

THIỆN PHÚC

***THIÊN LÂM
BẢO THỌẠI***



***PRECIOUS DIALOGUES
IN ZEN FORESTS***

***VIỆT-ANH
VIETNAMESE-ENGLISH***

***TẬP HAI
VOLUME TWO
(H-M)***

*Phật Giáo Việt Nam Hải Ngoại
Oversea Vietnamese Buddhism*

Copyright © 2019 by Ngoc Tran. All rights reserved.

No part of this work may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying and recording, or by any information storage or retrieval system without the prior written permission of the author, except for the inclusion of brief quotations. However, staff members of Vietnamese temples who want to reprint this work for the benefit of teaching of the Buddhadharma, please contact Ngoc Tran at (714) 778-2832.

MỤC LỤC
VOLUME TWO



Mục Lục	721
Lời Đầu Sách—Preface	743
Lời Giới Thiệu—Introduction	749
CCLIII.Hà Trạch Thân Hội: He-tsê Shên-hui	751
1) Tri Chi Nhất Tự Chúng Diệu Chi Môn—The One Word Knowledge Is the Gateway to All Mysteries	
2) Hà Trạch Tông—He-Tse Tsung	
CCLIV.Hạc Lạc Na Dạ Xa: Không Có Chỗ Cho Ông Dụng Cái Gọi Là Tâm—Haklenayayas: There Is No Place For You to Function Your Mind	752
CCLV.Hạc Lâm Huyền Tố: Hao-lin Hsuan-su	753
1) Chân Pháp Đông Nam—The True Teaching of the Southeast	
2) Sự Phát Triển Thiền Trung Hoa Thời Sơ Kỳ—The Development of Chinese Zen in Early Period	
3) Hạc Lâm Thiền Phái—Hao-Lin Zen Sublineage	
CCLVI.Hải Quỳnh Từ Phong: Chú Pháp Không Hình Tướng, Bất Sanh Bất Diệt—Hai Quỳnh Tu Phong: All Things Are Formless, Unborn and Undying	755
CCLVII.Hakuun Ryoko: Chỉ Quán Đả Tọa—Hakuun Ryoko: 'Nothing But Precisely Sitting'	758
CCLVIII.Hám Sơn: Han Shan	759
1) Chẳng Phải Bẫy Được Cọp Rồng Hay Thỏ Gì Cả, Mà Chỉ Là Một Con Éch!—Actually You Can Only Catch a Frog, Not a Tiger, Not a Dragon, Not a Rabbit!	
2) Kể Từ Đây Đã Đủ Vốn Trụ Trên Núi!—Seized the Means Which Can Help Him to Dwell on the Mountain From Now On!	
3) Qui Cố Hương Thăm Viếng Song Thân—To Return to His Native Land to Visit His Parents	
4) Thật Ra, Vạn Pháp Nào Có Lai Khứ!—In Reality, All Dharmas Have No Coming and No Going!	
5) Hám Sơn Và Triệu Văn Túc—Han-Shan and Chao Wen Tzu	
CCLIX.Hàm Chu: Hải Lòng Với Sự Chảy Ngược Dòng Của Sông Hán—Han-chu: Being Pleased With the Reversing of the Han River's Downward Course	763
CCLX.Hàn Sơn: Han-Shan	763
1) Đạo Trong Đời Hay Đời Trong Đạo?—The Way in Life or Life in the Way?	
2) Leo Lên Núi Hàn Sơn—To Climb Up to Cold Mountain	
3) Một Cuộc Sống Tốt Như Vậy!—Such A Good Life!	
4) Ta Muốn Đi Đông Lĩnh—I Wanted to Go to the Eastern Cliff	
5) Tam Giới Luân Hồi—Moving through the Three Realms	
CCLXI.Hàng Châu Thiên Long: Hang-Chou T'ien-Lung	766
1) Đừng Theo Lão Tăng, Nên Tự Tham Thủ Lấy!—Don't Follow Me, But Partake of It Yourselves!	
2) Hiện Giờ Ông Đang Ở Đâu?—Where Are You Now?	
CCLXII.Hàng Châu Văn Hỷ: Im Lặng—Hang-Chou-Wen-Hsi: Silence	767
CCLXIII.Hàng Ma Táng: Khách Thể Không Sanh Khởi—Hsiang-mo Tsang: Objects Do Not Arise	768
CCLXIV.Hành Sách: Chân Tánh—Hsing-She: True Nature	768
CCLXV.Hành Tư: Hsing-ssu	769
1) Lô Lãng Mễ Giá?—What is the price of rice in Lu-Ling?	
2) Hành Tư và Lục Tổ Huệ Năng—Xing Si and the Sixth Patriarch Hui Neng	
3) Núi Vẫn Là Núi—Sông Vẫn Là Sông—Mountains Were Mountains and Waters Were Waters	
4) Ông Đeo Gạch Ngói, Vàng Ròng Có Cho, Ông Để Đâu?—You Carry Tiles, If I Give You Gold, Where Would You Place It?	
CCLXVI.Hạo Nguyệt Thường Trái—Haoyue's Paying Debts	769
CCLXVII.Hạo Xiêm: Nghiêu Phong Cao, Bảo Hoa Thấp—Hsao-shian: Yiu-fêng Is High, P'ao-hua Is Low	770

- CCLXVIII. *Hắc Thủy Thừa Cảnh: Trước Vụ Tiềm Dung Phật Nhật Huy—Hei-shui Cheng-ching: Look at the Illuminating Buddha-sun, As the Murky Fog Rises and Dissipates Itself!* 771
- CCLXIX. *Helen Tworokov:* 771
- 1) *Đảnh Lễ—Bowling (Vandana (skt))*
 - 2) *Mỗi Chúng Sinh Là Tất Cả Tạo Vật Không Có Giới Hạn—One Body Is All Creations Without Restriction*
- CCLXX. *Hệ Nam: Hãy Làm Người Trí!—Hsi Nan: Be A Wise Man!* 772
- CCLXXI. *Hiền Hộ Và Thập Lục Bồ Tát Nhập Dục—Bhadrapala and Sixteen Bodhisattvas Go In to Bathe* 772
- CCLXXII. *Hiền Nữ Tử Lâm—The Wise Women in the Mortuary Grove* 775
- CCLXXIII. *Hiện Quang: Hien Quang* 775
- 1) *Khổ Hạnh—Austerities*
 - 2) *Nếu Chẳng Biết Cửa Báu Nhà Minh Để Đâu, Rồi Lại Chỉ Là Một Kẻ Nghèo Thiếu!—If You Have No Idea Where the Jewels of the Family Were, You'll End up a Poor Man!*
 - 3) *Pháp Tu Nhị Huyền—Two Kinds of Illusion of Dharma and Cultivation*
 - 4) *Vô Vi Cư Khoáng dã, Tiều Diêu Tự Tại Nhân!—Doing By Not Doing, Living Freely in Open Fields, A Free and Easy Man Wanders Happily!*
- CCLXXIV. *Hiếp Tôn Giả: Không Nằm Cho Đến Khi Nào Đạt Được Chân Lý—Bhikshu Parsva: Not to lie down until mastered the Truth* 778
- CCLXXV. *Hiểu Liễu Biển Đam: Buông Bỏ Thị Phi Và Ngôn Ngữ—Shiao-Liao Pien-Tan: Letting Go of Right and Wrong and All Forms of Language* 778
- CCLXXVI. *Hoa Lâm Giác: Tịnh Bình Không Thể Gọi Là Miếng Gỗ; Trong Khi Qui Sơn Đá Đổ Tịnh Bình—Hua Lin Chueh: A Pitcher Cannot Be Called a Piece of Wood; While Kuei-Shan Push It Down* 778
- CCLXXVII. *Hoa Nghiêm: The Avatamsaka Sutra (Flower Adornment Sutra)* 780
- 1) *Bồ Đề Tâm—Bodhi-Mind*
 - 2) *Diễm Huệ Địa—Ground of Blazing Wisdom*
 - 3) *Duy Tâm Hồi Chuyển Thiện Thành Môn—Theory of Completion of Virtues*
 - 4) *Đại Bi Tâm—Great Compassionate Heart*
 - 5) *Đại Thừa Đốn Giáo—The Abrupt Doctrine of the Great Vehicle*
 - 6) *Hai Mươi Sáu Đặc Tính Của Chư Bồ Tát Trong Chúng Hội Hoa Nghiêm—Twenty-Six Characteristics of Bodhisattvas in the Gandavyuha Assembly*
 - 7) *Hai Sắc Thái Của Đời Sống Phật Tử—Two Aspects of the Buddhist Life*
 - 8) *Hải Ấn Tam Ma Địa—Ocean Seal Samadhi*
 - 9) *Lý Pháp Giới—Dharma Realm of Noumena*
 - 10) *Lý Sự Vô Ngại Pháp Giới—Dharma Realm of Non-Obstructions of Noumena and Phenomena*
 - 11) *Mười Ba Yếu Tố Của Sự Giác Ngộ Tối Thượng—Thirteen Elements of Supreme Enlightenment*
 - 12) *Mười Điều Rời Bỏ Ma Nghiệp—Ten Ways of Getting Rid of Demons' Actions*
 - 13) *Mười Điều Thành Như Lai Lực—Ten Kinds of Attainment of Powers of the Enlightened of Enlightening Beings*
 - 14) *Mười Ma Nghiệp—Ten Kinds of Demons' Actions*
 - 15) *Mười Một Tâm Dẫn Đến Giác Ngộ—Eleven Minds That Lead to Enlightenment*
 - 16) *Mười Phương Tiện Thiện Xảo—Ten Kinds of Skill in Means*
 - 17) *Mười Tâm An Ổn—Ten Kinds of Attainment of Peace of Mind*
 - 18) *Mười Thanh Tịnh Bi—Ten Kinds of Pure Compassion*
 - 19) *Mười Thanh Tịnh Giới—Ten Kinds of Pure Discipline*
 - 20) *Mười Thanh Tịnh Huệ—Ten Kinds of Pure Wisdom*
 - 21) *Mười Thanh Tịnh Hỷ—Ten Kinds of Pure Joy*
 - 22) *Mười Thanh Tịnh Nhẫn—Ten Kinds of Pure Tolerance*
 - 23) *Mười Thanh Tịnh Thiền Định—Ten Kinds of Pure Meditation*
 - 24) *Mười Thanh Tịnh Tinh Tấn—Ten Kinds of Pure Energy*
 - 25) *Mười Thanh Tịnh Từ—Ten Kinds of Pure Benevolence*
 - 26) *Mười Thanh Tịnh Xả—Ten Kinds of Pure Equanimity*
 - 27) *Nhất Thành Nhất Thiết Thành—One Deed Includes All*
 - 28) *Nhị Trí—Two Kinds of Wisdom*
 - 29) *Pháp Giới—Dharmadhatu*
 - 30) *Pháp Giới Duyên Khởi—The Principle of Universal Causation*
 - 31) *Quảng Hiệp Tự Tại Vô Ngại Môn—Theory of Perfect Freedom*
 - 32) *Quên Mất Bồ Đề Tâm Mà Tu Hành Các Thiện Pháp Đó Là Ma Nghiệp—To Neglect the Bodhi Mind When Practicing Good Deeds Is the Action of Demons*
 - 33) *Sáu Thứ Cần Được Quán Sát—Six Things That Are Always Contemplated*
 - 34) *Sự Pháp Giới—Dharma Realm of Phenomena*
 - 35) *Sự Sự Vô Ngại Pháp Giới—Perfectly Unimpeded Interpenetration*
 - 36) *Tám Cách Phát Tâm Bồ Đề—Eight Ways to Developing the Bodhi Mind*

