắc biết rằng hai vị hoàng đế sinh tiền đều là đại thí chủ quyền thế nhất.

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

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

Lễ khánh thành chùa Đại Đức đánh dấu một thời điểm có ý nghĩa trong lịch sử Thiên tông Nhật Bản. Trước đây,

phạm vi khác trong xã hội Nhật chắc chắn làm gia tăng sự bàn luận về tính chính thống trong nhà Thiền.

Tranh cãi về những yếu tố chính thống của Thiền tông càng có tính cách bè phái vào lúc đầu trong thời kỳ chuyển tiếp; sự liên hiệp khéo léo của Đạo Nguyên và thường khi phải bắt tay cả hai bên đặc biệt nổi bật. Các vị khai tổ sau này, Đại Đăng là kiệt xuất nhất, bắt đầu biểu lộ ở mức độ cao hơn sự đồng tâm nhất trí đối với những đặc tính chính của Thiền tông Nhật Bản. Để có thể tiếp cận con người Đại Đăng, trước tiên nên khảo sát sự đóng góp của những vị tiền bối và ngang hàng của Sư.

QUAN ĐIỂM VỀ CHÂN CHÁNH

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

Một vị tăng hành khước trên đường đi đến một thiền viện trên đỉnh núi. Dọc theo sườn núi có con suối, ông nhìn thấy có một lá rau ở hạ lưu trôi xuống từ phía thiền viện. Ông nghĩ rằng: “Chỉ là một lá rau thôi, nhưng chỗ nào làm ô uế như vậy thì không phải là chỗ tốt”, và ông quay lưng xuống núi. Lúc đó ông thấy một vị tăng chạy xuống từ trên núi, rượt theo lá rau

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

Vài tháng sau, vào tháng giêng năm 1334, Hậu-Đề-Hồ nói rõ trong sắc dụ thứ ba rằng Đại Đức tự được xếp đồng hạng bên cạnh Nam Thiền tự ở hàng đầu trong Ngũ Sơn. Ông nói trong một đoạn: “Chùa Đại Đức là một danh lam thuận lợi cho việc nâng cao vận mệnh của Hoàng đế... Các tòa nhà của chùa làm chúng tôi rất hài lòng. Những nghi thức của chùa cũng trội hơn so với các ngôi đại tự trong thời xưa. Cần phải đặt chùa Đại Đức bên cạnh chùa Nam Thiền ở hàng đầu các chùa khác”. Trong sự sắp xếp mới của Nhật hoàng bốn ngôi chùa đặt hàng đầu đều ở Kyoto: Đại Đức, Nam Thiền, Đông Phước và Kiến Nhân. Bên dưới là Kiến Trường và Viên Giác đều ở Liêm Thương.

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

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

Đại Đăng trả lời trong Ngũ Lục:

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

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

thân các thiền sư và các dòng phái tranh chấp lẫn nhau để tạo ảnh hưởng. Hơn thế nữa, bản thân truyền thống nhà Thiên nằm trong một tiến trình thực sự tự xác định và tự quán chiếu. Dưới hình thức này hay hình thức khác, các hành giả đương đầu với những vấn đề gay go thử thách: Hiểu biết chân chánh Thiên là gì? Và làm sao chỉ ra? Đây là dòng mạch chính của Thiên tông và cái gì rơi rớt bên ngoài đối với những đặc tính chính của Thiên tông Nhật Bản.

Vấn đề về sự chân thực và chính thống cũng là vấn đề sống chết trong xã hội Nhật thời trung đại nói chung. Giai cấp chiến sĩ đã thay thế giai cấp quý tộc ở địa vị cao cấp lãnh đạo xứ sở, và họ cũng còn được xem là kẻ cướp đoạt trong một vài khu vực, họ có đề cao sự hợp pháp của mình với bất kỳ phương tiện nào, từ việc sở đắc tước vị đến những bộ lễ phục văn minh. Tính chất hợp pháp của sự kế vị ngôi báu trở thành nguồn gốc căng thẳng sau khi hoàng gia chia rẽ thành hai nhánh. Mặc dù đại diện của “hai triều đình” thay phiên nhau lên ngôi một cách thân thiện trong một thời gian, những áp lực quân sự đã phát sinh tình trạng thiếu ổn định chung quanh sự kế vị chánh thống và những tiêu chuẩn thường dùng để an lập. Một triều thần là Bắc Thân Phòng bị bắt buộc xem lại toàn bộ lịch sử để quyền suy sụp ở Nhật trong luận văn của ông năm 1339.

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

6

GIÁC NGỘ VÀ CHÂN CHÍNH

Khi Huyền Huệ hỏi “Thiền là gì?” trong cuộc tranh luận Chánh Trung, Ngài đã nêu lên câu hỏi mà các vị khai tổ trong Thiên tông Nhật Bản đều cần phải trả lời cho chính mình, cũng như cho người khác. Nhiều yếu tố như đồ dầu thêm vào câu hỏi đến tận bản thể và những nét đặc trưng chính yếu của Thiền. Thiền tông ngay từ đầu là một tôn giáo phương ngoại ở Nhật, được nhìn nhận là của đạo Phật, nhưng xa lạ trên nhiều phương diện. Các ngôi thiền viện theo kiểu Trung Hoa to lớn ở Liêm Thương và Kyoto trình bày đường nét kiến trúc mới mẻ, từ nghi thức, y áo, cách giao thiệp và ngôn ngữ cũng mới lạ. Các tăng sĩ không những chỉ tìm hiểu những đặc tính xa lạ mà còn nắm giữ những đặc tính này một cách mật thiết và cho riêng mình. Những lý do chính trị cũng làm ảnh hưởng đến quan điểm về chính thống và không chính thống, cũng như về bản

Một tác giả viết tiểu sử Đại Đăng đã khẳng quyết: “Bất cứ lúc nào Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ có thì giờ rảnh ngoài công việc quốc sự, đều cho mời Sư (Đại Đăng) và hỏi Sư về yếu chỉ của Thiền tông”. Tuy nhiên, chỉ có hai cuộc gặp gỡ được đặc biệt ghi nhận. Theo Xuân Tác, hoàng đế mời Đại Đăng vào cung cho một buổi lễ; một chân dung của Tổ Bá Trượng được vinh dự trưng bày nhân dịp này. Hậu-Đề-Hồ rất hoan hỷ về buổi nói chuyện với Đại Đăng đến nỗi ngày hôm sau gửi đến cúng dường Sư “quý kim, vải vóc tơ lụa, và các phẩm vật khác”. Năm 1335 Hậu-Đề-Hồ đến viếng chùa Đại Đức. Với tư cách là nhà bảo trợ, ông nêu lên sự lợi lạc trong việc mở rộng ngôi chùa, gợi ý cho chủ nhân nên xây một cái hồ phía đông nam phương trước của trụ trì. Đại Đăng “lập tức chỉ đạo chúng tăng khởi công đào ngay cái hồ, cùng đồng sự với họ trong công việc”. Trong giai đoạn thứ hai của chế độ bảo trợ hoàng gia, con của Hậu-Đề-Hồ là thái tử Hộ Lương, một trong những người đầu tiên ủng hộ Đại Đăng, vẫn tiếp tục ủng hộ công khai chùa Đại Đức. Năm 1333 ông cúng dường một bữa tiệc chay lên tăng chúng trong chùa. Đại Đăng tán thán Hộ Lương, vốn là một viên đại tướng, so sánh ông với sự hiện thân võ tướng của Bồ-tát từ bi: “Bồ-tát Quán Âm có ba mươi hai hiện tướng. Trong số đó, hiện thân viên tướng trời là chân chất nhất. Ngài dẹp tan mọi chướng ngại, ban bố niềm vui, được hằng trăm phúc lạc, và cứu nguy người khốn khổ”. Năm sau Hộ Lương cúng thêm đất đai cho nhà chùa. Năm 1333 một thí chủ lúc ban đầu, Xích Tông Tắc Thôn, dâng cúng khoảng đất riêng ở Phiên Ma và có thông báo cho hoàng đế biết. Giai đoạn thứ ba trong chế độ bảo trợ, trong đó Hoa Viên là vị đứng đầu, kéo dài công khai mười tám tháng từ 1336 đến 1337. Trong nhiều năm vị cự hoàng đi ven bờ vũ đài chính trị. Năm 1335 ông xuống tóc theo nghi thức Thiền tông, một hành động biểu

lộ sự ký thác bản thân mình cho Đại Đăng và sự từ bỏ thế gian sau này. (Tóc của Hoa Viên được giữ ở chùa Đại Đức trong một tháp đựng xá lợi nhỏ). Khi Hậu-Đề-Hồ bị tước quyền vào cuối năm 1336, một vị hoàng đế dòng phía Bắc lên thay thế do Trúc Lợi Tôn Thị sắp đặt. Đối với Đại Đức tự, chế độ bảo trợ trước đây của Hậu-Đề-Hồ có mỗi nguy biến thành một khoản nợ nghiêm trọng, trong khi số hội viên của Hoa Viên trong phái phía Bắc bỗng nhiên thành một thứ tài sản. Đáp ứng việc chấp nhận về chùa Đại Đức, Hoa Viên lại tiến đến xác nhận sự ủng hộ chùa và vị trụ trì.

Vào tháng thứ chín năm 1336 Hoa Viên gửi “nhiều loại hoa kết bằng tay” đến Đại Đăng. Có thể là sức khỏe của Đại Đăng đã giảm sút, mặc dù trong tiểu sử không đề cập đến bệnh tình của Sư cho đến qua sang năm. Lời Đại Đăng tán thán được ghi trong Ngữ Lục:

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

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

Thiền viện Đại Đức là pháp khí trong dòng mạch chính thống của [Lục Tổ ở] Tào Khê. Chỉ có Đại Đức tự tiếp tục thổi mạnh ngọn gió từ [Bồ-đề-đạt-ma trên]

năm 1339. Trong lãnh vực tôn giáo, những đề tài tương tự làm khuấy động một số giáo phái đạo Phật ở ngoài Thiên tông. Ví dụ, sự tranh chấp quyền lãnh đạo Tịnh Độ Chân tông được che đậy dưới danh từ chính thống trong việc kế thừa trong đạo. Giác Như (1270–1351) không thể khẳng định uy quyền của mình chỉ do liên hệ huyết thống với tổ Thân Loan, từ đó cho mình là một bậc pháp khí hàng đầu nối pháp Thân Loan, viện cớ là thầy trò truyền nhau đã ba thế hệ. Sự bất định chung tính cách hợp pháp nơi các phạm vi khác trong xã hội Nhật chắc chắn làm gia tăng sự bàn luận về tính chính thống trong nhà Thiên. Tranh cãi về những yếu tố chính thống của Thiên tông càng có tính cách bè phái vào lúc đầu trong thời kỳ chuyển tiếp; sự liên hiệp khéo léo của Đạo Nguyên và thường khi phải bắt tay cả hai bên đặc biệt nổi bật. Các vị khai tổ sau này, Đại Đăng là kiệt xuất nhất, bắt đầu biểu lộ ở mức độ cao hơn sự đồng tâm nhất trí

được xếp lên hàng đầu của hệ thống Ngũ Sơn. Trong thời kỳ mười lăm năm này Đại Đăng đã xuất hiện từ bóng tối đi đến một địa vị quyền năng trong sự mở rộng thế giới Thiền tông Nhật Bản. Vai trò người kiến lập và trụ trì Đại Đức tự của Sư trở thành chánh yếu trong di sản nhà Thiền đối với bản thân của một biến cố lịch sử và đối với sự biện giải tôn giáo dành cho việc thành tựu này. Đại Đăng được mô tả trong những tư liệu và tự truyện là một nhân vật mà sự truy tìm giác ngộ không bị tham vọng thế gian làm ô ướ, cũng như sự tiên tu vẫn tiếp tục ngay chỗ gián đoạn giữa giác ngộ và đạo nghiệp có tính quân chúng, và là người chỉ có một ý định thuần túy tâm linh chân chánh trong việc kiến lập một ngôi chùa. Vì vậy Sư đại biểu cho một giải pháp lý tưởng trong sự căng thẳng luôn luôn hiện hữu giữa cá nhân một hành giả tu Thiền và tổ chức của Thiền tông: một tinh thần tự tại có thể vận dụng khôn khéo trong nội bộ tổ chức, cúi mình vì những mục tiêu vô ngã mà không cho phép làm hao hụt đạo lực cũng như làm mờ đục trí tuệ của mình.

Vấn đề về sự chân thực và chính thống cũng là vấn đề sống chết trong xã hội Nhật thời trung đại nói chung. Giai cấp chiến sĩ đã thay thế giai cấp quý tộc ở địa vị cao cấp lãnh đạo xứ sở, và họ cũng còn bị xem là kẻ cướp đoạt trong một vài khu vực, họ cố đề cao sự hợp pháp của mình với bất kỳ phương tiện nào, từ việc sở đắc tước vị đến những bộ lễ phục văn minh. Tính chất hợp pháp của sự kế vị ngôi báu trở thành nguồn gốc căng thẳng sau khi hoàng gia chia rẽ thành hai nhánh. Mặc dù đại diện của “hai triều đình” thay phiên nhau lên ngôi một cách thân thiện trong một thời gian, những áp lực quân sự đã phát sinh tình trạng thiếu ổn định chung quanh sự kế vị chánh thống và những tiêu chuẩn thường dùng để an lập. Một triều thần là Bắc Thân Phòng bị bắt buộc xem lại toàn bộ lịch sử để quyền suy sụp ở Nhật trong luận văn của ông

núi Thiếu Lâm. Đại Đức tự thực sự đặt được quy củ trong tất cả các thiền viện. Suốt kiếp này, cho đến khi Phật Di Lặc ra đời, ngôi Pháp bảo của chùa này chỉ có con cháu kế thừa trong dòng họ Đại Đức tự mới được an tọa, không bao giờ tặng sớ dòng phái khác kế vị được. Làm sao mà sắc dụ này xuất phát từ tình cảm thành kiến riêng tư được? Ý định ở đây là phân biệt rõ ràng các môn phái Thiền khác nhau. Từ đây về sau, không bao giờ được vi phạm mệnh lệnh này.

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

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

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

giữa tên riêng với chữ “Quốc Sư” chỉ có thể là do lòng quý trọng của Hậu-Đề-Hồ đối với Đại Đăng. Tước hiệu Quốc Sư đầy đủ đầu tiên xuất hiện trong giấy tài xác nhận của Hoa Viên năm 1337 về một dòng phái duy nhất kế thừa trụ trì chùa Đại Đức, kết thúc với câu chào gửi đến “Thiền sư Hưng Thiền Đại Đăng Quốc Sư”. Ban hiệu vào thời điểm này trong đạo nghiệp của Đại Đăng là sự cúng dường cuối cùng thích đáng gửi đến một bậc thầy sắp gần cái chết, và đó là một kiểu khác chống đỡ việc chùa Đại Đức mất ảnh hưởng sau khi Hậu-Đề-Hồ thoái vị (tước hiệu mới có thể là nhân tố căn bản cho sự công bố). Tước hiệu do Hậu-Đề-Hồ ban cho, “Cao Chiếu Chánh Đăng Quốc Sư”, không thấy xuất hiện trong bất cứ tư liệu nào hiện còn. Hình như “Chánh Đăng” được phong khi Đại Đăng còn sinh thời và “Cao Chiếu” là thụy khi Hậu-Đề-Hồ bại trận bị quản thúc trong dãy núi Cát Dã gần Nại Lương (Nara). Chiếu chỉ sắc phong “Cao Chiếu” ghi tháng thứ tư năm 1339, được gửi đến Triệt Ông. Cuộn giấy này đôi khi được cho là của Nhật hoàng Hậu-Thôn-Thượng (trị vì 1339–1368), nhưng cho dù như thế tước vị phải được Hậu-Đề-Hồ xác định. Một sự kinh chống tinh tế đã xảy ra giữa Hậu-Đề-Hồ và Hoa Viên, song đã được chế ngự vì sự phân hóa cay đắng của thời cuộc. Bốn năm trong triều đại Hậu-Đề-Hồ trị vì, Hoa Viên hai lần ca tụng người kế nhiệm trong cuốn Nhật ký của ông. Tuy nhiên luận điệu của ông thay đổi vào tháng mười năm 1325, ở thời kỳ đầu khi hai vị hoàng đế ganh đua trong sự bảo trợ Đại Đăng. Sau khi tả lại cuộc gặp gỡ giữa Hậu-Đề-Hồ và Mộng Song, Hoa Viên phê bình cả hai:

“Ai cũng bảo Vua [Hậu-Đề-Hồ] khao khát Phật pháp hưng long. Thế tôi không hiểu vì sao Vua lại cố giữ bí mật sự liên hệ [với Mộng Song]. Đối xử với vị này như

một vị trụ trì tôn kính tức là hủy diệt tổ vị của Thiền tông. Ta không thể giúp đỡ mà còn phải bất bình”.

Hai vị hoàng đế thường ban hành sắc dụ cho Đại Đăng. Khi Hoa Viên chỉ định chùa Đại Đức là trung tâm cầu nguyện của hoàng gia, Hậu-Đề-Hồ cũng y theo. Hậu-Đề-Hồ hạn chế chức vị trụ trì cho một dòng kế thừa duy nhất thì Hoa Viên lập lại mệnh lệnh này bốn năm sau đó. Hoa Viên phong hiệu Quốc Sư; Hậu-Đề-Hồ không biết và cũng tự ý phong theo. Khó mà lường được phản ứng của Đại Đăng đối với sự thành lập chế độ bảo trợ. Quan điểm theo truyền thống trong nhà Thiền cho rằng Sư quá nhiệt tâm trong sự giáo dưỡng tăng chúng cho nên Sư không để ý những công việc thế gian như chính trị hoặc sự bảo trợ. Những nhà viết tiểu sử đầu tiên cho rằng Sư phản đối hai công bố chính của Hậu-Đề-Hồ: sắc dụ năm 1325 chọn chùa làm trung tâm cầu nguyện của hoàng tộc và sắc dụ 1333 xếp chùa đứng đầu Ngũ Sơn. Nhà học giả Nhật Hirano Sòjò tin rằng những ân huệ của hoàng gia là sự “phiền toái kinh khủng” đối với Đại Đăng và sự ganh đua thấy rõ giữa hai vị hoàng đế làm tăng thêm “con đau đầu”. Song đọc bằng chứng trong tư liệu, bao gồm nhiều câu nói biết ơn của Đại Đăng đáp lại quà cúng dường và các sắc dụ, ta có cảm giác là Sư thành thật hoan hỷ với bất cứ sự chịu đựng nào bắt Sư phải ráng sức. Nếu thực sự Đại Đăng muốn bác bỏ sự bảo trợ của hoàng gia, Sư đã phải rời xa Kyoto, như một số vị tiền bối và đồng thời đã từng làm. Thay vào đó, Sư kham nhẫn đối với sự ủng hộ của hai vị hoàng đế “đối thủ” suốt mười lăm năm, xử sự khéo léo đến nỗi cả hai vị bảo trợ vẫn mong muốn tôn vinh Sư ngay cả sau khi Sư tịch. Khi Đại Đăng dời đến Sái Dã năm 1319, vào tuổi ba mươi bảy, Sư mất đi cơ sở, đại thí chủ thế lực và sự công nhận của quần chúng. Năm 1334, khi Sư năm mươi hai tuổi, ngôi chùa mới của Sư

và từ này đôi khi choàng qua nhiều tầm cỡ của khái niệm. Tuy nhiên sự nhập nhằng phát sinh từ đó có thể được biện minh, vì nhiều ý nghĩa khác nhau của từ giác ngộ về cơ bản đều phù hợp và thậm chí đến chỗ cứu cánh không khác. Vào lúc Thiền đến Nhật Bản, sự tranh cãi kinh điển liên quan đến tánh chất “đốn” hoặc “tiệm” của giác ngộ đã nhường bước trước sự công bố phổ biến rộng rãi thừa nhận rằng bản tính đốn của giác ngộ, và cần phải tu tập cả hai phương diện trước và sau khi ngộ. Những thay đổi nằm trong gần như một sự thỏa thuận chung là một chủ đề để nhấn mạnh hơn là bản thể. Tính chất đốn được xác định trong ngôn ngữ của các thiền sư Lâm Tế di dân như Lan Khê và các thiền sư Lâm Tế Nhật Bản như Bạt Đội. Lan Khê viết:

Khi vọng kiến không còn nữa, ông đột nhiên thức tỉnh từ cơn đại mộng và nhận thấy Phật tánh. Đây gọi là “đại ngộ viên mãn”.

Bạt Đội lặp lại:

Khi nghi vấn mãnh liệt bao trùm từng tấc nhỏ trong ông và xâm nhập tận đáy thẳm tốt cùng của mọi đáy thẳm, nghi vấn sẽ đột nhiên nổ tung và bản thể của Phật tâm được khơi dậy... Niềm vui tại thời điểm này không thể nói nên lời.

Đốn ngộ cũng được các thiền sư Tào Động Nhật thời kỳ đầu chấp nhận. Đạo Nguyên tán thán Huệ Năng bởi vì “ngay khi Tổ chột ngộ, Ngài liền rời mẹ già đi tìm thầy”. Hậu duệ của Đạo Nguyên là Oánh Sơn bảo rằng ta đi vào ngộ khi “cái tâm trong sáng vốn sẵn có và khó nghĩ lường bỗng nhiên được khơi dậy và bản quang chiếu rọi khắp

đang trôi trên mặt nước. Vị tăng hành khước liền quyết định xin vào tu viện trên núi.

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

Mọi tông phái Phật giáo đều kêu gọi bảo tồn Phật pháp, ý muốn nói đến (trong nhiều ý nghĩa) chân lý tối thượng và lời dạy của đức Phật Thích-ca Mâu-ni sau khi giác ngộ. Kinh điển Phật giáo nguyên thủy cho rằng “chánh pháp” tương phản với tà pháp hoặc tà kiến. Giản đồ vũ trụ Phật giáo có tác động lớn ở Đông Á đã xác định những thời kỳ chánh pháp, tượng pháp và mạt pháp. Một bộ sử có tầm quan trọng thuộc thế kỷ 8 về môn phái Thiền tên Lịch Đại Pháp Bảo Ký được đề tựa là “trong đó chánh và tà được biện rõ, ngoại lai bị dẹp bỏ và chính thống được đề cao”. Trong Thiền tông quan điểm về chân chánh được diễn tả bằng nhiều cách (chữ hoặc cụm từ Hán-Nhật thường có chức năng là một danh từ, tính từ hoặc động từ như chữ Anh). Chữ chánh (shò) và chân (shin) có nghĩa thực, đúng. Chữ này xuất hiện trong chữ ghép như “chánh pháp”, “chánh tông”, “chân thừa”, “chánh môn” và “chân ngộ”. Thiền sư Lâm Tế tổng hợp hai chữ trên để chỉ cho “chân chánh kiến giải”. “Chân ngộ” thường tương quan với khái niệm về chân chánh, như trong đoạn văn sau của Đạo Nguyên:

“Các ông nên biết đối với người học Phật không có vấn đề tranh cãi về giáo lý cao hay thấp, hoặc chọn lựa sâu hay cạn; mọi sự chúng ta cần biết là sự tu có chân chánh hay không (tức chân hay ngụy)”.

Các danh từ “bồn phận” hay “bồn lai” có thể có nghĩa là căn bản, nguyên thủy, hoặc chân chánh. Viên Ngộ định nghĩa “bồn phận tông sư” là người “dựng pháp kỳ lập tông chỉ”. Đạo Nguyên nói đến “bồn phận nhân” tức là người “chân chánh”, “nguyên bản”.

Một chữ khác, “chúng” (shō) là một thuật ngữ Thiền quan trọng, theo tiếng Anh⁹ tương đương gồm có “chánh”, “giác” và “chúng”. Ví dụ trong một phương châm nổi tiếng của Đạo Nguyên:

Học Đạo là học tự ngã

Học tự ngã là buông bỏ tự ngã

Buông bỏ tự ngã là “chúng” các pháp.

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

Khi một tôn giáo tìm cách tự đặt mình vào một nền văn hóa mới, đề tài về chân chánh càng phải tăng cường. Trường hợp Thiền du nhập vào nước Nhật, những vị khai tổ đầu đầu với nhiều khó khăn lớn lao. Dù cho “Thiền” là gì, thì phạm vi cũng luân phiên là tâm linh, giáo điển, tổ chức, nghệ thuật, văn học và xã hội. Thêm vào đó, tình trạng Thiền tông Trung Hoa tiếp tục biến đổi suốt thời kỳ chuyển tiếp bắc cầu gần hai thế kỷ. Sự kinh chống môn

⁹ Dịch sang tiếng Việt.

và rồi, hoàn toàn bế tắc, ông nhảy vọt với đôi bàn tay giơ cao lên trời vào hầm lửa trước mặt vào ngọn lửa muôn đời đốt cháy bản chất nguyên thủy của chính ông mọi thức tình vị ngã, mọi cảm thọ mê mờ và mọi niệm tưởng tri giác sẽ tiêu tan với gốc rễ của ngã, và chân nguyên của Tự tánh xuất hiện. Ông sẽ cảm thấy sống lại, mọi bệnh tật hoàn toàn tan biến, và sẽ chứng nghiệm chân lạc và chân hỷ. Ông đã hoàn toàn giải thoát.

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

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

Trong việc dùng chữ hiện nay, ranh giới giữa những ý nghĩa cơ bản của từ “giác ngộ” không được xem xét tỉ mỉ,

thức và cảm thức. Ngài nói: “Hồi quang phản chiếu, biết và thấy tự tánh vốn có sẵn, đó gọi là có con mắt trí tuệ; một phen thấy được tự tánh, ta có thể có được cái dụng của thấy, nghe, hiểu, biết”. Giác ngộ bất chấp quan điểm khái luận, các thiền sư bảo như thế, nhưng mà vẫn biết được một cách gần gũi như thể uống nước nóng lạnh tự biết, không cần phải một lời nói riêng biệt nào, cũng chẳng cần phải “chứng nghiệm” như mọi kinh nghiệm khác. Trong tinh thần này Đạo Nguyên nói về giác ngộ vô lượng vô biên: “Sự giác ngộ vô thượng ngay cả mười phương cõi giới cũng không bằng một phần nhỏ”. Giác ngộ có nhiều nghĩa và được Thiền tông Nhật Bản chấp nhận như Thiền tông Trung Hoa. (Mặc dù ở đây tập trung vào lịch sử, đối với Thiền tông đương đại cũng thế). Khái niệm đủ mềm dẻo để choàng khắp những giáo lý kinh điển lớn lao và kiên cố, những kinh nghiệm ngộ đặc thù, và những trạng thái cấp cao của sự tỉnh giác. Một trong ý nghĩa đầu tiên của giác ngộ là tương đồng với Phật tánh bản hữu. Ví dụ như Mộng Song tuyên bố rằng “thanh tịnh, chân lý, tỉnh giác, Niết-bàn, và vạn hạnh ba-la-mật đều lưu xuất từ giác ngộ” mà Ngài đồng nhất với “Bản Tâm địa”. Những vị thầy khác dùng những từ như Chân Tâm, Chân Diện Mục, Đạo, hoặc Tự tánh đồng nghĩa với giác ngộ. Trong ý nghĩa cơ bản thứ nhì, giác ngộ trùm khắp hạng mức của những kinh nghiệm ngộ, từ hương vị ném được trên đầu lưới đến thâm ngộ toàn triệt. Công dụng như thế đã làm nổi bật tâm cỡ tâm lý của giác ngộ như thể một bước ngoặt trong sự khai phóng tâm linh của một con người. Những sự trình bày huy hoàng về giây phút quyết định này, như một đoạn văn sau đây của Bạt Đới, thúc giục các hành giả nỗ lực nhiều hơn nữa:

Nếu ông đẩy mạnh tới với mẽ sức lực cuối cùng ngay tại chốt điểm mà con đường niệm tưởng bị kẹt cứng,

phái tạo ra rạn nứt nội bộ, các chi phái hưng thịnh hoặc suy tàn, cách thức giáo huấn thay đổi, và sắc thái văn học cũng đổi thay. Các tăng sĩ Trung Hoa xác nhận họ là đại diện cho Thiền tông, dù ở lại Trung Hoa hay di cư đến Nhật, đều bắt buộc phải khác nhau trong đường hướng của họ. Trên vài phương diện đáng kể, Thiền tông trình bày từng bức tranh khác nhau nơi mỗi tăng sĩ Nhật giáp mặt với thiền. Một tác phẩm lớn đầu tiên của Đạo Nguyên tên là “Biện Đạo Thoại” mô tả mỗi ưu tư hàng đầu của những vị khai tổ về đặc tính chân chánh của Phật giáo hoặc Thiền tông của chính họ. Trong câu đầu tiên của tác phẩm này, Đạo Nguyên tán thán sự trực tiếp truyền trao Phật pháp từ một vị Phật giác ngộ đến một vị khác, và Ngài nói: “Đây là sự truyền trao không nghiêng lệch từ Phật đến Phật nhờ công đức chánh định (samādhi) mỗi người tự thọ dụng (Tự thọ dụng tam-muội), đó chính là tiêu chuẩn của sự truyền trao”. Đối với Đạo Nguyên, chân Thiền là giác ngộ tối thượng của chư Phật. Cả quyển sách còn lại, Đạo Nguyên đã viết thật công phu về chủ đề này. Như Carl Bielefeldt đã nói:

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

“Phật pháp thuần nhất”, do Sơ tổ Bồ-đề-đạt-ma mang đến Đông độ, và được Lục Tổ Huệ Năng truyền bá.

Sau gần mười năm viết Biện Đạo Thoại, Đạo Nguyên viết một tiểu luận tên “Phật đạo” trong đó Ngài nói về sự truyền trao chân chánh có tính cách tông môn hơn. Ngài vẽ lại phổ hệ nhà Thiên từ chư Tổ Ấn Độ đặc biệt đến đến các vị Thầy Trung Hoa của Ngài, và khẳng quyết dòng phái do Ngài đại diện là chính thống duy nhất: “Không có sự truyền trao nào khác; không có tông phái nào khác”. Khi nào Thiên tông chân chính du nhập Nhật Bản đầu tiên? Khi nào người Nhật thật sự hội Thiên? Khi nào Thiên ở Nhật trở thành thực sự Thiên tông Nhật Bản? Những câu hỏi này bao trùm các đề tài về tiêu chuẩn sau này liên quan đến bản chất của “Thiền Trung Hoa” và “Thiền Nhật Bản”. Một nguồn phức tạp khác là phạm vi bao la của những hiện tượng mà khái niệm về chân chánh có thể ứng dụng. Trong câu hỏi “Có phải Thiền của X là chân chánh?” X có thể thay thế bằng một người, một tu viện, một quyển sách, một dòng phái, một chủ thuyết, một pháp tu, một kiểu thơ, và v.v... Mặc dù nhiều sự việc có thể được tả là “Chân thiền”, không thể chỉ có một tiêu chuẩn duy nhất thích ứng với mọi trường hợp.

Luận bàn một cách bác học về chủ đề tính chất chân chánh trong sự truyền Thiên vào Nhật Bản không đồng đều và tùy thuộc về tư chất hoặc tính khí riêng. Nhiều tiêu chuẩn rất rộng đã được dẫn ra (hoặc mệnh danh), và nhiều vị Thầy khác nhau tùy trường hợp được chọn ra để phân biệt. Ví dụ, vị du tăng hành hương đầu tiên là Giác A được Daigan và Alicia Matsunaga tả là “người đầu tiên nhận được sự truyền trao Thiên chính thống”. Hee-jin Kim chọn Đạo Nguyên là ưu việt: “Chùa Hưng Thánh Bảo Lâm [Hưng Thánh tự], do Đạo Nguyên xây dựng năm 1233, có ý nghĩa lịch sử vì là ngôi chùa đầu tiên do

Cuộc tranh luận cổ điển xảy ra trong nhà Thiên nhiều thế kỷ cho rằng giác ngộ hoặc là “đốn” hoặc là “tiệm”. Phái Nam thiên tuyên bố theo đường lối của Lục Tổ Huệ Năng tức là đốn ngộ, trong khi Bắc thiên hiện thân qua đại sư Thần Tú (606?–706), người có ảnh hưởng lớn về mặt lịch sử, theo đường lối tiệm ngộ. Thực ra, xu hướng của cả hai phái cũng kề cận nhau và phức tạp hơn sự phân loại mà chúng ta đã hệ thống hóa theo truyền thống. Các vị thầy của phái Nam thiên thẳng thắn cho rằng đốn ngộ có thể chuyển một phàm nhân tức khắc thành một vị Phật, cho dù họ vẫn thừa nhận trong sự tu tập một cái ngộ đột biến phải được tiếp tục công phu kiên trì sau đó. Những lời phát biểu ngụ ý sự tu tập trước khi giác ngộ là một phương tiện đi đến cứu cánh đều bị loại trừ vì mang tính nhị nguyên. Điều khởi cần nói rằng giác ngộ là trung tâm điểm của Thiên tông Nhật Bản lẫn Trung Hoa. Danh từ trong nhà Thiên Nhật Bản đầy ắp những chữ và những câu có nghĩa là giác ngộ, đa phần có ngữ nguyên trong Phật giáo Trung Hoa và Ấn Độ. Ngoài chữ “ngộ” và “kiến tánh”, ta còn thấy chữ “giác”, “chánh giác”, “viên giác”, “tỉnh”, “thành đạo”, “thành Phật”, “khai nhãn”, “chứng”, “đại tử”, “vô sư độc ngộ”, “đại ngộ triệt để”, và “A-nậu-đa-la tam-miệu tam-bồ-đề”. Tất cả những danh từ này đều có dạng động từ y hệt. Những Thiên ngữ khác quá nhiều để liệt kê cũng chỉ cho giác ngộ: “giải quyết đại sự”, “một phát cắt đứt kho tàng thức”, “nhảy vọt tức khắc đến đất Như Lai”, v.v... Vài khái niệm về giác ngộ được phổ biến cũng do các vị khai tổ trong Thiên tông Nhật Bản. Khi Bát Đội quả quyết rằng: “Điều cơ bản để đạt ngộ là phải để tâm trống rỗng khái niệm về ngã”, Ngài đã xác nhận một pháp ngữ xưa như là đạo Phật. Lan Khê, khi viết cho thính chúng người Nhật, đã nêu lên tương tự: giác ngộ không phải căn cứ trên thế trí hoặc cảm nhận thường tình, nhưng, một khi đạt ngộ, sẽ báo động đến tâm

còn sinh khởi vọng tưởng, không bao giờ lạc mất chánh niệm, và dập tắt ảo tưởng về sở hữu cá nhân. Chính vì thế, họ không còn kẹt vào sanh tử. Từ khi thoát khỏi sanh tử, họ đạt đến trạng thái rốt ráo của sự tịch diệt [niết bàn]. Từ khi họ đạt đến tịch diệt, muôn vàn hỷ lạc tự nhiên tự về họ.