- 37) *Tâm Dụ—Simile of the Mind*
 38) *Tâm Ngoại Vô Pháp—Outside the Mind, There Are No Other Dharmas*
 39) *Tâm, Phật, Cáp Chúng Sanh Thị Tam Vô Sai Biệt—Mind, Buddha, and All the Living Are Not Different*
 40) *Tâm Vận Hành Không Ngăn Ngại—The Mind is Functioning Without Limitations or Obstacles*
 41) *Thác Sự Hiện Pháp Sinh Giải Môn—Theory of Elucidating the Truth by Factual Illustrations*
 42) *Thập Huyền Duyên Khởi—Ten Mysterious Aspects of Dependent Origination*
 43) *Thập Huyền Môn (Mười pháp môn huyền diệu)—Ten Mysterious Gates*
 44) *Thập Ma—Ten Kinds of Demons*
 45) *Thập Tam Muội—Ten Concentrations of the Buddhas*
 46) *Thập Thế Cách Pháp Dị Thành Môn—Theory of “Variously Completing Ten Time-Periods Creating One Entity*
 47) *Thập Tỳ Giác Trí—Ten Kinds of Conscious Knowledge*
 48) *Thượng Thừa—Superior Vehicle*
 49) *Toán Sa Pháp Môn—Method of Counting Sand*
 50) *Trang Nghiêm Tam Muội—Flower Adornment Samadhi*
 51) *Trùng Trùng Duyên Khởi—Interbeing Endlessly Interwoven*
 52) *Tứ Duyên Sanh—Four Principal Uses of Conditional Causation*
 53) *Tứ Pháp Giới—Four Dharma Realms*
 54) *Từ Bi Tâm—Heart of Compassionate Mind*
 55) *Tương Dung—Principleship and Partnership Are a Mutual “Turning-Into”*
 56) *Vi Tế Tương Dung An Lập Môn—Theory of Construction*
 CCLXXVIII.Hòa Sơn: Ho-Shan 817
 1) *Biết Đánh Trống—Knowing How to Beat the Drum*
 2) *Trường Dưới Dự Thính, Trường Trên Gần Gũi—The Basic School Hearers, the Higher School Neighbors*
 CCLXXIX.Hòa Sơn Phố: Lão Tăng Sẻ Thị Tịch Khi Nào Mấy Ông Đã Cúng Đường Cho Lão Tăng Rồi!—Ho-shan P'u: I
 Pass Away When You All Have Had Your Offerings Made to Me 820
 CCLXXX.Hòa Thượng Kim: Ho-Shang Chin 822
 1) *Hòa Thượng Kim và Thiền Phái Tịnh Chúng—The Reverend Kim and The Ching-chung Zen Sect*
 2) *Vô Úc-Vô Niệm-Mạc Vong—No-remembering, no-thought, and no-forgetting*
 CCLXXXI.Hòa Phong Vị Tán—Wind and Fire That Have Not Yet Dispersed 824
 CCLXXXII.Hoài Liên: Đại Giác—Huai-lien: Great Enlightenment 824
 CCLXXXIII.Hoài Nhượng: Tâm Không Chỗ Sanh, Pháp Không Thể Trụ—Huai-Rang: Mind is unborn, Dharmas are
 nonabiding 824
 CCLXXXIV.Hoài Thanh Thiên Đông: Đừng Để Cát Vào Mắt, Đừng Để Nước Vào Tai—T'ien-t'ung Huai-ch'ing: Don't Get
 Sand Into Your Eyes; Don't Get Water Into Your Ears 825
 CCLXXXV.Hoài Thượng Kinh: Yêu Tri Đoạn Dịch Ý, Bắc Đầu Diện Nam khan; Đói Thì Ăn Một Thì Ngủ—Ching of Huai-
 shan: To Understand the Matter, Look at the North Star by Turning Around Towards the South; Eat When Hungry and
 Sleep When Sleepy 825
 CCLXXXVI.Hoàng Bá: Huang-Po 826
 1) *Các Ông Muốn Cầu Cái Gì Ở Đây?—What Is That You People Are All Seeking Here?*
 2) *Chư Phật Dữ Chúng Sanh Thị Giá Tâm—All the Buddhas and Sentient Beings Are Nothing But One's Mind*
 3) *Chữm Chạc To Lớn!—So Grand and Imposing!*
 4) *Con Đại Trùng Dưới Núi Đại Hùng!—At the Base of Great Hero Mountain There's a Tiger!*
 5) *Đạo Khả Tu Bất Khả Học—The Way Can Be Cultivated But Cannot Be Just Studied*
 6) *Đệ Tử Phải Vượt Trội Hơn Thầy Mới Xứng Đáng Nhận Truyền Thừa!—A Disciple Must Surpass His Teacher to Be
 Worthy of Receiving Transmission!*
 7) *Đi Hái Trà!—To Pick Tea Leaves!*
 8) *Đừng Bao Giờ Lầm Lẫn Diện Mục Bên Ngoài Với Thực Tướng—Never Mistake Outward Appearance For Reality*
 9) *Giải Thoát Thật Sự—A Real Liberation*
 10) *Kiến Thức Và Suy Diễn—Knowledge and Deductions*
 11) *Lễ Bái Phật—To Bow to the Buddhas*
 12) *Nếu Có Thể Thấy Được Qua Giấy Mực, Nó Không Phải Là Cốt Lõi Của Tông Ta!—If It Can Be Seen in Paper and Ink,
 Then It Is Not the Essence of Our Order!*
 13) *Nghiêm Lệnh—Injunctions*
 14) *Ngoại Cảnh—External objects of the six senses*
 15) *Nhất Thể Tâm—One Mind, Universal Mind*
 16) *Ô Đàng—Staff*
 17) *Phật Tánh—Buddha Nature*
 18) *Tâm Thân Cộng Xả—Cast Aside Both Mind and Body*
 19) *Tâm Thị Phật—Mind Is Buddha*
 20) *Thà Đợi Phà Chứ Không Nhảy Qua Sông!—I'd Better Wait for the Ferry, Not Jump a Long Stride Across the River!*

- 21) *Thanh Lạc Thân—Purging Your Bodies*
- 22) *Tỉnh Giác Như Thị Nơi Tâm Là Phật; Chứng Nghiệm Vô Đạt, Vô Tác Là Đạo!—To Awaken True Suchness in Your Mind, Is the Buddha; to Realize Nothing to Be Attained, Nothing to Be Done, Is the Tao!*
- 23) *Tràng Tâu—Gobblers of Dregs*
- 24) *Truyền Tâm Pháp Yếu—Treatise on the Essential Transmission of Mental Dharma*
- 25) *Tuy Chiếc Mũ Nhỏ, Nhưng Đại Thiên Thế Giới Đều Ở Trong Ấy!—Although the Hat Is Small, the Entire Universe Can Fit Inside It!*
- 26) *Tưởng Ông Theo Chân Đạo, Nào Ngờ Ông Chỉ Là Một Kẻ Lý Luận Biện Chứng!—I Thought That You Might've Followed the True Way, But You're Only a Dialectician!*
- CCLXXXVII. Hoàng Long: Huang-lung 839
- 1) *Bậc Tinh Thông Thật Sự—True Adepts*
- 2) *Đó Là Câu Gì? Ở Đây Có Ai Cứ Được Câu Đó Không?—What Would the Phrase Be? Is There Anyone Here Who Can Speak It?*
- 3) *Không Một Pháp Có Thể Đạt Được!—Not a Single Dharma Can Be Obtained!*
- 4) *Muôn Sự Theo Duyên Mà Tồn Tại, Tại Sao Hết Thấy Mấy Ông Không Thấy?—Myriad Things Exist in Accordance With Conditions; All of You! Why Don't You See?*
- 5) *Niệm Tán—Sutra Chanting*
- 6) *Ông Chỉ Đuổi Hình Bắt Bóng!—You're Following Sound and Chasing Form!*
- 7) *Pháp Hành Giả Đang Trì là Độc Nhất, Không Cổ Xưa hay Đường Đại—What Practitioners Are Doing is Unique, Not Ancient or Contemporary*
- 8) *Pháp Thân Vô Tướng, Nhưng Hiện Lộ Trong Mọi Vật—The Dharmakaya Is Formless, But Is Revealed in Things*
- 9) *Tam Quan—Three Barriers*
- 10) *Thân Khẩu Ý Thanh Tịnh Phật Thị Hiện; Thân Khẩu Ý Bất Tịnh Phật Hủy Diệt—When Body Speech Mind are Pure, Buddha Appears; When Body Speech Mind are Impure, Buddha is Extinguished*
- 11) *Trên Đỉnh Linh Thú Một Minh Ca Diếp Hiếu; Tại Chúng Hoàng Mai Y Bát Chỉ Trao Một Huệ Năng!—Only Mahakasyapa Who Understood at the Vulture Peak; At Huangmei, the Bowl and Robe Were Only Given to Huineng!*
- 12) *Hoàng Long và Từ Minh—Huang-Lung and Shih Ming*
- 13) *Hoàng Long và Văn Duyệt—Huang-Lung and Wen-Yueh*
- CCLXXXVIII. Hoàng Mai Đả Tam Thượng—Huang-mei: Struck on the Mortar Three Times 846
- CCLXXXIX. Hoàng Sơn Cốc: Nguyệt Quế Hương—Huang Shan Ku: Sweet Laurel Blossoms 846
- CCXC. Hoàng Sơn Lâm: Đạt Ma Chẳng Thành Tự Gì Cả Nơi Cung Điện Nhà Lương—Huang-shan Lin: At the Palace of the Liang, Nothing Was Achieved by Bodhidharma 847
- CCXCI. Hoắc Am: Hồ Tử Vô Tu—Huo-An's Beardless Barbarian 848
- CCXCII. Hoàng Nhẫn: Hung-Jen (Hongren) 848
- 1) *Bất Hoại Phật Tánh—Buddha-Nature Never Destroyed*
- 2) *Chẳng Biết Bồn Tâm, Học Pháp Vô Ích—Studying the Dharma Without Recognizing the Original Mind Is of No Benefit*
- 3) *Con Có Tánh—I have "Hsing"*
- 4) *Phật Tánh Vốn Thanh Tịnh—Buddha-Nature in All Beings Is Originally Pure*
- 5) *Sanh Tử Đại Sự, Hãy Trình Kệ Câu Ra Khỏi Biển Khổ—The Matter of Birth and Death is a Great One, Let Submit Your Verses That Shows You Try to Get out of the Bitter Sea of Birth and Death*
- 6) *Tánh Vốn Không—Nature Is Empty In Its Nature*
- 7) *Hoàng Nhẫn: Thông Điệp Thiền Từ Kinh Kim Cang—The Message of Zen From the Diamond Sutra*
- 8) *Trong Hàng Ngàn Đồ Chúng, Chỉ Một Ngoại Lệ là Huệ Năng—Among Thousands of Disciples, the Only Exception is Huineng*
- CCXCIII. Hoàng Pháp: Thập Trụ Tâm Luận—Kobo Daishi: Treatise on the Ten Stages of the Mind 858
- CCXCIV. Hoàng Trí: Hung-Chih 859
- 1) *Bát Câu—The Eight Phrases*
- 2) *Bộ Tôi Vì Giày Mà Đến Đây Sao?—Did I Come Here For Shoes?*
- 3) *Hôm Nay Ta Bị Cướp Mất Hết Tiền Bạc Rồi!—Today I've Been Robbed and Lost My Money!*
- 4) *Mặc Chiếu—Hung-Chih: Serene Reflection*
- 5) *Mấy Ông Biết Chắc Được Điều Gì Ở Đây?—What Do You All Know for Sure Here?*
- 6) *Mấy Ông Phải Đạt Được Sự Tự Đoạn Diệt, Tự Chứng Ngộ và Tự Sáng Tỏ!—You Must Attain Self-Cessation, Self-Realization, and Self-Clarity!*
- 7) *Người Ra Đi, Người Ở Lại, Người Không Đi Không Lại!—Goers, Returners, and the Ones Who Neither Come Nor Go!*
- 8) *Thị Tịch Kệ—Death Poem*
- 9) *Hoàng Trí và Thiền Sư Thành—Hung-Chih and Zen Master Cheng*
- 10) *Thong Dong Lục—Book of Equanimity*
- 11) *Tứ Tá—Four Uses*
- CCXCV. Hồ Quan Sư Luyện: Kokan Shiren 865

- 1) *Bảy Mươi Bốn Năm Chạy Đông Chạy Tây, Lời Cuối “Hừ! Hừ!”—Seventy-Four Years Bumping East and West, the Last Word “Shh! Shh!”*
- 2) *Hổ Quan Sư Luyện Và Công Án “Âm Thanh Tiếng Vỗ Một Bàn Tay”—Kokan Shiren and the Koan “The Sound of One Hand Clapping”*
- 3) *Tiểu Tăng Gan Liều!—Little Monk Who Has Guts to Do Things!*
 CCXCVI.Hộ Quốc Kinh Viện: Hu-kuo Ching-yuan 867
- 1) *Chư Pháp Không Có Giác Ngộ Mà Cũng Không Có Si Mê—All dharmas Are Without Enlightenment and Delusion*
- 2) *Nếu Không Nắm Bất Đại Sự, Lão Tăng Sẽ Cùng Mấy Ông Đến Phật Điện Thay Phiên Đánh Lão Thích Ca!—If the Great Matter Before Us Cannot Be Grasped, Then I'll Go With You All Up to the Buddha Hall and We'll All Take Turns Giving Sakya a Beating!*
- 3) *Nhất Pháp Nhược Hữu, Tỳ Lô Giá Na Phật Trở Thành Chúng Sinh—If a Single Dharma Exists, Vairocana Buddha Becomes an Ordinary Deluded Being*
 CCXCVII.Hồi Đường: Hui-T'ang 869
- 1) *Khi Sự Vật Được Để Tự Nhiên Như Thị, Thân Không Đi Mà Cũng Không Ở!—When Things Are Left As They Are, the Body Neither Goes Nor Stays!*
- 2) *Mấy Ông Nhìn Ở Đâu Để Thấy Thầy Tổ?—Where Will You Look to See the Ancestral Teachers?*
- 3) *Mộc Tê Hương—Fragrance of Wild Laurel*
- 4) *Nếu Ông Gọi Nó Là Nắm Tay, Lão Tăng Sẽ Lấy Nó Để Đánh Ông!—If You Call It a Fist, I'll Hit You With It!*
- 5) *Ngũ Đại Và Lưỡi Kiếm Có Không—The Five Elements and the Sword of 'Yes' and 'No'*
- 6) *Sau Khi Lên Pháp Tòa, Ngưng Mặt Lên Lão Tăng Không Thấy Bầu Trời!—After I Ascended the Seat, Lifting My Face Toward the Sky, I Don't See It!*
- 7) *Thiên Thai Sơn Kệ—The Verses on Mount T'ien-T'ai*
- 8) *Thợ Thủ Công Tách Ngọc Khỏi Đá, Thợ Luyện Kim Lấy Vàng Từ Cát!—A Craftsman Separated Jade From Stone, a Metallurgist Removed Gold From Sand!*
- 9) *Trong Nước Động, Nơi Cá Thiếu Sinh Khí, Khó Lòng Làm Cho Sóng Dậy Được!—In Stagnant Water, Where the Fish Are Lethargic, It's Hard to Whip up Waves!*
- 10) *Vườn Tre Đa Phước; Một Hai Cây Nghiêng, Ba Bốn Cây Cong!—T'o-Fu's Bamboo Grove; One, Two Stalk Slanted; Three, Four Stalks Crooked!*
- 11) *Xúc Bội Quan—The Gates of Offense and Thanklessness*
 CCXCVIII.Hồi Ông Ngộ Minh: Thiền Tông Liên Đẳng Lục—The Connection of the Lamp of the Zen Sect 872
- CCXCIX.Hồng Anh: Vỗ Gối—Hung-Ying: Patted on the Knee 873
- CCC.Huệ An: Mở Mắt Nhắm Mắt—Hui-an: Opened and Closed Eyes 873
- CCCI.Huệ Hải: Hui-Hai 873
- 1) *Nếu Các Loài Vô Tình Đều Là Phật, Con Người Nên Chết Đi Để Thành Phật—If non-sentient beings are Buddhas, Sentient Beings Should Pass Away to Attain Buddhahood*
- 2) *Niết Bàn—Nirvana*
- 3) *Pháp Thân Như Hư Không, Ứng Vật Hiện Hình Như Trăng Lông Đáy Nước—Buddha's True Dharmakaya is Like Emptiness of Space, Like the Moon Reflected in Water There Are Forms in Response to Individual Objects*
- 4) *Tuyệt Đối Tịnh—Absolutely Pure*
 CCCII.Huệ Khả: Hui-K'e 875
- 1) *Cái Biết Tự Nhiên, Chỗ Bí Quyết Tâm Truyền Của Chư Phật—Knowing in a Most Intelligible Manner Is the Mind-Essence Transmitted by All the Buddhas*
- 2) *Đắc Tủy—Got the Marrow*
- 3) *Đoạn Tí—Cut Off His Left Arm*
- 4) *Người Xưa Cầu Đạo—Ancient Truth Seekers*
- 5) *Nhập Đạo—Enters into the Tao*
- 6) *Ông Đạo Ăn Mày!—The Beggar Monk!*
- 7) *Tâm Đích Thị Phật Pháp Tăng—Mind is Buddha, Dharma, and Sangha*
- 8) *Huệ Khả Và Vị Cư Sĩ Tên Hưởng—Hui-k'o and A Lay Person Named Hsiang*
 CCCIII.Huệ Khai: Hui-k'ai 882
- 1) *An Tâm Lập Mệnh và Phi Phú Quý Thế Tục—Contentment and Unworldly Riches*
- 2) *Áp Lương Vi Tiện—To Degrade Noble People to Commoners*
 CCCIV.Huệ Lăng: Phật Là Ai?—Hui-Lang: Who is the Buddha? 883
- CCCV.Huệ Minh: Chẳng Đến Vì Áo, Chính Vì Pháp Đó—Hui-ming: I Come Here to Obtain the Dharma and Not the Robe 884
- CCCVI.Huệ Năng: Hui Neng 885
- 1) *Ánh Trực Giác Thâm Sâu—Profoundly Intuitive Insight*
- 2) *Huệ Năng: Âm Giới Nhập—Five Heaps-Twelve Entrances-Eighteen Realms*
- 3) *Bất Nhiễm Ô—Untaintedness*
- 4) *Bất Tư Thiện Bất Tư Ác—Think Neither Good Nor Evil*
- 5) *Bồ Đề Bổn Vô Thọ—Bodhi Tree Has Been No Tree*

- 6) *Bổn Lai Vô Nhất Vật— "Not One Thing" Originated*
- 7) *Bổn Tâm—The Original Mind*
- 8) *Chẳng Lập—Not Establishing*
- 9) *Chỉ Cầu Làm Phật Chứ Không Cầu Gì Khác—Seeking only to be a Buddha, and nothing else*
- 10) *Chớ Quán Tĩnh, Chớ Để Tâm Không, Không Nên Thủ Xả, Chỉ Nên Tùy Duyên—Not to Contemplate Stillness or Empty the Mind, Not to Grasp or Reject, Let Go Well in Harmony with Circumstances*
- 11) *Chơn Giả Động Tĩnh—True-False Motion-Stillness*
- 12) *Chơn Lý Đạo—Path of Truth*
- 13) *Công Đức—Merit and Virtue*
- 14) *Danh Vị Bị Thách Thức Tranh Cãi—A Contested Title*
- 15) *Điều Lý Của Chư Phật Chẳng Quan Hệ Đến Ngôn Ngữ Văn Tự—The Subtle Meaning of All Buddhas Is Not Based on Languages and Words*
- 16) *Duyên—Conditions*
- 17) *Đại Định Tâm—Great Meditative Mind*
- 18) *Đạo Do Tâm Ngộ—The Way is Awakened From the Mind*
- 19) *Đạt Đạo—Attainment of the Tao*
- 20) *Định Huệ—Concentration and Wisdom*
- 21) *Huệ Năng Định Huệ Đồng Thời, Thân Tú Định Phát Huệ—Dhyana and Prajna Are Present at the Same Time; Shenhsiu: Dhyana Generates Prajna*
- 22) *Độ Thế Tâm—The Mind that Vows to Save the World*
- 23) *Đốn Ngộ—"Sudden Teachings"*
- 24) *Đốn Tiệm—Sudden and Gradual Teaching*
- 25) *Đừng Tìm Về Quá Khứ-Đừng Tưởng Tới Tương Lai—Do Not Pursue the Past; Do Not Lose Yourself in the Future*
- 26) *Giáo Pháp Huỳnh Mai—The Teaching of the Yellow Plum Mountain*
- 27) *Giáo Thuyết Thiên Đốn Tiệm—Sudden and Gradual Teachings*
- 28) *Gió Động, Phướn Động—The Wind is Moving or the Flag is Moving*
- 29) *Giới Định Huệ—Discipline-Meditation-Wisdom*
- 30) *Huệ Năng Và Hành Xương—Hui Neng and Hsing-Ch'ang*
- 31) *Kệ Tự Tánh—The Verse on the Self-Nature*
- 32) *Kệ Vô Tướng—No-Mark Stanza*
- 33) *Không Thiện Không Ác, Dứt Thấy Nghe, Tâm Không Dính Mắc—Not to Cultivate Good, Not to do Evil, Cut off Sight and Sound, Mind Unattached*
- 34) *Kiến Giải Đại Thừa—The Views and Understanding of the Great Vehicle*
- 35) *Kiến Tánh Thành Phật—Seeing One's Own Nature and Becoming a Buddha*
- 36) *Huệ Năng Là Ai?—Who Is Hui Neng?*
- 37) *Liễu Liễu Thường Tri—Ever-Shining Wisdom*
- 38) *Lời Kinh Chấn Động Mạnh Đến Tim—The Words Deeply Touched His Heart*
- 39) *Lưu Thông—To Hand Down*
- 40) *Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật Đa—Maha-Prajna-Paramita*
- 41) *Mà Vật Gì Đến?—What is it that thus come?*
- 42) *Người Có Đốn Tiệm, Pháp Không Tiệm Đốn—People Understand Things Slowly or Quickly. Dharma Is Not Sudden or Gradual*
- 43) *Người Có Nam Bắc Nhưng Phật Tánh Vốn Không Nam Bắc—People From North and South, No North Nor South in the Buddha Nature*
- 44) *Nhất Hạnh Tam Muội—Single Conduct Samadhi*
- 45) *Nhất Niệm Ngộ Chúng Sanh Thị Phật, Bất Ngộ Túc Phật Thị Chúng Sanh—A Single Enlightened Thought, the Living Being is a Buddha. Unenlightened, the Buddha is a Living Being*
- 46) *Nhất Thái Lương Tái—The Same Number On Two Faces of a Dice*
- 47) *Nhất Thể Tam Thân Tự Tánh Phật—In One's Own Body to Have the Trikaya Three Bodies of a Single Substance*
- 48) *Niệm Niệm Tự Tánh Tự Kiến—To See Your Own Nature in Every Thought*
- 49) *Ông Có Mong Biến Vòng Tròn Thành Phật Không?—Do You Wish to Make a Circle a Buddha?*
- 50) *Phật Tánh Không Tên và Không Có Sự Diễn Tả Dẫu Được Diễn Tả—Even Name and Described, Buddha-nature Remains Without Name or Description*
- 51) *Phật Tánh Là Tánh Bất Nhị—The Buddha-nature Is the Non-dualistic Nature*
- 52) *Phật Tính Vô Bắc Vô Nam—There Is Ultimately No North or South in the Buddha Nature*
- 53) *Phi Phong Phi Phan—Not the Wind, Not the Flag*
- 54) *Tại Gia Thiện Tâm—Good Mind Lay People*
- 55) *Tam Thập Lục Đôi Đối Pháp—Thirty-six Pairs of Opposites*
- 56) *Tám Muôn Bốn Ngàn Trí Huệ—Eighty-Four Thousand Wisdoms From the One Prajna*
- 57) *Tâm Phật—The Mind of Buddha*

- 58) *Tâm Xả Và Trí Huệ—Equanimity and Wisdom*
- 59) *Thanh Tịnh Pháp Thân Phật—The Clear, Pure Dharma-Body Buddha*
- 60) *Thành Tất Cả Tướng Tức Tâm, Lìa Tất Cả Tướng Tức Phật—The Setting up of Marks is Mind, Separation from Them is Buddha*
- 61) *Thiền Bệnh—Zen Illness*
- 62) *Tọa Thiền—Sitting Meditation*
- 63) *Tri Tự Bản Tâm Kiến Tự Bản Tính—Recognize Your Own Original Mind, See Your Own Original Nature*
- 64) *Trí Tuệ Quán Chiếu—Contemplate and Illuminate with the Wisdom*
- 65) *Tứ Trí—Four Wisdoms*
- 66) *Tự Tính Chân Phật—The True-Suchness Self-Nature is the True Buddha*
- 67) *Tự Tính Mê, Tức Chúng Sanh; Tự Tính Giác, Tức Phật—Confused, the Self-Nature is a Living Being; Enlightened, it is a Buddha*
- 68) *Tự Tính Ngũ Phần Pháp Thân Hương—The Five-Fold Dharma-Body Refuge of the Self-Nature*
- 69) *Tự Tính Thanh Tịnh, Không Sanh Diệt, vốn Tự Đầy Đủ, Không Dao Động, và Hay Sanh Muôn Pháp—The Self-nature, Pure, Neither Produced Nor Destroyed, Completed in Itself, Can Produce All Dharmas*
- 70) *Tự Tính Tự Như—Hui-Neng: Self-nature is Itself "Thus"*
- 71) *Tự Tâm Chúng Sanh Thấy Tự Tâm Phật Tính—The Living Beings Within Your Mind and How to See the Buddha-Nature There*
- 72) *Tự Tâm Quy Y Tự Tính—Own Mind Takes Refuge With the Self-Nature*
- 73) *Vãng Sanh Tịnh Độ—Being Reborn in the Buddha's Pure Land*
- 74) *Viên Mãn Báo Thân Phật—The Full Reward-Body of the Buddha*
- 75) *Vô Niệm—Free From Thought*
- 76) *Vô Tướng Sám Hối—The Markless Repentance*
- 77) *Vô Tướng Tam Quy Y Giới—Precepts of the Triple Refuge That Has No Mark*
- 78) *Y Bát Hay Pháp?—Robe and Bowl or the Faith in Dharma?*
- 79) *Ý Chỉ Hoàng Mai—The Secrets of Huang-mei*
- 80) *Yếu Chỉ Khác Biệt Giữa Giáo Pháp Của Thân Tử Và Huệ Năng—Different Important Meanings Between Shen-Hsiu's Teaching and That of Hui-Neng*
- CCCVII.Huệ Nhiên: *Nhất Cầm Nhất Túng—Hui-Jan: One Side is Grasping, the Other Side is Releasing* 970
- CCCVIII.Huệ Phương: *Thế Của Chân Như—Hui-fang: The Universal Activity of the Bhutatathata* 970
- CCCIX.Huệ Siêu: *Hui-chao* 970
- 1) *Phù Ly Mạc Bích—Two Hands Support the Fence, or Touch the Wall*
- 2) *Vấn Phật—Asks about Buddha*
- CCCX.Huệ Sinh: *Hue Sinh* 973
- 1) *Pháp Bốn Như Vô Pháp, Phi Hữu Diệt Phi Vô—All Things Are Just Like Nothing, Neither Existence Nor Non-existence*
- 2) *Tiền Tam Tam, Hậu Tam Tam Tam—Three and Three Before, Three and Three Behind*
- 3) *Huệ Sinh Và Vật Tế Thân—Hue Sinh and A Sacrificial Animal*
- CCCXI.Huệ Thắng: *Hue Thang* 975
- 1) *Huệ Thắng Và Tam Tổ Tăng Xán—Hui-Sheng and the Third Patriarch Seng-Ts'ang*
- 2) *Tư Tưởng Sau Đùa Tư Tưởng Trước—Thought After Thought Changes and Moves On*
- CCCXII.Huệ Thông: *Thanh Tòng Đảo Ảnh Thùy U Kính, Lục Trúc Hàn Thanh Loạn Giáp Lưu—Hui-T'ung: Hanging Over a Lone Unfrequented Path; the Pine-Trees, Ever Green, Cast Their Shadows Through a Green Bamboo Grove, in Refreshing Rustle, There Flows the Mountain Stream, Murmuring and Dancing* 977
- CCCXIII.Huệ Tư: *Hui-Ssu* 978
- 1) *Bệnh Khởi Từ Tạo Tác, Tạo Tác Khởi Từ Tâm, Tâm Không Có Thực Tại Khách Quan—Illness Originates from Action, Action Originates from Mind, Mind Has No Objective Reality*
- 2) *Hóa Độ—Teaching and Saving*
- 3) *Tam Pháp—Interpretation of Three Dharmas*
- CCCXIV.Huệ Văn: *Tam Quán Không Giả Trung—Hui-Wen: Three Prongs of Emptiness, Borrowed Form, and Middle* 980
- CCCXV.Huệ Văn Thừa Thiên: *Phất Tử—Hui-yun Ch'eng-t'ien: Duster* 982
- CCCXVI.Huệ Viên: *Thanh Phong Minh Nguyệt Trượng Đầu Khiêu!—Hui-Yuan: On My Staff the Refreshing Breeze and the Full Moon I Carry!* 982
- CCCXVII.Huệ Viễn Hạc Đường: *Đạt Ngộ—Hui-yuan He-t'ang: Attainment of Enlightenment* 983
- CCCXVIII.Huệ Viễn: *Quảng Hoàng Minh Ký—Hui-Yuan: Kuang Hung Ming Chi* 984
- CCCXIX.Huệ Xuân: *Eshun* 985
- 1) *Nếu Thật Yêu Tôi, Hãy Bước Tôi Và Ôm Lấy Tôi Đi!—If You Really Love Me, Come and Embrace Me!*
- 2) *Thị Tịch Thời—The Time of Death*
- CCCXX.Hùng Trạch Bàn Sơn: *Ở Đây Tất Cả Đều Là Tốt Nhất!—Kumazawa Banzan: Here, Everything Is the Best!* 986
- CCCXXI.Huyền Giác Trưng: *Ông Dương Như Hiểu Chút Đình Cái Triệt Để Dụ Nghiệm Là Thiền—Hsuan-Chueh Cheng: You Seem to Understand Some That If Anything Can Be Called Radically Empirical, It Is Zen* 986