Một thuật ngữ Thiền về giác ngộ được ưa chuộng lâu đời là “kiến tánh”. Từ này được dùng lần đầu và trọng thể nhất ở kinh Pháp Bảo Đàn (thế kỷ 9), và giữ vai trò hàng đầu trong giáo lý của Lục Tổ Huệ Năng. “Chiếu kiến” vào bản tánh của chính mình là khám phá và chứng nghiệm Phật tánh trùm khắp, vốn có sẵn nơi mọi chúng sanh dù họ đã giác ngộ rồi hay chưa. Một phương châm cổ điển có tầm ảnh hưởng lớn về kiến tánh là bài kệ bốn câu của tổ Bồ-đề-đạt-ma mà nhà Thiền thường dùng để định nghĩa cho tông phong của mình:

Giáo ngoại biệt truyền (Truyền riêng ngoài giáo)

Bất lập văn tự (Không lập văn tự)

Trực chỉ nhân tâm (Chỉ thẳng tâm người)

Kiến tánh thành Phật (Kiến tánh thành Phật)

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

người Nhật muốn thiết lập “Thiền thuần túy”. Heinrich Dumoulin nhấn mạnh đến việc các vị thiền sư Trung Hoa di dân đặt chân đến Nhật, bởi vì “Thiền do các vị mang theo mình là chân chính”. Yanagida Seizan chọn Đại Đăng là “người Nhật đầu tiên thực sự chạm được tâm huyết của Bích Nham Lục”. Các nhà học giả khác công nhận các vị thầy khác (như Vinh Tây, Viên Nhĩ, Nam Phổ và Mộng Song) với những mốc lịch sử khác nhau trong Thiền tông Nhật Bản thời kỳ đầu. Trong những năm gần đây những sự thừa nhận làm nền tảng cho những việc lượng giá trên là chủ đề cho việc nghiên cứu mới lại. Thay vì tìm kiếm Thiền Trung Hoa hoặc Thiền Nhật Bản tinh thuần, vài học giả thấy một sự căng thẳng mạnh mẽ và luôn luôn hiện hữu chánh với tà, chân với ngụy, và họ miễn cưỡng ưu đãi người này hơn người khác. Bernard Faure viết:

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

Thiền tông Nhật lúc đầu chắc chắn có giá trị khi xét đó là một tôn giáo gồm có nhiều tiếng nói khác nhau; trên một mức độ nào đó có một sự phân đầu thường xuyên để minh định những hình thức luận bàn chấp nhận được hoặc không chấp nhận được. Đồng thời, như chúng ta định được chủ thuyết và thái độ của những nhân vật tôn giáo có uy thế, tốt nhất là không để cho sự phân biệt giữa

“tinh thuần” và “tự dụng” quá sắc bén. Những thực tế lịch sử và sự nhạy bén về luận giải tôn giáo sẽ không cho phép chúng ta thừa nhận một nền Thiên tông được xem là chân chánh một cách rộng khắp. Tuy nhiên không nên tuân theo những phức tạp đã dẫn giải cho rằng những lời dạy của các vị khai tổ phải được nhìn chỉ là thuộc môn phái hoặc sự tranh đấu mạnh mẽ ý thức hệ.

GIÁC NGỘ

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

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

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

Giác ngộ chiếm trọng tâm giáo lý trong tất cả tông phái đạo Phật, tiểu thừa lẫn đại thừa, “tự lực” và “tha lực”, Thánh đạo và Tịnh độ, bởi vì lời dạy của đức

Phật từ kinh nghiệm chứng ngộ, cách đây hai ngàn năm trăm năm ở phía Bắc Ấn Độ. Mọi người tu Phật đều kỳ vọng đạt ngộ dù ở kiếp này hoặc kiếp sau. Không có giác ngộ, dù đã nhận ra rồi hoặc được nhận ra bằng cách nào đó, một lúc nào đó, ở đâu đó, cũng không có Phật đạo. Thiên không có ngoại lệ. Thực sự, chính Thiên khiến cho giác ngộ nhiều nhất, hoặc kiến tánh.

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

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

[Họ] đã giác ngộ Pháp tánh và rõ ràng sáng tâm, tâm sáng đó chính là cội nguồn [của các Pháp]. Họ không

Nguyên lý của tâm-truyền-tâm cũng đóng một vai trò trọng yếu trong việc xác định Thiền ở sơ thời Thiền tông. Ở Trung Hoa vào thế kỷ thứ 8, các môn sinh trong nhà Thiền tìm cách chứng tỏ mình khác biệt với những tín đồ đạo Phật khác, hầu hết đã dựng lập dòng phái phổ hệ các bậc tiền bối. Thiền đã khai triển phổ hệ có thể so sánh đối chiếu được để chứng minh Thiền thực sự truyền thừa chánh pháp có dòng phái liên tục xuất phát từ đức Thích-ca Mâu-ni. Sự tham chiếu trong nhà Thiền được biết đến đầu tiên liên quan đến quan điểm tâm-truyền-tâm tìm thấy trong văn bia của vị tăng Pháp Như (638–689): “Sự truyền [pháp] ở Ấn Độ cơ bản không văn tự ngữ ngôn, [vì thế] sự thâm nhập lý đạo duy chỉ [tùy vào] sự truyền tâm”. Nhiều giai thoại về truyền pháp từ thầy đến trò chính là yếu tố chủ yếu của Thiền Trung Hoa và Thiền Nhật Bản. Theo truyền sử, đức Thích-ca Mâu-ni khai mở việc truyền thừa khi trong pháp hội Phật đã im lặng đưa lên cành hoa sen. Chỉ có ngài Ca-diếp, một đại đệ tử của Phật hội ý mỉm cười. Đức Phật liền tuyên bố (lời này thành phương châm) là trao truyền “chánh pháp nhãn tạng, Niết-bàn diệu tâm” cho Ca-diếp. Một điểm khác có ý nghĩa trong phổ hệ truyền thống là Tổ Bồ-đề-đạt-ma truyền thừa cho đệ tử người Hoa là Huệ Khả (487–593). Khi Tổ hỏi ba vị đại đệ tử nói lên chỗ tỏ ngộ của mình, câu đáp của vị thứ nhất được Tổ nhận, bảo là được “phần da;” vị thứ hai cũng vậy, được phần “xương”. Vị cuối là Huệ Khả đáp rằng: “Cơ bản không còn vọng tưởng, xưa nay [tâm] vẫn trong sáng”. Tổ bảo: “Người được phần tủy của ta”. Trong văn bản về sau thì có bốn đệ tử trong câu chuyện. Vị thứ nhất được “da”, vị thứ hai được “thịt”, vị thứ ba được “xương”. Đến lượt Huệ Khả, Ngài bước ra đánh lễ Tổ và lui về chỗ. Huệ Khả được phần tủy và là đệ tử nối pháp.

nơi”. Đệ tử của Oánh Sơn là Nga Sơn đã chọt ngộ khi nghe thầy mình dẫn ra một thiền ngữ.

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

Vị lão tăng hầu như đã giác ngộ từ thuở nằm nôi, song sự tu tập của Ngài [không lui sụt]. Ông có thể nghĩ xem người chưa giác ngộ viên mãn còn phải như thế nào? Một cổ đức¹⁰ nói: “Chưa xong việc như đưa ma mẹ, xong việc rồi cũng như đưa ma mẹ”.

Điểm nghịch tai nhất trong văn bản đầu tiên này có lẽ làm ta nhớ lại Đạo Nguyên. Mặc dầu chấp nhận nhiều điểm giáo lý mà các vị ngang hàng đã tuân theo, Ngài bác bỏ danh xưng kiến tánh. Đối với Đạo Nguyên từ này gọi ra ít nhất hai vọng kiến đối đãi tu đối với ngộ, và “kiến” đối với “chân tánh”. Theo đó, Ngài phê bình câu “kiến tánh thành Phật” trong bài kệ của Bồ-đề-đạt-ma. Tuy thừa nhận Huệ Năng đốn ngộ, Ngài vẫn chỉ trích Pháp Bảo Đàn Kinh vì tán thành kiến tánh: “Trong Đàn Kinh của Lục Tổ có những chữ ‘kiến tánh’. Quyển kinh này là một sự mạo nhận... con cháu chư Phật chư Tổ không nên tin

¹⁰ Thiền Sư Đạo Minh Trần Tôn Túc (D.G)

cũng không nên dùng”. Vì trường hợp giống với Đạo Nguyên cũng thường xảy ra nên lời nói của Ngài có thể xem là một sự chất lọc sáng tạo trong giáo lý của Thiên tông, hoặc một tính toán bề phái muốn làm mất uy tín một dòng phái đối phương, hoặc cả hai.

MỘT TIÊU CHUẨN KHÓ LÀM NGỢ

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

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

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

BIỂU TÍN CỦA SỰ TRUYỀN TRAO PHẬT PHÁP

Thiền dạy rằng chân ngộ, ở mọi thời đại, cốt yếu cũng là giác ngộ mà đức Thích-ca Mâu-ni đã chứng nghiệm. Như Vô Môn đã khẳng định, người nào đã ngộ đều có thể “thấy cùng với mắt và nghe cùng với tai của dòng mạch chư Tổ”. Con đường tâm linh liên tục này thường được nhận thức là sự truyền trao hay truyền thừa Tâm hoặc Pháp hoặc “ngọn đèn” giác ngộ (truyền đăng tục diệm). Hơn hẳn việc khai tâm vỡ lòng, sự trao truyền trong nhà Thiên được mô tả là một sự truyền thông lý đạo trực tiếp và vô ngôn giữa thầy và trò, một sự thâm nhận hỗ tương và ẩn khả hỗ tương. Theo truyền thống trong đạo quy định thì không có gì để trao phó ngay cả một vị đại sư cũng không thể ban tặng giác ngộ cho một người nào khác.

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

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

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

không thẳng tắt như tính đồng nghĩa mà Suzuki đã xác nhận. Bài viết về đặc tính chân chánh của Thiền chắc chắn bắt đầu với giác ngộ, nhưng không phải chấm dứt ở đó. Trong một số trường hợp, giác ngộ riêng một mình không thể xác định hay bảo đảm chân thiền. Ta thấy, để ví dụ, có những thiền tăng đạt ngộ và được ấn chứng bị phê bình là không thích ứng và thậm chí là không chính thống trên những phương diện khác. Có những yếu tố phụ vào việc ngăn cản giác ngộ không làm tròn chức năng là một tiêu chuẩn tự đầy đủ của sự chân chánh trong Thiền: việc này được thể nghiệm rất đa dạng, rất khó chứng tỏ, và có thể đào sâu hoặc phai mờ qua thời gian. Các vị thầy thừa nhận rằng ta có thể chứng ngộ nhưng không biết. “Đừng nghĩ rằng nhất thiết ông nhận biết mình ngộ”, Đạo Nguyên đã nói thế. Không hẳn giác ngộ, tự chính nó, có khả năng thiết lập nét đặc trưng của một tông phái có những vị sư giác ngộ trong các giáo phái đạo Phật và không phải đạo Phật. Những tiêu chuẩn của giác ngộ là gì? Một lần nữa đường hướng của học thuật và đạo giáo không gặp nhau. Trong nhà Thiền chân ngộ là tự chứng, như Đạo Nguyên đã viết trong các tiểu luận về sau. Đồng thời, Thiền yêu cầu ngộ phải được kiểm chứng một cách khách quan bởi những người có đủ năng lực chuyên môn thẩm xét. Một sự gần sát y như kinh nghiệm, và nhận ra như thế sẽ giống như một bà mẹ đã qua hạnh phúc hôn nhân chỉ một thoáng nhìn có thể biết ngay con gái của mình đang yêu. Bà mẹ không thể nào giải thích “đang yêu” hoặc làm cho cô con gái cảm nhận được, nhưng, vì bà có kinh nghiệm bản thân nên có thể nhận ra nơi bất cứ ai bà biết rõ. Trong trường hợp này, tiêu chuẩn chính là kinh nghiệm thân chứng thực sự, mặc dù những biểu hiện riêng biệt sẽ thay đổi rất nhiều. Tương tự, một vị thầy (thường dùng kinh nghiệm riêng của mình làm tiêu

chuẩn) sẽ có khả năng nhận biết sự giác ngộ của đệ tử mình, dù cho đầu mỗi rất vi tế chỉ như một nụ cười.

Nhưng, một học giả có thể thắc mắc, nếu như bà mẹ hoặc cô con gái nghĩ mình đã yêu mà sau này lại thấy rằng không phải thế? phải chăng có những mức độ sâu xa khác nhau, những giả định văn hóa tiềm ẩn, những lẽ lối hành xử và những yếu tố khác cần phải xem xét? Toàn bộ sự hiểu biết và truyền thuyết về Thiên đầy rẫy những việc bất ngờ: các thiên sinh tuyệt đối chắc chắn về chân thực ngộ của mình lại bị thầy từ chối đẩy ra một cách phũ phàng. Các vị thầy vẫn thường thử thách lẫn nhau. Vinh Tây kết tội Năng Nhẫn là ngụy giác ngộ, và Đạo Nguyên cũng buộc tội tương tự để chống lại Đại Huệ. Thậm chí Đạo Nguyên còn bác bỏ sự giác ngộ lấy lòng của Đại Huệ đã được một vị thầy kiệt xuất ấn chứng. Chúng ta phải kết luận thế nào về một “tiêu chuẩn” mà chính nó là trung tâm điểm của sự tranh tụng sôi nổi như thế? Học giả và hành giả có thể đồng ý ít nhất một điểm duy nhất: cuối cùng, tất cả khái niệm “giác ngộ” đều còn phải bàn. Bởi vì danh từ đưa ra cụ thể một điều gì siêu vượt cái cụ thể, và càng được sử dụng thì càng đông kết lại thành một điều gì không phải là nó. Đối với thiên tăng và thiên sư giải pháp nằm ở chỗ phải thể nghiệm giác ngộ và sống được với nó, như thế vấn đề này cũng như nan đề khác trong kiến giải sẽ được nhìn với một ánh sáng khác. Như Lan Khê đã nói: “Mê và ngộ chỉ tùy theo cái tâm hư dối, chơn tâm thì không có mê hoặc ngộ. Chúng sanh và chư Phật về cơ bản mê hoặc ngộ đều đặt trên một tâm; khi bạn nắm được thực tánh của nó thì cứu cánh không có phân biệt giữa phàm nhân và hiền thánh”. Có thể thấy trong lời phát biểu của Vinh Tây sau đây trả lời cho người hỏi, hình như thuộc Đạt-ma tông, Vinh Tây đưa ra đề cương về tinh yếu Thiên của chính mình, bác bỏ dứt khoát những đường hướng khác:

Thiên Luận thời gian ngắn sau khi đến Nhật năm 1246, và Giác Tâm biên tập Tọa Thiên Nghi mười năm sau đó.

Trong những tác phẩm này và các tác phẩm khác, tọa thiền được tôn vinh là cốt lõi của sự tu tập và là nguồn mạch của giáo lý. Đề ám chỉ phương châm Thiên theo kinh điển, các vị thầy hướng dẫn thường nhắc đến một người khác: Vinh Tây và Đạo Nguyên cả hai đều gọi tọa thiền là “Pháp môn của đại an lạc”, Lan Khê ca tụng tọa thiền là “Pháp môn của đại giải thoát”, và Viên Nhĩ lập lại rằng: “môn phái tọa thiền là con đường đến đại giải thoát”. Lan Khê được tán dương vì đã cổ vũ “những ai gia nhập hội chúng làm thiên tăng để dâng hiến đời mình riêng vào việc tọa thiền”. Bốn thời tọa thiền bị thúc ép miên mật, ngay cả trong những ngôi chùa mà sự tu tập theo nhiều môn phái được cho phép. Mộng Song không phải là người duy nhất đã nhấn mạnh: “Chi ngoại trừ những ngày tắm rửa và những ngày phải tham kiên vị trụ trì, bốn thời tọa thiền phải được giữ đều đặn, kể cả trong mùa nóng nhất và lạnh nhất trong năm”.

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

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

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

Thiền tông coi nhẹ các vị thầy giác ngộ còn mơ hồ, và ghê sợ vị nào chấp chặt thiên kiến về tính Không. Họ thật góm ghiếc như cây thúi dưới đáy biển. Muốn đi theo giáo lý viên minh, phải tu tập cho được toàn giác và đốn ngộ, bên ngoài dứt bỏ những lỗi lầm tuân theo điều lệ giới luật, bên trong hành hạnh từ bi vì lợi lạc người khác đây là điều chúng tôi muốn nói theo Thiền tông, còn gọi là Phật pháp. Những ai mà sự nhận hiểu còn mù mờ và những ai vọng kiến về Không sẽ không hội được. Họ là những tên trộm trong Phật pháp.

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



MINH GIẢI TINH YẾU CỦA THIỀN

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

Bài viết về Thiền tông Nhật Bản thời kỳ đầu đều không đồng nhất, mang tính chất bất đồng lẫn tương đồng. Ngay cả khi các thiền sư Nhật minh giải quan điểm

của họ về Thiền tông chân chánh, họ vẫn không nhất trí về một số điểm cơ bản. Ví dụ, tọa thiền được xem là bất buộc, song các thiền sư lại có quan niệm không thống nhất về tư thế đúng nhất và hiệu quả nhất của kiểu tọa thiền. Tính chất mãnh liệt và gay gắt tùy lúc trong những cuộc tranh luận đầu tiên có.

TỌA THIỀN

Tuy các tông phái Phật giáo tu tập thiền theo cách này hay cách khác, tọa thiền là cách luyện tập “không có không được”. Tên Thiền tông lấy từ chữ Phạn “Thiền na” (dhyana), dịch qua chữ Hán (đọc tắt) là Thiền (ch'an) mà người Nhật đọc là zen. Tọa thiền theo nghĩa vật lý là ngồi tréo chân ngay ngắn, lưng thẳng đứng và mắt khép hờ không nhắm lại. Tâm quay vào trong trụ vào một điểm cho đến khi không còn vọng tưởng lang thang. Tùy theo kiểu tọa thiền, đích điểm để tập trung sự chú ý thường đặt vào một trong những vị trí sau đây: hơi thở, một chỗ trên thân thể (vùng bụng dưới chằng hạn), một công án hoặc ngay vào sự tỉnh giác. Mặc dù tọa thiền được nhận thức đa dạng, tính tập trung sẽ được nhấn mạnh ở mỗi giai đoạn tiên triễn trong sự tu thiền. Theo truyền thống, Tổ Bồ-đề-đạt-ma tọa thiền chín năm sau khi đến Trung Hoa. Ngũ Tổ Hoảng Nhẫn (600–674) chủ xướng một pháp tọa thiền cùng có một điểm chung giống với những pháp tọa thiền khác của đạo Phật: “Đề thân và tâm thanh tịnh và bình ổn, không còn một chút niệm tưởng phân biệt. Ngồi ngay ngắn, thân thẳng đứng. Điều hòa hơi thở và tập trung tâm ý như thể nào không phải ở trong, không phải ở ngoài, và cũng không phải ở chằng giữa”. Vào đời Đường, Triệu Châu được nổi tiếng vì cả đời dành cho việc tọa thiền. Ngài đã nói: “Suốt ba mươi năm ở phương Nam ta tọa thiền liên tục trừ hai thời cơm cháo”. Đời

cốt để phân biệt Thiên tông với Giáo tông, tuy nhiên Phật điện đều có trong tất cả thiên viện đời Tống, và đối với Thiên tông Nhật Bản vẫn được công nhận hài hòa. Năm 1270 khi Nam Phổ trở thành trụ trì Hưng Đức tự ở Cửu Châu, Ngài có ý phê bình hai vị thiền sư đời Đường đã không tán thành Phật điện: “Động Sơn và Vân Môn chỉ thấy trên đầu mũi dùi, mà không thấy đầu vuông của cái đục. Đường hướng của tôi thì khác. Tại cổng vào tôi chấp tay; trong Phật điện tôi thắp hương”. Gắn đỉnh của trục chính là phương trượng, tức chỗ ở của vị trụ trì, một trong rất ít tòa nhà trong quần thể tu viện phản ánh kiểu kiến trúc Nhật Bản. Nơi đó vị thầy ở riêng cách biệt với môn sinh, có một hoặc nhiều thị giả hầu cận. Bởi vì vị thầy thường chỉ dẫn đệ tử tham kiến riêng trong phương trượng, nên nơi này càng có giá trị cao. Mộng Song đặt liêu ốc của vị trụ trì ưu tiên hơn cả Pháp đường trong một tu viện trung bình: “Không cần thiết phải xây cất Pháp đường... Nếu vị trụ trì thật sự có đức độ của một đại thiền sư như thời xưa, sẽ ngang nhiên ngồi nơi phương trượng của mình mà dạy dỗ thiên hạ đến câu học”.

Cấu trúc cuối cùng, Tăng đường, là trái tim về mặt tinh thần lẫn cơ chế của hệ thống thiên viện ở Nhật Bản. Bên trong tăng đường có một bục gỗ dài là chỗ cho tăng chúng tọa thiền, ngủ nghỉ, tụng kinh, thọ trai và tiến hành vài lễ nghi. Trong những sinh hoạt này mỗi vị tăng được chia cho một chỗ nhỏ hơn, diện tích ba tấc nhân sáu tấc trên bục gỗ dài. nếp sống phôi bày lộ liễu trong tăng đường của một tu viện thiên đã tạo ấn tượng sâu sắc đối với du tăng đến Trung Hoa. Như Đạo Nguyên đã kể lại: “Chính mắt tôi trông thấy đời Đại Tống Trung Hoa các thiên viện ở nhiều vùng đều cất thiên đường đủ chỗ cho từ năm sáu trăm đến một hai ngàn tăng trú ngụ, và họ được cổ vũ lao vào tọa thiền đêm ngày.” Tăng đường mà Đạo Nguyên xây cất ở Hưng Thánh tự và Vĩnh Bình tự

Trong nhà Thiên dấu ấn giác ngộ rất tinh tế như một cái nháy mắt hoặc một nét mặt tĩnh lặng, tuy nhiên nhà Thiên cũng cần vài phương tiện chuẩn định để nhận diện những ai giác ngộ đã được ấn chứng với đủ thẩm quyền. Do đó, sự kế thừa trong đạo Thiên Trung Hoa và Nhật Bản thường được chứng minh với nhiều biểu tín đa dạng. Ngũ Tổ dạy đệ tử kế thừa là Lục Tổ: “Y bát là chứng cứ được trao truyền từ thế hệ này đến thế hệ khác”. Hoàng Bá Hi Vận (?-850?) tương tự đã giao cây gậy trúc nhận được từ thầy trước của mình cho vị đại đệ tử Lâm Tế. Đời Tống hầu hết món đồ thường dùng của vị thầy có thể chọn làm biểu tín truyền thừa: Y, bát, gậy, chiếu để lạy, phát tử, sách, bài kệ ứng khẩu, bức chân dung. Các văn kiện truyền thừa chính thức và biểu tín chứng ngộ đều có giá trị thực tế lẫn tinh thần: được các cấp thẩm quyền công nhận là văn kiện hợp pháp, các giấy tờ này quy định bậc thầy ưu tú tương đương với một chứng chỉ hành nghề. Một vị tân trụ trì, vào ngày lễ khai tự, theo thông lệ xướng danh vị thầy đã ấn chứng cho mình, và những giấy tờ ủy nhiệm sẽ tượng trưng cho việc thẩm định vị trụ trì hay ngôi chùa. Griffith Foulk lập luận rằng điểm chỉ đáng tin cậy nhất của một “thiền sư” đời Tống, ít nhất trên quan điểm tổ chức cơ chế, không dính líu đến pháp tu hay giáo thuyết đặc biệt, mà chính là tờ chứng chỉ kế thừa trong nhà Thiên nắm trong tay. “Ấn khả trạng” và “truyền pháp ấn” chứng thực sự giác ngộ do vị thầy viết bằng tay để xác nhận sự chứng ngộ của đệ tử mình, được ngầm hiểu là trò bằng hoặc thậm chí hơn thầy. Những văn bản này có hình thức thay đổi, đôi khi kết hợp với lời khen, “chê”, ám chỉ khó hiểu, và khuyến cáo đặc biệt. Như chúng ta đã thấy, Nam Phổ đáp từ bài kệ ngộ đạo của Đại Đẳng đã viết: “Người đã ném bỏ cái sáng và hiệp nhất với cái tối. Ta không bằng người. Nhờ người, tông môn của ta sẽ được dựng lập vững bền. Trước khi ấn chứng công

khai, người phải tiếp tục tu tập hai mươi năm nữa”. Văn kiện truyền thừa (tự thơ) là biểu đồ vẽ lại phổ hệ truyền thống trong đạo Thiên Trung Hoa và Nhật Bản. Biểu đồ truyền thừa này bắt đầu với đức Thích-ca Mâu-ni hoặc “bảy đời chư Phật quá khứ”, đến danh mục hai mươi tám vị tổ Ấn Độ, sáu vị tổ Trung Hoa, các vị thiền sư Trung Hoa làm tổ hệ phái, vị thầy của vị tăng được truyền thừa và cuối cùng chính vị tăng đó. Ví dụ, tự thơ của Viên Nhĩ Biện Viên đặt Ngài là đệ tử truyền thừa thứ năm mươi bốn, theo sau thầy của Ngài là Vô Chuẩn. Một vị khai tổ đã lượng giá những văn kiện này là Đạo Nguyên. Trong thời gian ở Trung Hoa, Đạo Nguyên tìm cách khảo sát năm biểu đồ truyền thừa “mật”, và ngay khi hồi hương Ngài nhấn mạnh: “Trong đạo Phật, khi nào có truyền pháp thì phải có văn kiện truyền thừa (tự thơ). Nếu pháp không được truyền trao thì đó là [giác ngộ] tự nhiên ngoài đạo... Đối với một người [giác ngộ] thành Phật thì phải có văn kiện kế thừa truyền từ Phật đến Phật”.

Chân dung (đánh tướng) của vị thầy cũng là chứng cứ truyền pháp. Tư thế ít thường thấy nơi vị thầy cũng thay đổi: ngồi trên chiếc ghế sơn mài ngoại khố, treo chân kiết già dưới bộ lễ phục, vẻ uy nghi lạnh lùng. Nếu chân dung kèm theo lời ghi riêng của vị thầy thì càng giá trị. Trước khi Nam Phổ hồi hương, Ngài nhận được một bức đánh tướng của thầy mình là Hư Đường; gồm có lời chú mở đầu với câu: “Sự kế thừa này bảo đảm không lầm lẫn”. Hình như Hư Đường rộng rãi một cách lạ lùng với những chân dung của mình; có nhiều bức được mang về Nhật, và Nhất Hưu sau này khám phá ra một bức trong một gian hàng đồ cũ. Một biểu tín truyền thừa khác là pháp phục, y hoặc ca-sa, thường là một miếng vải chũ nhật nhiều mảnh nối lại khoảng năm tấc Anh đến chín tấc Anh, đắp ngang vai. Chiếc ca-sa cổ nhất trong nhà Thiên do Tối Trùng mang từ Trung Hoa về Nhật năm 805. Thầy

trì những gì đã có trước trong cách bố trí và xây cất thiền viện bắt nguồn từ niềm tin vào những chi tiết này, và đó là chức năng sinh động của chân Thiên. Cấu trúc đầu tiên ta gặp phải khi tiếp cận quần thể nhà Thiên là cổng vào gọi là Tam môn. Một tòa nhà hai tầng nặng nề và đường bệ phía trên có mái chia cong, bên ngoài thường có bậc thang dẫn đến tầng trên. Nguyên thủy cổng này dính liền với tường rào. Đối với Vinh Tây, cổng và tường của tu viện chu toàn bốn phần sống chết: “Phải có tường bao bọc tu viện cả bốn bên, không có cổng bên hông và chỉ một cổng duy nhất để ra vào. Người gác cổng phải canh giữ, mở lúc hừng đông và đóng khi chiều xuống. Chư ni, phụ nữ và người xấu không có lý do gì để được phép ở lại đêm.” Không chỉ riêng “phụ nữ và người xấu” mà tăng sĩ ở ngoài cũng bị cấm chỉ không được ở đêm, như thế thời khóa tu tập của tăng chúng ở trong tu viện sẽ không bị quấy rầy. Phật điện, tọa lạc cách một khoảng sau cổng vào, là một tòa nhà vuông rộng lớn hai tầng. Bên trong khoáng đặng làm ta có cảm giác thẳng cao phản ánh đặc tính người Trung Hoa ưa thích chiều cao. Phật điện mẫu mực thường tôn trí tượng đức Phật Thích-ca và nhiều vị Bồ-tát phụ tá, và đều được lễ kính trong những buổi lễ thờ phụng có công chúng hoặc riêng nội bộ. Những tấm liễn bằng gỗ sơn son thếp vàng phía trước tượng thờ mang hàng chữ nhân gian như “Hoàng đế muôn năm” hoặc “Chúc các vị bảo trợ giàu sang và hưng thịnh”, tuy là những câu chuẩn của Phật giáo Trung Hoa vẫn thích hợp với cách bài trí mới ở nước Nhật. Tại vị trí đầu của trục chính là Pháp đường kiến trúc tương tự với Phật điện. Vật trang trí chủ yếu bên trong là một bục dành cho vị trụ trì khi thuyết pháp; ngoài ra để trống tất cả để có chỗ cho tăng chúng tụ họp. Truyền thống Thiên tông đặt Pháp đường ưu tiên hơn Phật điện, vì tôn kính bậc Thầy Tổ như là vị “Phật Sống”. Vai trò thứ yếu của Phật điện

quan gì đến đồ đạc, chỉ có tính cách trang trí”. Nhiều vị tăng Nhật hành hương đã nghiên cứu đặc tính kiến trúc tu viện đời Tống một cách hăng hái nhiệt tình cũng như việc tu Thiền. Sau khi hồi hương họ cử đệ tử đến Trung Hoa để tìm thêm những mẫu mã mới, và sắp xếp để các nghệ nhân Trung Hoa về ngành mộc và điêu khắc đi theo về Nhật. Những nỗ lực này kéo dài suốt những giai đoạn đầu du nhập Thiền tông, phát xuất từ việc cấu tạo lại nhiều phương diện sắc thái của chùa chiền Trung Hoa: xây nền móng không lồ, lót gạch sàn, bệ đá giữ chân cột gỗ, vách tường kiên cố, cửa có bản lề, cửa sổ hình chuông mỹ thuật, mái lợp ngói có diềm cong bằng gỗ. Sơ đồ bố trí chuẩn của một thiền viện đời Tống được sao chép khi có thể được. Tuy Đạo Nguyên và những vị khác tìm cách nhấn mạnh đến những sự khác biệt giữa tu viện thiền và tu viện thường, nhưng ở Trung Hoa đời Tống các tu viện của Thiền, Luật và Giáo tông về cơ bản cũng có chung cách bố trí. Người Nhật đặt ở giữa một trục chính hướng về Nam gồm có cổng vào, Phật điện và pháp đường. Tăng đường và nhà vệ sinh ở phía tây của trục chính, nhà bếp và nhà tắm ở phía đông, và phương trượng tức chỗ ở của vị trụ trì thường nằm ở đỉnh của quần thể này. Một quần thể kiểu mẫu cũng có thêm một thư viện, tháp chuông, liêu của phụ tá, một tháp thờ và nhà kho. Trong vài trường hợp, các chùa chi nhánh của những tu viện kể trên cũng có cơ ngơi tiện nghi rộng rãi và vườn cảnh riêng. Thừa nhận việc hiện diện riêng một tòa nhà hoặc điện đường đề cao đặc tính chính thống sẽ dẫn đến việc đánh giá những cơ cấu kiến trúc khác quan trọng tương đối. Ít nhất theo ngữ lục để lại, Vinh Tây chú trọng đến tường và cổng, Đạo Nguyên đến Tăng đường, Mộng Song đến phòng ốc trụ trì. Vô Học làm nổi bật Phật điện ở chùa Viên Giác, trong khi Đại Đăng làm lễ khánh thành chùa Đại Đức ở mỗi tòa Pháp đường. Động cơ mãnh liệt duy

của Đạo Nguyên là Như Tịnh đã không chịu chấp ca-sa ở Trung Hoa, nhưng Ngài trấn an Đạo Nguyên lúc lên đường: “Không có điều gì ngăn cản ông chấp pháp y nơi quê hương ông ở Nhật”. Những bộ y đẹp bằng tơ lụa Tàu như của Vô Chuẩn Sư Phạm, Vô Học Tổ Nguyên và Tuyết Hải Trung Tân (1336–1405) được cất giữ long trọng trong các chùa Nhật.

Đại Nhật Năng Nhãn là điển hình những vị không được ấn chứng thích đáng. Như đã ghi chú từ đầu, Ngài bắt đầu dạy Thiền trong thẩm quyền riêng của mình, căn cứ trên sách Thiền được lưu truyền trong tông Thiền Thai. Khi những đối phương của Ngài đòi hỏi giấy tờ chứng nhận, Ngài gửi hai đệ tử đến Trung Hoa trình thư và bài kệ nói lên chỗ hội Thiền của mình. Phật Chiếu Đức Quang (1121–1203), đệ tử nổi pháp Đại Huệ Tông Cảo, đáp từ thuận theo lời khẩn cầu của Năng Nhãn và chứng nhận sự giác ngộ của Ngài. Hai vị đệ tử hồi hương với pháp y, một bức ảnh của Tổ Bồ-đề-đạt-ma có lời đề và một chân dung của Đức Quang có lời đề. Biện cố này có thể nhắc lại vấn đề “tâm truyền tâm”, nhưng cũng cho thấy ý nghĩa tùy theo biểu tín của sự truyền pháp. Có lẽ để ứng phó với sự bất toàn về cơ chế của mình, Đạt-ma tông của Năng Nhãn bao gồm pháp tu phổ thông Á châu có sự truyền trao xá lợi (những hạt nhỏ như ngọc của nhục thân các bậc đại sư, Bồ-tát để lại). Được xá lợi trong tay là phương tiện có sức thuyết phục về việc thiết lập thẩm quyền. Trong ý định minh giải tinh yếu của Thiền, các vị khai tổ Nhật gán ý nghĩa trọng đại cho các biểu tín truyền pháp. Suốt nhiều trăm năm không có bậc danh sư nào có ý xem thường những hình thức ấn chứng cổ truyền. Nhưng giữa thế kỷ 15, những sự lạm dụng bắt đầu xuất hiện, và vài vị thầy không còn xem những biểu tín này là dấu hiệu đầy ý nghĩa của chân Thiền. Nhất Hưu Tông Thuần đã xé vụn giấy ấn chứng của mình, và khi đệ

tử của Sư định dần sửa lại, Ngài đem đốt hết. Nhất Hưu, để tiếp tục phản đối hệ thống ấn chứng này, đã từ chối không chứng nhận bất cứ đệ tử nào của mình.

QUY LUẬT THIỀN VIỆN

Hoạt động của một Thiền viện, được chỉ đạo bởi những điều lệ, giới luật truyền thống lâu đời được tôn trọng. “Thanh Quy” của Thiền viện định hướng tất cả khía cạnh nếp sống trong thiền viện: thời khóa hằng ngày, phương thức tọa thiền, lao động, ngủ nghỉ và những sinh hoạt khác; trách nhiệm của ban chức sự; chính sách đối với việc vắng mặt của chúng và khách viếng; sự quản lý ruộng đất; và việc điều hành các tu viện chi nhánh. Những nhân tố đa dạng trong qui luật thiền viện không có tính cách độc đoán hoặc áp đặt từ bên ngoài, nhưng đó là sự thể hiện từ một cái tâm giác ngộ, truyền trao từ đức Phật Thích-ca và chư Tổ sư Thiền. Tuy các sử gia thời nay nghi rằng các chế độ nội qui thiền viện hiện tại theo tiêu chuẩn Phật giáo đời Tống, các vị khai Tổ Nhật Bản xem khung tổ chức này là chức năng cốt cán của chân Thiền. “Tăng sĩ ở mỗi thế hệ phải tạc dạ ghi lòng di sản kế thừa cả ngàn năm”, Mộng Song đã nói khi bàn đến thanh qui. Đối với Đạo Nguyên, chế độ thiền viện vẫn duy trì toàn bộ truyền thống tu viện Phật giáo:

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

gặp gỡ riêng giữa thầy và trò, đặc biệt được tổ chức trong tông Lâm Tế. Mặc dù hầu hết các khía cạnh của lần tham kiến này được chỉ đạo theo đúng lễ nghi, trong khoảng thời gian có tính cách quyết định cả hai bên đều tự do hành động bất cứ cách nào cho phép họ chứng tỏ được Thiền của mình, thậm chí có thể kêu gọi đến sự thô bạo, ngậy ngô hoặc phi lý nếu cần. Trong phạm vi lớn hơn cũng vậy, áp lực do qui luật thiền viện tạo ra sẽ càng tăng cường một cách cố ý để đi đến bùng vỡ tâm linh. Pháp tu này rất lý tưởng để cho thiền tăng dễ dàng siêu vượt bất kỳ sự phân hai nào giữa “bên ngoài chế tài” và “bên trong tự do”. Một người có thể biểu lộ tinh thần tự do trong việc chấp hành nội qui thời khóa mỗi ngày, làm tròn bổn phận thường ngày với tất cả tâm lòng. Một thiền ngữ nổi tiếng soi tỏ điểm này thật cụ thể: “Gánh nước bửa củi, thần thông diệu dụng là đây!”¹¹

XÂY DỰNG THIỀN VIỆN

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

¹¹ Cửa Bàn cư sĩ. (D.G.)

dạy Thiên theo kiểu công khai bất chấp giới luật. Các môn hạ của Năng Nhân tuyên bố: “Không có giới luật nào để tuân giữ, không có pháp tu nào để dụng công.” Lập trường đĩnh lú với Năng Nhân đều được quy là ngoại đạo, và sự tranh luận đặc biệt này chẳng mấy chốc lắng im. Quả vậy, những tư liệu tham chiếu về giới luật hoặc về chủ đề đạo đức khái quát lại hiếm hoi trong ngữ lục các vị thiên sư Nhật đầu tiên. Trên phương diện giáo thuyết, Thiên tông tuyên bố đi trước giới luật, và biện giải giới luật theo phong tục tập quán được xem như thứ yếu. Trên phương diện thực hành, một tiêu chuẩn nào đó về tư cách thái độ được thừa nhận một cách đơn giản. Trong một bối cảnh cộng đồng được quản lý chặt chẽ ở một thiên viện, một vị tăng phạm lỗi sẽ bị đưa ra đại chúng ngay và thi hành kỷ luật. Một yếu tố khác trong sự giảm sút về mặt giới luật có thể là sự miễn cưỡng từ bên trong, người Nhật không muốn phê phán đạo đức một cách sắc nét về “thiện”, “ác”. Mỗi bận tâm quá đáng với những điều lệ giới luật có xu hướng mở ra một khoảng cách giữa thánh và phàm, và làm giảm niềm tin nơi những người có đời sống đĩnh lú đến tội lỗi mà tu sĩ thì dễ dàng không mắc phải. Dù với lý do nào đi nữa, giới luật hiếm khi vận hành như một tiêu chuẩn ách yếu, hoặc độc lập về đặc tính chân chánh trong sơ thời Thiên tông nước Nhật. Nếp sống thiên viện gợi ra những mâu thuẫn sắc nét giữa thái cực nghiêm nhặt và tự do. Đường lối của Thiên được cho là nuôi dưỡng một tâm thức bất nhiễm bởi quy ước hoặc tư tưởng quy ước, và trong đạo sẽ quý trọng những ai biểu lộ được tâm tự tại qua sự kỳ đặc. Đồng thời thói quen của một vị tăng điển hình bị hạn chế gặt gao bởi thời khóa hằng ngày, hằng tháng và hằng năm; một tôn ti trật tự sít sao đặt trên tuổi tác hạ lạp; và đặc tính giản dị khổ hạnh của nếp sống chuyên tu. Kích thước gò bó và thoải mái trong nếp sống Thiên có thể thấy rõ trong buổi

Những khía cạnh cụ thể trong qui luật thiên viện cho phép được sao y với một sự chính xác tương đối; nhiều chi tiết trong nếp sống hằng ngày ở các thiên viện lớn vào cuối đời Liêm Thương đều phù hợp với các thiên viện mẹ ở Trung Hoa. Những cộng đồng đầu tiên sống theo giáo lý Thiên được dựng lập vào thế kỷ 7 trong núi ở phía Nam Trung Hoa, mặc dù các học giả không còn cho rằng những môn đồ đầu tiên của Thiên đã tạo thành một giáo phái riêng biệt. Bá Trượng Hoài Hải (720–814) được tôn vinh theo sử sách là người lập ra thanh qui thiên viện, song không còn một điều luật nào tồn tại để có thể quy là của Ngài một cách chắc chắn đáng tin. Lần đầu tiên việc mô tả nếp sống thiên viện xuất hiện trong một văn bản năm 1004 dưới nhan đề Thiên Môn Thanh Qui, và toàn bộ qui luật thiên viện xưa nhất là bộ Thiên Uyển Thanh Qui năm 1103. Bộ sau này mang về Nhật thế kỷ 12; đến 1330 bốn điều luật Trung hoa khác được truyền thêm vào. Dùng những tác phẩm này như khuôn mẫu, nhiều vị khai Tổ Nhật Bản biên soạn thành nội qui thiên viện cho chính mình. Đạo Nguyên, người lên tiếng chủ xướng nhiều nhất qui luật thiên viện, đã để lại những tiêu luận rất phổ biến chỉ dạy oai nghi tế hạnh hằng ngày của chư tăng. Vì bộ Chánh Pháp Nhân Tạng của Ngài được xem như là kinh thư của tư tưởng Thiên, nên ta thường quên rằng khoảng một phần ba nội dung dành cho việc hướng dẫn tọa thiền, học giáo lý, đáp y, thọ trai, đi tắm và ngủ nghỉ. Trong một tác phẩm khác, Đạo Nguyên trích dẫn đức Phật như người có thẩm quyền trong việc vệ sinh răng miệng:

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

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

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

Những đoạn văn trên có dụng ý không những chỉ dạy cách thức thao tác cho chư tăng noi theo; mà các vị thầy còn tìm cách tưới tẩm ý nghĩa đạo vị vào mỗi hành động. Phương châm Thiền Tào Động luận về xu hướng này với từ ngữ cực đoan: “Luật nghi là pháp của Phật; oai nghi tế hạnh là yếu chỉ của tông môn”. Ít nhất có hai vấn đề có thể bàn cãi liên quan đến qui luật thiền viện. Vấn đề thứ nhất là hiệu lực tu thiền của cư sĩ trong một thời đại mà đặc trưng tu sĩ của nhà Thiền đang ngự trị. Vài vị thầy nhấn mạnh thẳng đến lợi lạc và đức hạnh của tăng lữ. Trong bài Khuyên Văn Tồi Hậu, Nam Phổ bảo:

Những ai bước vào cổng đạo Phật đầu tiên phải ôm ấp niềm tin kiên cố vào oai đức của chư tăng... Oai đức của chư tăng là cha chung của mọi chúng sanh; không có lòng kính trọng nào dành cho bậc cha mẹ chủ một gia đình nhỏ bé có thể sánh được... Đầu cạo trọc mặc áo nhuộm là dấu ấn thiêng liêng của một vị Bồ-tát.

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

Nếu ông làm nhận tâm mình tức là phạm phu; nếu ông nhận biết tâm mình tức là thánh nhân. Không có

sai khác nào giữa nam, phụ, lão, ấu, người trí, kẻ ngu, con người, súc sanh. Trong một hội chúng ở kinh Pháp Hoa, không phải Long nữ tám tuổi xuống ngay phương Nam đến quốc độ thanh tịnh Amala, ngồi lên tòa báu liên hoa, và giác ngộ viên mãn sao?

Sự căng thẳng giữa hai phương diện (tu sĩ và cư sĩ) của vấn đề có thể thấy trong tư duy của một con người. Đạo Nguyên ban đầu bảo rằng giác ngộ bình đẳng dành cho mọi người: “Trong sự nhận hiểu Phật pháp không có phân biệt giữa nam và nữ, thượng căn và hạ căn... Ở đây đơn giản chỉ là vấn đề có hay không có ý chí năng lực.” Sau khi dời về Echizen năm 1243, Ngài nói ngược lại cho rằng chỉ có tu sĩ xuất gia mới đủ phẩm chất tu Thiền, và trong lịch sử Phật giáo không có cư sĩ thành tựu giác ngộ chân chánh. Đạo Nguyên lập luận: “Một tu sĩ có phạm giới đi nữa cũng cao quý hơn một cư sĩ không phạm giới.” Mặc dù Đạo Nguyên có thể dùng tài hùng biện đối với tầng lớp thính chúng khác nhau, sự linh động này cho thấy nhận định của Ngài về Thiền không hẳn bất di bất dịch. Vấn đề thứ hai là quan điểm bất đồng về vai trò của giới luật đạo Phật, một thành phần quan trọng trong qui luật thiền viện. Giới luật ngăn cấm sát sanh, trộm cắp, tà dâm, nói dối, uống rượu và các chất say, và những tội khác. “Sau khi thọ giới, ta phải luôn luôn giữ giới”, Thanh qui dạy thế. “Tốt nhất là giữ giới cho đến chết còn hơn là sống mà mất giới”. Thiền tông xem giới luật là biểu hiện trực tiếp của giác ngộ, chứ không phải một pho mệnh lệnh do quyền năng của Thượng đế hay nhu cầu của xã hội áp đặt. Vinh Tây vẫn cho mình thuộc truyền thống Thiền Thai tìm cách khôi phục và nâng cao giới luật trong mọi hình thái Phật giáo Nhật Bản, và Ngài được báo động về vị đồng hương là Đại Nhật Năng Nhân

Thiền tông Nhật Bản; xuất xứ có thẩm quyền của từ này ở trong Pháp Bảo Đàn Kinh và bài kệ của Tổ Đạt-ma. Đại Đăng dùng từ này tự do trong hai bài giảng viết bằng chữ Nhật phổ thông, đặt từ này ngang hàng với sự chứng ngộ ở cấp độ cao nhất: “Khi thực sự kiên tánh ông siêu vượt sanh tử và Niết-bàn, và thường trụ Phật giới”. Hoặc là: “Nếu muốn gặp chân Phật, ông phải kiên tánh. Dù có niệm Phật, tụng kinh và giữ giới, ông cũng chỉ phí thời gian mà thôi, trừ phi ông kiên tánh”. Tuy danh từ “kiến tánh” không thấy trong ngữ lục chính thức của Đại Đăng, chắc chắn Sư phải nói ra khi dạy dỗ môn sinh của mình. Trong tự truyện của Trạch Am về Sư, một vị tăng hỏi: “Kiến tánh thành Phật là gì?” Đại Đăng đáp: “Tuyệt tan thì sườn núi lộ”.

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

“Mê”, “ngộ” chỉ là lời nói ma mị làm điên đảo Thiền tăng khắp nơi.

Đại Đăng nhấn mạnh đến tính ưu việt của giác ngộ trong bài Khuyên Văn Tối Hậu. Trong nhiều thiền viện Lâm Tế bài này còn được tụng đọc trước khi đi ngủ, đêm này qua đêm khác, và việc này cho thấy tâm lòng thân

vào giữa thế kỷ 13 là tăng đường đầu tiên theo kiểu Tông ở Nhật Bản. Đạo Nguyên đã viết: “Các tòa nhà chánh yếu trong tu viện là Phật điện, Pháp đường và Tăng đường; trong đó Tăng đường là nơi sinh động nhất”.

XẢ LY THẾ GIAN

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

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

gia hay tại gia ngưỡng vọng chuyển hóa một cuộc đời đã an bài thành con đường đi đến giải thoát. Giá trị xuất thế trong nhà Thiền không chỉ đơn thuần là từ bỏ thế gian. Biểu hiệu ưu việt của việc xả ly nội tâm gồm có thiếu dục, quý ân và kỳ đặc. Nhiều khuôn mặt lớn trong nhà Thiền đều có những đặc tính này, những gì thuật lại có vẻ huyền thoại hơn là thực tế. Tổ Bồ-đề-đạt-ma nổi tiếng với chín năm tọa thiền trong một hang núi sâu. Thiền sư đời Đường là Phần Châu Vô Nghiệp (762–823) nhấn mạnh rằng các vị cổ đức “bôi xóa dấu vết và hoàn toàn quên hết thế gian” trong hai mươi hoặc ba mươi năm. Triệu Châu nhiều lần từ chối các thí chủ cúng dường tịnh tài: “Khi vách tường thiền đường sụp đổ để cho gió đông khắc nghiệt phương nam Trung Hoa thổi vào, và khi bụi giăng mục nát, Ngài chăm vá lại với mảnh ván cũ và vải vụn.” Trên bảng diễn hình xuất ly thế gian còn có cư sĩ như Bàng Uân đã cho hét nhà cửa và đổ bỏ của cải xuống sông. Long Nha Cư Tuân (835–923) nói: “Chỉ khi nào học được cách sống thiếu dục và trở thành sống nghèo mới gần được Đạo (an bản thủ đạo).”

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

hết mọi đại địa, đâm thủng sắc tướng, vượt lên âm thanh. Nó mở rộng không bờ bến; nó xuất hiện trên đỉnh cao với dốc đứng hiểm nghèo... Nó là tia sáng chiếu rọi từ đánh môn, soi sáng chỗ nào đang đứng; nó là cơn gió kinh thiên động địa, nổi lên từng bước chân đi, bao phủ mọi sự... Nếu ông hội được tâm này là mình, thậm chí ông không tìm cái ưu việt, cái ưu việt vẫn tự đến. Không tìm giải thoát, ông cũng chẳng hề bị một vật cản con nào trớ buộc.

Vẽ lên chân dung của cái tâm giác ngộ chắc chắn đúc vào khuôn mô tả Bản Tâm trùm khắp, vì cả hai tâm là một. Đối với Đại Đẳng, Tâm này “xưa nay tịnh lặng”. Tâm không sắc không hình, song “nó tròn đầy thái hu” và nó chiếu sáng hơn cả “trăm ngàn mặt trời và mặt trăng”. Tâm này vô sanh, bất tử, ra khỏi bánh xe luân hồi, siêu vượt mọi phương diện quá khứ vị lai. Cho dù vũ trụ hoại diệt, nó chớ hề suy suyển. Dù Đại Đẳng bảo rằng Tâm này không thể đạt được bằng ngôn ngữ hay vô ngôn, Sư vẫn không tránh khỏi ca tụng với ngữ ngôn:

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

Trong khi nhắc lại những diễn hình về ngộ, Đại Đẳng không dành riêng một từ ngữ đặc biệt nào. Như chúng ta đã ghi nhận, từ “kiến tánh” được sử dụng rộng rãi trong

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

Chợt thấy sao mai, và tuyết càng thêm trắng.

Ánh mắt của Ngài lạnh rờn tóc thấu xương.

Nếu trần gian tự chứng nghiệm phút giây này,

Lão Thích-ca đã chẳng bao giờ giáng sanh.

Bài kệ này tán thán nhất tính của đức Phật với vũ trụ. Bởi vì cả hai đều cùng giác ngộ, ngay cả tuyết trắng càng trắng vào thời điểm khai hoàn này. Đại Đăng đề cập thân mật đến đức Phật (gần như thiếu tôn kính), gọi là “Lão Thích-ca” ý muốn nhắc đến thánh chúng của Sư rằng trong kinh nghiệm ngộ của đức Phật ai cũng có phần.

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

***Tâm này tròn đầy, động chuyển với tinh thần tỉnh giác
lặng lẽ và chiếu sáng. Nó trùm khắp không trung, che***

từ bỏ, nổi kết ý nghĩa này một cách âm thầm hay rõ ràng với Chân Thiên. Oánh Sơn ca tụng “một người phi thường đã siêu xuất thế gian” (siêu tuyệt dị nhân). “Hãy tri túc thiếu dục”, Mộng Song đã sách tấn môn sinh của mình, và nói thêm rằng: “Người xưa học đạo ngồi trên đá và dưới gốc cây, ưa chuộng rừng núi thanh vắng và vách đá cheo leo”. Đạo Nguyên, thường dẫn chứng những vị thiền sư Trung Hoa quở trách việc chạy theo thế tục, đã viết “chư Phật và chư Tổ không bao giờ muốn có điện đường lầu các”. “Từ thời Phật tại thế cho đến ngày nay”, Đạo Nguyên cũng bảo, “chúng ta chưa từng nghe một đạo giả chân chánh có của cải”. Đạo Nguyên theo sử sách tả là người ưa chuộng hạnh ần tu “trong núi sâu khe vắng” khi Ngài xây cất một ngôi chùa trong tỉnh Echizen xa xôi. Tuy nhiên sự kiện lịch sử cho thấy Đạo Nguyên có hoạt động nương theo chế độ bảo trợ chính trị suốt mười ba năm đầu hồi hương từ Trung Hoa, và Ngài chỉ quy ẩn bất đắc dĩ về Echizen sau khi việc tạo lập cơ ngơi ở Kyoto thất bại. Khó mà xác định vị thiền sư nào, nếu có, từ bỏ thế gian theo nghĩa đen hay trên ý nghĩa tinh thần. Khi Bạt Đội còn là du tăng, Ngài từ chối không qua đêm trong các ngôi chùa lớn, bảo rằng “chùa không phải là chỗ duy nhất của Phật pháp hoặc là trường dạy của chư tăng”. Giác Tâm được triều đình mời về Kyoto đã phản đối rằng “không đủ đức độ để làm thầy một vị hoàng đế”, và Ngài rời thủ đô ngay cơ hội đầu tiên. Khước từ một lời mời tương tự thỉnh làm trụ trì chùa Nam Thiên, Giác Tâm bằng lòng ở lại làm trụ trì một ngôi chùa nhỏ trong núi ở tỉnh Kii (Kỷ Y).

Tự truyện về sự quy ẩn của Quan Sơn Huệ Huyền trong thời gian dài được tăng thêm màu sắc huyền thoại. Trước khi được bổ nhiệm làm trụ trì chùa Diệu Tâm, Quan Sơn đã thoát thân từ bóng tối ở làng nhỏ quê mùa. Chỗ ngụ của Ngài ở chùa Diệu Tâm thật là sơ sài, mái dột

khi trời mưa. Một câu chuyện từ thiền sử, liên quan đến Quan Sơn và Mộng Song, diễn tả ý niệm về xuất thế gian qua sự tương phản của hai vị thầy:

Mộng Song thường viếng thăm triều đình. Việc này nằm trong mối quan tâm của Ngài đối với đất nước – Ngài muốn làm một điều gì đó để thống nhất hai triều đình Nam và Bắc. Con đường đi đến và trở về hoàng cung ngang qua chùa Diệu Tâm, hình như Ngài hay đi ngang qua cổng sau. Ngài tới lui trên xe ngựa, và ở mặt này Ngài là một hình ảnh sang trọng. Ở mặt khác, Quan Sơn đang trồng củ cải hoặc vác trên vai một cây sào dài cong xuống vì nặng. Ngồi trong xe thấy được con người này, Mộng Song thầm nhủ Phật pháp của Quan Sơn sẽ thay thế Phật pháp của mình.

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

***Chỉ mười ngày ồn ào làm trụ trì,
Chân cảnh tôi đã bó buộc trong lễ thói
quan liêu
Nếu ngày kia, ai muốn gặp tôi,***

căn để là Bản Tâm. Sẽ không có một mảy may dị biệt giữa ông và mọi vật khác – sẽ không có sự vật nào khác.

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

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

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

tùy theo cách công phu. Đầu mối của một cách dụng công đặc biệt chỉ có thể xuất hiện sau một sự diễn bày lớn lao, trên con người hay trên tác phẩm, về lời dạy của thiền sư. Có những trường hợp ngoại lệ vị thầy nắm giữ một chủ đề rõ rệt hoặc trước tác theo kiểu gọi là triết lý nhưng Đại Đăng không ở trong nhóm này.

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

CHỨNG NGỘ

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

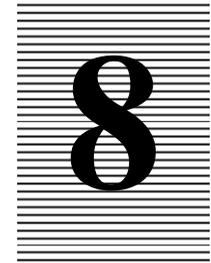
Một khi bất chợt bùng vỡ, và tiếp tục một bước nhảy qua, ông sẽ thấy mọi vật quanh mình và mọi sự mình làm, dù động hoặc tịnh, đều phóng chiếu từ nền tảng

Hãy đến hàng cá, quán rượu, lầu xanh.

KẾT LUẬN

Việc khảo cứu của chúng ta đã nêu ra tính cách phóng khoáng và phức tạp trong luận đề về tính chân chính ở thời kỳ đầu Thiên tông Nhật Bản. Đề tài này tác động đến mọi khía cạnh đời sống tôn giáo, từ cách thức tọa thiền của một tăng sĩ đến cấu trúc xây dựng một tăng đường (hoặc thiền đường). Đưa ra một bảng kê các chức năng gọi là chủ yếu và có sự biến thiên trong đó; thật không có gì ngạc nhiên khi những quan điểm cá nhân về tính chân chính có thể phát sinh. Mặc dù khái niệm về truyền thống nghiêng về cụ thể hóa, ở mỗi thời điểm nói đến truyền thống sinh động đều trải qua sự biến chuyển. Sự truyền trao có tính cách văn hóa đưa đến đặc tính biến đổi và đa dạng của truyền thống làm nêu bật vấn đề lớn hơn. Quả vậy, vài vị thiền sư Nhật ở vị trí có sức thuyết phục mạnh mẽ nhất có thể được xem là đã cố gắng chăm chút chuyển đổi hoặc bành trướng những ý niệm phổ biến về “Thiền”. Tất cả những chủ thuyết về chính thống hoặc chân chính đều không cố định trong Thiền, vì trên một phương diện nào đó đều là nhị nguyên đối đãi: chân chính đối với tà ngụy, chính thống đối với dị giáo. Các thiền sư đều cho rằng phải phủ định những cặp đối đãi này (hoặc phủ định đồng thời khẳng định). Ngay cả Đạo Nguyên, người mạnh dạn đề cao sự trao truyền chánh pháp, cũng quở trách việc nói năng về chủ đề này. Ví dụ, Ngài luận giải lại tận căn để giai thoại Tổ Bồ-đề-đạt-ma truyền thừa cho bốn vị đệ tử. Trong sử sách Trung Hoa, vị đệ tử thứ nhất được phân “da” và vị cuối cùng là Huệ Khả được phân “tủy” của Tổ. Huệ Khả trở thành Nhị Tổ còn các vị khác bị loại. Nhưng Đạo Nguyên bác bỏ việc thừa nhận một câu trả lời ưu việt đã đánh bại những câu khác. Đánh đố

sự phân biệt giữa gần và xa, Ngài lập luận rằng cả bốn vị đệ tử đều đạt đến cứu cánh “thân tâm” của Tổ: “Thậm chí được phần ‘da’ cũng là được truyền pháp. Thân tâm của Tổ cũng chính là Tổ là da-thịt-xương-tủy của Tổ. Không có vấn đề ‘tủy’ là mật thiết còn da ở ngoài xa”. Cùng nguyên tắc này có thể áp dụng để tìm hiểu tinh yếu của Thiên vào thời kỳ trung đại ở Nhật. Tuy có những câu được chấp nhận và những câu khác lại quy là “ngoại đạo”, tất cả đều vận hành như là từng mảnh khớp với nhau trong cùng một món đồ khảm. Ít nhất trong ý nghĩa này, các vị thể khác nhau của vị thầy cũng tương đương và tùy thuộc lẫn nhau, dù có thể có những sự dị biệt. Đưa ra những phức tạp này, luận đề về tính chân chính có thể thỉnh thoảng tự phá vỡ cấu trúc của mình. Không có điều gì chắc chắn để vạch lá tìm sâu, ta có thể ước đoán rằng rốt cuộc không có tiêu chuẩn trong Chân Thiên hoặc cái chân chính trong Thiên là một điều gì gắn liền với sự thiếu hẳn tiêu chuẩn cố định. Tuy nhiên pháp ngữ và hành động của các vị thiên sư Nhật thời sơ kỳ không thể chống đỡ con đường lý luận này. Cho dù những lời chỉ dẫn có vi tế, cho dù luận đề có nghiêng về tự phá vỡ cấu trúc của mình, các vị khai tổ đều tin vào năng lực thiện xảo của mình để minh định những điểm tinh yếu của Chân Thiên.



THIÊN CỦA ĐẠI ĐẲNG: TÍNH ƯU VIỆT CỦA CHỨNG NGỘ

Khi chúng tôi cố diễn đạt lời dạy của một vị thiên sư, chúng tôi có thể không phát hiện được một hệ thống tư tưởng thống nhất, một chủ đề ách yếu, hoặc ngay cả một câu nói thịnh hành. Đa số các thiên sư không phải là triết gia (ít nhất theo nghĩa thông thường), và tác phẩm của các vị không phải triết lý kiểu công ước. Những gì chúng tôi tìm thấy thoát tiên có vẻ như không đáng kể lắm: một khuynh hướng chọn một pháp tu đặc biệt nào đó, một khả năng vượt trội trong việc giáo dưỡng đệ tử, một quyết tâm mang Thiên giới thiệu đến cử tọa mới và một ý thức về mỹ học cao độ. Trong Thiên, đặc tính nền tảng vững chắc của sự truyền trao chánh pháp được thừa nhận, và trong đạo có luận bàn về đặc tính độc đáo của một vị thầy hoặc dòng phái tu hành

Những điều lệ này tuân theo Phật ý và Tổ ý. Hãy để mắt đến các bạn đồng tu và đừng ngăn ngại tố cáo những người vi phạm. Những điều lệ này được thiết lập như thế.

Đại Đăng viết tên những người có trách nhiệm trong bảng nội qui cho thấy Sư không nhắm đến một hội chúng đông đảo; có thể Sư lập những điều lệ này vào giai đoạn đầu của sự phát triển chùa Đại Đức. Hình phạt được nhắc đi nhắc lại phù hợp với đức tính nổi bật của Sư là kỷ luật tinh nghiêm. Phạm vi đơn sơ của bản điều lệ đầu tiên này bắt buộc vị kế thừa của Đại Đăng là Triệt Ông phải bỏ túc: khoảng năm 1368 Triệt Ông soạn thảo ba bản nội qui, một bản cho chùa Đại Đức và hai bản cho chùa chi nhánh. Hiệu quả tương đối của việc tu tập xuất gia và tại gia đã được điều cấp nhiều mặt bởi những vị tiên bối và đồng thời với Đại Đăng, như chúng ta đã thấy. Mặc dù đôi khi khó xác định loại thính chúng được nhắm đến, Đại Đăng hình như đối với chủ đề này có đường lối mở rộng và phổ quát hơn. Trong khi thầy của Sư là Nam Phổ đề cao công đức của giới xuất gia, trong bài Khuyên Văn Tồi Hậu và các bản văn khác Đại Đăng thường trách cứ những ai xuất gia chỉ trên danh hiệu. Trong đoạn dưới đây Sư tuyên bố Tổ Bồ-đề-đạt-ma là đầy đủ thâm quyền:

Tổ Bồ-đề-đạt-ma khi được hỏi: “Cái gì là đại ý của việc xuất gia?” đã đáp: “Chớ nghĩ xuất gia là cạo bỏ râu tóc và đắp ca-sa. Ai cạo tóc đắp y chưa hẳn là tăng thực sự ngoại trừ chứng ngộ. Chưa được như thế, thì chẳng khác phàm phu”.

Đại Đăng hoan hỉ chào đón cư sĩ và ni sinh đến học đạo, và Sư cũng đòi hỏi nơi họ những gì Sư yêu cầu nơi

thiết với Đại Đăng trong vô số thể hệ hành giả tu Thiền. Khuyên Văn thực ra là tổng hợp hai đoạn ngắn tìm thấy trong tự truyện Đại Đăng của Trạch Am, đoạn thứ hai viết:

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

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

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

Một lần nữa Đại Đăng chỉ rõ chứng ngộ trên hết mọi khía cạnh khác trong đời sống tôn giáo, và những khía

chênh lệch đều vô nghĩa ngoại trừ ta hiện thực được “điều đạo bất khả truyền của chư Phật và chư Tổ”. Thiên sinh thiếu sự giác ngộ chẳng những sẽ chính mình đau khổ, mà còn đẩy sự truyền trao chánh pháp vào hiểm nghèo. Ngược lại, bất cứ ai hành trì chân thật, theo đúng tinh thần giác ngộ, người đó là con cháu và bạn đồng hành thật sự của vị thầy. Khi Đại Đăng đề cập trên quan điểm cứu cánh, Sư nhấn mạnh rằng giác ngộ là tiêu chuẩn độc nhất của Chân Thiên, và Sư cho các yếu tố khác như tọa thiền hoặc xây cất tu viện có ý nghĩa thứ yếu. Tuy như thế khi Đại Đăng đề cập trên quan điểm công ước, Sư vẫn bảo lưu những yếu tố phụ và xem như chức năng chính yếu của Thiên; nếu không có, Sư không thể quản lý một ngôi chùa hoặc dạy dỗ đệ tử. Tuy giác ngộ ưu việt, vẫn có thể minh định tâm cỡ kiệt xuất trong tư tưởng của Đại Đăng khi Sư tiếp cận với những tinh yếu khác của Thiên.

TỌA THIỀN

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

“Quét sạch niệm tưởng” có nghĩa là phải tọa thiền. Một khi niệm tưởng lóng lạng, Bản Lai Điện Mục xuất hiện. Niệm tưởng có thể so sánh với mây trời – khi mây tan, trăng hiện. Niệm tưởng giống như hơi mù

không được quyền tụng kinh trong Phật điện một ngày. Ai vi phạm điều lệ này sẽ bị khai trừ tức khắc.

6. Trẻ cũng như già, cấm không được nói chuyện tạp.

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

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

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

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

pháp ngữ của Sư không hề đề cập đến việc xây cất thiền viện hoặc tầm quan trọng của điện đường phòng ốc. Cũng vậy tài liệu của Đại Đức tự im lìm về việc xây chùa. Trong khi các dòng phái khác tự hào về lịch sử xây dựng nhà tăng của họ, thư khổ đầu tiên của chùa Đại Đức liên quan đến việc xây cất tăng đường rất mơ hồ và không đề năm tháng: “Đầu tiên tăng đường xây phía tây điện Phật”. Học giả thời nay Yanagida Seizan thấy được ý nghĩa trong việc Đại Đăng chọn pháp đường làm tòa nhà chính yếu của chùa Đại Đức hơn là Phật điện. Bởi vì Pháp đường từ ban đầu đã được ưu tiên trong thiền viện Trung Hoa, Yanagida ước đoán Đại Đăng mong muốn khôi phục tinh thần Thiền tông nguyên thủy đời Đường, “một ước vọng cao ngạo không thể chế ngự được”. Những lý do thế tục, như tài chánh eo hẹp, cũng ảnh hưởng đến việc tuyển chọn điện đường. Trong khi các vị tiền bối và đồng thời đặt ra nhiều điều lệ tu tập trong thiền viện, Đại Đăng chỉ để lại một bản nội qui đơn sơ. Có lẽ đây là phụ lục cho thanh qui chuẩn:

1. Không được giao tiếp với khách tăng.
2. Thời tụng biểu ba khóa lễ hằng ngày và thỉnh chuông trống không được thay đổi.
3. Chư tăng trong ban chức sự không được vì kỹ khi trông nom về lương thực hoặc tương tự.
4. Trong thời gian xây chùa, mọi chi tiết bao gồm gỗ, đinh và v.v... do một người phụ trách, không để người khác gánh vác thêm chuyện này.
5. Chư tăng trong ban chức sự phạm nội qui, ta sẽ khai trừ vĩnh viễn. Một tân tu (hoặc sa-di) vi phạm

*của gương – khi lau sạch hơi ẩm, gương chiếu sáng.
Hãy dừng lặng niệm tưởng và chăm chú vào Bản Lai
Điện Mục trước khi ông sinh ra!*

Thỉnh thoảng Đại Đăng dùng chữ “công phu” thay thế “tọa thiền” để chỉ sự nỗ lực hành thiền miên mật. Hai câu trong bài Khuyên Văn Tối Hậu của Sư có thể xem gần như là đồng nghĩa với tọa thiền. “Tối hoặc lui, đêm hoặc ngày, ông phải phấn đấu mỗi một việc là đối diện với cái không thể lý hội”, Sư đã sách tấn môn sinh của mình như thế. Đối diện với cái không thể lý hội là phạm sự chánh của tọa thiền, một thái độ truy tìm mà hành giả phải duy trì trong mọi hoạt động. Khuyên Văn cũng khuyến cáo “nhất tâm tham cứu chính mình”, một cách diễn tả khác tâm thái tọa thiền. Đại Đăng khẳng quyết, một người dốc hết sức mình tự tham cứu miên mật sẽ gặp ông Chủ “mặt đối mặt” mỗi ngày. Mặc dù Sư không soạn thảo hai câu trên hoặc sử dụng trong tác phẩm của mình, cả hai câu đều đi vào ngữ vựng Thiền tông, và hai triết gia Nhật thế kỷ 20 là Nishida Kitarō (1870–1945) và Nishitani Keiji (1900–1990) đều có trích dẫn. Đại Đăng đã chỉ ra nhiều nhận định sai lầm về tọa thiền. Ví dụ, dừng bất niệm tưởng không phải là cứu cánh của chính sự tọa thiền: “Chính ý niệm về khởi niệm đã dẫn đến ý tưởng phải ngăn cản không cho niệm khởi. Cả hai ý niệm đối kháng đều sai lầm”. Đại Đăng muốn ám chỉ Đại Huệ, đã từng bảo “định của vô niệm” là “ngoại đạo” và “tà thiền”. Tốt nhất là phải “nhìn thấu căn nguyên sâu xa ngoài tầm hoạt động của tâm trí”. Một nhận định lầm lạc khác là tọa thiền trong chờ đợi giác ngộ sẽ đến không sớm thì muộn: “Đạo siêu vượt mọi khía cạnh của đến hoặc đi, động hoặc tịnh, vì vậy ta không thể đạt ngộ bằng cách chờ đợi nó đến”. Cũng không phải tọa thiền là điều kiện tiên quyết để chứng ngộ. “Nếu nói không có tọa thiền thì sẽ không

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

***Thật là chán ngắt khi ngồi vô ích trên
sàn,***

chẳng tham thiền, chẳng bùng võ.

***Hãy nhìn bầy ngựa chạy đua dọc con
sông Gia Mậu!***

Đó là tọa thiền.

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

Trong những câu viết khác Đại Đẳng công nhận một số đệ tử chứng ngộ, nhưng không ấn chứng cho họ là đệ tử nổi pháp. Ví dụ, Sư viết xác nhận theo thỉnh cầu của một lão ni tên Địa Tánh: “Ni đã chứng đạo, chỗ sanh và tử là một”. Sư cũng thường dùng chân dung chính thức của mình như là biểu hiệu truyền thừa, mặc dù những pháp khí nguyên bản này không phải luôn luôn trưng bày. Sáu bức chân dung của Đại Đẳng hiện nay vẫn còn, bốn bức có ghi nét chữ của Sư. Rõ ràng là Đại Đẳng thừa nhận biểu tín truyền thừa như là chức năng cốt yếu của chân thiền. Ngoài lá y có ý nghĩa và lời ghi ấn chứng nhận được từ Nam Phổ, Sư ban phát các chứng chỉ, lời viết, pháp y và chân dung cho hàng môn đệ. Tuy nhiên Sư không quá đề cao những biểu tín này trong pháp ngữ của mình (như Đạo Nguyên) hoặc ban phát rộng rãi (như Hư Đường). Qua nhiều thế kỷ, con cháu của Đại Đẳng được linh cảm và vững tin nhờ những ấn tích ban đầu này, họ bảo trọng xem như chứng cứ về đặc tính chân truyền của dòng phái trong tông môn.