- CCCXXII. *Huyền Giác Vĩnh Gia: Hsuan-chiao Yung chia* 987
- 1) *Bổn Nguyên Tự Tính Thiên Chân Phật—The Original Primeval Buddhahood*
 - 2) *Chứng Đạo Ca—A song of Enlightenment*
 - 3) *Nhất Túc Giác—Overnight Enlightenment*
 - 4) *Trực Cắt Căn Nguyên—Direct Cutting of the Root*
- CCCXXIII. *Huyền Sa: Hsuan-Sha* 990
- 1) *Bị Dâu Đà!—Ascetic Bei!*
 - 2) *Đạt Ma Bất Lai—Bodhidharma Didn't Come to China*
 - 3) *Đó Là Chỗ Vào Của Ông!—That Is the Way Where You Enter!*
 - 4) *Đúng Là Ông Đang La Cà Ở Động Ma!—I Know That You Are Living On the Cave of Demons!*
 - 5) *Dừng Nhận Giặc Làm Con!—Stop Recognizing the Thief As Your Own Son!*
 - 6) *Lao Tác Thiên—Work in Zen Monasteries*
 - 7) *Lão Hòa Thượng Gót Chân Chưa Chạm Đất!—The Master's Feet Still Don't Touch the Ground!*
 - 8) *Ngoan Không Ngoại Đạo—The Dead-Void Heretics*
 - 9) *Ngồi Trong Nước Mà Xòe Tay Xin Nước—Sit In The Water And Begging For The Water*
 - 10) *Nhân Hữu Tam Bệnh—Three Kinds of Sick Person*
 - 11) *Ông Dùng Cái Tự Kỳ Ấy Để Làm Gì?—What Would You Do With a Self?*
 - 12) *Thống Tòng Hà Xứ Lai?(Cái đau từ đâu đến?)—Where Does the Pain Come From?*
 - 13) *Thứ Minh Dùng Mỗi Ngày Mà Chẳng Biết!—Thing That We Make Use of Everyday and Yet We Fail to Recognize It!*
 - 14) *Tịch Tĩnh Vô Ngôn—Sense of Remaining Quiet and Without any Words*
 - 15) *Văn Yến Tử Thanh (Nghe Tiếng Chim Yến Hót)—Listening to the Sound of the Swallows*
- CCCXXIV. *Huyền Sách: Hữu Tâm Nhập Định Hay Vô Tâm Nhập Định?—Hsuan-t'se: Enter into Samadhi with a Thoughtful Mind or with a Thoughtless Mind?* 998
- CCCXXV. *Huyền Tố: Hsuan-Su* 999
- 1) *Chân Pháp Đông Nam—True Teaching of the Southeast*
 - 2) *Hạc Lâm Phái—Hao-Lin Zen Sublineage*
 - 3) *Hiểu Tức Chẳng Hiểu, Nghi Tức Chẳng Nghi—When You Understand, It Is Not Understood; When You Doubt, It Is Not Doubted*
- CCCXXVI. *Hu Đường Trí Ngu: Hsu-t'ang Chih-yu* 1001
- 1) *Côn Luân Tước Sinh Thiết—To Swallow the Whole Hot Bar*
 - 2) *Lưỡng Tự—Two Words*
 - 3) *Nữ Tử Xuất Định—To Get the Young Woman Out of Her Samadhi*
 - 4) *Tai Nghe Sao Bằng Tâm Thúc?—Though Ear's No Match for Mind?*
 - 5) *Tam Vấn—Three Questions*
 - 6) *Tẩu Tác (Tâm phiêu lãng)—An Unstable Mind*
 - 7) *Trụ Trụợng—Staff*
 - 8) *Tụng Cổ—Verse*
 - 9) *U Cốc—Dark Valley*
- CCCXXVII. *Hư Vân: Hsu-Yun* 1005
- 1) *Bảo Hương—Circle-Running Exercise*
 - 2) *Bất Tránh Động Bất Tâm Tĩnh—Not Avoiding the Excitements and Not Searching the Quietness*
 - 3) *Chân Không Diệu Trí—The True, Void Marvellous Wisdom*
 - 4) *Ly Sinh Diệt Cấu Tịch Diệt—To Depart From Causation in order to Pursue Nirvana*
 - 5) *Niệm Phật Thị Thùy?—Who is the One Who Recites the Name of Buddha?*
 - 6) *Tâm Vương—Fundamental Consciousness*
 - 7) *Trương Đậu Hủ, Lý Đậu Hủ—Bean Curd Chang and Bean Curd Li*
- CCCXXVIII. *Hùng Dương Thanh Nhượng: Hsing-yang Ch'ing-jang* 1011
- 1) *Hứa Lão Hồ Tri—I Accept That the Old Barbarian Knows*
 - 2) *Ông Hỏi Trúng Điểm Đấy!—Your Question Truly Hits the Mark!*
- CCCXXIX. *Hùng Dương Thanh Phẫu: Hsing-yang Ch'ing-p'ou* 1012
- 1) *Ánh Sáng Cô Độc Của Trăng Chiếu Sáng Tận Đáy Biển!—The Solitary Light of the Moon Illuminates to the Bottom of the Sea!*
 - 2) *Chỉ Một Cửa Duy Nhất Là Cùng Toàn Thể Thương Lượng!—Only One Path to Pass Through, Everyone Discuss It!*
 - 3) *Dầu Không Biết Họ, Nhưng Con Không Thế Nào Không Đưa Đưa Chín Cho Họ!—Although I Don't Know Them, I Can't Help But Provide for Them*
 - 4) *Dưới Tòa Tu Di Con Rùa Quay, Chờ Đợi Điểm Trán Lân Thứ Hai!—The Tortoise That Upholds Mount Sumeru Won't Tolerate Another One Going Back With A Dot On Its Forehead!*
 - 5) *Hùng Dương Thanh Phẫu: Nói Chuyện Trước Khi Nhật Nguyệt Được Khai Sinh—Speak Before the Sun and Moon Were Born*

- 6) *Việc Bên Kia Là Khắp Đất Vàng Hồng, Đáy Biển Chẳng Trồng Hoa—That Matter Is Encircling The Earth, At Ocean Bottom, Not Planting Flowers*
 CCCXXX.Hùng Giáo Hồng Châu: *Phác Lạc Phi Tha—Hsing-Chiao Hongchou: The Sound of the Wood Isn't Separate from Me* 1014
 CCCXXXI.Hùng Hóa Tôn Tương: *Hsing-Hua Ts'un-chiang* 1014
 1) *Đả Trung (Hùng Hóa đánh ở giữa)—Striking in the Middle*
 2) *Khắc Tân Xuất Viện—Expulsion of the Monastery*
 3) *Lưỡng Tao—Two Waves of the Hand*
 CCCXXXII.Hương Nghiêm Trí Nhân: *Hsiang-yen Chih-Hsien* 1016
 1) *Cảnh Hương Nghiêm—Hsiang-yen's Great Situation*
 2) *Kích Trúc—Sound of a Bamboo*
 3) *Nghèo—Poverty*
 4) *Ngộ Tổ Sư Thiên!—Has Realized the Zen of the Ancestors!*
 5) *Nguyên Mộng—Interpreting of Master Kuei-shan's Dream*
 6) *Thượng Thụ—Up a Tree*
 7) *Tiên Đà Bà—Saindhava*
 8) *Tử Thối Mẩu Trác—The Chick Pecks from Within, the Hen from Without*
 CCCXXXIII.Hương Sơn Vô Văn Thông: *Wu-wen T'sung of Hsiang-shan* 1021
 1) *Chẳng Ta Chẳng Người, Đói Thì Ăn Mệt Thì Ngủ—Neither the Self Nor the Other; One Who Eats When Hungry and Sleep When Tired Out*
 2) *Ngậm Chặt Răng, Nắm Chặt Tay, Để Khởi Một Chũ 'Vô'—Firmly Setting His Teeth, Clenching His Fists, Held Up the 'Wu'*
 CCCXXXIV.Hữu Bộ: *Thất Tùy Miên—Sarvastivadins: Seven Kinds of Latent Proclivities* 1023
 CCCXXXV.Hy Thiên: *Hsi ch'ien* 1023
 1) *Thạch Đầu—Shih-T'ou*
 2) *Tham Đồng Khế—Ts'an-t'ung-ch'i*
 CCCXXXVI.Ích Châu Thạch: *Đừng Nhớ Đến Những Đối Tượng Bên Ngoài; Chớ Nghĩ Dựa Trên Tâm Bên Trong; Cạn Kiệt Không Chỗ Nương!—I-chou Shih: Do Not Remember External Objects; Do Not Think On Internal Mind; Dried Up Without Support!* 1028
 CCCXXXVII.Ích Châu Vô Tướng: *Vô Úc Là Giới, Vô Niệm Là Định và Mạc Vong Là Huệ!—I-chou Wu-hsiang: No-remembering Is Morality. No-thought Is Concentration. No-forgetting Is Insight!* 1030
 CCCXXXVIII.Inan: *Tan Hợp Hợp Tan!—Inan: Ever Changing!* 1031
 CCCXXXIX.Ishida Baigan: *Tâm Tánh—Ishida Baigan: Mind and Essence* 1031
 CCCXL.Isshi Bunshu: 1032
 1) *Những Bài Thơ Gửi Nhật Hoàng Bộc Lộ Sâu Xa Đời Sống Thiền Của Minh—Poems for the Emperor to Express the Depth of His Commitment of Zen*
 2) *Isshi Bunshu Và Sư Phụ Trạch Am Tông Bành—Isshi Bunshu and His Master Takuan Soho*
 CCCXLI.Izu Và Lưỡi Kiếm—*Izu and His Sword* 1035
 CCCXLII.Jakushitsu Genko: *Thị Tịch Kệ—Jakushitsu Genko: Death Poem* 1035
 CCCXLIII.Jakusho Kwong: 1035
 1) *Số Tức Nhất Môn—One Door of Meditation by Counting the Breathing*
 2) *Tọa Thiền—Sitting Meditation*
 CCCXLIV.Jijo: *Tỉnh Thức—Jijo: Mindfulness* 1036
 CCCXLV.Jimon Ni Thiền Sư: *Zen Nun Jimon* 1037
 1) *Jimon Ni Thiền Sư Và Tên Trộm Trẻ Tuổi—Zen Nun Jimon and the Young Burglar*
 2) *Từ Bi Thương Xót Những Mảnh Đời Cơ Cực Neo Đơn!—Kindness and Compassion For the Wretched and Desolate People!*
 CCCXLVI.Jisho Warner: 1038
 1) *Căn Bản Cố Hữu Thanh Tịnh Tâm—Fundamental Pure Inherent Mind*
 2) *Hiểu Và Di Chuyển Hòa Hợp Với Dòng Đời—To Understand and Move in Harmony With the Stream of Life*
 3) *Mê Hoặc—Deluded and Confused*
 4) *Vô Thường, Dòng Chảy Bất Tận—Impermanence, An Endless Moving Stream*
 5) *Vũ Trụ Vô Thường Và Tương Tùy—The Universe of Impermanence and Interdependence*
 CCCXLVII.John Blotfeld: 1041
 1) *Phản Ứng Của Tấm Kính Soi Hay Phản Ứng Như Cuộn Phim Nhạy Cảm Của Tâm?—Mirror-Like Reactions or Reacting With Minds Like Sensitive Spools of Film?*
 2) *Tâm Của Bạc Giác Ngộ—The Mind of An Enlightened One*
 3) *Tâm Thức, Dòng Chảy Bất Tuyệt Của Sự Sinh Tồn—Mind, Unceasing Flux of What We Call 'Existence'*
 CCCXLVIII.John Snelling: *Bồ Đề Đạt Ma—John Snelling: Bodhidharma* 1043
 CCCXLIX.John Steven: *Liễu Rũ Hoa Reo!—John Steven: Dark Willows, Bright Flowers!* 1043