XÂY DỰNG VÀ QUI LUẬT THIỀN VIỆN

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

Mặc dù Đại Đẳng có công đức lớn lao trong sự nghiệp giáo dưỡng thiền tăng theo truyền thống nhà Thiền, trong

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

*Mây lạnh trói buộc từ vô thủy vây bọc
đỉnh núi xanh*

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

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

*Ta ban pháp hiệu “Quan Sơn” cho
hương đảng Huệ Huyền.*

*Viết vào tháng ba năm thứ tư Gia Tiềm
[1329]*

*Tông Phong Diệu Siêu ở núi Long
Phong [Đại Đức tự]*

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

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

cứ ý nghĩa nào ra ngoài chính mạch của Thiền tông. Chỗ kỳ đặc trong đường lối tu tập của Sư là tham cứu công án miên mật. Một công án cũng gắn liền với định nghĩa của tọa thiền đã đề cập ở trên: “Tọa Thiền nghĩa là ngồi trong tư thế toàn kiết-già hoặc bán kiết-già, mắt nhắm một nửa và nhìn Bản Lai Diện Mục trước khi cha mẹ sinh”. Rõ ràng Đại Đăng đã thích tu thiền khi còn là tăng sinh trẻ. Sư đã tham vấn vị thầy đầu tiên của mình là Cao Phong Hiển Nhật về công án “con trâu chui qua cửa sổ”, và đã giải đáp “gần hai trăm công án” trong vòng một năm khi tham học với Nam Phổ. Sư đã vật lộn với công án “Quan” và triệt ngộ. Vì thế công án đầy rẫy trong bài giảng và đối thoại của Sư suốt mười lăm năm làm trụ trì ở chùa Đại Đức. Trong Đại Đăng Ngũ Lục, Sư dẫn ra một công án cổ điển cho thính chúng rồi bình giảng; thường khi một vị tăng nêu lên một công án và trước hội chúng tham vấn với Sư từng câu một. Trong những tác phẩm khác Đại Đăng bình về một trăm tấc công án trong Bích Nham Lục, chú giải một trăm hai mươi tấc công án trong tuyển tập riêng của Sư, và giải đáp các công án từng loại một từ những nguồn phụ. Nhờ Đại Đăng sáng tạo thêm nên có những công án độc đáo trong nhà Thiền:

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

Ta là ai?

Trụ cột xê dịch tới lui suốt ngày dài.

Tại sao ta bất động?

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

Trong Thiên, một “chuyển ngữ” là một chữ hoặc một câu có năng lực chuyển hóa sự tỉnh giác nơi một người, hoặc thậm chí thúc đẩy đến ngộ. Câu đố hắc búa này, gọi là “tam chuyển ngữ”, được truyền khẩu gần một thế kỷ trước khi Xuân Tác ghi chép năm 1426. Tuy như thế, đây là một trong những công án đầu tiên kiểu Trung Hoa do thiên sư Nhật sáng tạo. Đại Đẳng có thể chỉ dùng trong lớp học riêng để dạy đệ tử, nhưng Sư cũng có đề cập trong ngữ lục của mình:

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

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

BIỂU TÍN TRAO TRUYỀN CHÁNH PHÁP

Đối với Đại Đẳng nguyên lý truyền pháp được củng cố bằng kinh nghiệm cá nhân. Khi giải đáp chữ “Quan” trong công án của Vân Môn, Sư cảm thấy mình được nuôi dưỡng bằng “mạch sống của chư Tổ anh kiệt”. Một tập sách đầu tiên nằm trong tay Đại Đẳng là Truyền Đăng

Lục do Sư chép tay, vạch ra dòng mạch truyền Thiên từ đức Phật Thích-ca Mâu-ni và chư Tổ Ấn Độ qua chư Tổ và Pháp tử Trung Hoa. Đại Đẳng trở lại chủ đề này suốt đạo nghiệp của Sư; một năm trước khi tịch Sư bảo đệ tử của mình: “Mạch Thiên truyền xuống đến ngày nay vẫn lưu chuyển cùng khắp và không đứt đoạn. Thực sự, tông môn chúng ta nguồn thì sâu thẳm, dòng thì rộng lớn. Do đó nên nói: ‘Tông ta triệu đời không suy giảm; sáng rõ và hiện tiền không sai chạy.’” Tự truyện của Cự Hải xác định mười bốn vị đệ tử của Đại Đẳng “mỗi người đều được ấn chứng và truyền pháp”. Khi thầy của Đại Đẳng là Nam Phổ viết lời khen và khuyên dạy trên hai bài kệ giác ngộ của Đại Đẳng quả thật đã ấn chứng cho Đại Đẳng, và Đại Đẳng đã long trọng truyền trao cho Triệt Ông Nghĩa Hanh, người kế thừa trụ trì chùa Đại Đức. Sư cũng trao y cho Triệt Ông và văn kiện nói rằng:

Đại đệ tử của ta là Triệt Ông đã trung thành theo ta từ lâu. Sự triệt ngộ của ông mọi người ai cũng biết. Ông kế thừa ta làm trụ trì chùa Đại Đức và dạy dỗ tăng chúng với lòng từ bi. Ngoài ra, ta truyền cho ông pháp y ta vẫn thường đắp. Nghĩ tới ông lòng ta tràn đầy biết ơn.

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

Quan Sơn

Các cửa mở hết. Khi chúng ta la mắng lẫn nhau, ta để cho ông khóa môi với ta. Khi chúng ta tức giận lẫn nhau, ta để cho ông khạc nhổ nước dãi vào ta. Đây là một công án đã làm sẵn xong xuôi, ông thấy chăng? Ta đánh!

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

“Sắc chẳng khác không”

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

Hãy để đầu dính tro, mặt dính đất!

Đoạn văn này nêu bật sự khác biệt giữa cách bình giải theo kinh điển Phật pháp và cách bình chú theo Thiên “không kẹt kinh điển” trong câu trước ngữ. Cũng xin nói rằng hỗn hợp hai cách còn cần phải bàn (Lan Khê có thể còn chưa tự nhiên vì giới hạn của thánh chúng Nhật). Đại Đẳng tiêu biểu cho sự phát triển thể loại này ở đỉnh cao

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

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

XUẤT LY THẾ GIAN

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

Qua bao nhiêu năm ăn xin,

Y áo này đã cũ rách;

Tay áo tả tơi xua tan bóng mây.

Trên công kia, chỉ toàn là cỏ.

Xuất thế có ý nghĩa cách ly không những xã hội mà còn thế chế nhà Thiên. Theo đó, Đại Đăng định nghĩa “một ngôi chùa thật sự” là sự thanh lọc thân–tâm của chính mình và tượng Phật thực sự là nhận ra Phật tánh bản hữu. Lời nói nổi tiếng nhất của Sư bảo vệ lý tưởng này một lần nữa nằm trong bài Khuyên Vãn, chỗ Sư nói thẳng sự tương phản giữa một vị trụ trì một ngôi chùa lừng lẫy với nhà ẩn tu sống nghèo. Người đệ tử nổi pháp thực sự của Sư là một người “ngu trong am tranh sơ sài”, không phải vị trụ trì có “liền đối và kinh sách sơn son thếp vàng”. Thiên tạng đề cao danh tiếng xuất thế của Đại Đăng, mô tả Sư là một tên ăn mày trọ dưới cầu Ngũ Điều ở Kyoto suốt hai mươi năm, tự đặt mình vào chỗ mất mát tất cả. Nhất Hưu và Bạch Ẩn đặc biệt hâm mộ Sư như một thần tượng, và các Ngài họa chân dung của Đại Đăng như một người xuất thế đã ảnh hưởng mạnh mẽ đến những thế hệ tương lai. Cho dù câu chuyện về ăn mày chắc chắn có phóng đại, nhưng vẫn chứa đựng cốt lõi của sự thật – sau khi chứng ngộ Đại Đăng đã quy ẩn vào một ngôi chùa tối tăm gần cầu Ngũ Điều, ở đây ít nhất là mười năm. Phạm vi nhập thế trong cuộc đời của Đại Đăng dễ dẫn chứng bằng tư liệu, vì phần lớn đạo nghiệp

thượng”, liền thêm vào thật tài tình, “Làm thế nào đạt được?” Ngài đáp bằng một trước ngữ: “Thiên tử thì không cắt cỏ”.

Tuyển tập công án xuất hiện vào thế kỷ 11 và 12 đặc biệt nâng cao phạm vi và mức phát triển của trước ngữ. Viên Ngộ Khắc Cần, người sưu tập Bích Nham Lục, đã đưa vào thế loại này một dạng thức cổ điển.

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

Tăng hỏi Triệu Châu:

Cái gì là Triệu Châu?

Triệu Châu đáp:

Cửa đông, cửa tây, cửa nam, cửa bắc.

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

Tăng hỏi Triệu Châu:

Cái gì là Triệu Châu?

Hà Nam, Hà Bắc. Chẳng ai nói được. Có gai trong bùn. Nếu không phải Hà Nam, là Hà Bắc.

Triệu Châu đáp:

Cửa đông, cửa tây, cửa nam, cửa bắc.



TRƯỚC NGŨ BÌNH CHÚ TRONG TÁC PHẨM CỦA ĐẠI ĐĂNG

Khi Đại Đăng say mê trước ngữ, Sư đã nhập vào dòng mạch dài của chư thiền đức lỗi lạc. Thiên sư Vân Môn Văn Yên (?–949), một thần tượng của Đại Đăng, có thể là vị thầy đầu tiên trả lời công án cổ điển bằng trước ngữ, khai mở một phạm vi hoạt động đã duy trì thành một môn phái sinh động trong việc thiền tập suốt mười thế kỷ. Trước ngữ nằm rải rác trong hai pho “truyện sử” trong nhà Thiền: Tổ Đường Tập (sưu tập năm 952) và Cảnh Đức Truyền Đăng Lục (ấn hành năm 1011). Một quyển sách quan trọng khác trong thể loại này lần đầu tiên được trình bày là ngữ lục của Phần Dương Thiện Chiêu (947–1024), người đã thêm trước ngữ có hệ thống vào một trăm tác công án nguyên thủy. Ví dụ, Ngài viết, “Tôi nguyện đạt được giác ngộ vô

của Sư nằm trong thể chế chính mạch của nhà Thiền. Sư chứng ngộ trong một ngôi chùa lớn thuộc giáo phận thủ đô, nhận bảo trợ của hai vị hoàng đế gần hai mươi năm, và là trụ trì khai sơn chùa Đại Đức. Sự kiện Sư tuân giữ một cách tín cẩn lịch trình hằng năm của tu viện được xác nhận nơi mỗi phần dẫn nhập có đề ngày trong Đại Đăng Ngữ Lục – ví dụ, Sư thuyết pháp chính thức vào ngày mùng chín tháng chín trong bảy năm. Ít nhất trên lý thuyết, một vị tu sĩ có thể chu toàn trách nhiệm xã hội và giáo chế mà vẫn giữ được tự tại đối với tham vọng và ràng buộc. Cũng như tọa thiền trong động được đề cao, sự kiện dẫn thân nhập thế, mà không bị trói buộc trên một phương diện nào đó, là lý tưởng cao thượng hơn việc xuất thế thông thường. Quả vậy, Đại Đăng được tôn kính trong tông Lâm Tế là một vị tăng thâm ngộ đã quán triệt thể chế nhà Thiền mà không cần phải hy sinh đạo lực của mình. Nếu lập luận này được chấp nhận, hình ảnh một tên ăn mày cũng biểu trưng một khuynh hướng nội tâm mà riêng những sự kiện lịch sử không thể khơi dậy được. Nhiều vị đồng thời và gần đồng thời với Đại Đăng có thể đưa ra so sánh trong đề tài này. Mộng Song lên đến tột đỉnh trong thiền giới, là cố vấn cho các tướng quân, và nổi danh trên văn đàn. Tuy nhiên trong tông môn, sự hưng thịnh của Ngài trên danh nghĩa một thiền sư có phần suy kém: hậu thế kết luận rằng những thành công thế gian của Ngài được trả giá bằng đời sống nội tâm của Ngài. Một số phận khác tương phản là Tâm Địa Giác Tâm, sự thâm ngộ của Ngài được nhiều người thừa nhận, nhưng Ngài né tránh những chức vụ quan trọng, và ảnh hưởng của Ngài không rộng lớn trong sự phát triển cơ chế Thiền tông. Những đề tài tương tự nổi bật khoảng một trăm năm mươi năm sau, trong sự tranh đua cay đắng giữa Nhất Hưu Tông Thuần và Dương Tẩu Tông Di. Dương Tẩu là một vị trụ trì nổi tiếng chùa Đại Đức, bị

Nhất Hữu gièm pha là không tốt, đã tìm cách từ bỏ tất cả địa vị quyền hành. Trong khi Đại Đăng là tấm gương của sự hội nhập thành công về cá nhân và thể chế, những nhân vật đời sau tượng trưng cho thể đứng kém mẫu mực dẫn đến lệch lạc hoặc thoái hóa.

ĐẠI ĐĂNG, MỘT ĐẠO SƯ

Là một đạo sư của một hội chúng rộng lớn, Đại Đăng tiếp xúc đều đặn với môn sinh của mình. Sư thuyết pháp cho chúng tăng, thu hút thính chúng trong những bài giảng công khai, gặp gỡ riêng từng đệ tử, và thư từ với nhiều tín đồ về thiên tập. Nội qui thiên viện của Sư xác nhận đức tánh tinh nghiêm của một vị trụ trì và cho thấy sự gần gũi với các vị thượng tọa mà Sư gọi bằng tên. Suốt những năm đầu tư vào việc tạo dựng thiên viện, điều hành và an lập tôn ti trật tự, Đại Đăng vẫn duy trì một lòng không đổi sự ủng hộ chủ trương tu chứng của mình. Đa số các vị thiên sư tâm cỡ như Đại Đăng đều có liên quan với một hoặc nhiều giai thoại – có thật hoặc huyền thoại – làm cô đọng phong cách dạy Thiền của các vị. Đan Hà thiêu tượng Phật gỗ để sưởi ấm, Câu Chi cắt đứt ngón tay của thị giả, Vinh Tây cho người đói vàng hào quang từ pho tượng Phật, Nhất Hữu đi dạo khắp đường phố Kyoto với cái sọ khô lủng lẳng trên đầu gậy, và v.v... Trong trường hợp của Đại Đăng, hình ảnh thường được nhắc tới là tên ăn mày mắt sáng dưới cầu Ngũ Điều, một nhà sư điềm tĩnh đối đáp với hai hoàng đế, một vị thầy bất khuất bẻ gãy chân mình và tịch trong tư thế kiết-già. Đối với dấu ấn đức hạnh của một vị thiên sư nơi Đại Đăng, chúng ta có thể quay lại những tài liệu được con cháu của Sư bảo tàng. Qua bài tự thuật, Đại Đăng tiếp kiến đệ tử trong bộ mặt của một đối thủ dữ dằn. Trên một bức chân dung, Sư đề tựa mô tả chính mình như sau:

công án. Có phải Đại Đăng tham chiếu một trong hai tập công án lớn¹², hoặc Sư tuyển chọn từ những nguồn khác, kể cả khẩu truyền? Sự giao công án cho đệ tử tham theo trình tự hay cho phép họ tự tu tùy ý? Sư có cho phép đệ tử khán nhiều công án trước khi kiến tánh, hoặc ngay từ đầu Sư hạn định một trong những công án “bùng vỡ” như công án “Vô”? Nhiều khía cạnh trong mỗi tương giao thầy-trò tâm đắc mật thiết một cách chặt chẽ, nhưng vẫn có những giới hạn có thể biết được. Người học Thiền đòi hỏi phương pháp dạy của vị thầy bất chấp hạng loại nào. Theo Mộng Song Sơ Thạch là đồng song của Đại Đăng:

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

¹² Vô Môn Quan và Bích Nham Lục.

“Vô” hoặc “Không” là cốt lõi trong công án nổi tiếng về vị tăng hỏi Triệu Châu con chó có Phật tánh hay không. Cuộn liễn này rõ ràng ghi lại một “vấn đáp” về “Vô” giữa Đại Đăng và một vị học nhân tên là Lương. Câu đáp của học nhân là một chuyển ngữ, câu này Đại Đăng ưa dùng trong các bài bình chú. Thay vì cố giải thích “Vô” bằng ngôn ngữ lý luận (có thể như là tánh không hoặc Phật tánh), thiền nhân Lương đưa ra một ảnh dụ về một cái gì vô hạn, bất hoại, không đường nói, và chủ yếu vượt qua suy nghĩ và phân biệt – “một tấm sắt mỏng trải dài muôn dặm”. Khi Đại Đăng đẩy tới câu hỏi tiếp, Lương lặng thinh.

Thông thường im lặng có nghĩa là không đáp được, nhưng trong vài nội dung đó là câu đáp đúng theo Thiền, tùy theo cách ứng phó của người đáp và đầu mối khác nhau của câu chuyện. Vì Đại Đăng ghi lại đối thoại này nên có thể Sư tán đồng câu đáp vô ngôn của Lương đã thể hiện được ngộ. Tuy khó hiểu nhưng bài văn này cho thấy sự kiện Đại Đăng trắc nghiệm môn sinh dựa trên một công án cổ điển Trung Hoa, và chấp nhận trước ngữ là câu trả lời đúng. Lại nữa, chính cuộn liễn gợi cho thấy rằng bằng cách nào Đại Đăng (và các thiền tăng khác) dễ dàng biến một kinh nghiệm tâm linh thành mỹ học qua thơ pháp.

Chắc chắn là những yếu tố cơ bản trong cách dạy của Đại Đăng vẫn còn chưa rõ. Ví dụ, ta không biết được những lần tham kiến riêng là bắt buộc hay tự do, nằm trong lịch trình hoặc tự bộc phát, kéo dài hoặc đột ngột. Những thắc mắc kiểu này còn thập bội đối với pháp tu

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

Ngôn ngữ ở đây thật là mạnh bạo, và cũng hợp đạo, phản ánh dây liên kết được thừa nhận giữa nghiêm khắc và chân chánh trong Thiền tông. Nếu Đại Đăng muốn được nhìn thấy dưới góc cạnh này, những vị đồng thời và kế thừa của Sư sẵn sàng tán thành. Chẳng bao lâu sau khi Sư tịch, Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ tán thán Sư lời lẽ tương tự. Trên bức chân dung khác của Sư, Hậu-Đề-Hồ đề tựa:

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

Một tài liệu phổ biến khác dành cho một bài viết ngắn về đối đáp giữa Đại Đăng và Nhật hoàng Hoa Viên. Trên cuộn giấy này, phân nửa của một đôi liễn không đề ngày tháng, vị thầy thử người đệ tử thí chủ của mình: “Chúng ta đã xa cách nhau từ ngàn kiếp, song chưa từng cách xa dù chỉ một khắc. Chúng ta đối diện nhau suốt ngày dài,

nhưng chưa từng gặp gỡ. Chân lý này hàm ẩn nơi mỗi người. Giờ đây tôi chỉ đơn giản hỏi ông một lời: ‘Bản chất của chân lý này là gì?’” Hoa Viên viết câu đáp trên cùng một tờ giấy: “Đêm qua, vào canh ba, cột trụ ở chùa đã kê cho Thầy mọi sự cần biết”. Bản văn này, một sáng tác hiếm hoi có bằng chứng trong Thiên học của Đại Đẳng, không nói rõ khung cảnh của cuộc gặp gỡ này. Khi viết trên cuộn liễn hai vị này có mặt cùng một lúc hay có sứ giả cầm giấy qua lại giữa họ? Phải chăng khi Hoa Viên nói đến “đêm qua” ý muốn ám chỉ ông đã được Đại Đẳng trực nghiệm (và được chấp nhận) trong lần tham kiến trước? Dù cho ra ngoài nội dung, câu hỏi kích thích của Đại Đẳng vẫn tồn tại, và các triết gia Nhật Bản hiện đại vẫn trích dẫn khi bàn luận về “mối tương giao biện chứng” giữa hiện tại và muôn đời.

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

Cựu hoàng Hoa Viên nói với Sư:

Tôi không hỏi hoa cúc nở dưới hàng dậu, nhưng lá rụng trong rừng thì thế nào? Sư bảo: Thiên nhãn của Bồ-tát Quan Âm vẫn không thấy được. Hoa Viên hét lên và bảo: Qua rồi ở đâu? Sư trân trọng đánh lễ rồi

đáp: Hãy xem tấm gương trời, treo xuống từ trên cao. Hoa Viên: Thầy không được đi suốt đêm, nhưng phải đến nơi lúc hừng đông. Sư ra hiệu chấp thuận. Hoa Viên hét lên, phất tay áo bước ra.

Cho dù là Trạch Am lấy tài liệu ở nguồn nào, Ngài đã làm hết khả năng để truyền đạt ý nghĩa phong cách dạy Thiên sinh động và cuốn hút của Đại Đẳng đến với người đọc Niên Phổ. Trong một lá thư Đại Đẳng giao công án và chỉ dạy pháp tu công án; những chứng từ này soi sáng thêm tư cách một bậc thầy nơi Sư. Trong lá thư ví dụ sau đây, luận điệu của Sư mạnh bạo và kiên cố một cách độc đáo:

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

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

Thiền nhân Lương đáp: “Một tấm sắt mỏng trải dài muôn dặm (Vạn lý nhất điều thiết)”. Ta hỏi: “Cái gì là một tấm sắt mỏng?” Ông lặng thinh.

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

phẩm chính của một thiền sư, tuy trong nhiều trường hợp cá biệt tác phẩm nổi tiếng hay độc đáo nhất của một thiền sư có thể là một nguồn tư liệu khác. Bởi vì thiền phong của Đại Đăng có thể thấy được qua tập văn của Sư, ta nên quan tâm vào ngữ lục, bình chú, trước ngữ và thi kệ. Đại Đăng Ngữ Lục gồm có hai loại bình chú trước ngữ: một là nói, hai là viết. Trong Ngữ Lục, môn đồ hỏi Sư về pháp ngữ và công án hoặc bài pháp chuyên biệt thường là từng dòng một. Nếu như cách diễn tả theo truyền thống trong sự biên soạn Ngữ Lục bảo đảm tín nhiệm, những cuộc đối đáp tham vấn đã được chép lại nhanh chóng sau khi xảy ra. Có lẽ Sư thỉnh thoảng đích thân tham gia vào việc biên soạn. Nhiều bản hiện có do chính Đại Đăng viết tay là pháp thoại trong ngữ lục của Sư, và cũng có thể là Sư viết ra hoặc cho in ấn vài đoạn đối thoại. Đoạn văn sau đây trích từ Đại Đăng Ngữ Lục, miêu tả lại việc Đại Đăng sử dụng trước ngữ để trả lời trực tiếp bằng miệng một loạt câu hỏi từ một môn đồ. Trong buổi lễ khánh thành chùa Đại Đức vào tháng chạp năm 1326, một vị tăng vô danh dẫn ra một giai thoại nổi tiếng là một công án trong Bích Nham Lục. Trong giai thoại này, Bàng Uẩn là một cư sĩ tu thiền rất cao, ông rời chùa sau nhiều năm tu ở đó, và được vài thiền sinh có kinh nghiệm tu ít hơn cùng đi ra công. Vì đang mùa đông nên có tuyết bắt đầu rơi. Đối thoại trong Đại Đăng Ngữ Lục gồm có bốn người – cư sĩ Bàng Uẩn và một thiền sinh tên Toàn là hai người trong hai giai thoại gốc, cộng thêm Đại Đăng và vị tăng chùa Đại Đức. Lễ khánh thành đã tiến hành xong thì Đại Đăng mở đầu thuyết thoại:

Đại Đăng lại hỏi:

– Có ai đặt câu hỏi không?

Một vị tăng tiến đến và hỏi:

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

BIỂU CHI NGŨ VÀ LÝ CHI NGŨ

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

1. Trước ngữ hoặc trứ ngữ. Thuật ngữ chung cho các trước ngữ trong Bích Nham Lục. Trước ngữ là từ chung trong Thiền tông Nhật Bản.

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

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

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

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

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

6. Niêm lộng. Một câu hoặc kệ cổ truyền soi sáng một công án đã đề ra. Cả hai chữ có nghĩa “nắm lấy” và “đùa”.

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

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

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

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

Còn có “biểu chi ngữ” dùng để bình chú từ một quan điểm quy ước; “lý chi ngữ” dùng để bình chú trên quan điểm tuyệt đối; và “tổng ngữ” để diễn tả toàn thể phương diện cứu cánh lẫn quy ước. Tuy những trước ngữ trong tác phẩm của Đại Đăng có tiềm năng có thể mở lối vào Thiền phong của Sư, thể loại này hiển nhiên không cho phép luận giải.

Ngữ lục của Đại Đăng – đầy rẫy công án, trước ngữ và vấn đáp – quá ghê gớm nên chỉ có một thiền sư duy nhất, có tầm cỡ như Bạch Ẩn mới mạo hiểm lượng giá được. Chẳng phải việc cố tình nghe học hoặc sự ứng dụng chuyên biệt những bình chú của Đại Đăng mà có thể thành tựu được chắc chắn. Sư đã viết những tác phẩm này cho chính mình, nêu lên cho một nhóm đệ tử chọn lọc, sử dụng rộng rãi để giáo dưỡng môn đồ, hoặc cơ bản cốt nhắm vào hậu thế. Hơn nữa, những kỹ thuật lý giải thông thường, dù là do một tay bình luận thông thạo, hình như thu gọn và không như ý. Ví dụ, một trước ngữ rất nổi tiếng của Đại Đăng là “cối đá xay hình bát giác bay trên không” có thể suy rộng ra nhiều cách giải thích. Học giả lỗi lạc Yanagida Seizan viết: “Cối đá xay hình bát giác là

đầu tiên trong ba câu trả lời tiếp theo là “Mua sắt được vàng”. Ai trả tiền mua sắt mà nhận được vàng chắc chắn đây là một mối kinh doanh thành công. Giống như thế, một vị tăng hỏi một câu nghèo nàn mà được câu trả lời từ phía vị thầy thúc đẩy đến chứng ngộ, thật còn hơn cả mua được một món hời, một điều gì quý báu như vàng. Thay vì bình chú trên chính chữ “không”, Đại Đăng tập trung ngay từ đầu vào mối tương quan giữa những nhân vật chánh trong công án. Câu kệ của Đại Đăng, “Hư không tròn đầy” đều áp dụng vào chữ “không” và câu trả lời của Triệu Châu. Trong Thiền, “không” không có nghĩa là cái không ngờ: bởi vì sắc tức là không, cả hai tương nhập, cái không dung chứa và trùm khắp còn sắc thì rỗng không hoàn toàn. Câu trả lời mạnh mẽ của Triệu Châu như thế trùm hết vũ trụ vì nó không tách rời vũ trụ. Câu trước ngữ cuối của Đại Đăng là “Ném cây chùy sắt không lỗ ngay trước mặt”. Chùy sắt không lỗ là một mâu thuẫn – không có lỗ thì làm sao tra cán vào để cầm. Ảnh dụ này là một biểu trưng rất phù hợp với chân lý (hoặc Phật tánh hoặc “không”), không thể nào nắm được nếu dùng bất kỳ cán nào để cầm nắm theo thói thường. Triệu Châu đã ném cái “không” không thể nắm giữ được ngay trước mặt vị tăng, và Đại Đăng không làm một điều gì ngăn ngại đường ném bay bỗng tương tục này.

BÌNH CHÚ ỨNG KHẨU TRONG NGỮ LỤC CỦA ĐẠI ĐĂNG

Đại Đăng Ngữ Lục lần đầu tiên ấn hành giữa năm 1426 và 1467, gồm có nhiều tư liệu phong phú đa dạng: những bài thuyết pháp chính thức định kỳ và đột xuất, tham kiến có đối thoại với môn đồ của Sư, bình chú viết bằng trước ngữ, một tập thi kệ bằng Hán văn, và một tự truyện ngắn. Theo truyền thống nhà Thiền, ngữ lục là tác

luận biện giải, rằng Hoàng Bá đánh đệ tử Lâm Tế để thúc đẩy Lâm Tế ngộ. Dĩ nhiên truyền thống Thiền cho biết những đầu mối giải thích giá trị: chính Đại Đẳng ở một chỗ nào đó liên kết sáu mươi gậy với sự chứng ngộ của Lâm Tế. Còn điều gì khác mà trước ngữ đã gợi ý trong đoạn văn đặc biệt này? Mặt trời ở đây có thể chỉ cho Lâm Tế, một đệ tử kế thừa tiếng tăm, và mặt trăng là Hoàng Bá, vị thầy đã xong bốn phận và giờ đây có thể mờ khuất dần. Một ngụ ý xa hơn là Lâm Tế đã giỏi hơn Hoàng Bá (một đệ tử hơn thầy được nhìn nhận trong nhà Thiền).

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

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

– *Đầu lưỡi dài rồi*

(Thiệt đầu dĩ trường).

Triệu Châu đáp: “Không”.

– *Mua sắt được vàng.*

(Mại thiết đắc kim).

– *Hư không tròn đầy*

(Bức tắc hư không).

– *Ném cây chùy sắt không lỗ ngay trước mặt*

(Vô không thiết chùy đương diện trịch).

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

cối đá do tám con ngựa hoặc con lừa quay. Nó xay nát đủ mọi vật. Câu này tả một cối đá to lớn xoay tròn bằng qua không trung, trông thật kinh khủng”. Thiền sư Shibayama Zenkei cũng chú giải câu này trườ tượng hơn: “Một vận hành tự tại phát xuất từ ngộ.” Và John Covell diễn giải câu nói rối rắm này là cái không thể nói: “Mọi người đều biết rằng sao băng trên trời, nhưng không sao giải thích bằng lời”. Những lời giải thích như thế, dù khéo léo nói ra trong ngôn ngữ quy ước hoặc thể loại quen thuộc, cốt để xác nhận sự hiểu biết thường tình của chúng ta về thực tại. Theo cách này, những lời giải thích có khuynh hướng phá vỡ ngôn ngữ Thiền, bởi vì cái rối rắm mà sự giải thích đã gấp rút loại bỏ lại chính là điều mà hầu hết ngôn ngữ Thiền cố gắng nuôi dưỡng, ít nhất là lúc ban đầu. Mục tiêu của sự tu tập Thiền không phải là muốn có một hình ảnh “đúng” về thế gian; mà lột bỏ bất cứ quan niệm nào về thế gian ta đang ôm giữ. Những lý giải phân tích ý nghĩa một đoạn văn Thiền riêng trên mặt từ ngữ chỉ nắm được nội dung hoặc thông điệp, mà bỏ mất tiềm năng chuyển hóa và ý định cứu rỗi; đó chính là cái “bất lập văn tự”. Không có gì ngạc nhiên khi rốt cuộc việc luận bàn rơi vào tẻ nhạt hời hợt, giống như giải thích một câu nói giỡn, nói đùa. Ngụ ý sâu xa của ngôn ngữ Thiền sẽ được xem xét trong chương kế tiếp, nhưng tạm thời ở đây chúng ta có thể minh định ít nhất một nguyên tắc liên quan đến lý giải: hầu hết trong câu nói Thiền một ý nghĩa đơn độc hiếm khi khai thác hết tất cả tiềm năng. Bản chất đa diện của ngôn ngữ Thiền có thể thấy được. Ví dụ, trong trước ngữ “lưỡng thái nhất tái”, các thiền sư, Đại Đẳng và thiền tăng Lâm Tế hiện đại đều thường dùng. Câu này có nghĩa “hai mặt của con súc sắc” hoặc “hai mặt của một đồng tiền”. Trong những nội dung khác cũng có nghĩa “hai bàn thắng, một cuộc chơi”. Trong Lâm Tế Lục, vị thầy dùng câu này để bình chú một câu chuyện có

ba vị tăng trong đó. Nếu diễn dịch là “hai bàn thắng, một cuộc chơi” và áp dụng tình huống đặc biệt này, câu này sẽ mang nhiều dẫn giải khác nhau: (a) một trong ba người tham dự trò chơi thắng cuộc hai lần, (b) hai trong ba người thắng cuộc, hoặc thậm chí (c) cả ba người đều thắng cuộc trong dây liên kết lẫn nhau. Trong ngôn ngữ Thiên, nhiều ý nghĩa đa dạng có thể có cùng một lúc ngay cả khi chúng mâu thuẫn lẫn nhau.

GIỚI THIỆU TRƯỚC NGỮ CỦA ĐẠI ĐẲNG

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

– Dưới tay tướng lãnh tài, chắc chắn kiếm được nhiều lính giỏi

(Trọng tướng hạ tất hữu dũng phu).

– Nếu nghe không đúng, có thể làm nhận cái chuông là cái hũ

(Thính sự bất chân hoán chung tác ứng).

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

– Dưới cây mẫu đơn, con mèo ngủ

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

– Hai tượng đá thì thăm trong tai nhau

(Lưỡng cá thạch nhập tương nhĩ ngữ).

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

– Chỗ nào đau thì đâm kim vào

(Thống xứ hạ châm chùy).

– Đầu lưỡi không xương

(Thiệt đầu vô cốt).

– Một thiền sư chánh hiệu!

(Tác gia tác gia).

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

Hoàng Bá đánh Lâm Tế sáu mươi gậy.

– Mặt trời mọc mặt trăng lặn

(Nhật xuất nguyệt mộ).

Dòng thứ hai của Đại Đẳng là câu trước ngữ về nội dung ngắn gọn của câu đầu; cả hai câu tạo thành một trong những mở đầu vắn tắt của quyển Bách Nhị Thập Tắc của Đại Đẳng. Hoàng Bá và vị đại đệ tử Lâm Tế cả hai đều là đại thiên sư. Vì là bình chú, câu của Đại Đẳng không hề đề cập đến nguyên văn theo cách thức quy ước, cho nên ta phải găm nhăm để tìm cho ra đầu mối. Tự nhiên là khi mặt trời mọc thì mặt trăng lặn? – hừng đông, từ tối bước qua sáng, một sự biến đổi cũng chính là biểu hiệu tự nhiên của giác ngộ. Như vậy bình chú của Đại Đẳng có thể gợi ý, một cách thơ mộng và không phải lý

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

– *Chỗ mây trắng dày đặc thì rồng vàng nhảy múa*

(Bạch vân thâm xứ kim long dưng).

– *Người bạn thân sẽ hiểu, nhưng ai khác có hiểu chăng?*

(Tri âm tri hậu diệc thùy tri).

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

– *Tuyết Đậu chưa hẳn là xa*

(Tuyết Đậu vị đáo).

– *Tròng mắt của lão sư Thích-ca thỉnh linh vọt ra*

(Thích-ca lão sư nhãn tình đột xuất).

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

– *Trời không che, đất không dung*

(Thiên cái bất năng địa tải bất khởi).

– *Một tấm sắt trải dài mười ngàn dặm*

(Vạn lý nhất điều thiết).

– *Trời xanh không xanh, mây trắng không trắng*

(Thanh thiên bất thanh, bạch vân bất bạch).

Rốt cuộc từ ngữ rơi rụng.

– *Nhào nấn cũng không tròn được*

(Niết bất thành đoàn).

– *Người cầm ăn dưa đắng*

(Ách tử kế khổ qua).

(Mẫu đơn hoa hạ thùy miêu nhi).

– *Miệng như chậu máu*

(Khẩu tợ huyết bồn).

– *Cùng nhau đi chung trên đường Trường An*

(Bá thủ cộng hành Trường An lộ).

– *Tùng theo tiếng gió*

(Tùng thiêm phong thanh).

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

– *Chỉ thế ấy, chỉ thế ấy*

(Đãn duy, đãn duy).

– *Ta không bằng ông*

(Ngô bất như nễ).

Khi phê phán, Sư nói toạc thẳng thừng:

– *Xấu hổ thay cho ông*

(Đốt! = Chao ôi!).

– *Không người được mùi phấn của mình*

(Tự thi bất mịch).

– *Sao không tự biết mà lui đi?*

(Hà bất tự linh khứ).

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

– *Khó mà gặp được cơ may*

(Thời tiết nan phùng).

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

– *Lầm lỡ mà không biết*

(Tha quá diệc bất tri).

– *Hãy nhìn dưới gót chân*

(Khán khước hạ).

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

– *Trống đánh, chuông reo.*

(Cổ minh chung hưởng).

– *Sáng ăn ba ngàn gậy, chiều lãnh tám trăm bổng*

(Triều đả tam thiên, mộ đả bát bách).

Bé tắc đều có mọi nơi mọi lúc, như khi Đại Đẳng vật lộn với công án “Quan”.

– *Vách sắt, núi bạc*

(Thiết bích ngân sơn).

– *Đi tới không có đường, bước lui không gặp cửa*

(Tấn vô lộ, thoái vô môn).

– *Con cá kiệt sức bị giam giữ trong hồ nước cạn*

(Khốn ngư chỉ lạc).

– *Con tôm không nhảy ra khỏi cái chậu*

(Hà khiêu bất xuất chậu).

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

– *Dù đường Kiếm Các có dốc hiểm, người đi đêm vẫn đông*

(Kiếm Các lộ tuy hiểm, dạ hành nhân cánh đa).

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

– *Cọp mạnh ngồi giữa đường*

(Mãnh hổ đương lộ tọa).

Ta phải làm sao?

– *Nằm ngang trong miệng cọp*

(Hổ khẩu lý hoành thân).

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

– *Lạc đường và ngẫu nhiên gặp Tổ Đạt-ma*

(Mê phùng Đạt-ma).

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

– *Khi mây tan, trong động sẽ sáng sủa*

(Vân xuất động trung minh).

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

– *Vóc nước, trăng nằm trong lòng tay; đùa hoa, y áo ngát hương thơm*

(Cúc thủy nguyệt tại thủ, lộng hoa hương mấn y).

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

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

– Ai?

Ở đây Đại Đẳng ngụ ý chính Tuyết Đậu cũng còn đắm trong bùn – nếu không là bùn lầy vô minh thì cũng là trói buộc của cuộc đời thường. Qua những trước ngữ như thế một nhà luận giải Thiền tìm cách cho thấy rằng không thể chịu theo bất cứ ai, dù là một người tôn kính, hoặc tuân theo một thư tịch nào dù có thẩm quyền đi nữa.

Ngay đó Tuyết Đậu thăng tòa.

– Bất ngờ xuất hiện khó biện được.

Tuyết Đậu đang thăng tòa là một cách chứng tỏ Phật tánh thấy được lẫn không thấy được. Đối với Đại Đẳng, hành động giản dị của người trụ trì rất là đột ngột và đầy sức mạnh đến nỗi phải có đáp trả, như thể một đứa trẻ thỉnh linh phóng ra ngay mũi chiếc xe hơi đang lao tới.

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

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

Đại Đẳng:

– Một điều gì rất khó lĩnh hội chắc hẳn có tuân theo định luật nào đó.

Vị tăng ở chùa Đại Đức hỏi tiếp:

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

Đại Đẳng:

– Cối đá xay hình bát giác bay trên không trung.

Tăng:

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

Đại Đẳng:

– Răng ta đã nghiền chặt.

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

– Cho thì nhiều, nhận thì ít.

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

- *Cái đó đã đến tại đây thì thực hành với quy mô lớn.*
 - *Thầy đã trải lòng từ bi dạy chúng con. Xin Thầy chỉ ra giáo pháp cao tốt của tông môn ta.*
 - *Ngàn đỉnh núi tuyết, mười ngàn hang động bị gió lạnh quét đi.*
 - *Thưa Thầy, Thầy là đại sư của người và trời.*
- Tăng nói xong liền đánh lễ.*
- Đại Đăng bảo: “Cho phép người lui về chỗ”.*

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

Đại Đăng lại hỏi:

- *Có ai đặt câu hỏi không?*

Một vị tăng tiến đến và hỏi:

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

Đại Đăng:

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

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

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

- *Chỉ thế ấy, chỉ thế ấy.*

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

Tuyết Đậu chỉ ra

- *Mệnh lệnh không được vi phạm.*

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

- *Mù!*

Hướng Tuyết Đậu chỉ ra không rõ ràng, song không thành vấn đề – vật để chỉ ra chính là Phật tánh, và Ngài

(Tuyệt Đậu khởi tranh nề đất).

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

– Chư Phật chư Tổ nín thở.

(Phật Tổ thôn khí).

Tăng ngập ngừng, và Tuyệt Đậu hét.

– Khó cứu người khỏi tà pháp.

(Tà pháp nan phò).

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

– Mũi tên trước nhẹ, mũi tên sau sâu.

(Tiền tiễn du khinh, hậu tiễn thâm).

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

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

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

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

Vị tăng ở chùa Đại Đức hỏi tiếp:

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

Đại Đăng:

– Cối đá xay hình bát giác bay trên không trung.

Câu hỏi “Tuyệt rơi ở đâu” chứng tỏ thiền sinh Toàn vẫn còn ôm giữ quan điểm thường tình của chủ đề. Cái tát của Bàn cư sĩ không chỉ là quả trách mà còn là câu trả lời Thiền: chính thời điểm thể nghiệm cái đau bị tát này là chỗ tuyết đang rơi, tuyết đang rơi trên bản thân ông, tuyết chính là ông. Ta nhớ rằng Đại Đăng dùng ảnh dụ “cối đá xay hình bát giác” trong cuộc Tranh Luận Chánh Trung, khi đáp lại câu hỏi “Cái gì là Thiền khi nói rằng truyền riêng ngoài giáo?” Áp dụng vào công án này hình ảnh đưa ra có tác dụng theo một đường hướng mới. Bàn tay của Bàn cư sĩ, bay lên không trung, có tiềm năng xay

nát những chấp chặt thân thiết nhất của thiền sinh Toàn. Trước ngữ cũng có thể ám chỉ mảnh tuyết nhiều cạnh đang bay trên không trung. Tuy nhẹ tênh mà mỏng manh, mỗi mảnh tuyết mang đầy sức nặng của thực tại, của chính vũ trụ, và nếu như nó đánh trúng ông thì sẽ cảm nhận như thân thể ông đụng vào cội đá xay. Bởi vì Đại Đăng xem trước ngữ này như một câu diễn tả Thiền thích đáng, nên Sư cũng phê chuẩn Thiền của Bàng cư sĩ là chánh truyền.

Tăng:

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

Đại Đăng:

– *Răng ta đã nghiền chặt.*

Thiền sinh trong công án một lần nữa lại làm qua, và lần này Bàng chê trách ông ta bằng lời nói (câu quả này của Bàng do vị tăng chùa Đại Đức nêu lên hơi khác với bản gốc của công án¹³, nhưng vẫn cùng một sức mạnh). Đại Đăng nghiền chặt răng cho biết cả Sư cũng không mở miệng gọi Toàn là một người học Thiền thật sự. Sư từ chối không nói thêm cũng có thể áp dụng cho người đang hầu chuyện với Sư ở chùa Đại Đức: “Hãy tự tìm hiểu chỗ này”.

Tăng:

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

¹³ Bản gốc của công án là “Diêm Vương sẽ không tha ông” (D.G.)

đầy tại đây và bây giờ. Thả ra thì gạch ngói cũng tỏa sáng; nắm giữ thì vàng ròng cũng mất màu.

– *Người ở trước, người ở sau.*

(Nhất hướng nhất bối).

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

– *Người tu phải tự biết thời.*

(Nạp tăng gia tự tu tri thời).

– *Mạng sống như treo đầu sợi chỉ.*

(Mạng như huyền ti).

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

– *Chỉ toàn bọn phạm phu.*

(Chỉ hữu nhân tại).

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

– *Bít kín tai người trên mặt đất.*

(Tắc đoạn tận đại địa nhân nhĩ căn).

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

– *Gió thổi đùa cỏ.*

(Phong hành thảo yển).

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

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

– *Chỉ thế ấy, chỉ thế ấy.*

(Đãn duy đãn duy).

Tuyết Đậu chỉ ra

– *Mệnh lệnh không được vi phạm.*

(Bất phạm chi lệnh).

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

– *Mù!*

(Hạt).

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

– *Ai?*

(A thùy).

Ngay đó Tuyết Đậu thẳng tòa.

– *Bất ngờ xuất hiện khó biện được.*

(Đột xuất nan biện).

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

– *Khó mà gặp được cơ may.*

(Thời tiết nan phùng).

Tuyết Đậu nắm đứng vị tăng và nói [với hội chúng]:

“Chánh pháp nhãn tạng của Như Lai hiện diện tròn

– *Cho nhiều, giữ lại ít.*

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

Tăng:

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

Đại Đăng:

– *Cái đó đã đến tại đây thì thực hành với quy mô lớn.*

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

Tăng:

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

Đại Đăng:

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

Vị tăng chùa Đại Đức yêu cầu một lời tuyên bố vinh dự từ vị thầy, và Đại Đăng trả lời thật nên thơ. Những câu trả lời khả dĩ cho câu hỏi này bao gồm sự im lặng, hành động, nói năng thông thường, hay nói năng kỳ đặc; Đại Đăng sử dụng tất cả những cách trả lời ở những điểm khác nhau để dạy dỗ. Nhưng câu trả lời ở đây là một điển hình tinh tế cho thuật hùng biện của Sư trong Thiền: một trước ngữ có tính chất như một dòng thơ, một dòng thơ đóng vai trò trước ngữ. Hiệp nhất chủ đề tuyết từ công án và chủ đề cao tột từ câu hỏi, Sư chỉ ra cái tuyệt đối không thể diễn nói được như nơi chốn khắc nghiệt và cấm địa đối với con người. Đồng thời ảnh dụ của Sư dùng để diễn tả tâm thái trong sáng và khôn dò của riêng Sư. Rốt cuộc, vị tăng tán thán Sư theo bài bản, và Đại Đăng cho ông lui ra:

Tăng:

– *Thưa Thầy, Thầy là đại sư của người và trời.*

Tăng nói xong liền đánh lễ. Đại Đăng bảo:

– *Cho phép người lui về chỗ.*

Tuy đoạn văn này dụng ý ghi lại một cuộc trao đổi tự nhiên giữa Đại Đăng và đệ tử, câu trả lời của Đại Đăng nhằm vào nội dung hơn là người tiếp chuyện. Vị tăng dẫn ra bản gốc công án và rồi thúc Sư với những câu hỏi cùng một tính năng tương đương: “Nghĩa là thế nào?” “Thế thì sao?” “Làm sao hội?” và v.v... Có lần một vị tăng hỏi một

câu chuyên biệt hơn – “Phải chăng có hai cái tát, như Hư Đường nói?” – Sư liền tránh đi. Tùy theo mức độ thâm định công phu tu tập của đệ tử, câu cuối bảo lui đi có thể là chấp nhận, chê bai, hoặc trung tính, ở đây thật khó xác định.

BÌNH CHÚ CHỮ VIẾT

TRONG NGŨ LỤC CỦA ĐẠI ĐĂNG

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

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

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

(Khuyến quân tận thử nhất bồn tửu, tây xuất dương quan vô cố nhân).

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

*sao bằng nghe qua tâm**Bên đèn, một nửa cuộn liễn kinh*

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

Hư Đường nổi tiếng là một thiền sư của ngôn ngữ Thiền, vì bình chú công trình biên tập một trăm tác công án của chính mình (một trước ngữ cho mỗi công án). Tập sách này do Nam Phổ mang về Nhật chắc chắn đã phân kích Đại Đẳng, mặc dù Đại Đẳng thích những trước ngữ bình chú xen kẽ mỗi dòng hơn là bình chú cuối đoạn. Hư Đường không phải là không bị phê bình: đồng song với Đại Đẳng là Lan Khê đã trách Ngài quá thiên về văn tự. Nhưng tác động của Ngài trên Thiền tông Nhật Bản kéo dài nhiều thế kỷ. Nhất Hư, một nhà thơ lỗi lạc độc đáo, bảo rằng Hư Đường là hậu thân của nhà thơ Trung Hoa nổi tiếng là Hứa Hôn (791–854). Trong Thiền tông Lâm Tế hiện đại, trích dẫn tác phẩm của Hư Đường đã đi vào trích tuyển trước ngữ chuẩn, và tuyển tập công án của Ngài vẫn được các vị tăng lão tham ứng dụng hành trì. Lĩnh vực văn học trong thiền phong của Đại Đẳng không phải chỉ có truyền thống Thiền là nội dung duy nhất gói trọn trong đó. Vào đầu thế kỷ 14, những người trong giới thượng lưu trí thức Nhật Bản được tiếp thêm sinh khí nhờ những sắc thái diễn đạt nghệ thuật mới, nhất là thi ca. Sự phát triển này một phần được xúc tác nhờ Thiền, nhưng ở mặt khác cũng là hậu quả của những hoạt động trong

– *Khó mà gặp được cơ may.*

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

Tuyết Đậu nắm đứng vị tăng và nói [với hội chúng]:

“Chánh pháp nhãn tạng của Như Lai hiện diện tròn đầy tại đây và bây giờ. Thả ra thì gạch ngói cũng tỏa sáng; nắm giữ thì vàng ròng cũng mất màu.”

– *Người ở trước, người ở sau.*

Đoạn này ở bản gốc không nói rõ Tuyết Đậu nắm đứng vị tăng ra sao và thả vị tăng ra như thế nào. Bằng cách nắm đứng vị tăng làm điểm khởi sự, Tuyết Đậu khai triển chủ đề nắm giữ và thả ra trong đạo pháp. Nội dung trong lời bình kế tiếp của Ngài không rõ ràng – có lẽ cả hai đường lối đều có lợi. Trước ngữ của Đại Đẳng, “Người ở trước, người ở sau” liên quan đến hai câu liên tiếp của Tuyết Đậu và hai người tham gia trong khung cảnh này là vai diễn của vị trụ trì và vị tăng.

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

– *Người tu phải tự biết thời.*

– *Mạng sống như treo đầu sợi chỉ.*

Tuyết Đậu đã tạo ra tình trạng gay cấn gọi lại một công án về Nam Tuyền Phổ Nguyên (748–835) đã tóm con mèo trước mặt tăng chúng và hăm sẽ chặt làm hai nếu không ai nói được một câu đúng thời của Thiền. Bình

chú của Đại Đăng còn tăng cường lời nói của Tuyết Đậu rằng mạng sống tinh thần của vị tăng đang trong tình trạng nguy cấp (muốn cứu vị tăng bắt buộc phải chặt đứt sợi chỉ).

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

– Chỉ toàn bọn phàm phu.

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

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

– Bít kín tai người trên mặt đất.

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

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

– Gió thổi đùa cỏ.

Trong câu trả lời của Tuyết Đậu, Ngài chính là ngọn gió, và con ngựa không thể bắt được Ngài là vị tăng đang

Tuyết Đậu và Vân Môn sáng lập một nền văn học Thiền duy nhất, và từ đó dòng mạch lịch sử Thiền đã có thay đổi. Sự biến chuyển trong lịch sử Thiền tông sau Tuyết Đậu, nói gọn một câu, là một chuyển hướng về phía văn học hơn là triết học”. Đại Đăng đã công nhận đầu tiên và đúng mức tầm quan trọng của Tuyết Đậu, đó là một dấu hiệu chứng tỏ tầm quan trọng của chính Đại Đăng. Trong các vị khai tổ của Thiền tông Nhật Bản, chỉ riêng Đại Đăng sáng tác bình chú công án theo kiểu Tuyết Đậu, và chỉ mình Đại Đăng soạn thảo cho ấn bản có chú giải pháp ngữ của Tuyết Đậu. Một ảnh hưởng trực tiếp hơn nữa trên Đại Đăng là thầy của Đại Đăng, Hư Đường Trí Ngu. Hư Đường là nhân vật tiếng tăm trong nhóm thiền tăng và văn nhân trí thức ưa thích giao hội Thiền với thi ca. Vài thành viên trong pháp hội của Hư Đường còn đi xa hơn, cho rằng con đường Thiền và con đường thi ca là một: viết một bài thơ có thể là một hình thức tu tập hợp pháp. Trong tác phẩm của mình, Hư Đường sử dụng rất nghệ thuật những hình ảnh thiên nhiên dẫn đến thông điệp và tâm thái tôn giáo. Nhiều câu thơ của Ngài thiếu hẳn qui chiếu những chủ đề Phật giáo; có những câu đề cập đến đạo Phật chỉ trên những phạm lệ một cách tinh tế. Bài kệ sau đây minh chứng phong cách của Hư Đường:

Lắng nghe tuyết

Đêm lạnh, gió im, tre xào xạc,

Từ đâu quyện về những

tiếng động rời rạc

Xuyên qua vách gỗ, hàng rào thông

Tiếng nghe qua tai tinh tế

nghĩa hoặc ý niệm thái quá. Ngữ vựng của Thiền như thế không có từ trung hòa để đặt tên theo thông thường cho Văn tự thiền. Ít nhất đối với các quan sát viên Tây phương, “văn tự thiền” ám chỉ việc diễn tả Thiền theo cung cách văn chương. Trong vài trường hợp, từ này có thể chỉ định sự khảo cứu đặc tính dân gian giữa Thiền và văn học, nhất là thi ca. Thiền biện tài, một quan niệm có liên quan đến Văn tự thiền, cũng không có từ tương đương trực tiếp trong từ điển Thiền tông. Theo Tây phương, hùng biện đòi hỏi “kêu gọi đến lý luận hoặc gây ra cảm giác”, và sức mạnh của nó dẫn xuất từ “sự khế hợp”. Sự hùng biện trong Thiền là một điều gì khác hẳn: Không kêu gọi đến lý luận lẫn cảm xúc, và tìm cách chuyên hóa hơn là thuyết phục, thường bằng cách cắt đứt suy nghĩ lý trí và không tuân theo ngôn ngữ quy ước thông thường. Tuy Thiền biện tài và Thiền văn tự đồng nghĩa trong vài nội dung, sự phân biệt giữa hai từ cũng rất quan trọng. Ví dụ, thiền tăng tông Lâm Tế ca tụng Đại Đẳng là thiền sư biện tài nhưng lại chê bai Mộng Song là văn tự thiền.

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

hỏi hoặc thậm chí là Thúc Phong, một vị thiền sư khác. Như vậy Tuyết Đậu có được một sự tự tin về tâm linh đòi hỏi nơi một vị trụ trì trong Thiền môn. Đại Đẳng, tiếp nối ảnh dụ về ngọn gió, dẫn ra một câu trong Không thư: Tuyết Đậu quá siêu xuất đến nỗi hội chúng phải khuất phục giáo lý của Ngài như cỏ bị cơn gió đùa giạt.

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

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

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

Vị tăng hỏi, “Đức Sơn đánh và Lâm Tế hét đã rõ ràng.

Thưa thầy, Thầy dạy người thế nào?” Tuyết Đậu nói, “Ta sẽ tha cho ông chỉ một lần này thôi”.

– Chư Phật chư Tổ nín thở.

Một vị tăng khác bước tới, nêu lên cơ phong của hai đại tôn túc, và hỏi Tuyết Đậu dạy đệ tử thế nào? Bởi vì một thiền sư mong muốn mình chứng Thiền của mình

hơn là giải thích, nên vị tăng nhận được một câu trả lời trực tiếp là cái tát. Dù Tuyết Đậu có “tha” cho ông ta thay bằng một lời cảnh cáo, Đại Đăng tả ra chư Phật và chư Tổ như móc nối với cái đánh đau của Tuyết Đậu.

Tăng ngập ngừng, và Tuyết Đậu hét.

– Khó cứu người khởi tà pháp.

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

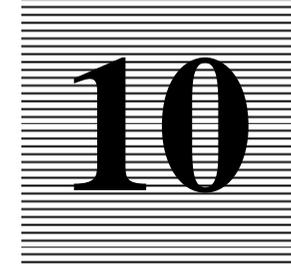
Tăng nói, “Tốt lắm, nhưng Thầy có điều gì khác [để cho]?” Tuyết Đậu đáp, “Ta bắn mũi tên vào con cọp, nhưng con cọp không thực có. Ta chỉ phí sức và uống mất mũi tên”.

– Mũi tên trước nhẹ, mũi tên sau sâu.

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

KẾT LUẬN

Bình chú trước ngữ bằng lời nói hay chữ viết trong Đại Đăng Ngữ Lục đã tháo mở những khía cạnh sinh động trong ngôn phong của Đại Đăng: sức mạnh và sự trôi chảy trong ngôn ngữ Thiền của Sư, khả năng bình



ĐẦU LƯỠI KHÔNG XƯƠNG

Mười năm đầu thế kỷ 12, trước khi Thiền du nhập vào Nhật Bản, Giác Phạm Huệ Hồng (1071–1128) buộc tội các thiền tăng đồng song suy thoái: “Giáo pháp của họ sắp hoại diệt; nơi nơi Thiền chỉ được xem như là loại bỏ ngôn cú văn tự, và cái tinh túy độc đáo của Thiền được họ nghĩ là chỉ còn trong khẩu truyền. Để chống lại những khuynh hướng phản trí thức, Giác Phạm chủ xướng Văn tự thiền, một loại “văn chương” hay “văn tự” Thiền và tìm cách để hội nhập vào sự tu tập, học kinh và đeo đuổi sự nghiệp văn chương. Tuy vài quan điểm của Giác Phạm được thực hiện qua ảnh hưởng hỗ tương giữa Thiền và văn hóa Trung Hoa thế học, một kiểu mẫu văn tự thiền chắc nịch bị một thiên sư rất có uy thế và đồng thời với Giác Phạm là Đại Huệ Tông Cảo đã phản bác mãnh liệt. Từ đó, Văn tự thiền được chú giải theo một ý nghĩa tiêu cực: Thiền trên chữ

vì nhiều trước ngữ không có chủ từ, túc từ, và cả những việc (vật) nói đến có danh tánh, nên khi dịch sang tiếng Anh (và tiếng Việt) hay dùng động từ và danh động từ: “Chỗ nào đau thì đâm kim vào” hoặc “Lạc đường và ngẫu nhiên gặp Tô Đạt-ma”. Một khi Đại Đăng dùng những câu này trong những nội dung đặc biệt, có thể dịch tùy theo tinh thần đối thoại: “Ông đang đâm kim vào chỗ đau” hoặc “ông đã lạc đường và ngẫu nhiên gặp Tô Đạt-ma”. Khi thách đó bản văn và cho phép bản văn thách đó lại mình, Đại Đăng nắm lại sức mạnh xúc tác của nguyên bản.

luận nồng nhiệt, tâm dứt khoát loại trừ phương pháp giáo huấn có tính cách lý luận, và v.v... Xét một cách toàn diện, tuy thế Ngữ Lục là một tác phẩm không đồng bộ. Có những phần sáng chói, nhưng những phần khác có vẻ chậm lụt hoặc không lưu loát. Giống như các Ngữ Lục thời đó, tác phẩm của Đại Đăng theo sát những đòi hỏi của thể loại ngữ lục. Những buổi thuyết pháp định kỳ theo lịch sử của tu viện, vào những dịp lễ lạc theo nghi thức tiêu chuẩn, những đề tài nói trước được bố trí vài lần trong năm, và đối thoại trong buổi tham kiến phù hợp với mẫu mực cổ truyền. Ví dụ, Đại Đăng thuyết pháp chính thức vào ngày mùng chín tháng chín trong vòng bảy năm. Vào mỗi kỳ giảng này, Đại Đăng hoặc một trong số đệ tử giới thiệu chủ đề theo tiết mùa về hoa cúc, ngụ ý đến một bài thơ Trung Hoa đặc biệt nói về hoa cúc (năm lần khác nhau) hoặc một cách ngôn Trung Hoa về hoa cúc (hai lần). Ngày mùng chín tháng chín hàng năm (tiết trùng dương) pháp ngữ của Nam Phổ và Mộng Song đều đề cập thường xuyên đề tài hoa cúc và bài thơ với cách ngôn Trung Hoa kể trên. Chúng ta nhớ rằng các thiền sư Trung Hoa thời kỳ này bắt buộc thuyết giảng và nói chuyện với tăng sinh của mình bằng hán văn (Kanbun), một hình thức nặng nề tiếng (chữ) Trung Hoa đã Nhật hóa không còn là Hoa cũng không phải là Nhật. Mặt hạn chế của Hán văn và những bó buộc trong khuôn khổ ngữ lục ít nhất phải chịu trách nhiệm phần nào về sự khoa trương, tính chất văn tự thái quá của nhiều bài giảng ghi chép lại và “đối thoại”. Đại Đăng, bắt buộc dĩ phải làm, nhận thấy trong trước ngữ một cách khắc phục những khó khăn về ngôn ngữ và luận giải mà Sư phải đối đầu. Tuy một vị thiền sư không thể ban tặng giác ngộ, nhưng vẫn có thể gợi hứng cho thiền sinh, chỉ ra một hướng nào đó cho họ, điều chỉnh những bước sai lầm, phá đổ những quan niệm mê muội, và tạo ra nút bấm đúng thời. Trước ngữ thật tốt

đẹp để có thể sử dụng vào tất cả những phương thức kể trên. Trước ngữ cho phép thầy và trò ứng đáp với nguyên văn công án nói miệng, hoặc hoàn cảnh đang sống trong cung cách phù hợp với những thừa nhận của Thiền trên cơ bản về ngôn ngữ và kiến thức. Do vì không lặp lại mạnh và rõ hơn ngôn ngữ nên thơ hoặc nghịch lý của một đoạn văn Thiền theo danh từ thường tình, nên trước ngữ loại trừ được tác dụng nhỏ hẹp của hầu hết sự bình luận. Vì trước ngữ không giải thích theo lý luận, nên ép buộc người đọc (hoặc nghe) cứ phải trở lại nguyên văn. Trong sự tham kiến sinh động, trước ngữ không tước mất một cái năng lực trong một tình thế có thể phát sinh tình giác. Thay vì nói “Vị thầy đáp thật tuyệt vời đối với câu hỏi nghèo nàn của vị tăng”, Đại Đẳng hạ ngữ “Mua sắt được vàng”. Như thế Sư được lợi lạc nhiều hơn từ ngôn ngữ và càng hơn nữa từ người đọc. Tương tự, khi được hỏi về Thiền trong cuộc Tranh Luận Chánh Trung, Sư trả lời bằng một câu trước ngữ ném ngược câu hỏi lại người hỏi. Trước ngữ ngăn cản những xung động của các môn sinh Thiền muốn thần thánh hóa những bản văn tôn kính như là kinh thánh không bao giờ sai lầm, cũng trước ngữ hạn chế bất kỳ xu hướng nào có tính cách kinh viện mà việc bình luận Thiền có thể có. Ở Nhật khuynh hướng bảo tồn truyền thống di sản bất di một cách bất dịch rất là mạnh, và Đại Đẳng có thể thấy trước ngữ là một phương tiện ngăn chặn trước khuynh hướng này trong Thiền. Nếu có một câu của ai đó có nhược điểm, nếu một lý giải của một vị tiền bối nghiêng về một bên, Đại Đẳng sẽ kịp thời “chỗ nào đau thì đâm kim vào”. Sư diễn tả sự tôn kính bất tôn kính của Thiền, bình chú pháp ngữ của một thiền sư lỗi lạc là Tuyết Đậu với những câu như “Tuyết Đậu chỉ mở được một con mắt (Tuyết Đậu đã chỉ khai đắc nhất chích nhãn)”, “Tuyết Đậu chưa đến nơi (Tuyết Đậu vị đáo)”, hoặc “Đừng sai lầm vì Tuyết Đậu (Bất ngộ vi Tuyết

Đậu)”, và Sư cũng áp dụng nguyên tắc này cho chính mình: mỗi khi xem xét lại một công án, Sư bình chú mới tinh, không quy chiếu những câu trả lời trước. Sự kiện trước ngữ thu hút Đại Đẳng và có thể thẩm định trong nội dung việc trao truyền Thiền tông ở Nhật. Tuy các vị khai tổ Nhật Bản cách xa kinh điển Thiền gấp đôi – về lịch sử và văn hóa – việc truy tìm Thiền chân chánh bắt buộc họ phải vật lộn với các sử sách phương ngoại này. Không những Đại Đẳng chỉ đọc tác phẩm của các vị thiền sư bằng chữ Hoa, Sư còn bình chú bằng chữ Hoa. Trên phương diện này trước ngữ có những tính chất rất hiển nhiên: ngắn gọn, tương đối có thể hiểu, dễ nhớ, được truyền thông trong đạo thừa nhận, và tránh được một số cạm bẫy lý luận biện giải. Việc Đại Đẳng sử dụng trước ngữ có tính cách bảo thủ ở vài khía cạnh. Sư chấp nhận phương thức lý giải tôn giáo có sẵn vì là một phần của Thiền. Sư không có ý định bình chú các tác phẩm thuộc thể loại khác, đạo học hoặc thế học. Tuy như thế, Đại Đẳng biểu lộ một phong cách sáng tạo Nhật Bản rất độc đáo – tạm mượn có chọn lọc một yếu tố “ngoại lai”, Sư sửa sang thành một nội dung mới và tiếp tục tinh lọc. Phong cách của Đại Đẳng nổi bật không chỉ trong sự tinh thông quán triệt thể loại trước ngữ mà còn trong câu đáp chuyên biệt đối với từng tác phẩm. Mỗi lần Sư bình chú trên câu hỏi của vị tăng hoặc câu trả lời của vị thầy, Sư diễn bày Thiền của mình. Mỗi khi Sư bình một dòng Pháp ngữ Thiền, Sư cũng đặt bản thân mình vào dòng chữ đó. Trước ngữ viết của Đại Đẳng có nội dung tương đương với việc minh chứng sống động trong buổi tham kiến thầy–trò. Khi bình một bản văn, Sư đi vào đối thoại với tác phẩm đặc biệt đó và với toàn bộ truyền thống nhà Thiền. Đôi lúc việc dẫn thân như thế hết sức mật thiết khi có thể được: Sư nói chuyện trực tiếp với những người có mặt trong công án hoặc với vị thầy của pháp ngữ đó. Bởi

Sư [Đại Đăng] đã bỏ hết thân mạng khi hoàn thành những dòng thơ này?”

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

*Suddha-vāvāsa chấp tay đứng trước
cửa sổ.*

*Trăng rằm trong hồ nước cung điện là
viên ngọc*

dù mùa chưa sang thu;

*trong đêm lặng lẽ này Người biết rằng
gợn sóng đã thay đổi.*

*Từ đây Người sẽ đi con đường dường
như mờ mịt,*

*núi Dantaloka to lớn to lớn cứng chắc
như thép sắt thép.*

Hai câu mở đầu trong bài thơ gợi ý sự toàn mãn bản hữu của đức Thích-ca (ngay cả trước khi đi tu), và câu

nước. Người Nhật cũng giống người Hoa đã trải qua nhiều thế kỷ ưa chuộng hội giao giữa thi ca với tôn giáo. Họ cùng nhất trí ở chỗ làm thơ và tu Phật hai bên tăng viện lẫn nhau, nếu không muốn nói là phù hợp trên mặt cơ bản. Những vấn đề liên hệ đến diễn đạt chứng ngộ (và những kinh nghiệm tu hành khác) bằng ngôn ngữ đều được nghiên cứu trong giới văn học cũng như Phật học. Thời Đại Đăng sanh tiền nhà thơ, nhà tu và quan lại ở Kyoto bị thể thơ liên ca lôi cuốn. Trong những nhóm nhỏ thân mật hoặc hội đoàn lớn đến hàng trăm người, họ sáng tác những trường thiên liên tục trong thơ liên ca bằng cách thay phiên đối đáp với nhau. Điều mà trước kia là bình thơ giải trí nay trở thành một thể thơ tinh xảo, và là phương tiện truyền đạt lòng thành tâm mộ đạo. Một người đóng vai trò chủ chốt trong khung cảnh văn hóa thời đó là thí chủ và đệ tử của Đại Đăng: Nhật hoàng Hoa Viên. Như chúng ta sẽ thấy sau đây, Hoa Viên và Đại Đăng đã góp phần vừa hợp tác vừa độc lập vào sự khai phá và mở rộng Thiền tông trong thời đại này, kể cả văn học và bình luận tôn giáo.

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

Để đánh giá vị trí các tác phẩm chữ viết của Đại Đăng trong sự phát triển Thiền tông Nhật Bản, chúng ta phải quay lại sơ lược chủ đề về Thiền chân chánh. Các vị tổ Nhật Bản xem chứng ngộ là tiêu chuẩn chủ yếu của Thiền, và các vị minh định những thành phần cốt yếu khác: tọa thiền, biểu tín truyền pháp, thanh qui thiền viện, xây dựng thiền viện và việc thoát ly thế gian. Một điểm chỉ khác về chân thiền trong thời kỳ truyền thừa là sự giải đáp thích đáng đối với kinh điển. Kinh điển, đại diện cho giáo lý của đức Phật Thích-ca Mâu-ni, có thể soi sáng

hoặc đào sâu sự nhận hiểu của một người ở bất cứ giai đoạn nào trên đường đạo. Thiên tạng, hình thành nhờ nhà biên soạn thư mục đời Tống, được mọi người tin rằng đã vén bức màn giác ngộ của các thiên sư qua ngôn ngữ và hành động của các vị. Công án, phân đặc biệt nhất của Thiên thư, có chức năng diễn đạt chứng ngộ, khai mào chứng ngộ, và truyền đạt sự khai phá những khía cạnh chuyên biệt của chứng ngộ. Ta có thể học được phần lớn từ những phần đầu của các vị Tổ Nhật Bản muốn soi sáng lập trường của mình đối với kinh điển Phật giáo. Có tình hoặc không muốn đi nữa, các vị cũng bị lôi kéo vào một sự tranh chấp lâu đời kế thừa từ các vị tiền bối Trung Hoa. Như chúng ta đã thấy, Thiên tự định nghĩa là “giáo ngoại biệt truyền”, theo bài kệ của Tổ Bồ-đề-đạt-ma. Trong câu này “giáo” chỉ cho nhiều thứ có liên quan: giáo lý đạo Phật, kinh điển, giáo phái. Tất cả các tông phái đạo Phật ngoài Thiên tông ra, như tông Hoa Nghiêm ở Trung Hoa và tông Thiên Thai ở Nhật Bản đều được xếp vào hàng giáo tông. Một đường hướng đối nghịch trong nhà Thiên được đề cao là “giáo thiên nhất trí”, theo đó Thiên và Giáo xem như khác nhau nhưng đồng có giá trị diễn đạt một chân lý không khác. Bởi vì dịch theo chữ nghĩa ở đây bị vướng, chúng ta hãy gọi đó là hai dòng mạch: Thiên– không theo kinh điển và Thiên– y theo kinh điển. Thiên sư nào tán thành Thiên– y theo kinh điển thường trích dẫn kinh điển và giải thích giáo lý, và chấp nhận tu tập theo các tông phái đạo Phật khác [ngoài Thiên tông] trong chùa của mình. Người đầu tiên và có ảnh hưởng đã chủ xướng đường hướng này là Khuê Phong Tông Mật (784–841), được tôn vinh qua sự kiện Thiên Giáo song hành. Đường hướng này hưng thịnh nhất vào đầu đời Tống, và được giải trình trọn vẹn nhất trong Tông Cảnh Lục, một luận văn gồm một trăm chương hoàn thành năm 961.

THI CA CỦA ĐẠI ĐĂNG

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

Những tụng cổ này là cái vỏ bằng vàng đập tan nát những lớp màn bất giác và ý nghĩ tự cho mình tỉnh giác. Đó là gương xưa biện rõ chân và ngụy trong người nào đã thâm nhập và chưa thâm nhập. Đó là pháp khí quý báu cho phép những ai tìm cầu ẩn mật nội tâm để thâm nhập tận cùng đáy thăm.

Một bài thơ của Đại Đăng khiến Bạch Ân phải biệt chú vào: “Nguyên bài thơ này như thể một trái cầu sắt đốt nóng một cột sắt nóng đỏ. Không cách nào nắm được dù có làm cách gì đi nữa. Ai trong các ông hiểu được Quốc

tăng ưa thích thi ca vào hạng thấp nhất, quy cho họ là “cư sĩ đầu trọc” và “giá áo túi cơm”. Khác với Nhật Sơn và Mộng Song (và Hư Đường), Đại Đăng không bao giờ bị phê bình là văn chương thái quá. Trong khi Mộng Song là một trong những người khai sáng và lãnh đạo “Ngũ Sơn Văn Học”, Đại Đăng rõ ràng vắng mặt trong các tuyển tập thơ văn thời bấy giờ. Nhật hoàng Hoa Viên phát biểu trong sổ tay về một số quan niệm mà Đại Đăng đã phải suy tư; cũng hợp lý khi thừa nhận rằng cả hai đều thảo luận với nhau một số chủ đề này. Hoa Viên tả lại với chi tiết kỹ lưỡng về nỗ lực của Ngài muốn diễn đạt sự hiểu biết đạo Phật trong thi kệ của mình. Trong một đoạn thuộc 1332, nhiều năm sau khi Đại Đăng ấn chứng cho Ngài, vị cựu hoàng tỏ lòng biết ơn Đại Đăng và nhìn nhận một trong các vị cổ vấn thi ca của Ngài là Kinh Cự Vi Kim (1253–1332). Kinh Cự nói với Hoa Viên rằng: “Không có cách nào phân biệt giữa Pháp và Thơ”. Khi Kinh Cự tán dương thơ của Hoa Viên phản ánh “tinh túy” của Phật pháp, Hoa Viên rất hài lòng. Khác xa một nhà thơ tài tử, vị cựu hoàng đã đóng góp lớn lao vào nền văn hóa thời trung đại. Ngài là đầu tàu trong quá trình Thiền tạo ảnh hưởng lớn lao trên thi ca Nhật Bản, và là người đầu tiên diễn đạt sự nhận hiểu Thiền của mình trong thể thơ hòa ca. Andrew Goble tin rằng Hoa Viên đã ứng dụng ý niệm Phật giáo để tái lập quan niệm của hoàng tộc trong xã hội Nhật Bản. Chúng ta biết rằng Đại Đăng đã dạy vị cựu hoàng tham công án và cách dùng trước ngữ trong nhà Thiền; thật không khó chút nào khi nghĩ rằng Hoa Viên ngược lại đã ảnh hưởng đến Đại Đăng.