- CCCL.Joso: 1043
- 1) *Lãng Nhân Lục—The Layabout Book*
 - 2) *Ốc Sên và Gánh Nặng Trên Lưng!—A Snail and Its House On Its Back!*
- CCCLI.Junjiro Takakusu: 1044
- 1) *Không Tâm Chấp—Attachment to the Void Itself*
 - 2) *Lý Tắc Duyên Khởi—The Causation Theory*
 - 3) *Mười Lý Do Vạn Hữu Hòa Diệu Trong Pháp Giới Duyên Khởi—Ten Reasons That All Things in the Real World Ought to Have Harmony Among Themselves*
 - 4) *Như Lai Thiên—Tathagata Zen*
 - 5) *Như Thực Nguyên Lý—Thusness*
 - 6) *Tam Cảnh—Three Kinds of Objects of the Outer World*
 - 7) *Tâm Tại Gia Nên Luôn Định Vào Sự Tư Duy Tĩnh Mặc—Laypeople's Mind Should Always Concentrate in Silent Meditation*
 - 8) *Thánh Điển Không Văn Tự—The Unwritten Sacred Literature*
 - 9) *Triết lý Thiền Tông—Philosophical Zen*
- CCCLII.Kaigan: 1053
- 1) *Ngu Tăng Sao Quá Nhiều!—Ignorant Monks Are Many!*
 - 2) *Tập Trung Vào Việc Giải Thoát Con Người!—Focusing on Rescuing People!*
- CCCLIII.Kansan: Mãn Nguyện!—Kansan: Content! 1054
- CCCLIV.Keisen: Ảo Tưởng Và Tội Lỗi—Keisen: Illusion and Sin 1055
- CCCLV.Kelsang Gyatso: 1055
- 1) *Phát Triển Tâm—Spiritual Development*
 - 2) *Thanh Minh Quang Tâm—Mind of Clear Light*
- CCCLVI.Kenneth Kraft: Vô Thủy Vô Chung—Kenneth Kraft: Without Beginning and Without End 1056
- CCCLVII.Kesaputtiya Sutta: Xác Minh Chân Lý—Kesaputtiya Sutta: Verifying the Truth by Means of Recourse to Personal Experience 1057
- CCCLVIII.Khả Chân Điểm Hung (Khả Chân Chỉ Ngực)—K'e-chen's Pointing at the Chest 1057
- CCCLIX.Khai Thiện Đạo Khiêm và Tông Nguyên—K'ai-shan Tao-ch'ien and Tsung-Yuan 1058
- CCCLX.Khánh Hỷ: Khanh Hy 1060
- 1) *Càn Khôn Tận Thị Mao Đầu Thượng. Nhật Nguyệt Bao Hàm Giới Tử Trung—The Whole Universe is on a Tip of a Hair, the Sun and the Moon are in a Mustard Seed*
 - 2) *Hiểu Được Khắp Nơi Đúng, Không Ngộ Mãi Trái Sai—To Have Realized the Way, Everything is Correct; Not Yet Enlightened, Forever Confused*
 - 3) *Một Khi Mắt Bệnh, Hoa Đốm Rơi Loạn Giữa Hư Không—A Person With Sick Eyes Will See Spots in front of the Eyes*
 - 4) *Ngộ Đạo Ca Thi Tập—Collected Poems on Enlightenment*
 - 5) *Tâm Truyền Tâm Không Thễ Nào Tìm Tâm Từ Bên Ngoài—Mind-to-mind Transmission Is Impossible If We Search for the Mind Outwardly*
- CCCLXI.Khánh Trị Bình: Ngựa Gỗ Hí Gió; Trâu Bùn Qua Biển!—Ch'ing of Chih-ping: The Wooden Horse Neighs Against the Breeze; the Mud-Made Bull Walks Over the Waves! 1063
- CCCLXII.Khâm Sơn: Ch'in-shan 1064
- 1) *Khi Gió Thổi Thì Cả Con Đường Đều Thơm Ngát Ngào!—When the Wind Blows the Entire Road Is Filled With Fragrance!*
 - 2) *Không Biết Chuyển Thân Thông Khí Thì Hôm Nay Chẳng Được Uống Trà!—Anyone Who Can't Turn With Penetrating Spirit Doesn't Get Tea!*
 - 3) *Không Thấy Cả Trước Lẫn Sau Sắc!—I Saw Neither Before Nor After Form!*
 - 4) *Nếu Là Như Thế, Ông Chỉ Là Một Gã Không Có Miệng Thôi!—If That's It, Then It's Just a Mouthless Fellow!*
 - 5) *Nhất Phốc Phá Tam Quan—A Single Arrowhead Smashing Three Barriers*
 - 6) *Ôm Gốc Cây Ngã Mà Đợi Bắt Thỏ, Chỉ Uống Dụng Tâm Mà Thôi!—Trying to Catch a Rabbit By Waiting For It to Run Into a Stump. You're Wasting Your Mind!*
 - 7) *Vì Ông Mà Chỉ Gánh Phân Nửa Thôi!—Only Do Half of It For You!*
- CCCLXIII.Khenchen Thrangu: 1068
- 1) *Bảy Tư Thế Thiền Tọa Của Đức Tỳ Lô Giá Na—Seven Postures of Vairocana*
 - 2) *Chuyên Cần Lực—Power of diligence*
 - 3) *Lực Quán Chiếu—Power of Contemplating*
 - 4) *Niệm Lực—Power of Mindfulness*
 - 5) *Thính Pháp Lực—Power of Listening*
- CCCLXIV.Khê Sơn Chương: Tay Chẻ Củi Chương!—Chang of Hsi-shan: Chang the Wood Chopper! 1071
- CCCLXV.Khê Thâm Thuộc Bình Trường Am Chủ: Khe Nước Sâu, Cán Gào Dài—Chi-shen: Deep Spring Needs a Long-Handle Dipper 1071
- CCCLXVI.Khê Tiên: Ảo Tưởng Đầu Tiên và Rào Cản Cuối Cùng—Keisen: The First Illusion and the Final Barrier 1072

- CCCLXVII. *Khế Phan Nam Thiên: Khi Hỏi Đệ Nhất Nghĩa, Đã Rơi Vào Đệ Nhị Nghĩa Rồi!—Ch'i-fan Nan-ch'an: When Asking About the First Principle, You've Already Fallen on a Second Principle* 1072
- CCCLXVIII. *Khế Xung Văn Đường Và Thống Đốc Đông Đô—Keichu Bundo and the Governor of Kyoto* 1073
- CCCLXIX. *Khoan Trung Đại Từ: Huan-Chung Ta-Tzu* 1073
- 1) *Sơn Tăng Không Biết Trả Lời, Chỉ Biết Chỗ Bệnh—This Mountain Monk Do Not Know How to Make Answers; Only Know Where Diseases Are*
 - 2) *Triệu Châu Hỏi Bát Nhã Là Gì? Khoan Trung Đáp Bát Nhã Là Gì?—Chao-chou asked "What id Prajna?" Hsuan-chung replied "What id Prajna?"*
- CCCLXX. *Không Cốc Cảnh Long: Niệm Phật và Tu Tập Công Án—Kung-Ku-Ching-Lung: Buddha Recitation and the Koan Practice* 1074
- CCCLXXI. *Không Lộ: Bất Cứ Thì Gì Ông Mang Đến Lão Tăng Đều Nhận, Chỗ Nào Mà Lão Tăng Không Cho Ông Tâm Yêu?—Khong Lo: Whatever You Brought to Me, I Accepted; Has There Been Any Moment That I Wasn't Instructing You About the Essence of the Mind?* 1076
- CCCLXXII. *Không Tông: Tri Thức Được Chuyển Thành Những Chứng Nghiệm Thuần Tịnh—Sunyavadin: Intellect Is Transformed Into Pure Experience* 1077
- CCCLXXIII. *Khổng Tử: Nhất Biến—Confucius' Changes* 1077
- CCCLXXIV. *Khuê Phong Tông Mật: Kuei-feng Tsung-mi* 1078
- 1) *Bắc Tiệm Nam Đốn—Northern Gradual, Southern Immediate*
 - 2) *Tiệm Đốn Là Giả Tạo Từ Căn Bản—"Gradualist" and "Sudden" Viewpoints as Fundamentally Artificial*
 - 3) *Trực Hiện Tâm Tính Tông—To Reveal the Mind-Nature Directly*
- CCCLXXV. *Khuông Việt: Khuong Viet* 1081
- 1) *Khuông Việt Và Tổng Sứ Lý Giác—Khuông Việt and Chinese Diplomatic Messenger Ly Giac*
 - 2) *Trong Cây Sắn Có Lửa—Fire Exists in the Wood*
- CCCLXXVI. *Khuông Tăng Hội: Khuong Tang Hoi* 1083
- 1) *Ba Thế Ngồi—Three Positions of Sitting for Any Practitioner*
 - 2) *Chỉ Cần Cảm Biết Hơi Thở Là Đủ—Only Need to Feel and Know the Breathings*
- CCCLXXVII. *Kiến Châu Mông Bút: Phật Là Ai? Câu Hỏi Vô Lý!—Ch'ien-chou Mung-bi: Who Is the Buddha? A Nonsense Question!* 1086
- CCCLXXVIII. *Kiên Phong Việt Châu: Ch'ien-feng Yueh-chou* 1087
- 1) *Cựu Khách Đỉnh Hoa Sơn!—The Former Guest of Hua Peak!*
 - 2) *Không Cần Nói Gì Đền Đệ Nhị Nghĩa Để!—There Is No Need For the Second Principle!*
 - 3) *Lời Đàm Luận Siêu Phật Việt Tổ!—The Talk That Is Beyond the Buddhas and Ancestors!*
 - 4) *Mười Phương Tự Viện Duy Hữu Nhất Lộ Đáo Niết Bàn!—Temples in the Ten Directions Have a Single Road to the Gate of Nirvana!*
 - 5) *Pháp Thân—The Dharmakaya*
 - 6) *Sáu Nẻo Luân Hồi Có Con Mắt Nào?—What Eye Do the Six Paths of Transmigration Have?*
- CCCLXXIX. *Kiệt Phong Anh: Vô Sở Tùng Lai Diệc Vô Sở Khứ!—Chieh-feng Ying: Nowhere to Come Nowhere to Depart!* 1089
- CCCLXXX. *Kiểu Ngọc Tuyền: Tiếng Hét—Chiao Yu-Ch'uan's 'Kwat.'* 1090
- CCCLXXXI. *Kim Cang: The Diamond Sutra* 1090
- 1) *Kim Cang Kinh: An Trụ Tâm—The Diamond Sutra: To Pacify the Mind*
 - 2) *Bố Thí Vô Sở Trụ—No Attachment in Acts of Charity*
 - 3) *Kim Cang Kinh: Cầu Phật—The Diamond Sutra: To Seek the Buddha*
 - 4) *Chân Tâm—True Mind*
 - 5) *Hữu Vi Pháp Như Mộng Huyền Bào Ảnh, Như Lộ Diệc Như Điện—Functioning Dharmas Are Like a Dream, Fantasy, Bubbles, Shadows, Dews, Thunder, and Lightening*
 - 6) *Nhược Kiến Chư Tướng Phi Tướng, Tắc Kiến Như Lai—If One Sees That Forms Are Not Forms, He Then Sees Buddha*
 - 7) *Nhược Kiến Chư Tướng Phi Tướng, Tắc Kiến Vạn Hữu Thực Tánh—Seeing That Forms Are Not Forms, Then Seeing the True Nature of Everythings*
 - 8) *Phàm Sở Hữu Tướng, Giai Thị Hư Vọng—All Marks Are False and Unsubstantial*
 - 9) *Tâm Bất Khả Đắc—The Mind is Ungraspable (Unobtainable Thoughts)*
 - 10) *Tâm Vô Sở Trụ—The Mind Abides Nowhere*
 - 11) *Thượng Pháp Ứng Xả, Hà Hướng Phi Pháp?—Correct Dharmas Can Be Cast Aside, Why Not Cast Aside Non-Buddhist Teachings?*
 - 12) *Ứng Vô Sở Trụ Nhi Sanh Kỳ Tâm—One Should Act Without Attachments*
 - 13) *Vô Sở Trụ—Non-Abiding*
- CCCLXXXII. *Kim Luân Khả Quán: Khi Trăng Giống Vòng Cung, Mưa Ít Gió Nhiều—Chin-lun K'e-kuan: When the Moon Looks Like a Bent Bow, There Is Less Rain and More Wind* 1098
- CCCLXXXIII. *Kim Ngữ: Bô Tát Con Lại Ăn Cơm!—Chin-Niu: Bodhisattvas, Come Eat!* 1098
- CCCLXXXIV. *Kinh Triệu: Jing-zhao* 1099
- 1) *Kinh Triệu và Động Sơn—Jingzhao and Tung-Shan*