Vinh Tây là một trong các thiền sư Nhật đầu tiên hoang mang vì Thiền– y theo kinh. Ở Trung Hoa Ngài đã theo học Thiền ưu tiên cho Thiền– không theo kinh nhưng cũng thừa nhận Thiền– y theo kinh. Trở về Nhật, Vinh Tây được báo động về Thiền– không theo kinh bị Năng Nhẫn diễn giải một cách mâu thuẫn, có nguy cơ khiêu khích uy lực của tông Thiền Thai. Trọng tác phẩm chính của Vinh Tây là Hưng Thiền Hộ Quốc Luận, một người vô danh hỏi Ngài:

Được nghe nói Thiền tông “bất lập văn tự”. Điều này rất gần với tà kiến về cái không, tương tự với một kiểu nhận thấy si ám [si định?]. Nếu như thế tông Thiền Thai sẽ chống đối... Được nghe nói theo huyền nghĩa [của kinh Pháp Hoa]: “Nếu một người quán sát tâm mình nghĩ rằng, bám dính vào tâm là đúng, rằng chính y ngang với Phật, rằng y không còn học kinh và luận nữa, y sẽ rơi vào ngã mạn. Điều này giống như tự đốt mình với ngọn đuốc của mình”.... “Bất lập văn tự” của Thiền tông làm thế nào giải quyết nan đề này?

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

và học cũng là danh từ giả tạm... Thiền tông là... bất tư nghì, rốt ráo không thể nắm giữ”.

Trong khi sách lược của Vinh Tây là đi theo nhiều quan niệm có thể có, Đạo Nguyên chọn một đường lối khác. Trong quyển sổ tay Ngài kể lại đối thoại sau đây với thầy là Như Tịnh:

Tôi hỏi:

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

Như Tịnh nói:

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

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

Mộng Song là vị thiền sư sáng chói bị phê bình trong thời của Ngài là đã nghiêng về Thiền– y theo kinh quá xa. Có người hỏi thẳng Ngài: “Nếu thầy là hậu bối của Lâm Tế, sao thầy luôn giảng pháp thay vì chỉ thẳng đại sự cho học tăng?” Nhật hoàng Hoa Viên chỉ trích thiền phong của Ngài “còn bị sợi dây Phật pháp trói buộc”. Giống như Vinh Tây, Mộng Song tự biện hộ bằng cách cố gắng vượt

ý nghĩa gì; nhưng hơn thế nữa, lại thường tràn đầy một sự thanh tịnh và chính trực rất an nhiên khiến tôi rất đổi kinh ngạc.

Thiền tăng Nhật bắt đầu giáp mặt với vấn đề đã từng làm bối rối các vị tiền bối Trung Hoa. Có phải uy lực văn học là một điềm chỉ của tiến triển tâm linh? Phải chăng sự tiến tu của một người sẽ trau dồi tính năng thi ca của người đó? Những ai đánh giá cao tầm cỡ văn học của Thiền sẽ phân tích mối tương quan giữa hai lãnh vực như sau: thiếu vắng tài khéo ngôn ngữ để diễn đạt Phật pháp là dấu hiệu rõ rệt cho thấy chưa đạt đến mức độ tỉnh giác cao nhất. Một số trước ngữ của Đại Đăng cho thấy chỗ này rất súc tích: “Đầu lưỡi đã dài” hoặc “Đầu lưỡi có xương”. Một trăm năm mươi năm sau khi Đại Đăng tịch, chúng đạt Thiền và làm thơ hay vẫn được nhấn mạnh là ngang hàng với nhau. “Thiền thi nhất vị” là một câu rất phổ thông. Khoảng 1500, Trọng Phương Viên Y bảo, “Ai tinh thông Thiền sẽ làm được thơ hay”, và một vị tăng khác lập luận, “Ngoài thi ca không có Thiền, ngoài Thiền không có thi ca”.

Như đã tiên đoán, vài thiền tăng bị phê bình khe khắt vì nghiên về văn chương có lẽ hơi quá lố. Những lời chỉ trích dữ dội xu hướng này cũng bị bác bỏ với cường độ như nhau. Khi Nhất Sơn Nhất Ninh đọc một bài thơ Trung Hoa trong một dịp lễ, có một vị tăng phản đối: “Thầy không nói về Thiền Phật giáo! Thầy đang nói về văn học!” Nhất Sơn vặn lại: “Đồ mù! Chính ông không thấy được đạo! Ta chỉ đọc thơ của ta cho ai hiểu được”. Mộng Song nổi danh thời đó là một nhà thơ thiên tài, song Ngài chê trách người khác và đến phiên mình bị chê trách là đã tận tình với thơ văn đến độ không thể chịu nổi. Khi xếp hạng đệ tử của mình, Mộng Song đặt những vị

Trong thể liên ca, thơ liên hoàn đạt được tính dân gian chưa từng có, vào những năm Đại Đăng dạy đạo ở chùa Đại Đức. Tuân theo những ước lệ dẫn xuất từ hòa ca, người tham dự trong hội liên ca thay phiên sáng tác câu thơ, hợp tác (và đôi khi tranh đua) để tạo ra một tác phẩm làm im hơi tiếng nói cá nhân vì lợi ích của toàn thể. Liên ca là một hình thức phức tạp của bình chú: câu cuối của bất kỳ bài kệ nào trong thể liên hoàn cũng dùng làm câu đầu của đoạn thơ tiếp, và kéo dài như thế đến bất tận. Không thấy ghi chép lại việc Đại Đăng có tham dự các khóa liên ca, tuy Sư chắc chắn quen thuộc với thể thơ này. Vị thầy đầu tiên của Sư là Cao Phong, bạn đồng sư là Mộng Song, và đệ tử là Hoa Viên đều thường thức thơ liên ca; theo một tài liệu, Cao Phong và Mộng Song “làm thơ liên ca suốt ngày đêm”. Tài năng văn chương là niềm hy vọng của các vị tăng trung bình. Yanagida nói rằng “Không có trình độ cao về khả năng thi ca, ngay cả khởi sự tu thiền cũng không làm được”. Tuy trường hợp này có hơi quá đáng, nhưng có những vị thầy và tu sĩ lâu năm thường dạy kèm làm thơ cho những học tăng trẻ. Hồ Quan Sư Luyện, một khuôn mặt lãnh đạo trong Thiên tông và là người đồng thời với Đại Đăng, đã diễn tả tiến trình như sau:

Tôi có một vài học trò ưa thích nói đùa, nói tạp và không chịu trả bài. Khi tôi khuyến khích và bắt ép họ làm thơ, họ bảo không biết niêm luật. Khi tôi bảo họ hãy quên hết niêm luật và chỉ viết ra chữ đúng số âm vận, họ nhăn nhó và cần nắn. Nhưng tôi không lấy làm khó chịu, và mặc dù như thế họ vẫn trình cho tôi những dòng thơ. Thơ của họ có thể không chỉnh, không đều, ngu ngơ và vụng về, và đôi khi chẳng chút

trên ngôn ngữ tranh luận: “Đức Phật không tự nói mình là thuộc về Giáo hay thuộc về Thiền. Cũng không chia Phật pháp thành hai phần Giáo và Thiền, bởi vì sự giác ngộ của Phật không thể sánh ngang với Giáo lẫn Thiền”.

Những việc khác cũng có thể thấy rõ ẩn sau lời nói này, hơn hẳn một cuộc tranh luận về mối liên quan giữa giác ngộ và chữ nghĩa diễn tả giác ngộ. Ta có thể nghe từ những vị thầy một tính chất thiếu chắc chắn về ý kiến nào chấp nhận được trong lời dạy và sách vở của họ. Kinh điển thì có thẩm quyền, tương đối dễ tiếp thu, và được nhiều tông phái đạo Phật cùng tôn trọng chung, như thế chắc sẽ có một sự miễn cưỡng nào đó nếu phải buông bỏ kinh tạng vì những tác phẩm lạ lùng của nhà Thiền, như kiểu “giáo ngoại biệt truyền” đòi hỏi trên nguyên tắc. Dù có ý thức hay không, các vị khai tổ Nhật Bản cũng đã thành lập mối tương quan giữa Thiền tông Nhật Bản và Thiền tông Trung Hoa. Phong cách thiền nào và dòng mạch thiền nào là chánh đáng nhất, và ở chừng mực nào người Nhật bắt buộc phải gắn bó? Tranh luận về vị trí của Thiền đối với những nội dung đề cập những chủ đề then chốt khác cũng có thể được: Thiền tông khác thế nào với Giáo tông trong đạo Phật? Thiền thực sự liên quan thế nào với các tông phái khác? Cho dù những câu hỏi như thế đã được giải quyết ở Trung Hoa một cách tốt đẹp hài hòa, sự thể lại không giải quyết được ở Nhật Bản. Chính vì đề kháng bối cảnh này mà Đại Đăng khai triển một phong cách thiền trung thực với một số dòng mạch thiền, không đặt tín tâm thái quá vào kinh điển, và cũng thích nghi với người Nhật. Một mặt, Sư là một vị thầy thuộc Thiền— không theo kinh, bởi vì Sư nhấn mạnh rằng chân ngộ siêu vượt rất xa bất cứ hình thức hiểu biết nào xuất phát từ kinh điển. Mặt khác, Sư khai triển một phong cách thiền vừa biện tài vừa văn tự. Tuy không rộng nói kinh điển, Sư luận giải uyên áo thiền thư cổ điển. Trong

khi Vinh Tây và Mộng Song muốn khắc phục sự phân biệt giữa “thiền” và “giáo” theo cung cách rất là hùng hồn hoa mỹ, Đại Đăng tìm phương thức thoát ra bài toán này trong sự tu tập, qua đường lối bình chú mới mẻ và qua thi ca. Trong công việc này Ngài đã được trợ giúp bởi những phát triển trong văn chương bản sắc Nhật bản mà bây giờ đến lượt chúng ta xem xét ngược trở lại.

ẢNH HƯỞNG NHẬT BẢN TRÊN THIỀN PHONG CỦA ĐẠI ĐĂNG

Ở Nhật, cũng như trong các nền văn hóa Á Châu khác, thi ca giữ vai trò trung tâm trong đời sống văn hóa, và có giá trị như một hình thức diễn đạt tôn giáo. Vào thế kỷ trước khi Đại Đăng ra đời, một số ý kiến về mối tương quan giữa thi ca và đạo Phật được phát biểu rõ ràng với một sự quả quyết mới. Những người trong giới tu sĩ và văn nhân trí thức gây dựng một thể loại tên là “Thích giáo ca”. Trong vài hội đoàn, thi ca được đặt ngang tầm với giáo lý nhà Phật, và ngôn ngữ Nhật xếp ngang với ngôn ngữ kinh điển. Ví dụ, Vô Trụ Nhất Viên lập luận rằng hòa ca (thể thơ năm câu của Nhật) có thể tương đương với đà-la-ni:

Khi chúng ta xem hòa ca là một phương tiện để đạt ngộ trong tôn giáo, chúng ta sẽ thấy được tính tịch lặng và bình ổn định chỉ sự tán loạn và hoạt động vô trật tự của tâm thức. Với rất ít chữ hòa ca vẫn chứa chan cảm xúc. Đó là bản chất của mật chú huyền bí hoặc đà-la-ni... Thi kệ Nhật Bản không khác với Phật ngôn... Nếu như đức Phật xuất hiện ở Nhật, Ngài sẽ dùng tiếng Nhật thật giản dị thay vì mật chú... Tuy thi

ca Nhật cũng dùng những từ thông thường của thế gian, khi chúng ta sử dụng hòa ca để truyền đạt ý định tâm linh, chắc chắn đó là giải pháp thuận lợi. Và đó cũng là thể hiện tinh thần Phật pháp, có thể gọi đó là đà-la-ni không nghi.

Một khi những tương quan như thế được khơi dậy, những người khác sẽ theo. Sáng tác thơ gắn liền với tọa thiền và tụng kinh Phật. Thi kệ được xem là phẩm vật cúng dường cho chùa và đền, và đã có bản cãi nghiêm trọng về việc làm thơ có hay không thúc đẩy hành giả tiến bước trên con đường tỉnh giác. Nước Nhật cũng có truyền thống bình chú, tập trung vào thi ca hơn là câu văn súc tích mang đặc tính của Thiền. Trong lịch sử xưa nhất của Nhật có một người trả lời thành công một câu hỏi trắc nghiệm với câu thơ bình chú. Một bài thơ trong bộ sưu tập thi ca đầu tiên của Nhật có một “cái đầu” do một người làm và “cái đuôi” do người khác soạn. Một trò chơi dân gian trong giới quý tộc thời Bình An (794–1185) có vài điểm giống với việc tập luyện bình chú mà sau này truyền vào Nhật như một phần của Thiền tông. Như Donald Keene giải thích,

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

Dale Wright đã nhận xét, “có một trình độ lưu loát trong ngôn ngữ Thiền là việc cần trước hết để chứng nghiệm Thiền là gì”. Nói rộng ra, quán triệt văn kinh của Thiền là chìa khóa của sự tinh thông Thiền. Tuy nhiên, việc nhìn nhận một vài phương diện của kinh nghiệm Thiền có qua trung gian ngôn ngữ không có nghĩa là khẳng định giác ngộ quy về ngôn ngữ. Giác ngộ có thể được đánh thức từ ngôn ngữ, ít nhất trong ý nghĩa ta không bị trói buộc vào giả thuyết sai lầm về năng lực ám chỉ của ngôn ngữ. Giác ngộ cũng có thể là một sự tinh thức về ngôn ngữ, “một sự chuyển hóa để làm thế nào an trụ vào thế giới văn hóa với khuôn đúc ngôn ngữ vốn là một di sản của hành giả thừa kế được”. Do đó vấn đề đi đúng một vòng. Cái bắt đầu bằng sự phủ nhận khả năng của ngôn ngữ để diễn đạt giác ngộ lại chấm dứt với sự phát biểu ngược lại một cách biện chứng rằng giác ngộ có thể được hội nhập với sự diễn đạt bằng lời. Nếu như thế, chúng ta phải thêm một thể loại sau vào danh sách phân biệt những chiến lược bình luận Thiền: ngôn ngữ thường tình dùng theo cách thường tình. Đại Đăng đã viết: “Ngay cả ở trong lúc nói chuyện bình thường, một người đã giác ngộ sẽ nói tiếng nói của Phật pháp”. Song nói như thế cũng là một kiểu không nói. Theo Vân Môn:

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

thứ ba nói về ngọn sóng đầu tiên của lòng khao khát cầu đạo khởi dậy. Không chỉ riêng nỗ lực mãnh liệt tu hành khiến đức Thích-ca như thể ngu ngơ, mà một bậc thầy là Đại Đăng cũng trải qua bốn mươi năm “năm gai nếm mật”. Đối với Đại Đăng, tâm cầu đạo và lòng quyết chí của đức Thích-ca cao vút và kiên cố như núi Dantaloka, chỗ mà thái tử tuyên bố tu khổ hạnh cho đến chết. Đọc bài thơ này vào những thế kỷ sau, Bạch Ẩn nhớ đến Tuyết Đậu đã bình tụng trong Bích Nham Lục: “Đáng thương thay lão [Tuyết Đậu] không thấy được bài thơ này. Chỉ cần thoáng thấy lão cũng sờn gai ốc”. Những bài thơ khác của Đại Đăng bắt đầu với quy chiếu Phật giáo nhưng chuyển sang một dạng ngụ ý phong phú. Bài thơ sau dẫn tích thiền sư Nam Tuyên như tựa đề đầu bài:

*Nam Tuyên bảo, “Ta không biết gì về chư Phật trong
tam giới”.*

Nếu biết có chư Phật trong tam giới;

Bổn chốc mùa xuân không có hoa,

mùa thu không có trăng rằm.

Đại Đăng ở đây dùng ảnh tượng thiên nhiên, nhưng sức đẩy của bài thơ mang tính chất giáo lý. Chủ đích của Sư (lặp lại theo ngôn ngữ triết học) ở chỗ nếu ta có một quan điểm nhị nguyên về chư Phật hiện hữu ngoài vũ trụ thiên nhiên này, ta sẽ không có khả năng thấy được hoặc thưởng thức sự vật như đang là. Đối với ai nhận ra Phật tánh nơi hoa mùa xuân thì bước kế tiếp hãy quên đi về Phật tánh, và chỉ thấy hoa là hoa. Một vài bài thơ của Đại Đăng bỏ hẳn quy chiếu về Thiền hoặc Phật giáo song vẫn âm vang những ngụ ý về Thiền. Một bài thơ ngắn của Sư kể một cơn mưa bất ngờ:

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

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

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

Tuy nhiên, trong trường hợp này, bề ngoài chưa phải là nói thật. Bài thơ không chỉ ám chỉ bài kệ đầu tiên của Tuyết Đậu; mà còn được Đại Đăng dùng để trắc nghiệm môn sinh của mình. Nội dung nguyên bản nằm trong Đại Đăng Ngữ Lục. Đại Đăng nói với hội chúng:

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

thanh nghe Như Lai người ấy cầu tà đạo. Bài kệ trong kinh là:

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

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

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

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

là đề mục của phân biệt tương đối. Hơn nữa, vị thầy tạo một chuyển động khơi dậy quay sang thi ca và tả ra một cảnh quang thiên nhiên. Đại Đăng chẳng những trình bày công án này cho đệ tử; ít nhất trong một câu Sư dẫn y nguyên văn làm câu trả lời cho một công án khác. Theo cách này, câu nói của Thiền về những khiếm khuyết của ngôn ngữ và im lặng diễn bày đặc tính nguyên văn liên kết phong phú, tuy có thể có vẻ trở trêu châm biếm hoặc nghịch lý.

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

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

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

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

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

Đã khỏi rồi, cơn bệnh “Phật và Tổ”

Đã một lần bấu chặt ngực tôi.

Giờ đây tôi chỉ là một người thường,

Nhiệm vụ đã rũ sạch.

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

Đối với Đại Đăng, thi ca và trước ngữ thường hoán chuyển lẫn nhau: cả hai thể loại đều nhắm vào đặc tính súc tích, gợi ý và thâm thúy. Đại Đăng sáng tác trước ngữ có chất thơ cho mình, dùng thi kệ của người khác làm trước ngữ, và dùng pháp ngữ trong thi kệ của Ngài. Trong một mạch văn Sư giải đáp một công án bằng một câu thơ; ở nội dung khác Sư có thể bình chú cũng một công án đó bằng trước ngữ. Và đôi khi Sư làm cả hai việc, bình tụng một văn bản thiền bằng trước ngữ rồi sau đó viết thêm bài kệ. Sự hội tụ giữa hai thể loại có thể thấy được trong bài thơ sau:

Nam Tuyên chém mèo

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

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

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

Cao Đình rời Hàng Châu

Đức Sơn gọi tên là

một hai ba bốn năm sáu bảy

và tám chín mười,

Cao Đình ra đi là

mười chín tám bảy sáu năm bốn

khác mở rộng thêm ý nghĩa về thiền biện tài: “văn tự không lệ thuộc”. Tức là sử dụng những chữ như thể một cách tự do, không trói buộc, và với một sự nhận hiểu duy nhất là chỉ ra thực tại mà tự nó không có tự thể. Văn tự có thể dẫn đến ràng buộc hoặc giải thoát, tùy theo tinh thần ý nghĩa hàm ẩn phía trong, cách thức sử dụng, và mức độ tiếp thu của người đọc. Do đó Viên Ngộ đã biện biệt và khám phá ra hai kiểu ngôn ngữ:

Hãy xét hoạt ngữ; đừng xét tử ngữ. Ai hoàn toàn gắn liền với hoạt ngữ sẽ không bao giờ quên mất dù trải qua vô lượng kiếp. Ai hoàn toàn gắn liền với tử ngữ tự cứu chẳng xong. Nếu muốn được chư Tổ và chư Phật làm thầy, cần phải sáng suốt chọn hoạt ngữ.

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

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

Phong Huyệt bảo:

Ta luôn nhớ Giang Nam vào Xuân

chá cô¹⁵ hót, trăm hoa ngát hương.

Vị thiền sư trong công án là Phong Huyệt không bàn cãi với quan điểm của vị tăng vì nói năng và im lặng đều

¹⁵ Chim Trĩ

vẫn đủ sức truyền đạt đến Đại Đăng, băng qua khoảng cách thời gian và văn hóa để phát sáng năng lực giác ngộ. Thay vì rơi vào im lặng, cũng là nghiêng một bên, thiền sư tìm cách làm cho ngôn ngữ tươi mới và đầy sức mạnh tác động. Bích Nham Lục nói rằng:

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

Trên quan điểm Phật giáo, vấn đề các thiền sư trực diện có thể diễn tả bằng từ ngữ phân biệt (tạm thời) giữa lãnh vực tuyệt đối cứu cánh và công ước đời thường. Giác ngộ là cứu cánh, ngôn ngữ là công ước. Một người làm sao có thể nói ra từ một giai tầng cứu cánh bằng cách sử dụng ngôn ngữ ở giai tầng công ước? Nan đề này là khởi nguyên mọi thứ chiến lược tranh luận do các thiền sư đã dùng: ngôn ngữ thường tình sử dụng theo cách khác thường, ngôn ngữ vô nghĩa lý, nghịch lý, thi ca, trước ngữ, hành động, điệu bộ, và lặng thinh. Mọi điều này đều là ngôn ngữ Thiền.

Tuy phương châm “bất lập văn tự” được chấp nhận là chủ thuyết của nhà Thiền sau thế kỷ 9, những luận giải cũng rất đa dạng. Tông Mật là một trong những vị đầu tiên xem câu này là một phương sách thuyết giáo thiết thực hơn là một câu nói thuần chữ nghĩa. Sự mơ hồ về mặt văn phạm trong ngữ nguyên cho phép một cách đọc

và ba hai một.

Dù cho ta thiếu dữ kiện sau này về câu chuyện trong tựa đề, bài thơ là một cảm nhận nhẹ nhàng về cái “như thị” của Thiền. Đến và đi tất cả chỉ như đang là hiện lộ diệu dụng vô lượng của Phật tánh, và cũng là không-đến và không-đi. Nguyên câu chuyện, Đức Sơn gọi Cao Đình với cây quạt; Cao Đình ngay đó đại ngộ, và đó là tại sao Cao Đình rời Hàng Châu¹⁴.

THIỀN, NGÔN NGỮ VÀ NGÔN NGỮ THIỀN

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

Nếu hiểu được chữ đầu của Thiền

Thì sẽ hiểu chữ cuối.

Chữ cuối hay chữ đầu –

“đó” cũng không phải là chữ.

Truyền thống Thiền dành lời tán tụng cao nhất cho các vị thầy đã phối hợp thâm ngộ với ngôn ngữ lưu loát. Đại Đăng thuộc một trong những vị được tôn vinh như thế. Chúng ta đã thấy Sư sử dụng ngôn ngữ một cách dững mãnh như thế nào vì mục đích hoằng hóa sự giải thoát tâm linh: thuyết pháp, cho học tăng tranh luận Thiền, dạy đạo bằng thư tín, chép kinh, sáng tác công án. Bản chép tay đầu tiên của chính Đại Đăng viết là Truyền Đăng Lục. Bản chép tay này chứng tỏ Sư tin rằng sự truyền trao chánh pháp nằm trong phạm vi ngôn ngữ lẫn phi ngôn ngữ, và cũng cho thấy Sư khổ công tham khảo những ước

¹⁴ Cảnh Đức Truyền Đăng Lục – Q.16

lệ trong cộng đồng rời rạc của mình. Trong lời ghi cuối sách Sư đề cập đồng thời phổ hệ chư tổ với văn bản sao lục lại:

“Đây chính là hoạt động tâm linh của hằng ngàn thánh hiền, dòng sinh mạch của chư tổ anh kiệt”.

Thiền biện tài của Đại Đăng bắt đầu, một cách nghịch lý, với sự nhìn nhận giới hạn của ngôn ngữ, một chủ thuyết cơ bản của đạo Phật nói chung và Thiền tông nói riêng. Một trong những đặc tính phiền phức nhất của ngôn ngữ, theo sự chỉ trích của đạo Phật, là việc chấp nhận ngầm cái nhìn nhị nguyên có ta có người, và đó chính là nguồn gốc vô minh. Ngài Long Thọ (thế kỷ thứ hai) đã chứng minh rất cặn kẽ rằng nếu một lời nói được hiểu là tiêu biểu chân chánh cho thực tại, sẽ không tránh khỏi dẫn đến tự mâu thuẫn, và nội dung sự phân tích của Ngài đều được tất cả các tông phái đạo Phật sau này thừa nhận. Một phương châm lý giải tôn giáo tập trung vào việc Thiền tự định nghĩa: “Giáo ngoại biệt truyền, bất lập văn tự”. Vô số giai thoại và hình ảnh Thiền đều lặp lại một điểm cho rằng chứng nghiệm Thiền cốt yếu không thể vừa khít với sự truyền đạt qua một câu văn: có bức họa nổi tiếng vẽ Lục Tổ xé kinh, Đức Sơn đốt sớ sao của chính mình, Đại Huệ thiêu hủy Bích Nham Tập, và v.v...

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

Linh quang chói sáng

Vượt khỏi căn trần

Thế bầy chân thường

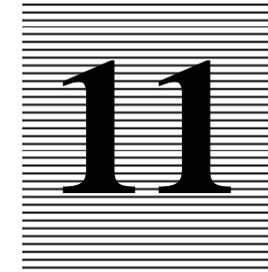
Không cuộc văn tự.

(Truyền Đăng Lục quyển 9)

Câu ứng đáp đáng nhớ nhất trong cuộc Tranh Luận Chánh Trung xuất phát từ câu hỏi “Thiền là gì khi bảo rằng giáo ngoại biệt truyền?” Sư đã trả lời với hình ảnh chiếc cối đá xay huyền diệu đang bay dù Thiền có là gì đi nữa, cũng không thể giải thích bằng lời. Trong một tiểu luận ngắn nhan đề Tường Vân Dạ Thoại, Sư đối đầu với một thiền sư đồng song tên vốn vẹn là Quang, nổi tiếng vì tin trọn vào kinh Lăng Nghiêm và một vài kinh điển khác. Đại Đăng buộc tội Quang là cố “đạt ý qua ngôn từ” và bảo rằng: “Tôi bác bỏ dứt khoát điều này”. Đối với môn sinh của mình, Đại Đăng nhấn mạnh rằng những ai với con mắt Pháp nhìn vạn vật quá quan trọng sẽ bị trôi buộc vào ngôn ngữ. Sư tán thành phương châm Thiền: “Ngay khi gọi tên một vật thì đã làm qua”, và lấy đó làm công án giao các đệ tử tham. Tiếp cận chủ đề với một đường hướng khác, Sư làm sáng tỏ rằng con đường chân chánh thấp kém nhất là thuyết giảng Phật pháp mà bản thân mình chưa chứng ngộ. Trong một bài thuyết pháp bằng tiếng Nhật, Sư kể một câu chuyện sinh động về một pháp sư Trung Hoa tên là Vân Quang làm việc cho vua Lương Võ Đế. Tuy Vân Quang thuyết giảng Phật pháp bề ngoài rất hùng hồn lưu loát, nhưng chưa chứng ngộ, và có người buộc ông là “súc sanh”. Đại Đăng kể rằng Lương Võ Đế bác bỏ kịch liệt lời buộc tội này, nhưng lần sau vua thấy Vân Quang giảng pháp đã nói “Vân Quang là con bò”. Dĩ nhiên là câu chuyện không chấm dứt với lòng bầy ngôn ngữ. Mặc dù làm giảm giá trị năng lực ngôn ngữ xuống thành ngu dốt, thiền sư vẫn dùng ngôn ngữ để diễn đạt sự chứng ngộ của mình và sách tấn người khác trên con đường đạo. Bài kệ của Bá Trượng thấy thật nghịch lý, tuy nói lên rằng “không cuộc văn tự” giòng thơ

Diệu Tâm người tín đồ và thí chủ tiếng tăm là Nhật hoàng Hoa Viên, đã ngụ trong khuôn viên chùa cho đến ngày qua đời năm 1348. Pháp ngữ bằng chữ viết của Quan Sơn không còn. Câu nói “Quan Sơn chưa từng thuyết giảng” có thể căn cứ trên sự kiện thực tế, hoặc ngữ lục của Ngài có thể đã bị thiêu hủy.

Quan Sơn chỉ có một pháp tử duy nhất là Thu Ông Tông Bất (1296–1380). Tuy như thế phái Quan Sơn, chứ không phải phái Triệt Ông, đã duy trì tông môn của Đại Đăng tồn tại đến hôm nay. Dòng Ứng–Đăng–Quan đại diện cho chính mạch tông Lâm Tế ngày nay do tên của ba vị Đại Ứng, Đại Đăng và Quan Sơn. Danh xưng này còn mãi về sau và không biết rõ xuất xứ; các học giả truy nguyên vết tích bắt đầu từ Ngu Đường Đông Thập (1577–1661) đến Bạch Ân Huệ Hạc (1686–1769). Trong những năm chùa Diệu Tâm chiếm uy thế và kinh chống với Đại Đức, bài Kuyến Văn Tỏi Hậu không chứng cứ được gán cho Quan Sơn, và Ngài được gọi là Vân Môn tái lai (giống như Đại Đăng). Quan Sơn được tôn kính do một số công án Ngài đã ra chuông, một đời tu ẩn dật khổ hạnh và lòng kính tín đối với hai bậc thầy Nam Phổ và Đại Đăng. Theo một châm ngôn trong Thiên Lâm Tế, Đại Đăng “đề ngôi già lam cho Đại Đức tự nhưng tông môn cho Diệu Tâm tự”. Trong gần một trăm năm mươi năm sau khi Đại Đăng tịch, Thiên tông Nhật đặt dưới sự lãnh đạo của mạng lưới Ngũ Sơn. Các ngôi chùa trong hệ thống này được chia làm ba phần, và việc xếp hạng được điều chỉnh định kỳ phản ánh sự thay đổi trong việc bảo trợ hoặc ưu thế. Trong nửa đầu thế kỷ 14, sự kết nạp vào Ngũ Sơn gia tăng nhanh chóng, và đầu thế kỷ 15 tổ chức Ngũ Sơn bao gồm ba trăm tu viện đang hoạt động. Như Martin Collcutt đã viết:



ẢNH HƯỞNG CỦA ĐẠI ĐĂNG

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

(Trước ngữ của Đại Đăng)

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

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

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

Đối với một thiền sư, một cái chết lý tưởng theo truyền thống gồm có những yếu tố như ấn chứng người kế thừa, phó chúc cuối cùng, làm kệ từ thể, và có khả năng thị tịch trong tư thế tọa thiền. Quyết định của Đại Đăng noi gương cái chết của các vị tiền bối chắc chắn được cảm ứng từ lý tưởng này và truyền thuyết từ xưa. Tuy chúng ta không thể biết Xuân Tác đã thêm thắt những điểm nào để phù hợp với mẫu mực một cách sít sao, sự mô tả thương tâm của ông đã bắt được trí tưởng tượng của thế hệ thiền giả đời sau. Tại chùa Đại Đức chiếc y thấm máu vẫn được tin là của Đại Đăng và được mang ra vào những dịp lễ đặc biệt. Ba văn bản từ chính tay Đại Đăng sáng tác trong những ngày hoặc những giờ cuối cùng vẫn còn. Một là tài liệu liên quan đến pháp y ca-sa của Đại Đăng được Nam Phổ truyền trao, hai là giấy chứng nhận Triệt Ông Nghĩa Hanh kế thừa Đại Đăng làm trụ trì chùa Đại Đăng. Văn bản thứ ba là bài kệ từ thể của Sư:

Ta chặt đứt tất cả chư Phật và chư Tổ,

ngàn chúng thường trụ. Mộng Song đã điều hành số đệ tử 2.500 người trước khi tịch năm 1351.

DUYÊN NGHIỆP CỦA MỘT TỔ SƯ THIỀN

Duyên nghiệp của Đại Đăng làm một vị tổ trong Thiền tông rất phức tạp: Sư vẫn hành động theo lịch sử, và lịch sử tác động trở lại Sư. Tác động của Sư sau khi viên tịch ở nhiều khía cạnh vượt xa ảnh hưởng của Sư lúc sinh tiền, một hiện tượng nhờ hàng hậu bối thắng lướt rõ rệt so với tất cả môn phái khác trong Thiền Lâm Tế. Đại Đăng được các pháp tử tôn xưng làm Tổ, họ đề cao hình ảnh của Sư có chủ ý lẫn vô ý thức. Sư qua đời đặt chùa Đại Đức vào tay của Triệt Ông Nghĩa Hanh, đệ tử của Sư thuở những năm trong bóng tối ở Vân Cư Am, và là quản chúng chùa Đại Đức từ lúc khánh thành. Triệt Ông, một người quản lý giàu năng lực và dũng mãnh, làm trụ trì suốt ba mươi một năm. Ngài thu phục nhiều nhà quý tộc tiếng tăm và chiến sĩ thành đệ tử của mình và thí chủ của chùa, ổn định chùa Đại Đức trong tình hình gay go về chính trị lẫn kinh tế. Triệt Ông quá nhiệt thành trong việc giáo dưỡng đệ tử nên có lần hăm sẽ cắt lưỡi mình nếu không có ai kiến tánh trong mùa tu chín mươi ngày. Khoảng giữa mùa tu Ngôn Ngoại Tông Trung (1315–1390) chứng ngộ, và sau này Ngôn Ngoại trở thành pháp tử truyền thừa của Triệt Ông.