- 2) *Hạt Đào Ngàn Năm—A Thousand Years of Peach Pits*
- 3) *Nguyệt Dạ Đoạn Sách—A Piece of Rope on a Moonlit Night*
- 4) *Kinh Triệu và Ngưỡng Sơn—Jingzhao and Yang-Shan*
- CCCLXXXV. *Kính Hư: Kyong Ho* 1101
- 1) *Nơi An Toàn Nhất Là Nơi Nguy Hiểm Nhất—The Safest Place Is the Most Dangerous*
- 2) *Hãy Đạt Đến Giải Thoát Giữa Muôn Vạn Nhiễu Loạn—Attain Deliverance in Disturbances*
- CCCLXXXVI. *Kôgetsu Sôgan:* 1101
- 1) *Thị Tịch Kê—Death Poem*
- 2) *Thiền và Thư Pháp—Zen and Calligraphy*
- 3) *Kôgetsu Sôgan và Trường Phái Đại Đức Tự—Kôgetsu Sôgan and Daitoku-Ji School*
- CCCLXXXVII. *Konoe Nobutada: Một Công Dân Yêu Nước! Một Họa Sĩ Thiền Tài Ba!—Konoe Nobutada: A Patriotic Citizen! A Talented Zen Painter!* 1103
- CCCLXXXVIII. *Koryu Osaka: Hít Vào Hít Cả Vũ Trụ, Thở Ra Nhả Cả Vũ Trụ—Koryu Osaka: When You Breathe In, Swallow the Whole Universe. When You Breathe Out, Breathe Out the Whole Universe* 1104
- CCCLXXXIX. *Kosen Sôon:* 1104
- 1) *Bị Quở Trách Như Người Câm Năm Mộng!—Scolded As A Mute Having a Dream!*
- 2) *Tâm—Mind*
- CCCXC. *La Hán Chũng Điền—Lo-Han's Ploughing the Soil* 1105
- CCCXCI. *La Hán Nhân: Ý Tổ Từ Tây Sang Đến Từ Nơi Chót Lưỡi Của Ông Đó!—Lo-han Jen: The Patriarch's Coming from the West Comes From the Tip of Your Own Tongue!* 1105
- CCCXCII. *La Hầu La Da: Một Bậc Thầy Của Phái Trung Quán Sơ Kỳ—Arya Rahulata: An Early Madhyamika Master* 1106
- CCCXCIII. *La Sơn Đạo Nhân: Lo-shan Tao-hsien* 1106
- 1) *Bảo Trọng!—Take Care!*
- 2) *Chỗ An Ổn Để Đi Hay Để Ở!—A Place Where One Can Go or Remain!*
- 3) *Kế Thừa Và Mở Rộng Đại Giác—To Propagate the Great Teaching*
- 4) *Ông Ăn Cơm Chưa?—Have You Eaten?*
- 5) *Ông Biết Làm Sao Ăn Cơm Hay Không?—Do You Know How to Eat Rice?*
- 6) *Tên Bay Qua Mất Rồi!—The Arrow Has Passed!*
- 7) *Tự Tại!—Be There!*
- CCCXCIV. *Lạc Phổ Nguyên An: Lo-P'u Yuan An* 1108
- 1) *Chỗ Không Được Phật Ma Đến!—A Place That Isn't Reached By Buddhas and Demons!*
- 2) *Cúng Dưỡng—Offerings*
- 3) *Đại Dụng Không Thể Đo Lường Được! Chỉ Thấy Được Trong Những Hoàn Cảnh Gay Go!—The Great Immeasurable Function! It's Seen in Arduous Circumstances!*
- 4) *Đầu Sư—Acquiesced to Zen Master Jiashan*
- 5) *Hét Và Đánh, Không Người Nào Gần Đạo Hết!—Yelling and Hitting, Neither One Is More Intimate to the Truth!*
- 6) *Hoàn Hương—Returning Home*
- 7) *Lâm Chung—Final Time of Death*
- 8) *Một Mũi Tên Của Tông Lâm Tế!—An Arrow of the Lin-Chi School!*
- 9) *Nhà Ông Ấy Có Núi Xanh!—His House Has Green Mountains!*
- 10) *Ông Có Hiểu Không?—Do You Understand?*
- CCCXCV. *Lạc Thiên Vấn Pháp—Le-tian: Asks about the Dharma* 1113
- CCCXCVI. *Lan Khê Đạo Long: Lan-ch'i Tao-lung (Daikaku Zenji)* 1114
- 1) *Đại Giác Thiền Sư—Greatly Enlightened Zen Master*
- 2) *Lan Khê Đạo Long và Kiến Trường Tự—Lan-ch'i Tao-lung and Kenchoji*
- 3) *Phản Quang Tự Kỳ—To Turn the Spotlight to Ourselves*
- CCCXCVII. *Lãn An Hữu Câu—Lan-An's Being and Nonbeing* 1115
- CCCXCVIII. *Lang Trung: Địa Ngục—Lang-chung: Hell* 1116
- CCCXCIX. *Lãng Thượng Tọa Lật Ngược Ấm Trà Chiêu Khánh—Turning Over the Tea Kettle at Chao Ch'ing* 1117
- CD. *Lão An: Quán Tác Dụng Mật—Lao-an: Contemplate the Secret Working* 1120
- CDI. *Lão Na Từ Đấng Đại Hoàng: Ta-hung Tsu-chêng* 1121
- 1) *Một Con Cá Bùn Leo Lên Cây Tre!—A Mudfish Climbs the Bamboo Stalk!*
- 2) *Nhanh Lên, Lẽ Ba Lạy!—Hurry, Bow Three Times!*
- 3) *Thế Nào Là Lý Của Một Thân?—How Would You Say of the Single Body Principle?*
- CDII. *Lặc Đàm Duy Kiến: Mã Tổ Thối Tai—Le-tan Wei-jian: Ma Tsu Blows Ears* 1122
- CDIII. *Lãng Già: The Lankavatara Sutra* 1122
- 1) *Ba Trạng Thái Tâm—Three States of Mind*
- 2) *Bát Bất Sinh Pháp—Eight Ways in Which the Conception of No-Birth Is Established*
- 3) *Bát Thức—Eight Consciousnesses*
- 4) *Bất Dụng Ngôn Ngữ—Not Using Words*

- 5) *Bất Sanh—Non-Birth (not being born)*
 - 6) *Bồ Tát và Nhị Thừa—Bodhisattva and the Two Vehicles*
 - 7) *Bốn Nguyên Nhân Khơi Dậy Nhãn Căn—Four Causes Which Cause the Eye-Sense to be Awakened*
 - 8) *Chánh Trí—Right Wisdom*
 - 9) *Chân Thiền—Tathagata's Pure Dhyana*
 - 10) *Chung Sanh Ngũ Loại—Five Orders of Beings*
 - 11) *Chuyển Thức—Consciousness Discriminating and Evolving the Objects of the Five Senses*
 - 12) *Duyên Chân Như Thiền—The Dhyana Depending Upon Suchness*
 - 13) *Hai Đặc Tính Của Vô Ngã—Two Kinds of Non-Ego*
 - 14) *Hai Loại Vận Hành Của Tâm—Two Kinds of Functioning of the Mind*
 - 15) *Không, Vô Sinh, Vô Tự Tính, Vô Nhị—Emptiness, No-Birth, No Self-Substance, No-Duality*
 - 16) *Kiến Lập Trí—Intelligence*
 - 17) *Năm Trường Hợp Để Phân Biệt Cảnh Ma Hay Cảnh Thật—Five Circumstances Can Help Us Determine Real Events and Demonic Realms*
 - 18) *Ngôn Ngữ Văn Tự—Words and Languages*
 - 19) *Ngôn Thuật Pháp Tướng—Word-Teaching Contrasted With Self-Realization*
 - 20) *Ngôn Từ—Language and Words*
 - 21) *Ngôn Từ Bình Đẳng—Sameness in Words*
 - 22) *Ngu Phu Sở Hành Thiền—Balopacarikam*
 - 23) *Nhị Trí—Two Kinds of Wisdom*
 - 24) *Như Thực Ấn—Seal of Suchness*
 - 25) *Niết Bàn—The Lankavatara Sutra: Nirvana*
 - 26) *Phán Đoán Sai Lầm—False Judgements*
 - 27) *Pháp Vô Ngã—Non-Substantiality of Things*
 - 28) *Phân Biệt—Discrimination*
 - 29) *Phân Biệt Sai—Wrong Discernment*
 - 30) *Sáu Luận Chứng Về Duy Tâm—Six Proofs for the “Mind-Only.”*
 - 31) *Sở Duyên Duyên—Intelligence in Contact With Its Object*
 - 32) *Tam Chung Ba La Mật—Three Kinds of Paramitas*
 - 33) *Tam Giới Duy Nhất Tâm—The Triple World Is But One Mind*
 - 34) *Tam Thức—Three States of Consciousness*
 - 35) *Tám Nghĩa Của Duy Tâm—Eight Meanings of “Mind-only”*
 - 36) *Tám Tính Của Pháp Thân Như Lai—Eight Nature of Dharmakaya*
 - 37) *Tàng Thức—Store Consciousness*
 - 38) *Tăng Thượng Duyên—Dominant Conditions*
 - 39) *Tâm Ý Thức—Mind, Thought, and Perception (Discernment)*
 - 40) *Tập Khí—Habit Energies*
 - 41) *Thánh Trí Tự Giác Trong Cảnh Giới Như Lai—The Supreme Wisdom of a Tathagata in the Realm of Self-Realization*
 - 42) *Thế Gian Ngữ—Human Language*
 - 43) *Thể Chứng Cái Như Như Của Chân Lý—To Realize the Suchness of Truth*
 - 44) *Thiền Ngữ—Zen Languages*
 - 45) *Thiền Tập Không Phải Là Nỗ Lực Phân Tích Và Suy Diễn—The Practice of Meditation Is Not an Exercise in Analysis or Reasoning*
 - 46) *Tổ Hợp Thân, Vật Chất, và Sở Trụ—The Combination of the Body, Material, and Abiding*
 - 47) *Triệt Ngộ hay Thánh Trí Tự Chứng—Absolutely Complete Enlightenment or Noble Wisdom Realizes Its Own Inner Nature*
 - 48) *Tứ Chung Thiền Định—Four Kinds of Dhyana*
 - 49) *Tứ Nhân Duyên—Four Causations (Hetupratyaya)*
 - 50) *Tự Tánh—One's Own Buddha-Nature*
 - 51) *Tướng Danh Ngũ Pháp—Five Categories of Forms*
 - 52) *Vạn Hữu Tam Tự Tánh—Three Natures of Reality*
 - 53) *Văn Tự Ngôn Ngữ—Writings and Languages*
 - 54) *Văn Tự Và Ý Nghĩa—Words and Meanings*
 - 55) *Xuất Thế Gian Ba La Mật—Super-Worldly Paramita for Sravakas and Pratyekabuddhas*
 - 56) *Xuất Thế Gian Thượng Thượng Ba La Mật—Super-Worldly Paramita in the Highest Sense for Bodhisattvas*
 - 57) *Lăng Già Yếu Chỉ—Essentials of the Lankavatara Sutra*
- CDIV.Lăng Nghiêm: The Surangama Sutra 1157
- 1) *Bảy Chỗ Đoạn Diệt—Seven Theories on the Cessation of Existence*
 - 2) *Bốn Thứ Kiểu Loạn—Four Kinds of Sophistry*
 - 3) *Chỉ thẳng Những Gì Mình Tâm Cầu—To Point Directly At the Very Object We Want to Have*

- 4) *Chúng Sanh Diên Đảo—Upside-Down State of Living Beings*
 - 5) *Chuyển Vật—Turning Things Around*
 - 6) *Mười Sáu Hữu Tướng—Sixteen Ways Forms Can Exist After Death*
 - 7) *Ngũ Niết Bàn—Five Kinds of Immediate Nirvana*
 - 8) *Ngũ Thập Ám Ma—Fifty States Within the Form Skandha*
 - 9) *Tám Thứ Phủ Định—Eight Kinds of Negation*
 - 10) *Tám Thứ Vô Tướng—Eight Ideas About Nonexistence of Forms*
 - 11) *Thiền Tánh Không—Zen on Emptiness*
 - 12) *Tứ Chứng Hữu Biên—Four Theories Regarding Finiteness*
- CDV.Lâm Tế Nghĩa Huyền: Lin-Chi I-hsuan 1167
- 1) *Bậc Thầy Thiền Lớn Nhất Của Thế Kỷ Thứ Chín—The Greatest Zen Master of the Ninth Century*
 - 2) *Chân Lý Cứu Cảnh—Ultimate Truth*
 - 3) *Chân Ngã Diện—The Real Face of Our Real Self*
 - 4) *Chủ Khách—Host and Guest*
 - 5) *Còn Cố Cầu Phật là Diêm Lớn Dẫn Tới Sinh Tử!—To Strive for Buddhahood, This Will Only Lead to Constant Rebirth!*
 - 6) *Cô Phong—Solitary Peak*
 - 7) *Đánh Vào Hồng Đại Ngu Ba Cái!—Hit T'a-Wu on His Side Three Times!*
 - 8) *Đạt Được Trạng Thái Vô Tác Là Đạt Được Chân Lý!—When You Come to the State of Doing Nothing, Then You Have Attained the Truth!*
 - 9) *Đạt Ngộ—Enlightenment*
 - 10) *Đoạt Cảnh Bất Đoạt Nhân—To Snatch Away the Object But Not to Snatch the Person*
 - 11) *Đoạt Nhân Bất Đoạt Cảnh—To Snatch Away the Person But Not to Snatch the Object*
 - 12) *Đốt Thiền Bàng Kỹ Án!—Throw the Backrest Into the Fire!*
 - 13) *Gặp Phật Giết Phật, Gặp Ma Giết Ma—Buddhas Come, Slay the Buddha; Demons Come, Slay the Demons*
 - 14) *Hành Giả Không Nên Bắt Chước Tiếng Hét—Zen Practitioners Should Not Imitate My Cry*
 - 15) *Lâm Tế Hát Đức Sơn Bồng—The Katsu of Lin-Chi and the Staff of Te-shan*
 - 16) *Hạt Lư—Blind Ass*
 - 17) *Họ Ở Đây Để Được Làm Tổ Làm Phật!—They Stayed Here to Be Made Patriarchs and Buddhas!*
 - 18) *Hoang Thảo Bất Sừ (Cỏ Đại Chưa Được Cắt)—An Uncut Weed Patch*
 - 19) *Hữu Thần Giáo—Pantheism*
 - 20) *Khẩu Thực—Ask for Alms*
 - 21) *Khi Đói Thì Ăn, Khi Mệt Thì Nghỉ!—When Hungry, Eat; When Tired, Rest!*
 - 22) *Kiến Giải Chân Chính—Proper Comprehension*
 - 23) *Lão Tăng Chẳng Lạy Phật Tổ Gì Cả!—I Don't Bow to the Buddha or the First Ancestor!*
 - 24) *Lão Tăng Nghi Về Phật Cũng Giống Hệt Như Cái Lỗ Trong Nhà Xí Vây Thôi!—I Think of the Buddha as Being Much Like the Hole in the Privy!*
 - 25) *Lễ Bái Hay Không Lễ Bái Đều Bị Đánh!—Beating Both, Paying Respect or Not Paying Respect!*
 - 26) *Lời Khuyên Đồ Chúng—Advices to His Disciples*
 - 27) *Manh Manh Tương Dẫn—A Blind Man Lead Other Blind People*
 - 28) *Một Con Cá Chép Đuôi Đỏ Vẫy Đuôi Bơi Về Nam!—A Red-tailed Carp, Shaking Its Head and Wagging Its Tail, and Goes South!*
 - 29) *Ngũ Đài Sơn Chẳng Có Văn Thù!—There Is No Manjusri At Mount Wutai!*
 - 30) *Nhân Cảnh Câu Bất Đoạt—To Snatch Away Neither the Person Nor the Object*
 - 31) *Nhân Cảnh Câu Đoạt—To Snatch Away Both the Person and the Object*
 - 32) *Nhất Hát Thường Lượng—One Shout Remains*
 - 33) *Nhất Tạt Phiền Thân—Moving in One Pushing*
 - 34) *Những Cái Bọt Bong Bóng Trong Đại Dương Mê Hoặc Trọng Thánh Kinh Phàm!—If You Love the Sacred and Despise the Ordinary, You're Bubbles In the Ocean of Delusion!*
 - 35) *Ở Chỗ Khác Thì Hỏa Táng, Chứ Ở Đây Thì Chôn Sống!—In Other Places They Cremate, But Here You Will All Be Buried Alive!*
 - 36) *Ông Đang Nói Cái Gì Vây, Ông Già?—What Are You Talking About, Old Man?*
 - 37) *Pháp Môn Bí Truyền—The Esoteric Method*
 - 38) *Pháp Vô Tác!—Doing-Nothing Dharma!*
 - 39) *Phật Pháp Đại Ý—Ultimate Principle of Buddhism*
 - 40) *Phật Hay Tổ Không Khác Gì Máy Ông!—The Buddha or the Patriarch, None Other You Yourself!*
 - 41) *Tài Tùng—Growing Pine Trees*
 - 42) *Tam Cú—Three Phrases*
 - 43) *Tam Đại Đệ Tử—Three Great Disciples*
 - 44) *Tam Huyền—Three Wonderful Instructions*
 - 45) *Tam Thân—Three Kayas*

- 46) *Tát Sư Phụ Hoàng Bá Một Cái!*—Gave His Master Huang Po a Swat!
- 47) *Tâm Pháp (Tự tướng của thức)*—Mental Dharmas
- 48) *Tẩy Cước*—Washes His Feet
- 49) *Tham Công Ân*—Practicing Zen through the Koan Exercise
- 50) *Thân Quang*—Halo Shining From the Buddha
- 51) *Thân Tứ Đại Hiểu Hay Ai Hiểu Đây?*—The Body of the Four Elements or Who Understand?
- 52) *Thêm Đầu Vào Đầu!*—You Are Putting Another Head Over Your Own!
- 53) *Thiên Thủ Thiên Nhân Quán Thế Âm Bồ Tát*—One-thousand Arms and Eyes World Listener
- 54) *Thiền Chằm*—Meditation Plank (zemban)
- 55) *Thủ Thứ Ngữ (Sự giải thích lỏng lẻo kém cỏi)*—Easy, Facile, Loose Talks
- 56) *Tín Tâm Vi Bản*—Mind of Faith is the Basis
- 57) *Trúc Quyền*—Deliver a Blow
- 58) *Tứ Cảnh*—Four Realms
- 59) *Tứ Dụng*—Four Functions
- 60) *Tứ Hát*—Four Kinds of Lin-Chi's Cry
- 61) *Tứ Kiến*—Four Ways of Seeing (Shi-Ryoken)
- 62) *Tứ Liệt Giản*—Four Distinctions
- 63) *Tứ Tân Chủ Thoại*—The Four Guest-Host Relationships
- 64) *Tướng Quân*—The Manner of Commanding Generals
- 65) *Vô Vị Chân Nhân*—The True Man of No Title
- 66) *Xích Nhục Đoàn*—The Heart, Human Body, or the Red Flesh Lump
- 67) *Xúc Tỷ Dương*—Foraging Goats That Pick Up Whatever They Bump Into
- 68) *Xử Dụng Công Ân*—Utilization of "Koans"
- CDVI.*Lâm Tế Tông*—The Lin-Chi School 1214
- 1) *Lâm Tế Tông*—The Lin-Chi School
- 2) *Lâm Tế Tông Và Tham Công Ân*—Practicing Zen through the Koan Exercise in the Lin-chi Sect
- 3) *Tham Thoại Đầu*—Working on a Head Phrase
- CDVII.*Lex Hixon:* 1221
- 1) *Bất Dụng Công*—Not Using Efforts
- 2) *Giác Ngộ*—Enlightenment
- 3) *Kinh-Luận Và Thực Tại*—Sutras-Commentaries-Direct Response to Reality
- 4) *Quan Hệ Sư Đệ*—Relationships Between a Master and a Disciple
- 5) *Tả Thủ Hữu Thủ*—Left Hand, Right Hand
- 6) *Thêm Những Mắc Xích Vàng Vào Sợi Dây Xích Bằng Sắt!*—Adding Gold Chains to Iron Chains!
- 7) *Tọa Thiền*—Sitting Meditation
- 8) *Ý Kiến Thế Tục-Ý Kiến Tôn Giáo*—Worldly Opinions and Religious Opinions
- CDVIII.*Liên Hoa Phong Tường: Lien-hua Feng-hsiang (The Hermit of Lotus Flower Peak)* 1224
- 1) *Mông Đổng Tam Bách Đàm*—Lacking Comprehension of Theories and Practice is a Burden for Practitioners
- 2) *Tiếng Kêu Của Con Trâu Bùn và Ngựa Gỗ!*—The Calls of the Mud Ox and Wooden Horse!
- 3) *Trụ Trụợng*—Holds up His Staff
- CDIX.*Liễu Nguyên: Vô Tự Chi Tụng—Liao-Yuan: A Verse on Chao-Chou's Wu* 1229
- CDX.*Liễu Nhiên Ni Thiền Sư: Nun Zen Master Ryonen Genso* 1229
- 1) *Đốt Cháy Mặt Mình Để Bước Vào Thiền Tự*—To Burn the Face In Order To Enter a Zen Temple
- 2) *Một Đóa Sen Nở Trong Lửa Nóng!*—A Lotus Blossoming In the Midst of Fire
- 3) *Thân Đây Có Khác Chi Là Củ Than!*—This Body Is No Difference From Firewood!
- 4) *Thị Tịch Kệ*—Death Poem
- CDXI.*Liễu Quán: Lieu Quan* 1233
- 1) *Nếu Biết Đèn Là Lửa, Thì Cơm Đã Chín Từ Lâu Rồi!*—If Knowing That the Lamp Means Fire, Rice Has Already Been Cooked Long Ago!
- 2) *Sắc Không Và Trạng Thái Về Quê*—Form and Formlessness and the State of Going Home
- CDXII.*Linh Chiếu Bằng Báo: Ling-chiao P'ang-pao* 1236
- 1) *Mặt Trời Đúng Ngọ, Mà Có Nguyệt Thực!*—The Sun Has Just Reached Noon, But There's an Eclipse!
- 2) *Minh Minh Bách Thảo Đầu, Minh Minh Tổ Sư Ý*—Clear and Brilliant are the Meadow Grasses. Clear and Brilliant are the Meaning of the Ancestral Teachers
- CDXIII.*Linh Huấn: Ling-hsun* 1237
- 1) *Nhất Ế Tại Nhãn, Không Hoa Loạn Trụợng*—People With a Sick Eye Will See Spots Before the Eyes
- 2) *Trở Về Linh Trung*—Return to Ling Chung
- CDXIV.*Linh Mặc: Vấn Đề Của Ông Là Ông Cố Tìm Kiếm Cái Gì Đó Từ Bên Ngoài!*—Ling Mo: Your Problem Is That You Try to Find For Something From Outside! 1238
- CDXV.*Linh Mộc Chánh Tam: Suzuki Shosan* 1238

- 1) *Đặt Nghi Vấn Về Giá Trị Của Việc Kiến Tánh!—Question the Value of Seeing Into One's Own Nature!*
 - 2) *Giết Cái Tâm Đi! Giết Cái Ngã Đi!—Kill the Mind! Kill the Self!*
 - 3) *Giữ Tâm Tập Trung Vào Việc Làm, Thì Thân Tâm Đó Là Thân Tâm Phật!—Keep Your Mind Focused on Your Actions, Then Your Body, Mind, and Work Are the Buddha's Body, Mind and Work!*
 - 4) *Tất Cả Những Gì Nên Biết Là Chính Minh Sẽ Chết!—All You Need to Know Is That You Will Die!*
 - 5) *Thiên Vương Thiên—Guardian King Zen*
- 1243
- CDXVI. *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Daisetz Teitaro Suzuki*
- 1) *Ba Yếu Tố Khiến Cho Việc Tu Tập Thiền Được Thành Tựu—Three Factors Making for Success in the Cultivation of Zen*
 - 2) *Bát Khất Thực—Begging Bowl*
 - 3) *Bát Nhã Tâm Kinh—Heart Sutra*
 - 4) *Bất Thị Bất Phi, Toàn Chân Hiện Lộ!—Not This, Not That, the Whole Truth Is Manifesting!*
 - 5) *Bốn Hoàn Cảnh Dẫn Đến Thiền Công Án—Four Circumstances That Lead to the Koan Exercise*
 - 6) *Bốn Sứ Mệnh Của Thiền Khi Nhận Lối Tu Tập Công Án—Four Functions In Zen When Accepting Koan Practice*
 - 7) *Cảm Giác Siêu Thoát—Feeling of Exaltation*
 - 8) *Cảnh Nhai—House Atmosphere*
 - 9) *Chánh Pháp Nhân Đường—The Hall of the Eye of the Right Dharma*
 - 10) *Chánh Trí—Right Wisdom*
 - 11) *Chuông—A Bell*
 - 12) *Cơ Duyên Đốn Ngộ—Potentiality and Conditions and Instantly to Apprehend to Buddha-Enlightenment*
 - 13) *Công Án—Koan*
 - 14) *Đại Không—Great Emptiness*
 - 15) *Đại Nhiếp Tâm—Great Collecting of the Mind*
 - 16) *Đạo Pháp Thiền Tông—The Way of the Zen Sect*
 - 17) *Đề Xướng—To Take Initiative*
 - 18) *Giác Ngộ—Enlightenment*
 - 19) *Hai Loại Vận Hành Của Tâm—Two Kinds of Functioning of the Mind*
 - 20) *Hai Mười Cha Mẹ Và Quyển Thuộc Của Một Vị Bồ Tát—Twenty Parents and Relatives*
 - 21) *Hai Mười Sự Khác Biệt Giữa Thanh Văn Và Bồ Tát—Twenty Differences Between Sravakas and Bodhisattvas*
 - 22) *Hành Cước Tăng—A Wandering Religious Monk*
 - 23) *Không Có Gì Giải Thích Được Chân Như!—There Is Nothing Explicable in Reality!*
 - 24) *Kiến Chân Tánh—To See Into the Nature of Our Own Being*
 - 25) *Kiểm Hạ—Summer Retreat*
 - 26) *Kinh Điển—Scriptures*
 - 27) *Lời Nói Nghịch Hay Phủ Định Trong Thiền—Contradictory Words*
 - 28) *Lời Nói Nhại Trong Thiền—Repetition of the Same Speech*
 - 29) *Lý Luận Và Thiền—Logicalness and Zen*
 - 30) *Một Ngụm Nước Thật Mới Có Thể Thỏa Mãn Con Khát!—An Actual Mouthful of Water Gives the Thirsty Complete Satisfaction!*
 - 31) *Mười Sinh Địa Đích Thực—Ten Real Native Countries*
 - 32) *Mười Tám Hình Thức Của Không—Eighteen forms of emptiness*
 - 33) *Năm Đặc Tính Của Công Án—Five Characteristics Concerning the Koan Exercise*
 - 34) *Ngạ Quỷ—Hungry Ghost*
 - 35) *Ngộ—Enlightenment*
 - 36) *Những Lời Nhấn Nhủ Về Thiền—Recommendations Regarding Zen*
 - 37) *Những Tác Phẩm Chính—Major Works*
 - 38) *Pháp Thân—Dharma-Body*
 - 39) *Pháp Thân Như Lai Tánh—Inconceivable Dharma-Body*
 - 40) *Phân Biệt—Discrimination*
 - 41) *Sống Đúng Với Sinh Mệnh—To Live As One Ought to Live*
 - 42) *Sự Bất Lực Của Trí Năng—The Inefficiency of the Intellect*
 - 43) *Tam Thân Phật—Three Bodies of the Buddha*
 - 44) *Tám Đặc Điểm Chính Của Ngộ—Eight Chief Characteristics of Enlightenment*
 - 45) *Tám Lý Do Không Nên Ăn Thịt—Eight Reasons for Not Eating Animal Food*
 - 46) *Tâm Cơ Chuyển Hóa—The Mind the Motor Which is Used to Open the Eye to the Truth of Zen*
 - 47) *Tất Cảnh Không—Fundamentally Unreal*
 - 48) *Tẩy Tháo Phòng—The Bath Room in a Zen monastery*
 - 49) *Tham Vấn Đầu Tiên—First Interview*
 - 50) *Thập Nguyện Bồ Tát—Ten Bodhisattva's Vows*
 - 51) *Thiền Bác Bỏ Sự Chế Đặt Cạn Cột Của Ngôn Ngữ—Zen Denies Shallow Fabrications of Human Languages*
 - 52) *Thiền Đạo—The Way of Zen*