Vị đệ tử được Đại Đăng chọn làm trụ trì đầu tiên chùa Diệu Tâm là Quan Sơn Huệ Huyền, đã đến với Sư năm 1329, vào cuối sự nghiệp tu thiền của cả hai thầy trò (Quan Sơn lớn hơn Đại Đăng năm tuổi). Hai mươi năm trước, hai người đều là môn đệ đồng song của Nam Phổ trong thời gian ngắn. Dưới sự giáo dưỡng của Đại Đăng, Quan Sơn chứng ngộ qua công án “Quan” của Vân Môn, cũng công án này đã đẩy Đại Đăng đến giác ngộ. Ở chùa

8.000 đầu năm 1386. Tuy nhiên chùa Đại Đức chưa bao giờ thực sự được tiềm lực may mắn này từ sự cúng dường của thí chủ: khi Hậu-Đề-Hồ rời khỏi chính quyền một năm sau khi Đại Đăng tịch, tài sản của chùa tuột xuống, và không thể nào đòi hỏi yêu sách này. Ba mươi lăm năm sau, lợi tức chính thức hạ xuống hơn 80 phần trăm, chỉ còn 433 đầu. Nếu không có những tài liệu chắc chắn thì khó mà ước lượng được số tăng chúng chùa Đại Đức trong những năm cuối đời Đại Đăng. Tác giả tự truyện không nói đến con số, tuy Cụ Hải bảo rằng “thiền sư tụ tập rất đông để nghe Sư giảng dạy”, và “tăng sĩ chạy đến Sư từ khắp nơi”. Sự hiện diện của một bậc thầy đáng kính và có uy tín đối với quần chúng cộng thêm sức thu hút từ hai Nhật hoàng bảo trợ chắc chắn đã lôi kéo nhiều đệ tử mến mộ. Một con số xuất hiện trong một sắc luật của Hậu-Đề-Hồ năm 1333, khi Nhật hoàng tán thán chùa Đại Đức có “hàng ngàn tăng sống an ổn”, nhưng đó là một cách tuyên bố. Một chỗ trong Đại Đăng Ngữ Lục có nói đến một vị tăng thỉnh cầu Đại Đăng thuyết giảng cho “bảy mươi thiền sinh đang có mặt”. Tuy không còn danh sách tăng chúng vào thời Đại Đăng, pháp tử của Sư là Triệt Ông đã bảo quản ngữ lục chu đáo. Khoảng năm 1368 Triệt Ông liệt kê danh sách tăng chúng chùa Đại Đức và hai chùa chi nhánh: Đại Đức tự có 180 tăng, Chánh Truyền am 24 và Đức Thiền tự 14. Bởi vì danh sách tăng chúng ở chùa chi nhánh đều có bản sao trong danh sách chùa Đại Đức, số thực tế tổng cộng 191. Những con số này cho thấy qui mô hội chúng do Đại Đăng lãnh đạo, sự mất mát cả hai Đại Đăng và sự bảo trợ của Hậu-Đề-Hồ được Triệt Ông bù đắp bằng sự củng cố tổ chức ở chùa trung ương lẫn địa phương. Với một cộng đồng gần hai trăm tăng Đại Đức tự được xếp vào cơ sở thiền trung bình: có vô số chùa nhỏ hơn, nhưng hơn nửa chục thiền viện xây dựng lớn lao có từ một ngàn đến hai

*thanh gương Tâm của ta mài bén cạnh.
Bánh xe cơ duyên bắt đầu quay –
cái không nghiêng chặt răng.*

Ngay cả hình thức bài thơ đã gây cảm xúc: mười sáu chữ được chia đều hoàn hảo trong bốn hàng thẳng đứng (*hình 5), trên cuộn liễn giấy rộng một yard và cao mười bốn inches. Tính súc tích của ngôn ngữ truyền đạt tiềm năng tập trung (định lực) của Sư, và mỗi dòng chỉ rõ một kiểu động tác kỳ lạ chặt, mài, quay, nghiêng. Đại Đăng bắt đầu bằng cách nói rằng mình không cần đến chư hiền thánh quá khứ (đã chứng Phật đạo). Ngụ ý sau này sự phân biệt thông thường giữa người “giác ngộ” và “vô minh” không còn liên quan đến Sư nữa. Thanh “gương tâm” ở câu thứ hai là dịch thoát chữ “kiếm thối lông”¹⁶, theo một tích xưa có thanh kiếm rất bén đến đổi để lên sợi tóc hay lông thối nhẹ liền đứt ngay. Thanh kiếm này là biểu thị trí tuệ giác ngộ cắt đứt vô minh, và đã xuất hiện trong câu cuối bài kệ từ thể của Lâm Tế: “Khi dùng xong thanh kiếm thối lông, phải nhanh chóng mài bén”. Vừa dùng xong thanh kiếm chặt đứt tất cả chư Phật, Đại Đăng cũng phải mài bén – bằng cách xóa bỏ ngay cả khái niệm đã chặt đứt chư Phật”.

“Bánh xe cơ duyên” trong câu ba, Đại Đăng đã nêu ra ba mươi năm trước đây trong bài thơ chứng ngộ, một bước ngoặt chuyển tiếp có tính cách quyết định. Bất cứ lúc nào bánh xe này quay thì cả một thế giới mới được thể nghiệm. Câu mạnh mẽ nhất trong bài thơ là dòng cuối, “cái không nghiêng chặt răng”. Chính bản thân Đại Đăng đang nghiêng chặt răng chịu đau, chẳng gì khác hơn là cái không. Đồng thời, cái chết sắp nuốt chửng toàn

¹⁶ Xuy mao kiếm (D.G)

thân Sư, và có lẽ cái chết đang nghiêng chặt răng vì thua cuộc nếu Đại Đăng thực sự giải thoát khỏi sợ hãi và trói buộc. Trong bài kệ này và trong bài tường thuật của Xuân Tác về lúc thị tịch của Đại Đăng, có thể là Sư không đạt chỗ mong cầu của Đại Huệ được “an trú trong tâm thái chính chân”. Nhưng một vị thiền sư đã giác ngộ thì chắc rằng sẽ vượt qua cái chết bằng cách là một với nó nếu thành tựu được điều này thì nghiêng chặt răng sẽ không khác với nụ cười “vi tiếu” của đức Phật.

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

LÃNH VỰC ẢNH HƯỞNG CỦA ĐẠI ĐĂNG

Hầu hết các tác giả niên phổ thời trung đại và thời nay đều mô tả Sư là nhà lãnh đạo Thiền giới thời đó, và họ

xác nhận giới hạn đất đai của chùa Đại Đức ở Kyoto, diện tích khoảng hơn mười hai acres. Dù đất đai cũng khá đủ để dựng một thiền viện qui mô to lớn, chỉ có hai tòa nhà quan trọng được xây cất trong thời gian Đại Đăng làm trụ trì. Một là Pháp đường khánh thành năm 1326, và hai là phương trượng của trụ trì do vị trụ trì tông Thiên Thai là Huyền Huệ cúng dường. Thông thường một tòa nhà hoặc bảo tháp dành cho vị sáng lập được xây thêm ngay sau khi viên tịch, nhưng Đại Đăng ngăn cấm một công trình kỷ niệm như thế: “Khi ta qua đời, hãy để xương cốt của ta trong tòa phương trượng. Không nên xây tháp riêng để thờ. Ta có lý do của ta, và tin rằng các ông sẽ tôn trọng lời yêu cầu này”. Do đó không một tòa nhà nào của vị khai sơn được xây thêm, và một góc nhà kỷ niệm, gọi là Vân Môn Am, vẫn nằm trong phương trượng của vị trụ trì. Đệ tử kế thừa của Đại Đăng là Triệt Ông đã xây thêm Phật điện và ngôi chùa chi nhánh đầu tiên của Đại Đức tự là Đức Thiền tự. Hầu hết các công trình kiến trúc ban đầu của chùa Đại Đức bị hỏa hoạn vào giữa thế kỷ 15, và góc gác những cơ sở khác như cổng chánh hoặc tầng đường không thể xác định ở đâu. So với các tu viện lớn ở Kyoto và Kamakura (và về trang lệ sau này của thành phố), chùa Đại Đức trong thời Đại Đăng phải là một ngôi chùa tương đối đơn sơ, với quần thể ngăn nắp bao vây bởi những cánh đồng nông trại và khu rừng yên tĩnh. Lúc Đại Đăng viên tịch đất đai của chùa Đại Đức rất có giá trị, ít nhất là trên giấy tờ. Sáu trong số doanh thu của chùa được miễn thuế nhờ sự can thiệp của viên chức địa phương. Khi Hậu-Đề-Hồ ban hành một loạt sắc luật thời Kiến Vũ Phục Hưng, Ngài gia tăng lợi nhuận chính thức của chùa lên đến 7.600 đấu gạo, có thể cung ứng cho hai ngàn tăng chúng. Mức thu này cũng gần bằng tài sản của các ngôi chùa lớn trong Ngũ Sơn lúc uy thế lên cao nhất; ví dụ, Thiên Long tự nhận số thuế thuộc đất đai của chùa là

thông báo cho toàn chúng, rồi hướng dẫn tất cả đến trước cổng chùa Nam Thiên tụng kinh và phái hai vị thị giả đến thấp hương hoài niệm.

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

Ý định đầu tiên của Xuân Tác khi dẫn ra lời ca tụng của một vị thiền sư khác là muốn đề cao Đại Đăng, và phản ứng của Thanh Chuyết phù hợp với chủ đề chính trong sự nghiên cứu hiện thời: Đại Đăng quả là một trong những vị thiền tăng Nhật đầu tiên đạt đến trình độ của các bậc tiên bối Trung Hoa lỗi lạc trong sự triệt chứng Thiền và diễn tả Thiền. Một sự thừa nhận chắc chắn không nghi mà Thanh Chuyết có thể phê phán sau khi nghe bài kệ mười sáu chữ là bằng chứng hiển nhiên đối với sự tin nhận rằng chúng ngộ Thiền có thể truyền đạt qua ngôn ngữ, và đặc biệt là qua thi ca. Một dấu hiệu quan trọng cho thấy tác động trực tiếp của Đại Đăng là tình trạng chùa Đại Đức trong những năm cuối đời của Sư. Tuy các sử liệu không được đầy đủ lắm, cũng cho phép chúng ta thừa nhận ba vấn đề có liên quan: quần thể ngôi chùa, đất đai, và số tăng chúng trong chùa. Năm 1333, Hậu-Đề-Hồ

gợi ý chùa Đại Đức là một cơ sở vĩ đại trong thời gian vị sáng lập thị tịch, “Chẳng bao lâu quần thể nhà chùa mọc đầy những bảo tháp cao ngất và cổng vào oai vệ, và Đại Đức tự trở thành ngôi đại thiền viện tổ đình”, tác giả tự truyện Cự Hải đã tả ra một cách hoan hỉ như thế. Một học giả thời nay là Ogisu Jundò tin chắc rằng Đại Đăng được công nhận thành tựu rất lớn trong đạo nghiệp của mình, là một trong hai vị thầy lãnh tụ thời này với danh xưng “hai cổng trụ sương móc”. Ogisu còn khẳng định rằng Đại Đức tự “càng thành tựu rất xuất sắc” trong những năm cuối đời của Đại Đăng, khi trung tâm chánh quyền dời từ Kamakura đến Kyoto. Những phát biểu như thế càng thổi phồng những thành tựu đầu tiên trong lãnh vực công chúng. Khi Sư viên tịch năm 1337, Đại Đức tự là một ngôi chùa hạng trung, và vùng ảnh hưởng của vị trụ trì cũng hạn chế một cách tương xứng. Khác với các vị đồng thời, Đại Đăng chỉ tác động ít trên chính sự thời bấy giờ. Có một lần các tướng lãnh họ Trúc Lợi thắng trận, Sư không có khả năng dứt bỏ sự liên kết với Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ hoặc bảo vệ ngôi chùa của mình tránh khỏi mối đe dọa đảo lộn vận mạng. Khác với Sư, Mộng Song xoay sở để đi trước một bước khi các thí chủ của mình bại trận, và vì là cố vấn của họ Trúc Lợi thắng trận, Ngài tham gia trực tiếp vào chính sách quốc gia nhằm đến các qui chế tôn giáo. Chỉ duy nhất một chuyện được kể lại giữa Đại Đăng và nhà lãnh đạo quốc gia chạm đến đề mục chính trị. Khi cuộc nổi dậy đầu tiên của Hậu-Đề-Hồ năm 1331 thất bại, Nhật hoàng buộc phải bỏ chạy đến Kasagidera trong dãy núi ở Nara. Từ nơi ở bị quân thù, Nhật hoàng gửi một sứ giả đến Đại Đăng hỏi, “Cái gì là đại ý Phật pháp?” Sư đáp, “Khi hai cánh quân đối diện với nhau, không còn gì khác nữa”. Cuộc đối thoại này quá khó hiểu khiến ta không thể phán đoán Hậu-Đề-Hồ có tìm được hay không một sự an ủi, một chỗ ủng hộ

chính trị, hoặc hướng dẫn tâm linh. Ogisu (viết trong thể chiến thứ 2) bình câu trả lời của Đại Đăng có tính hiệu chiến: “Khi hai cánh quân đối diện với nhau, không gì khác hơn là giáp mặt mũi tên của quân thù và đâm đầu tấn công”. Dù cho lời bình câu trả lời của Đại Đăng có được hiểu như thế vào thời đó, cũng chỉ tác động yếu ớt trên kế hoạch quân sự hoặc sự phát triển tâm linh của Hậu-Đề-Hồ. Thế đứng chính trị mong manh của Đại Đăng càng mong manh thêm vì một câu chuyện xấu số của vị đệ tử thân tín nhất. Niên Phở của Trạch Am kể câu chuyện vào phần mở đầu của năm 1337.

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

Trạch Am không nói rõ cái chết của Liễu Nghĩa có âm vang gì không; ông chỉ dẫn ra một trường hợp hy sinh khác trong Phật giáo cũng có dòng sữa trắng phun ra. Dù cho Trạch Am kể chuyện không thể kiểm chứng, cũng

truyền đạt môi bất hòa song song với sự khởi đầu Thiên tông Nhật Bản. Việc kiến tạo chùa Diệu Tâm vào năm cuối đời của Đại Đăng là một dẫn chứng về đặc tính ảnh hưởng của Sư. Đại Đăng trong sự hợp tác chặt chẽ với Nhật hoàng Hoa Viên đã dàn xếp để cho đại đệ tử của mình là Quan Sơn Huệ Huyền làm vị giáo thọ thường trụ tại Diệu Tâm tự. Cho dù sự mở mang này xác minh công việc của vị trụ trì sáng lập chùa Đại Đức tiến triển tốt đẹp, cũng có ý nhắc đến sự xích mích giữa hai triều đình: Đại Đăng muốn củng cố mối quan hệ với Hoa Viên một khi sự liên kết với Hậu-Đề-Hồ trở thành một món nợ. Sự thành công cụ thể của Đại Đăng trong việc tạo dựng ngôi thiền viện thứ hai oái oăm thay lại dẫn đến rạn nứt trong dòng phái của Sư chỉ trong vòng vài thế hệ (một hậu quả có thể đoán trước). Tuy Ogisu nói rằng Đại Đăng là một trong hai vị thiền sư kiệt xuất của thời đại, một câu chuyện trong Hành Trạng của Xuân Tác đã tình cờ cho biết ảnh hưởng của Đại Đăng gắn bó với Thiên giới như thế nào. Vừa kể xong cái chết của Đại Đăng, Xuân Tác bảo:

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

Trong nội bộ các chùa thuộc tổ đình Đại Đức, vào ngày 22 mỗi tháng, các vị đương kim trụ trì của hai mươi bốn chùa chi nhánh tập hợp làm lễ tưởng niệm vị khai tổ của mình. Nghi lễ bắt đầu với sự tụng kinh và cầu nguyện ở Phật điện, rồi các vị trụ trì hành lễ nơi phòng thờ Đại Đăng trong phương trượng thuở xưa. Họ dâng hoa, trà xanh, và các phẩm vật khác đặt trước tượng gỗ bằng người thật của Đại Đăng. Vào tháng mười một hằng năm nghi lễ này tiến hành trước toàn chúng trong Pháp đường. Những người có mặt gồm đại biểu của hoàng gia, các vị trà sư tiếng tăm, khoảng hơn mười vị trụ trì các tu viện khác, và tất cả tăng chúng chùa Đại Đức và Diệu Tâm. Kỷ niệm năm mươi năm ngày Đại Đăng viên tịch đã cử hành đại lễ long trọng và trang nghiêm. Một tuần lễ hội kỷ niệm năm thứ 650 tổ chức vào tháng 5 năm 1983, hơn ba ngàn quan khách đến dự từ khắp nước Nhật. Bức tượng của Đại Đăng được dời lên bệ đài cao trong Pháp đường đầy cờ xí sáng chói, đông đủ những vị trụ trì trong pháp y đại lễ cử hành chín khóa lễ kỷ niệm riêng biệt. Nhật hoàng Chiêu Hòa (1901–1989) gửi cúng dường của riêng hoàng đế và chính thức phong tặng Đại Đăng tước hiệu mới. Ấn bản khắc gỗ mới của Đại Đăng Ngũ Lục, bản sao của ấn bản năm 1621, được phân phát cho số quan khách chọn lọc. Hai dự án in ấn cũng để kỷ niệm ngày lễ: toàn bộ ba quyển thư pháp của Đại Đăng và bộ sưu tập nhiều quyển gồm các ngữ lục của những vị trụ trì lãnh đạo chùa Đại Đức.

HẦU NHƯ CŨNG MỘT CON ĐƯỜNG ẤY

Ngay sau khi đạt ngộ, Đại Đăng chạy đến thầy Nam Phổ nói rằng, “Hầu như cũng giống con đường ấy!” Trước ngữ này có thể tổng quát hóa nhận thức của người Nhật về Thiên tông và vị trí của Đại Đăng trong dòng

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

Vì lý do chính trị và môn phái, Đại Đức tự và Diệu Tâm tự từ chối quyền lợi gia nhập Ngũ Sơn. Năm 1334, trước khi họ Trúc Lợi lên nắm chính quyền, Hậu-Đề-Hồ đặt chùa Đại Đức là đệ nhất trong Ngũ Sơn. Nhưng vinh dự này chỉ được hưởng vài năm, mất hẳn trong Ngũ Sơn chỉ đến 1386, và Đại Đức tự tuột xuống hạng thứ chín của hai phần ba (thứ mười là Long Tường tự, một ngôi chùa chi nhánh của Đại Đức). Đại Đức tự giữ vị thế thấp đến 1431 khi đó rút hẳn ra khỏi Ngũ Sơn. Diệu Tâm tự với danh xưng là “lâm hạ” trước sau đều bị loại khỏi cả trong ba phần. Ngược lại với sự phồn thịnh của các thiền viện lớn trong Ngũ Sơn, chùa Đại Đức vẫn kéo dài đời sống tương đối khắc khổ ít nhất một thế kỷ sau khi Đại Đăng tịch. Chùa mất hết bốn hoặc sáu phần đất đai nông thôn giữa 1334 và 1371, và lợi tức hằng năm hạ xuống chỉ bằng sáu phần trăm doanh thu các chùa lãnh đạo cỡ như Thiên Long tự. Ngân quỹ hạn hẹp đã ảnh hưởng đến gần như mọi khía cạnh đời sống của chùa Đại Đức, từ việc bảo trì phòng ốc trong chùa cho đến tổ chức hành lễ. Diệu Tâm tự, không giàu có bằng Đại Đức tự, gặp khó khăn trong cuộc lật đổ chính trị năm 1399, khi vị trụ trì bị buộc tội âm mưu với chiến sĩ phản loạn là Đại Nội Nghĩa Hồng (1356–1399). Viên tướng quân Trúc Lợi Nghĩa

Mãn nỗi giận tịch thu tất cả đất đai ở nông thôn và Kyoto của chùa Diệu Tâm, bắt đổi tên chùa và giải tán tăng chúng. Nghèo nàn gần bốn mươi năm sau khi Quan Sơn tịch, ngôi chùa chi nhánh trong tông môn của Đại Đăng gần muốn đứt hơi. Chính trong thời gian sự nghiệp của hàng hậu bối suy sụp thấp kém. Đại Đăng và một tăng nhân chùa Đại Đức là Xuân Tác Thiền Hưng khởi sự biên soạn tự truyện đầu tiên của vị thầy tiên đức. Ông hoàn tất Đại Đăng Quốc Sư Hành Trạng năm 1426. Như chúng ta đã thấy, tác phẩm này phác họa chủ đề là một con người anh kiệt trong đạo đã sống một cuộc đời đậm nét bởi những biến động ly kỳ, và tự truyện đã tạo ra một cách quyết đoán hình ảnh một bậc thầy của hậu thế. Theo Xuân Tác, có những điềm kỳ diệu đi chung với quan điềm của Đại Đăng và sự ra đời của Sư, và Sư đã sớm phát tiết tuệ giác khi còn là một đứa trẻ. Đại Đăng chắc chắn gây ấn tượng cho các vị thầy của mình, khiến có sự so sánh với thiền sư Vân Môn và báo trước tương lai sẽ thành công sáng chói. Quyền tự truyện đầu cũng nhấn mạnh việc Đại Đăng được hai vị Nhật hoàng bảo trợ, nêu lên lời tuyên bố của họ, đối đáp giữa họ với Sư, và tước hiệu họ đã phong cho Sư. Là trụ trì chùa Đại Đức, “Sư có vẻ uy nghiêm của một ông vua, và người ta không dám đến gần Sư”. Giai thoại đáng nhớ về cái chết của Đại Đăng do Xuân Tác ghi, bỏ tước khuôn mẫu của một tự truyện thánh sử, đã củng cố việc tôn vinh Đại Đăng lên vị thế một bậc Tổ sư. Thế hệ đời sau, Nhật Huru Tông Thuần là người đầu tiên trong nhiều vị thiền sư có ảnh hưởng đã đóng góp lớn lao vào sự nổi tiếng của Đại Đăng. Nhật Huru, thuộc dòng của Triệt Ông, nghĩ rằng chỉ mình ông là nắm được tinh thần Thiền chân chính của Đại Đăng. Ông tự gọi mình là “con cháu của Đại Đăng” trong thời kỳ kinh chống mãnh liệt giữa các dòng phái Mộng Song, Viên Nhĩ, Triệt Ông và Quan Sơn. Là một nhà thơ tâm

Nhân cảnh đều đoạt.

Nhân cảnh đều chẳng đoạt.

Khi Đại Đăng bình chú công án này, Sư chỉ thêm một trước ngữ cho mỗi câu trong bốn câu này (tức thứ tám trong chương sau). Ở chùa Đại Đức ngày nay, tu tập trước ngữ có nhiều cấu trúc hơn và phức tạp hơn. Đối với mỗi câu trong công án này thiền tăng phải chọn sáu hoặc bảy trước ngữ đủ loại, trong một câu đặc biệt. Rồi họ phải tìm ra câu kết để bình chú toàn bộ công án. Những công án khác được chia ra và bình chú cùng một phương thức; nhất là một công án phức tạp đòi hỏi nhiều chừng năm mươi câu khác nhau. Thiền tăng tu trong thiền viện thời gian đủ lâu gần cuối giai đoạn thiền tập chính thức cũng dùng trước ngữ để viết bình chú các công án. Các tiểu luận này thường viết bằng Kanbun với bút lông. Tuy sự liên kết lịch sử giữa việc sử dụng trước ngữ của Đại Đăng và hệ thống hiện nay có loãng nhẹ, cũng nên có một sự so sánh. Trong khi Đại Đăng sáng tác công án riêng của mình hoặc trích dẫn từ những nguồn tư liệu rộng lớn, hành giả bây giờ hạn cuộc trong những câu và bài thi kệ thuộc những tuyển tập chuẩn. Trong khi Đại Đăng thay đổi câu giải đáp cho mỗi công án hoặc mỗi bản văn mỗi khi gặp phải, truyền thống hiện nay quy định rõ những câu trả lời được chấp nhận. Đại Đăng thực sự ghi dấu lập trường trung dung trong quá trình chính thức hóa dần dần thể loại này. Trong khi những bình tụng của Viên Ngộ đầy tính sáng tạo và thông tục, Đại Đăng sẵn sàng phô bày xu hướng Nhật Bản để trích dẫn những nguồn tài liệu khác, nhất là có giá trị văn học. Sự lặp lại những song cú Trung Hoa xác nhận khuynh hướng này: Viên Ngộ bất chấp, Đại Đăng tùy lúc diễn ra, và sách vở trước ngữ hiện đại lại tôn trọng những song cú.

kiến với thầy bốn hoặc năm lần mỗi ngày. Khi một hành giả giải đáp một công án được giao, và muốn vị thầy hài lòng, người ấy bày tỏ tinh thần công án bằng một câu hoặc bài kệ tương ứng rút ra từ tập trước ngữ chuẩn. Tuy trước ngữ tự nó không có gì bí ẩn, việc ứng dụng để giải đáp công án được các môn phái Lâm Tế khác nhau bảo vệ triệt để. Để tham dự vào buổi tham kiến với thầy, thiền sinh sử dụng từng thời khắc rảnh rỗi nghiền ngẫm các bản tuyển tập trước ngữ loại bỏ túi, một việc làm phải được giữ kín trong chùa (vì đọc sách không được khuyến khích). Ở buổi tham thiền kế tiếp, một câu hoặc một bài kệ khác sẽ được nêu lên cho đến khi vị thầy chấm đậu. Những khó khăn đều có thể gặp phải ở bất cứ điểm nào trong tiến trình tham thiền: một công án đã được giải đáp tương đối dễ dàng lại gay go khi bình chú, hoặc một công án nan giải một khi giải được sẽ bình chú dễ dàng. Nếu đòi hỏi nhiều trước ngữ trong một công án đã giao, vài câu đầu có thể tìm ra nhanh chóng, nhưng những câu còn lại sẽ là thử thách để khám phá. Khám phá được một câu hoặc kệ đúng ý thiền sinh thường la lên “A ha!” và vị thầy chứng nhận. Lý tưởng nhất là một trước ngữ bình chú được chấm sẽ chiếu tia sáng mới trên công án và/hoặc kích thích những câu hỏi mới để tham cứu. Đôi khi tuy một câu trả lời theo truyền thống xưa được vị thầy thấy có triển vọng, một khi tìm ra, có thể cho điểm hành giả thấp hơn những lần thi trước đã bị thầy chấm rớt. Trong giai đoạn tu cấp cao hơn, đa số các công án chia ra thành từng phần, mỗi phần đòi hỏi một câu đáp và (thường là) một câu trước ngữ. Ví dụ công án “Tứ Liệu Giản của Lâm Tế” dĩ nhiên là chia thành bốn phần:

Đoạt nhân chẳng đoạt cảnh.

Đoạt cảnh chẳng đoạt nhân.

hồn phong phú, Nhất Hưu trả lời mỗi câu trong “tam chuyên ngữ” của Đại Đăng bằng một bài thơ, và ông làm bài kệ bốn câu tán thán Đại Đăng, Triệt Ông, Nam Phổ và Hư Đường. Khi chùa Đại Đức bị hãm dọa vì tình hình chính trị rối loạn và thời cuộc lửa đạn khoảng thời gian cuộc nội chiến Ứng Nhân (ònin), từ 1467 đến 1477. Nhất Hưu đích thân bảo vệ thư pháp và những di vật quý báu của Đại Đăng. Như chúng ta đã thấy, ông phê bình Xuân Tác vì đã quá chú trọng đến mối liên quan giữa Đại Đăng và hoàng gia:

Đưa cao ngọn Đại Đăng chiếu sáng thấu trời.

Ngựa xe vương triều bon chen trước Pháp đường,

*nhưng không một ai ghi nhớ quăng đời hai mươi năm
mưa gió dưới cầu Ngũ Điều.*

Nhất Hưu là người đầu tiên nhấn mạnh giai thoại cầu Ngũ Điều và thậm chí đã mở màn cho sự kiện này. Cái nhìn lạ thường của ông về Đại Đăng bị Dưỡng Tẩu Tông Di, nắm quyền trụ trì chùa Đại Đức, bác bỏ và nói rằng, “Ồ đây cần gì phải nói lên cái lạnh và cái đói trong việc ghi lại cuộc đời vị ân sư của chúng ta?” Nhất Hưu và Dưỡng Tẩu đã công khai đụng chạm trên nhiều vấn đề, do đó thật khó thẩm định tính chất nghiêm túc trong sự bất đồng ý kiến về vị thế của Đại Đăng là nhập thế hay xuất thế. Nhất Hưu tự mình đặt ra ngoài tổ chức tôn giáo vào thời của ông, nên cũng dễ hiểu là ông đã liên kết những năm trong bóng tối và gian khổ của Đại Đăng với tính chân chính trong Thiền của Đại Đăng. Với sự ủng hộ mới từ các chiến sĩ đang lên nắm quyền và các thương gia giàu có, chùa Đại Đức bắt đầu hồi phục thời Nhất Hưu sinh tiền. Mối liên hệ giữa chùa với hoàng tộc được tái lập, và những thi nhân, trả nhân tham gia vào đã biến ngôi chùa thành một trung tâm văn hóa đương thời. Thế

kỷ 16 đất nước lại tang thương, xâu xé bởi nội chiến làm suy yếu chế độ Trúc Lợi và hệ thống Ngũ Sơn do chế độ bảo trợ. Vào lúc nước Nhật thống nhất trở lại vào năm 1603, Đại Đức tự và Diệu Tâm tự càng hưng thịnh và có ảnh hưởng như bất kỳ thiền viện nào trong Ngũ Sơn. Chùa Đại Đức được người thứ hai trong “bộ ba thống nhất” là Phong Thần Tú Cát (1536–1598) cúng dường rất dồi dào, ông thường xuyên viếng chùa để tham dự các buổi trà đạo. Chùa Diệu Tâm trong lúc đó tìm được nguồn trợ lực khác: quản lý tài chánh mẫu mực, có mạng lưới chùa chi nhánh ở thôn quê, gia tăng sĩ số Phật tử cư sĩ. Chùa Diệu Tâm nắm quyền kiểm soát ít nhất năm mươi thiền viện trước đây gia nhập Ngũ Sơn, và hiển nhiên trở thành bản doanh của chi phái lớn nhất trong tông Lâm Tế.

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

nghiệm Thiên, ngôn ngữ và nghệ thuật, nên thư họa của Đại Đăng đã cô đọng Thiên biện tài của Sư.

ĐẠI ĐĂNG VÀ THIỀN TÔNG HIỆN ĐẠI

Chùa Đại Đức ngày nay là một trong mười lăm ngôi chùa đầu não của tông Lâm Tế. Tổ chức lớn rộng khắp nước của Đại Đức tự gồm có hai thiền viện hoạt động mạnh (ở Kyoto và Fukuoka, Cửu Châu), khoảng 200 chùa chi nhánh, và hơn 50.000 tín đồ. Về mặt cơ sở tổ chức, Diệu Tâm tự vượt trội Đại Đức tự với 3.421 chùa chi nhánh và 847.700 tín đồ. Gia sản của Đại Đăng còn lại không chỉ có tăng đường của chùa Đại Đức và Diệu Tâm, mà còn các thiền viện Lâm Tế khắp nước. Đa số thiền tăng Lâm Tế tụng đọc bài Khuyên Văn Tối Hậu của Đại Đăng hằng ngày, trước thời thuyết pháp của vị giáo thọ và vào cuối ngày. Tầm quan trọng của sự tu tập sau khi chứng ngộ thường được liên tưởng đến Đại Đăng với hai mươi năm ăn xin ở Kyoto. Nhóm công án chuẩn gồm có “ba chuyên ngữ” của Đại Đăng, hai đối thoại tham vấn trong Ngữ Lục của Sư, và câu hỏi hắc búa:

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

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

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

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

Sự thẩm định về Đại Đăng gây ảnh hưởng nhất do công trình của thiền sư Bạch Ẩn ở thế kỷ 18, theo truyền thống Bạch Ẩn được xếp bên cạnh Đạo Nguyên trên đỉnh cao của Thiền tông Nhật Bản. Bạch Ẩn được tán tụng vì khôi phục tinh thần sinh động của tông Lâm Tế qua chủ trương đặt nặng phần chuyên tu, hệ thống hóa công án, và xác nhận kiến tánh là đích điểm của cuộc sống thiền. Giống như Nhất Hưu trong vài thế kỷ trước, Bạch Ẩn tin rằng mình là người duy nhất hiểu biết thâm mật Đại Đăng. Giai thoại về quãng đời ăn xin của Đại Đăng đã gây ấn tượng sâu sắc cho Bạch Ẩn, có lẽ vì Ngài hơi một chút xuất thế: ngôi chùa nhỏ của Ngài ở thôn quê cách xa bản doanh của hệ phái chùa Diệu Tâm ở Kyoto. Là một họa sư thiên tài với phong cách mạnh bạo và tự nhiên, Bạch Ẩn vẽ chân dung Đại Đăng là một người ăn mày chân trần và râu ria, áo sớng toi tả nhưng tia mắt nhìn dữ tợn rất sinh động. Hàng chữ viết trên một bức chân dung (*chương 3 hình 2) ám chỉ giai thoại Nhật hoàng Hoa Viên khám phá ra Đại Đăng:

Khoác chiếc áo rom giữa đám ăn mày,

Vì thích ăn dưa ngọt

nên bị bắt sống.

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

Không một điều gì nơi các vị Tổ sư toát ra mùi vị của những điện đường lâu các oai vệ trong chùa. Các vị xem chẳng ra gì mọi thứ hoan hô nồng nhiệt của đám

đông. Các vị sống đời mình trong am thất hang động hoang sơ, luộc rau củ trong nồi đất sét chân để sống. Các vị cúi mình chỉ để đèn đáp trọng ân chư Phật và chư Tổ, và để truyền trao vài câu vài chữ về chứng ngộ làm bối rối thế hệ đời sau.

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

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

Quãng đời của Diệu Siêu [Đại Đăng] tự quên mình trên bờ sông Gia Mậu như thế nào? Mỗi đêm để trắc nghiệm đao lực của mình, Sư đến vùng lân cận của Tứ Điều [tức cầu Ngũ Điều] và ngồi xuống tọa thiền trên nệm cỏ. Lúc đó tình hình kém an ninh do bọn lưu manh trẻ tuổi gây ra ở thủ đô. Tự tập thành bọn ba bốn đứa, chúng hành nghề gươm đao dọc bờ sông Gia Mậu rộng lớn, và xông vào chém giết đấm ăn mày xấu số bị ruồng bỏ khi chúng bắt gặp họ ở đó. Rất đông người là nạn nhân dưới lưỡi gươm của chúng. Một băng những tên vô lại đó lén lút vào vùng lân cận cầu Tứ Điều và đến chỗ Diệu Siêu đang tọa thiền trên cỏ. Chúng cho đó là một nạn nhân ngon ăn. Một đứa

la lên: “Ta sẽ chém nhát đầu tiên với lưỡi gươm dài của ta. Lướt sau mới đến tụi bây!” Bọn hung ác chen nhau đến người đang ngồi yên, hăm he như thế và tuốt gươm ra.

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

Về sau Diệu Siêu viết bài kệ:

Gian khổ vẫn đến

Cái nợ chồng lên cái kia –

Giờ đây ta sẽ thấy nếu như tâm ta

Thực sự từ bỏ thế gian này.

Câu chuyện làm phát sinh những dòng kệ này đã cảm tác đến mọi người cả ngàn năm. Công cuộc xây dựng chùa Đại Đức nguy nga của Diệu Siêu và đức hạnh sáng chói mãi tồn tại của Sư đều là kết quả của công phu tu tập gian nan và tinh tấn.

Tác phẩm được xem hàng đầu của Bạch Ân là cuốn sách bình chú từng dòng một rất bao quát về hai quyển

Vân Môn nói với hội chúng: “Cổ Phật cùng với cột cái xuất hiện, tâm hành ở mức độ nào?” Trả lời tặng chúng, Sư nói, “Mây tụ núi Nam, mưa rơi núi Bắc”.

Phật quang chói lọi, tâm hành ở mức độ nào? Ít người biết được cái gì đằng sau đám mây ở núi Nam. Trời tối, tiều phu đi theo đường núi xuống thung lũng, hát rằng, “Ta trên đường về nhà, ta trên đường về nhà”.

18 **Câu Nói Ma Mị**

“Mê”, “ngộ”

chỉ là lời nói ma mị làm điên đảo

thiền tăng khắp nơi.

19 **Lá Kinh**

Sau khi Đức Phật tịch diệt, Ca-diếp báo cho tăng đoàn, “Sẽ làm lễ trà tỳ Đức Phật. Chúng ta không quan tâm đến Xá-lợi của Ngài. Chúng ta phải kết tập Chánh pháp để không mai một”.

Cất ba, xẻ hai, chân lý làm sao diễn bày? Với mắt trần có thể nào thấy được bên kia mây trắng? Thiền tăng vẫn chưa trở về từ núi Kukhutapàda. Những lá kinh chỉ lay động cơn gió buồn.

mạch truyền thừa. “Hầu như cũng giống con đường ấy!” có đặc tính hàm dung nhiều nghĩa nhất trong các trước ngữ, một phần bởi vì gốc chữ Hán không nói đến chủ từ hoặc nói rõ ý nghĩa muốn ám chỉ trong chữ “giống”. Hậu quả là câu này vẫn có đầy đủ ý nghĩa trong nội dung rộng lớn hơn. Khi chứng nghiệm giác ngộ, Đại Đăng đã vật lộn với câu trả lời “Quan” của Vân Môn trong phần cốt yếu của công án “Thúy Nham lông mày”. Trong phạm vi này, một hướng khai triển lời nói của Đại Đăng có thể là: “Con đường của tôi cũng giống con đường của Vân Môn”. Đại Đăng cũng có thể ý muốn nói ngoài Vân Môn là cả một dòng mạch các thiền đức, và vì thế ở đây có thể chỉ cho Nam Phổ nên lời nói của Sư có thể là “Con đường của tôi cũng giống con đường của thầy”. (Ý nghĩa thay đổi như thế đều phù hợp.) Chữ “Hầu như” giới thiệu thêm luận giải khả dĩ. Nếu Đại Đăng không tự đặt mình ngang hàng với các bậc tiền bối của mình, “hầu như” có thể chỉ cho lòng khiêm hạ. Hoặc, có thể có nghĩa ngược lại Đại Đăng nói rằng sự giác ngộ của Sư giống y hệt sự giác ngộ của các vị thiền đức như Vân Môn. Trong Thiền, “ngay khi gọi tên thì đã lầm qua”, do đó nếu Đại Đăng nói rằng “Cũng giống y hệt con đường ấy” thì Sư chỉ mới đến được gần. Nhìn dưới một góc cạnh khác, Đại Đăng có thể muốn nói “Hầu như tôi cũng đi giống con đường các bậc tiền bối. May mắn thay tôi không như thế!” Trong trường hợp này Sư khẳng định mỗi người phải tìm con đường giác ngộ riêng cho chính mình; đi theo Vân Môn hoặc bất cứ vị tiền bối nào đều lạc hướng. Vân Môn là Vân Môn, và Đại Đăng là Đại Đăng; dù có những điểm tương đồng giữa hai cá nhân, mỗi người có con đường riêng của chính mình. Tuy như thế trong nguyên văn câu trả lời của Đại Đăng về sự giác ngộ của Sư có thể phản ánh tinh thần khiêm cung, có tính chất ẩn mật, độc lập, hoặc thậm chí cả ba yếu tố cùng một lúc.

Hơn nữa, mỗi ý nghĩa trong câu nói “Hầu như cũng giống con đường ấy” có sự bình chú về cuộc đời cũng như sự giác ngộ của Sư. Nói về sự tương tục của ánh sáng tâm linh siêu vượt những dị biệt lịch sử và văn hóa, Đại Đăng quả thực đã noi theo con đường các bậc tiên tổ Phật giáo. Thiền tông Nhật Bản không hẳn cùng một đường y hệt Thiền tông Trung Hoa về mặt xã hội, tổ chức cơ chế, hoặc giáo điều song chính là đưa con hợp pháp của truyền thống cha ông, chân truyền và sinh động đúng ý nghĩa nhất. Ở vị thế khiêm hạ qua chữ “hầu như”, Đại Đăng chủ ý phân đầu để quán triệt ngôn ngữ và nghi thức trong nhà Thiền, và nhận biết căn nguyên Thiền tông Nhật Bản chưa cắm sâu được trên mảnh đất quê nhà. Ở vị thế ẩn mật (“hầu như” là “đúng thật”), Sư xem lịch sử Thiền tông là lịch sử tôn giáo của chính mình, tự biết mình là con cháu chính đáng của dòng mạch nhất thể này. Và ở vị thế độc lập (loại bỏ mô phỏng sai lầm), Đại Đăng đã nói lên rõ ràng cái nhìn của mình về tính chân chánh của Thiền tông. Hiển nhiên con đường Sư đã hun đúc đúng là chính mạch Thiền tông Nhật Bản chân truyền. Về phần Đại Đăng con người, sau khoảng thời gian gần bảy thế kỷ, một số những đặc trưng sẽ không tránh khỏi còn nằm im trong bóng tối. Chúng ta đã thấy lẽ thực về mặt tôn giáo và lịch sử đã kết hợp như thế nào trong giai thoại cuộc đời của Sư. Hầu hết những sự mô tả Đại Đăng theo truyền thống gặp phải trong các trang sách này đã nói lên rất nhiều lý tưởng thịnh hành về những vị thiền sư như đã trình bày về Đại Đăng. Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ, bản thân Ngài biết rõ Sư, tuy thế đã bảo rằng Sư “tính hạnh nghiêm khắc và khiến cho nể sợ nên khó ai dám đến gần”. Về sau các thiền tăng trong chùa Đại Đức tả chân dung Sư càng mạnh bạo hơn: “Đôi mắt nhìn lướt khắp vũ trụ, và chiếc miệng nuốt hết Phật Tổ. Hét vang như sấm nổ và giáng gậy như mưa sa, Sư làm long trời lở đất”.

Về sau [nguyên văn câu chuyện] kể lại cho Kính Thanh, Ngài nói: “Nếu không phải là tôn ông [Trưởng Khánh] thì đã thấy đầu lâu đầy đất”.

Cô đánh Diêu Phong, chẳng ai trèo lên được.

Ta chỉ thấy mây trắng bồng bênh nơi nơi.

Tùng bách rừng già – biết mấy tuổi?

***Mặc, lưng chừng dốc núi thi thoảng
muôn chim hót vang.***

16 ***Chư Phật***

Nam Tuyên bảo, “Ta chẳng biết gì về chư Phật trong tam giới”.

Nếu biết có chư Phật

trong tam giới;

bồng chốc mùa xuân không có hoa,

mùa thu không có trăng rằm.

17 ***Cổ Phật Cột Cái***

mặc tình ra đi.**14 Không Pháp**

Bản Sơn dạy chúng: “Không có Pháp trong tam giới; vậy tìm tâm ở đâu?”

Mưa gội sạch đỉnh núi xa, sương lấp lánh lạnh giá.

Ánh trăng mờ nhạt trước ngôi thất quán quít dây bìm trong rừng thông.

Làm sao nói được giờ đây tôi ra sao?

Con suối căng đầy tuôn trào dưới khe bị mây che mờ tối.

15 Trên Đỉnh Diệu Phong

Bảo Phước cùng Trường Khánh dạo núi. Bảo Phước lấy tay chỉ, và nói: “Ngay đây là đỉnh Diệu Phong”. Trường Khánh nói: “Chính thế, nhưng đáng tiếc thay!” Tuyết Đậu bình: “Ngày nay lý do gì đi dạo núi với bạn hữu?” Tuyết Đậu lại bình: “Trăm ngàn năm kể từ đây, ta không nói là sẽ không có, mà chỉ là có rất ít”.

Những sự thẩm định của các học giả ngày nay cũng đầy ấn tượng nhưng sơ sai. Việc Đại Đăng am tường ngôn ngữ Trung Hoa một cách sâu sắc khiến Haga Kòshirò gọi Sư là “thiên tài”. Ogisu Jundò, đã nêu lên sự mô tả thời thơ ấu của Đại Đăng như thánh sử, lập luận rằng tánh tình của Sư “khác với người thường cả khi mới chào đời”. Hirano Sòjò thấy “hai phương diện nghịch lý” của Đại Đăng ra chuộng ần tu và hăng say kiến lập chùa Đại Đức. Tuy sự phân tích này đáng tin, sự nghiệp của Mộng Song cũng được mô tả y hệt như vậy. Furuta Shòkin muốn so sánh Đại Đăng và Mộng Song trên thư pháp của hai vị: “Nét bút của Mộng Song mềm mại và tỉ mỉ, trong khi đường cọ của Đại Đăng thì mạnh bạo và chân phương hồn nhiên... Hai con người trực tiếp đối nghịch”. Vài nhà bình luận đã ngoại suy từ bức chân dung nổi tiếng của Đại Đăng lúc năm mươi ba tuổi (*hình 6)

Sư ngồi kiết-già trên chiếc ghé nguy nga kiểu Trung Hoa, đắp y nghi lễ của một vị trụ trì, thân tướng kiên cố đường bệ. Khuôn mặt rộng có vẻ dịu dàng nhờ hai má phính và đôi môi hồng, và tia mắt liếc nhìn về bên trái. Lờì đề, của chính Đại Đăng, là thử thách cho mỗi người nhìn: “Ai được vẽ ra đây trên tờ lụa này? Nhìn xem!” Vào thế kỷ 15 Nhất Hưu đáp lại bức họa lòng đầy vẻ ngưỡng mộ:

*Chân dung của Sư sáng sủa thẳng thắn,
chiếu soi như trăm triệu núi Tu-di.
Nếu Đức Sơn hoặc Lâm Tế có vào đây,
chẳng khác nào đom đóm trước mặt trời.*

Nhìn bức họa này những thế kỷ sau, Hirano thấy vẻ mặt của Đại Đăng như thể bối rối, ý Hirano gán như thế vì sự tranh chấp giữa hai hoàng đế thí chủ của Sư. Tuy nhiên đối với Furuta, nét vẽ truyền đạt thật sắc bén ý chí

dũng mãnh bất khuất của Đại Đăng. Nếu Đại Đăng con người vẫn tránh bị ghi nhận thì đó là điều tốt đẹp nhất. Như Tâm Anh Tông Duyệt (1691–1775) đã viết trong phần hậu đề quyền tự truyện đầu của Sư:

*Tại sao phải bắn tên
sau khi tên trộm đã ra đi?
Hư không vỗ tay
và cất tiếng “Thôi, đủ rồi!”*

12 *Xuân*

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

13 *Tên Ông Là Gì?*

Ngưỡng Sơn hỏi Tam Thánh, “Tên ông là gì?” Tam Thánh đáp, “Huệ Tịch”. Ngưỡng Sơn nói, “Huệ Tịch? Đó là tên tôi”. Tam Thánh đáp, “Tên tôi là Huệ Nhiên”. Ngưỡng Sơn cười to.

Ông ấy đi đâu?

*Nắng làm tan chảy tuyết đầu xuân,
cây liễu cây mận tranh đua hương vị
tươi mới.*

*Mọi cảnh tượng đều gợi hứng nhiều bài
thơ,
nhưng tôi chỉ tìm vãn thơ của một người*

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

10 **Đức Sơn Gọi Cao Đình**

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

Cao Đình rời Hàng Châu.

Đức Sơn gọi tên là một hai ba bốn năm sáu bảy và tám chín mười,

Cao Đình ra đi là mười chín tám bảy sáu năm bốn và ba hai một.

11 **Đại Cơ Đại Dụng**

Nếu ông nắm trọn núi Tu-di và nghiền nát từng mảnh,

Cái Không sẽ bể ra thành hai, ba, bốn.

Nếu ông nuốt chửng đại dương rồi mưa ra,

Chư Phật trong tam giới sẽ loạng choạng và chết chìm.



THI KỆ VÀ TRƯỚC NGŨ CỦA ĐẠI ĐĂNG

THI TUYỂN CỦA ĐẠI ĐĂNG

1 *Hành khước*

Trời trăng là một đôi hài,

Bước chân lữ thứ cuối mây tận trời.

2 *Mưa*

Không dù che

mình ướt đầm

chỉ mưa trời

làm áo che

3 *Rời Cửu Châu*

*Không cho thấy dấu chân
nơi nào ta đi qua:
trên đầu sợi lông ta rời kinh đô,
ba hồi trống vang ta rời Cửu Châu.*

4 *Thích-ca Mâu-ni Được Gọi*

*Suddha-àvāsa, chấp tay đứng trước
cửa sổ.
Trăng tròn trong hồ nước cung điện là
viên ngọc
dù mùa chưa sang thu;
trong đêm lặng lẽ này Người biết rằng
gợn sóng đã thay đổi.
Kể từ đây Người sẽ đi con đường dường
như mờ昧,
núi Dantaloka to lớn cứng chắc như sắt
thép.*

5 *Tọa thiền*

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

6 *Xuyên mây*

*Xuyên thấu mây đến tận trời dù trong đêm mưa Ta
vẫn thấy trăng.*

7 *Ngộ (I)*

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

8 *Ngộ (II)*

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

9 *Đại Ngộ Của Đức Phật Thích-ca*

Triệu Châu nói, “Bởi vì mang nghiệp”.

– *Lão tặc đại bại.*

(Lão tặc đại bại đã.)

Tắc 12 ***Rửa bát đi***

Tăng hỏi Triệu Châu, “Con mới nhập viện, xin Thầy chỉ dạy”.

– *Mở miệng tức lằm.*

(Khai khẩu tức lằm.)

Triệu Châu hỏi: “Sáng ăn cháo chưa?”

– *Mổ bụng khoét lòng.*

(Phách phúc oan tâm.)

Tăng nói, “Con ăn rồi”,

– *Động lưỡi là trái ngược.*

(Động thiệt tức quái.)

Triệu Châu nói, “Rửa bát đi!”

– *Công án nước đôi.*

(Lưỡng trùng công án.)

Tăng liền ngộ.

– *Viên sắt tròn không chỗ vá.*

(Thiết hoàn vô phùng há.)

Tắc 13 ***Lương Võ Đế hỏi Bồ-đề-đạt-ma***

20 ***Chén Bạc Đựng Tuyết***

Tăng hỏi Ba Lăng, “Cái gì là tông Đê-bà?” Ba Lăng nói, “Chén bạc đựng tuyết”.

Tông Đê-bà thật khó phân tích.

Chén bạc đựng tuyết –

ai có thể nói gì hơn nữa?

Cùng một ngọn gió thổi ngang đất đai

sông núi;

gió để lại cho tất cả cõi người cõi trời sự

trong lành và tươi mát.

21 ***Nam Tuyên Chém Mèo***

Đưa con mèo lên cho mọi người đều

thấy,

Chặt đứt một, hai, ba

đầu chùy không lỗ.

22 ***Thanh Kiếm Hoàng Sào***

Nham Đầu hỏi tăng:

– Ông từ đâu đến?

Tăng nói:

– Tôi đến từ Trường An.

– Sau khi Hoàng Sào rút lui, ông có được thanh kiếm không?

– Tôi được.

Nham Đầu đưa cổ ra phía tăng và hét. Tăng nói:

– Dầu thầy rơi rồi.

Nham Đầu cười lớn.

Về sau tăng đến hỏi Tuyết Phong. Tuyết Phong hỏi tăng:

– Ông từ đâu đến?

Tăng:

– Từ chỗ Nham Đầu.

– Nham Đầu dạy gì?

Tăng kể lại chuyện trước. Tuyết Phong đánh tăng ba mươi gậy và đuổi đi.

Một khi Hoàng Sào rút lui, thanh kiếm thật khó tìm.

Lăng xăng chung quanh thanh kiếm, tăng bị chém đứt tay– đáng thương thay!

Tăng hỏi Ba Lăng, “Cái gì là tông Đê-bà?”

– Đập cỏ thấy rắn.

(Đả thảo kiến xà.)

Ba Lăng nói, “Chén bạc đựng tuyết”.

– Ngựa trắng đi vào hoa lau.

(Bạch mã nhập lô hoa.)

– Mây trắng từ lâu ngủ trong hoa lau.

(Bạch vân y cựu túc lô hoa.)

Tắc 11 **Không của Triệu Châu**

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

– Đầu lưỡi dài rồi.

(Thiệt đầu dĩ trường.)

Triệu Châu nói, “Không”.

– Mua sắt được vàng.

(Mại thiết đắc kim.)

– Hư không tròn đầy.

(Bức tắc hư không.)

– Ném cây chùy sắt không lỗ ngay trước mặt.

(Vô khổng thiết chùy đương diện trịch.)

Tăng nói, “Mọi loài đều có Phật tánh, sao con chó lại không?”

– Sao không tự biết mà lui đi?

(Hà bất tự linh khứ?)

Lâm Tế đưa ra tứ liệu giản: “Đoạt nhân không đoạt cảnh”.

– *Người nghèo nghĩ đến món nợ chưa trả.*

(Bần nhi tư cữu trái.)

“Đoạt cảnh không đoạt nhân”.

– *Hồ Tăng [Tổ Đạt-ma] ngồi ở núi Thiếu Lâm.*

(Hồ Tăng tọa Thiếu Lâm.)

“Nhân và cảnh đều đoạt cả hai”.

– *Con chuột già kéo lê củ gừng sống.*

(Lão thử dẫn sanh khương.)

“Nhân và cảnh đều chẳng đoạt”.

– *Lý Công bắn tên con cọp đá.*

(Lý Công xạ thạch hổ.)

Tác 9 ***Ai Là Chủ?***

Tăng hỏi Hương Lâm, “Ai là chủ đồng lúa rộng lớn không canh tác này?”

– *Đóng đinh vào cây.*

(Thốn thiết nhập mộc.)

Hương Lâm đáp, “Xem! Xem! Tháng chạp sắp hết”.

– *Mua sắt được vàng.*

(Mại thiết đắc kim.)

Tác 10 ***Chén bạc Đựng Tuyết***

***Nếu tăng bị đánh ba chục lần với cây
gậy xương xấu thì cả thế gian sẽ chìm
ngập trong máu.***

23 ***Hài Cỏ Triệu Châu***

***Triệu Châu cười đôi hài cỏ và đội trên
đầu.***

***Triệu Châu đội trên đầu hài cỏ –
ba, hai, một trời là đất,
đất là trời.***

24 ***Kiếp Lửa***

Tăng hỏi Đại Tùy, “Nếu kiếp lửa cháy rụi, cả thế gian đều hoại. Hãy nói Cái Này – hoại hay không hoại? Đại Tùy đáp, “Hoại”. Tăng nói, “Vậy thì Cái Này cùng hoại theo [với thế gian] à?” Đại Tùy nói, “Cùng theo”.

***Cái Này hoại theo kiếp lửa và không thể
dành lại.***

***Vị tăng, đi tới lui từ Tứ Xuyên xa xôi,
thấy đồng tính của hằng ngàn cõi giới.***

*Ánh sáng của Cổ Phật Đại Tỳ mở
miệng vị tăng khiến cười lớn*

25 *Lành Bệnh*

*Đã khỏi rồi, cơn bệnh “Phật và Tô”
đã một lần bấu chặt ngực tôi.
Giờ đây tôi chỉ là một người thường
nhiệm vụ đã rũ sạch.*

26 *Tay Áo Tả Tơ*

*Qua bao nhiêu năm ăn xin,
Y áo đã cũ rách;
tay áo tả tơ xua tan bóng mây.
Bên ngoài cổng kia, chỉ toàn là cỏ.*

27 *Trước Cái Chết*

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

– *Núi Tu-di.*

(Tu-di sơn.)

Diệu mật trong câu.

– *Núi Thiết vi*

(Thiết vi sơn.)

Diệu mật trong diệu mật.

– *Biển thứ tám.*

(Đệ bát hải.)

Tác 7 *Ba Chuyển Ngữ của Đâu Suất*

Đâu Suất hạ ba chuyển ngữ: “Vạch chỗ tìm chỗ thâm
sâu cốt để thấy tánh. Ngay đây, tánh ông ở đâu?”

– *Trăng sáng gió lành.*

(Nguyệt bạch phong thanh.)

“Nếu ông đã thấy tánh thì liễu thoát sanh tử. Vậy làm
sao tự tại ở phút lâm chung, khi ngọn đèn đang tắt?”

– *Gió lành trăng sáng.*

(Thanh phong minh nguyệt.)

“Nếu ông liễu thoát sanh tử thì ông biết sẽ đi về đâu.
Khi tứ đại tan rã, ông sẽ về đâu?”

– *Gió lành trăng sáng.*

(Thanh phong minh nguyệt.)

Tác 8 *Tứ Liệu Giản của Lâm Tế*

Ngũ Tô Pháp Diễn nói, “Có con trâu chui qua cửa sổ. Đầu, sừng và bốn chân đều qua lọt. Thế tại sao đuôi qua không lọt?”

– *Một cuộc chơi hai bàn thắng.*

(Nhất thải lưỡng tái.)

– *Dưới cây mẫu đơn, con mèo ngủ.*

(Mẫu đơn hoa hạ thùy miêu nhi.)

– *Nếu là người khác thì không thể để lại dấu vết.*

(Nhược thị biệt nhân xuất đề tích bất đắc.)

Tác 5 *Không Pháp*

Bàn Sơn dạy chúng: “Không có Pháp trong tam giới; vậy tìm tâm ở đâu?”

– *Trời không che, đất không dung.*

(Thiên cái bất năng, địa tải bất khởi.)

– *Đi tới không có đường, bước lui không gặp cửa.*

(Tấn vô lộ, thoái vô môn.)

– *Viên sứt tròn không chỗ vá.*

(Thiết hoàn vô phùng há.)

– *Trời cao ở đông nam, đất thấp ở tây bắc.*

(Thiên cao đông nam, địa đê tây bắc.)

Tác 6 *Ba Diệu Mật*

Diệu mật trong thể.

cái không nghiêng chặt răng.

28 *Rơi Xuống Địa Ngục*

Ai còn sống mà rơi xuống địa ngục?

Lâm Tế hét. Đức Sơn đánh.

29 *Ta Ở Đây*

Không sắc, không thanh –

ta ở đây;

mây trắng viền đỉnh núi,

sông xẻ dòng qua khe.

**BÌNH CHÚ TRƯỚC NGŨ CỦA ĐẠI ĐẲNG
HAI MƯƠI TẮC**

Những đoạn sau đây trích ra từ bình chú trước ngữ viết tay của Đại Đẳng: Bách Nhị Thập Tắc và Bích Nham Hạ Ngữ. Những tắc sau đây được trình bày theo thứ tự phức tạp tăng dần. Tắc 1 gồm một câu với một trước ngữ. Tắc 4 là câu đầu tiên của nhiều trước ngữ: Đại Đẳng có ba câu đáp cho một câu hỏi. Trước ngữ xen giữa các dòng bắt đầu ở câu 6, và trước ngữ cho tất cả các tắc còn lại đều xen giữa các dòng. Từ tắc 9 đến tắc 15 là đối thoại giữa hai người; trong tắc 16 số người tham dự đến bốn. Tắc 18 là một công án nhiều khe với hai trước ngữ của Tuyết Đậu đã sẵn trong đó. Trong tắc 20 một vị tăng đối thoại hai lần với hai vị thầy khác nhau. Ba công án sau đây giữ vai trò tác động trong buổi đầu tu tập của Đại Đẳng. Đó là “Con Rắn Chết”, “Con Trâu Chui Qua Cửa Sổ”, và “Thúy Nham Lông Mày [chữ Quan của Vân Môn]”. Hai công án đầu tiên trong Bích Nham Lục (“Lương Võ đế hỏi Bồ-đề-đạt-ma”) và trong Vô Môn Quan (“Cái không của Triệu Châu”) được thêm vào vì tầm quan trọng trong Thiên tông. Đại Đẳng đã bình chú dựa trên nhiều tư liệu, có nhiều sự so sánh. Tắc 16 và 17 là hai nhóm trước ngữ trên cùng một công án. Tắc 5 và bài kệ 14 ứng xử với một công án; tắc 10 và bài kệ 20 ứng xử với một công án khác. Đối với công án “Kiếp Lửa”, hai nhóm trước ngữ và một bài kệ đã được dịch ra (tắc 14 và 15, bài kệ 24). Ba câu đáp cho công án “Đỉnh Diệu Phong” cũng được trình bày (các tắc 18 và 19, bài kệ 15). Không phải tất cả các tắc đều là công án chính thức. Ví dụ, trong tắc 1, 3 và 8, Đại Đẳng trích từ Lâm Tế Lục. Khi Đại Đẳng dẫn một công án, Sư có thể cho một bản dịch đầy đủ hoặc ngắn hơn; ví dụ Sư đã sử dụng một bản dịch dài (ít quen thuộc)

của “cái Không của Triệu Châu”. Trước ngữ của Đại Đẳng in chữ nghiêng. Đề hiệu tựa đề vài tắc có sửa đổi.

Tắc 1 *Hoàng Bá Đánh Lâm Tế*

Hoàng Bá đánh Lâm Tế sáu mươi giây.

Mặt trời mọc mặt trăng lặn.

(Nhật xuất nguyệt một.)

Tắc 2 *Con Rắn Chết*

Một cô đứ nói, “Trên đường gặp con rắn sắp chết, không được đập nó chết. Hãy bỏ nó vào chiếc giỏ không đáy mang về”.

– *Dạ vâng.*

(Ứng nặc.)

Tắc 3 *Một Người Đi Trên Đường*

Lâm Tế bước xuống tòa trụ trì và nói: “Có một người đi trên đường nhưng chưa hề ra khỏi nhà. Và có một người đã ra khỏi nhà mà không đi trên đường”.

– *Chỗ mây trắng dày đặc thì rồng vàng nhảy múa.*

(Bạch vân thâm xứ kim long được.)

Tắc 4 *Con Trâu Chui Qua Cửa Sổ*

Luong Võ Đế hỏi Bồ-đề-đạt-ma, “Cái gì là Thánh đế đệ nhất nghĩa?”

– *Chớ nghĩ rằng ông ta đang hỏi.*

(Tương vị vấn bất đắc.)

Tổ Đạt-ma nói, “Rồng thềm không thánh”.

– *Một tấm sắt trải dài mười ngàn dặm.*

(Vạn lý nhất điều thiết.)

– *Đuổi ra ngay trước mặt.*

(Đương dương đột xuất.)

– *Sao trên trời, sông dưới đất.*

(Thiên thượng tinh, địa hạ thủy.)

Luong Võ Đế nói, “Ai trước mặt trẫm?”

– *Đáng tiếc thay.*

(Khả tích hứa.)

Tổ Đạt-ma đáp, “Không biết”.

– *Hư không tròn đầy.*

(Bức tắc hư không.)

– *Trăng sáng gió lành.*

(Nguyệt bạch phong thanh.)

Tắc 14 ***Kiếp Lửa*** (I)

Tăng hỏi Đại Tỳ, “Nếu kiếp lửa cháy rụi, cả thế gian đều hoại”.

– *Mổ bụng khoét lòng.*

(Phách phúc oan tâm.)

“Hãy nói Cái Này hoại hay không hoại?”

– *Sao không đi ngay?*

(Hà bất tức tiện khứ?)

Đại Tùý đáp, “Hoại”.

– *Mổ bụng khoét lòng.*

(Phách phúc oan tâm.)

Tăng nói, “VẬY Cái Này cùng hoại theo [với thế gian] à?”

– *Đáng thương và đáng buồn làm sao!*

(Khả thống khả bi.)

Đại Tùý nói: “Cùng theo”.

– *Công án nước đôi.*

(Lưỡng trùng công án.)

Tắc 15 ***Kiếp Lửa*** (II)

Tăng hỏi Đại Tùý: “Nếu kiếp lửa cháy rụi, cả thế gian đều hoại. Hãy nói Cái Này hoại hay không hoại?”

– *Con cá kiệt sức bị giam giữ trong hồ nước cạn.*

(Khốn ngư chỉ lạc.)

– *Hỏi đi, lần đầu sẽ được.*

(Vấn hà thủy hà đắc.)

Đại Tùý đáp, “Hoại”.

– *Nhào nấn cũng không tròn được.*

(Niết bất thành đoàn.)

(Bại khiếm bất thiếu.)

Tuyết Phong đánh tặng ba mươi gậy và đuổi đi.

– *Chỗ nào đau thì đâm kim vào.*

(Thống xử hạ châm chùy.)

Hết

Tăng nói, “Vây Cái Này cùng hoại theo [với thể gian] à?”

– *Lầm lẫn mà không biết.*

(Tha quá diệc bất tri.)

– *Mê lầm chạy theo vật.*

(Mê dĩ trục vật.)

Đại Tỳ nói: “Cùng theo”.

– *Không thể xẻ riêng ra.*

(Phách bất khai.)

Tắc 16 *Thúy Nham Lôg Mày* (I)

Cuối hạ Thúy Nham nói với hội chúng: “Suốt mùa hạ dài, Thúy Nham này đã thuyết thoại. Hãy nhìn và xem lông mày của Thúy Nham có còn không”.

– *Chỗ mây trắng dày đặc thì rồng vàng nhẩy múa.*

(*Bạch vân thâm xử kim long dược.*)

– *Chỗ cửa quan nào không có bảo mật? Chỗ sông nước nào không có cá?*

(Hà quan vô tư, hà thủy vô ngư.)

– *Thật khó mà xoi một cái lỗ cong chín lần xuyên qua hạt ngọc.*

(Châu xuyên cửu khúc nan.)

– *Một trăm con chim ấp ủ chim con.*

(Bách điểu vi tử khuất.)

– *Ra đều nhau.*

(Bình xuất.)

Bảo Phước nói, “Làm cướp tâm bất an (tác tặc nhân tâm hư)”¹⁷.

– *Dù đường Kiếm Các có dốc hiểm, người đi đêm vẫn đông.*

(Kiếm Các lộ tuy hiểm dạ hành nhân cánh đa.)

– *Với một trát lệnh bắt hết mọi người.*

(Nhất trạng lĩnh quá.)

Trường Khánh nói: “Vẫn mọc”.

– *Hoa nở tựa gấm, nước hồ trong xanh như chàm.*

(Sơn hoa khai tự gấm, giản thủy trạm như lam.)

– *Không thể nhẩy ra khỏi.*

(Khiêu bất xuất.)

Vân Môn nói, “Quan”.

– *Người tuần tra ăn trộm ban đêm.*

(Tuần nhân phạm dạ.)

– *Con che giấu cho cha.*

(Tử vi phụ ẩn.)

– *Đổi tà thành chánh.*

(Nhân tà đảo chánh.)

Tắc 17 **Thúy Nham Long Mây**(II)

¹⁷ “Có tật giật mình” (D.G.)

(Tha quá diệc bất tri.)

Nham Đầu đưa cổ ra phía tăng và hét.

– *Giặc cỏ đại bại.*

(Thảo tặc đại bại.)

Tăng nói, “Đầu thầy rơi rồi”.

– *Lơ đếnh đâm kim.*

(Lãng hạ châm chùy.)

Nham Đầu cười lớn.

– *Đầu lưỡi có xương.*

(Thiệt đầu hữu cốt.)

Về sau tăng đến hỏi Tuyết Phong.

– *Mến mùi hương của cỏ không thể dừng được.*

(Luyến phương thảo vị đặc hư.)

Tuyết Phong hỏi, “Ông từ đâu đến?”

– *Cần tre đầu mút có cỏ.*

(Tham can ảnh thảo.)

Tăng nói, “Từ chỗ Nham Đầu”.

– *Tim cầu từ người khác là điều cấm kỵ.*

(Thiết kỵ tùy đà khứ.)

Tuyết Phong hỏi, “Nham Đầu dạy gì?”

– *Vào cỏ tìm người.*

(Lạc thảo cầu nhân.)

Tăng kể lại chuyện trước.

– *Bại hoại không phải nhỏ.*

– *Ngàn quân dễ được, một tướng khó tìm.*

(Thiên binh dị đặc nhất tướng nan cầu.)

Về sau [nguyên văn câu chuyện] kể lại cho Kính Thanh, Ngài nói “Nếu không phải là tôn ông [Trường Khánh] thì đã thấy đầu lâu đầy đất”.

– *Người bạn thân sẽ hiểu, nhưng ai khác có hiểu chăng?*

(Tri âm tri hậu diệc thù tri.)

– *Tác thành cho người thì ít có, bại hoại cho người thì có nhiều.*

(Thành nhân giả thiếu bại nhân giả đa.)

Tắc 20 *Thanh kiểm Hoàng Sào*

Nham Đầu hỏi tăng: “Ông từ đâu đến?”

– *Trong câu nói trình cơ phong [của mình].*

(Cú lý trình cơ.)

Tăng nói, “Tôi từ Trường An đến”.

– *Trong lời nói có tiếng vang.*

(Ngôn trung hữu hưởng.)

Nham Đầu nói, “Sau khi Hoàng Sào rút lui, ông có được thanh kiếm không?”

– *Trong bùn có gai.*

(Lạn nê lý hữu cức.)

Tăng nói, “Tôi được”.

– *Lầm lỡ mà không biết.*

Cuối hạ Thúy Nham nói với hội chúng: “Suốt mùa hạ dài, Thúy Nham này đã thuyết thoại. Hãy nhìn và xem lông mày của Thúy Nham có còn không”.

– *Thân thể che giấu nhưng hình bóng lộ ra.*

(Tàng thân lộ ảnh.)

– *Trong lời nói có tiếng vang.*

(Ngôn trung hữu hưởng.)

Bảo Phước nói, “Làm cướp tâm bất an (tác tặc nhân tâm hư)”.

– *Cùng đi chung chắc chắn sẽ hiểu nhau.*

(Đồng hành giả đương tri.)

– *Mắt nhìn đông nam, tâm ở tây bắc.*

(Nhãn kiến đông nam, tâm tại tây bắc.)

Trường Khánh nói: “Vẫn mọc”.

– *[Cọng lá] thông thì thẳng, gai thì cong.*

(Tùng trực cức khúc.)

– *Cây thông không có màu sắc xưa nay.*

(Tùng vô cổ kim sắc.)

Vân Môn nói, “Quan”.

– *Cứ theo lời khai thực của tội phạm mà kết án.*

(Nạp khoản kiết án.)

– *Con tôm không nhảy ra khỏi cái chậu.*

(Hà khiêu bất xuất chậu.)

– *Với một trát lệnh bắt hết mọi người.*

(Nhất trạt lệnh bắt hết mọi người.)

Tuyết Đậu bình tụng: “Mất tiền chịu phạt”.

– *Đã làm càng thêm làm.*

(Tương thổ tựu thổ.)

Tắc 18 *Trên Đỉnh Diệu Phong* (I)

Bảo Phước cùng Trường Khánh dạo núi. Bảo Phước lấy tay chỉ và nói: “Ngay đây là đỉnh Diệu Phong”.

– *Cây thước đo nằm trong tay.*

(Xương xích tại thủ.)

– *Hai cây cờ bị sét đánh.*

(Song kỳ thâm điện ảnh.)

Trường Khánh nói, “Chính thể, nhưng xấu hổ thay!”

– *Trong cùng một lỗ đất không khác.*

(Đồng khảnh vô dị thể.)

Tuyết Đậu bình: “Ngày nay lý do gì đi dạo núi với bạn hữu!”

– *Tùng theo tiếng gió.*

(Tùng thiêm phong thanh.)

– *Một cuộc chơi hai bàn thắng.*

(Nhất tái lưỡng thái.)

Tuyết Đậu lại bình: “Trăm ngàn năm kể từ đây, ta không nói là sẽ không có, mà chỉ là có rất ít”. Về sau [nguyên văn câu chuyện] kể lại cho Kính Thanh, Ngài nói “Nếu không phải là tôn ông [Trường Khánh] thì đã thấy đầu lâu đây đất”.

– *Đã làm còn làm thêm.*

(Tương thổ tựu thổ.)

– *Một chùy đánh trúng cả hai.*

(Nhất chùy lưỡng đương.)

Tắc 19 *Trên Đỉnh Diệu Phong* (II)

Bảo Phước cùng Trường Khánh dạo núi. Bảo Phước lấy tay chỉ và nói: “Ngay đây là đỉnh Diệu Phong”.

– *Gió thổi không vào được, nước rửa không dính được.*

(Phong xuy bất nhập, thủy sái bất trước.)

Trường Khánh nói, “Chính thể, nhưng xấu hổ thay!”

– *Đường dài mới biết sức ngựa, lâu năm mới biết lòng người.*

(Đồ viễn tri mã lực, niên cửu tri nhân tâm.)

Tuyết Đậu bình: “Ngày nay lý do gì đi dạo núi với bạn hữu!”

– *Trên không chỗ để leo, dưới thân mình biến mất.*

(Thượng vô phan ngưỡng, hạ tuyết kỷ cung.)

– *Hai tượng đá thì thăm trong tai nhau.*

(Lưỡng cá thạch nhập tương nhĩ ngữ.)

Tuyết Đậu lại bình: “Trăm ngàn năm kể từ đây, ta không nói là sẽ không có, mà chỉ là có rất ít”.

– *Tay đánh, tay dè.*

(Nhất thủ si nhất thủ mạch.)

– *Nửa mở nửa đóng.*

(Bán khai bán hợp.)