- 53) *Thiền Định—Dhyana*
- 54) *Thiền Và Nghệ Thuật Đạo Chích—Zen and the Art of Burglary*
- 55) *Tiền Công Án Thiền—Zen Before the System of Koan*
- 56) *Trù Phòng—Kitchen in a Zen Monastery*
- 57) *Trực Ngộ—Direct Acquisition of Enlightenment*
- 58) *Trực Tâm—Direct simplicity or Sincere mind*
- 59) *Trưởng Dưỡng Thánh Thai—Maturing of the Sacred Womb*
- 60) *Tuyệt Đối Tịnh—Absolutely Pure*
- 61) *Tư Niệm Buông Lung—Wandering Thoughts*
- 62) *Vô Tâm Hữu Tâm—Unconscious and a Conscious Mind*
- CDXVII.Linh Mộc Tuấn Long: *Shunryu Suzuki* 1305
- 1) *Bản Lai Tâm—Original Mind*
 - 2) *Chuyển Vọng Tưởng Thành Thức Ăn Tinh Thân!—Change False Thoughts Into Mental Nourishment!*
 - 3) *Đừng Kiểm Soát Tâm, Chỉ Canh Chờ Nó!—Don't Control Your Mind, Just Watch It!*
 - 4) *Giác Ngộ—Enlightenment*
 - 5) *Không 'Tôi,' Không Thế Giới, Không Tâm, Không Thân!—No 'I,' No World, No Mind Nor Body!*
 - 6) *Làm Cho Bột Mì Thành Bánh Mì Hoàn Hảo—To Make Flour to Become Perfect Bread*
 - 7) *Nhị Nguyên—Duality*
 - 8) *Sơ Tâm—The Initial Resolve*
 - 9) *Tiếng Vỗ Của Một Bàn Tay—The Sound of One Hand Clapping*
 - 10) *Tọa Thiền—Sitting Meditation*
 - 11) *Tu Tập—To Practice the Dharma*
- CDXVIII.Linh Thao: *Có Ai Hỏi Ý Từ Tây Đến, Vác Gậy Quơ Ngang La Lí La!—Ling-T'ao: If Someone asks the Meaning of the Patriarch's coming from the West? Carrying the Staff Crosswise I Sing Out, La Li La!* 1311
- CDXIX.Linh Thọ Như Mẫn: *Phương Tiện Im Lặng—Ling-shu Ju-min: Skilful Silence* 1312
- CDXX.Linh Vân: *Ling-yun* 1313
- 1) *Linh Vân và Cây Phất Tử—Ling-yun and the Duster*
 - 2) *Châu Thiên Tử!—Paying Respect to an Emperor!*
 - 3) *Chuyện Lừa Chưa Xong, Chuyện Ngựa Lại Đến!—The Donkey's Matters Are Unfinished, Yet the Horse's Affairs Arrive!*
 - 4) *Duy Chỉ Có Gốc Rễ Thần Thức Là Thường Còn!—There Remains Only a Fundamental Numinous Consciousness That Is Eternal!*
 - 5) *Đào Hoa Thúy Trúc—Peach Blossoms and Green Bamboo*
 - 6) *Kiến Đào—Sees Peach Blossoms*
 - 7) *Núi Chăng Bao Giờ Động, Còn Mây Thì Cứ Bềnh Bồng Trôi Nổi Mãi!—The Green Mountain Is Unmoving, But the Floating Clouds Pass Back and Forth!*
 - 8) *Quân Vương Xuất Hiện!—The Emperor Emerges!*
 - 9) *Thượng Phất Tử và Hạ Phất Tử!—Raising and Lowering the Duster!*
- CDXXI.Long An Như Hải: *Vào Đạo Phương Bắc, Cầu Pháp Phương Nam—Lung-an Ju-hai: Entering the Sangha in the North, Seeking the Dharma in the South* 1316
- CDXXII.Long Nha: *Lung-ya* 1317
- 1) *Biệt Hữu Sinh Nhai—A Different Way of Doing Things*
 - 2) *Mấy Ông Phải Tự Ngộ Cho Chính Mình!—You Must Awaken on Your Own!*
 - 3) *Suối Động Sơn Chảy Ngược—Tung-Shan's Stream Runs Uphill*
- CDXXIII.Long Thọ: *Nagarjuna* 1319
- 1) *Bốn Quan Điểm Của Nhân Quả—Four Views of Causality*
 - 2) *Đại Trí Độ Luận—Commentary on the Mahaprajnaparamita*
 - 3) *Khẩu Nghiệp—Karma of the Mouth*
 - 4) *Nhất Thiết Pháp Không—All objects are empty*
 - 5) *Niết Bàn—Nirvana*
 - 6) *Tổ Thứ Mười Bốn Dòng Thiền Ấn Độ, Sơ Tổ Tịnh Độ Tông—The 14th Patriarch of Indian Zen School, and the First Patriarch of the Pure Land*
 - 7) *Trung Luận—Madhyamika*
 - 8) *Tứ Luận Tông—Four-Discourse School*
 - 9) *Tứ Trung Đạo—Fourfold Middle Path*
 - 10) *Tứ Trung Quán Vũ Trụ Luận—Four Possibilities*
- CDXXIV.Long Tĩnh Thông Hàng Châu: *Một Nghệ Sĩ Kỳ Tài Cũng Vẽ Không Xong—Lung-Hsing T'ung Hang-chou: Even the Finest Artist Cannot Paint* 1328
- CDXXV.Lô Tổ Bảo Vân: *Lu-Tsu Pao-Yun* 1329
- 1) *Cổ Đúc Hỏa Sao—Hot Jabs on the Old Virtue's Back*
 - 2) *Diện Bích—"Facing the Wall"*

- 3) *Không Miệng Thì Lấy Gì Ăn Cơm?—Without a Mouth, Then What Do You Use to Eat?*
- 4) *Những Ai Trên Đầu Không Có Mào!—The Ones Without Crowns!*
- 5) *Sao Ông Nói Để Làm Mích Lòng Vậy?—Why Must Speak Contentiously?*
- CDXXVI.Lục Hoàn: Lu-Huan 1331
- 1) *Lục Công Và Nam Tuyên—Lu-Kung and Nan-Ch'uan*
- 2) *Tiểu Khốc—Laughing and Crying*
- CDXXVII.Lư Sơn Hộ Quốc: Nhất Pháp Nhược Hữu—Lushan Hukuo: If a Single Dharma Exists 1331
- CDXXVIII.Lương Giới: Liang Jie 1331
- 1) *Động Sơn—Tung-shan*
- 2) *Lương Giới Phất Tụ Xuất Khứ—Liang-chieh's Moving His Sleeves and Leaving the Hall*
- CDXXIX.Lương Khoan Đại Ngu: Daigu-Ryokan 1333
- 1) *Bần Tăng—Poor Monk*
- 2) *Cuộc Sống Ẩn Cư—Living in Reclusion*
- 3) *Đang Chơi Trò Cút Bật Với Trẻ Con!—Playing Hide-And-Seek With the Children!*
- 4) *Lương Khoan Đường Ngu!—Ryokan Appears Foolish!*
- 5) *Mơ Về Hình Ảnh Mẹ!—Dream of His Mother's Form!*
- 6) *Mùa Đông Trên Núi Kugami!—The Winter on Mountain Kugami!*
- 7) *Ngũ Hiệp Am—Five Rice-Bowl Hermitage*
- 8) *Nhà Thơ Hà Cú Nổi Tiếng—A Famous Haiku Poet*
- 9) *Nhớ Những Năm Tháng Lâu Xa Tại Viên Thông Tự!—Remembered the Time at Entsu-ji So Long Ago!*
- 10) *Pháp Ngộ Nhập—Method of Entrance of Enlightenment*
- 11) *Tan Hợp Hợp Tan!—Ever Changing!*
- 12) *Thay Đổi Sự Hoang Phí Của Người Cháu—Changed His Nephew's Dissipations*
- 13) *Ước Gì Ta Có Thể Tặng Cho Anh Ta Vầng Trăng Lộng Lẫy Kia!—I Wish I Could Give Him That Beautiful Moon!*
- 14) *Viếng Mộ Thầy!—Visited His First Master's Grave!*
- CDXXX.Lương Sơn Duyên Quán: Liang-shan Yuan-kuan 1343
- 1) *Biểu Thị Khả Năng Thực Sự Để Biết Được Tự Ngã!—Demonstrate True Ability to Know Own Self!*
- 2) *Đạt Ngộ Khi Nghe Về Mật Khế Dưới Tấm Y Của Sư Phụ Đông An!—Attained Enlightenment Upon Hearing About Intimacy Under His Master T'ung-an's Robe!*
- 3) *Lương Sơn Duyên Quán: Nước Sông Giang Tử Và Tùng Trên Núi Bạch Lộc—The Water in Yang River and the Pine Trees on White Deer Mountain*
- 4) *Trên Trời Trăng Sáng, Ngồi Yên Lặng Trong Phòng!—The Bright Moon in the Sky, Sitting Silently in the Room!*
- 5) *Ngô Xứ Sĩ Họa—“This Was Painted by Wu-Chu”*
- CDXXXI.Lương Toại Và Sư Phụ Ma Cốc—Liang-Sui and His Master Ma-Ku 1345
- CDXXXII.Lượng Sa Môn: Hư Không Giảng Pháp—Sramana Liang: Space Can Discourse 1346
- CDXXXIII.Lưu Thiết Ma: Liu T'ieh-mo 1347
- 1) *Lão Ngưu (Trâu Cái Già)—An Old Cow*
- 2) *Lưu Thiết Ma Và Lão Sư Quy Sơn—Liu T'ieh-Mo and Old Master Kuei-Shan*
- CDXXXIV.Lý Bột Hoài Nghi—Li-Bo's Doubt 1349
- CDXXXV.Lý Cao Vấn Đạo—Li-Kao's Questioning Buddha-Dharma 1350
- CDXXXVI.Lý Nhân Tông Và Thiền Sư Viên Thông—Ly Nhan Tong and Zen Master Vien Thong 1350
- CDXXXVII.Lý Thái Tông và Sự Lãnh Ngộ Yếu Nghĩa Thiền—Zen Master Ly Thai Tong and His Comprehension of the Essential Meaning of Zen 1352
- CDXXXVIII.Lý Thánh Tông: Yêu Dân Như Yêu Con—Lý Thánh Tông: I Love My People As I Love My Daughter 1353
- CDXXXIX.Ma Cốc: Ma-Yu 1354
- 1) *Đại Niết Bàn—The Great Nirvana*
- 2) *Lão Bà Trình Thần Thông!—The Old Woman Shows Her Pervasive Spirit!*
- 3) *Lặng Thình!—Silent!*
- 4) *Ồi Trời!—Blue Heavens!*
- 5) *Phong Tính Thường Trụ—The Nature of the Wind is Always Abiding*
- 6) *Sử Thảo—Digs Up Weeds*
- 7) *Thủ Cân—The Hand Cloth*
- 8) *Trụ Trụợng (Bảo Triệt Ma Cốc Cầm Gậy Nhiều Giũợng)—Carrying his Ring Staff*
- CDXL.Ma Ha Diễn: Kiến Tánh Là Cầu Cảnh—Mo-Ho-Yen: To See the Buddha-nature Is the Simple Goal of All Practitioners 1359
- CDXLI.Ma Nô La: Tâm Tùy Vạn Cảnh—Manorhita: The Mind Turns With Its Surroundings 1361
- CDXLII.Mã Minh: Tác Giả Bộ Phật Sở Hành Tán và Đại Thừa Khởi Tín Luận—Asvaghosha: Author of the Buddha-carita-kavya and the Mahayana Awakening of Faith 1362
- CDXLIII.Mã Tổ Đạo Nhất: Ma-tsu Tao I 1364
- 1) *Bình Thường Tâm Thị Đạo—The Normal Mind is the Way*

- 2) *Bồ Đề Chính Là Tùy Thời Nói Năng Trọn Không Chỗ Ngại—Bodhi Is Just Speaking Appropriately and Acting Without Hindrances*
- 3) *Cái Mà Ông Đang Hỏi Chính Là Kho Báu Của Ông Đây!—What You're Asking Is Your Treasure House!*
- 4) *Cái Tâm Không Hiểu Đó Là Phật, Chứ Chẳng Có Cái Nào Khác!—The Mind That Does Not Understand Is the Buddha; There Is No Other!*
- 5) *Cổ Đúc Tam Miệt—Binding Three Bamboo Strings to One's Stomach*
- 6) *Diêm Tương—Salt and Sauce*
- 7) *Du Hý Tam Muội—Roaming-For-Pleasure Samadhi*
- 8) *Giang Tây Đạo Nhất—Jiang-Hsi Tao-I*
- 9) *Giang Tây Thủy—Water of West River*
- 10) *Hạ Đường!—Coming Down from the High Seat!*
- 11) *Hôm Nay Lão Tăng Bận, Hôm Khác Hãy Tối!—I Am Busy Today, Come Back Some Other Time!*
- 12) *Hư Không Giảng Pháp—Space Can Discourse*
- 13) *Không Được Nói Dài Nói Ngắn!—Without Speaking of Long or Short!*
- 14) *Lão Tăng Chẳng Bao Giờ Hiệp Đạo!—I've Never Gained Accordance with the Way!*
- 15) *Lão Tăng Không Giống Ông!—I'm Not Like You!*
- 16) *Lộc và Phước—Prosperity and Good Fortune*
- 17) *Mai Tử Thục Dã—T'a Mei, the Plum is Ripe*
- 18) *Một Cú Đá—A Kick*
- 19) *Ngay Lúc Đây Là Ý Nghĩa Gì?—What Is the Meaning of This Moment?*
- 20) *Ngoạn Nguyệt—Moon Viewing*
- 21) *Nhất Cơ Nhất Cảnh—One Subjective Corresponds to One Objective*
- 22) *Nhất Hát Vạn Cơ Bãi, Tam Triều Lưỡng Nhĩ Lung—A Deafening Cry Causes Everything to Stop and the Ear Cannot Hear for Three Days*
- 23) *Nhật Diện Phật, Nguyệt Diện Phật—Sun Face Buddha, Moon Face Buddha*
- 24) *Như Hà Thị Phật?—What or Who is the Buddha?*
- 25) *Phi Tâm Phi Phật—Apart From Mind There Is No Buddha*
- 26) *Siêu Tứ Cú, Tuyệt Bách Phi—Transcending the Four Propositions and One Hundred Negations*
- 27) *Tạng Đầu Bạc Hải Đầu Đen—Tsang's Head Is White, Hai's Head Is Black*
- 28) *Thái Cô Ngụy Sanh (Thật cao ngất làm sao!)—How lofty!*
- 29) *Thực Chứng Bình Thường Và Sống Động—Zen is practical, commonplace, and most living*
- 30) *Truyền Giữ Pháp Nào?—What Teaching Do You Offer?*
- 31) *Tức Tâm Phi Tâm—This Very Mind, Not This Very Mind*
- 32) *Tức Tâm Tức Phật—One's Own Mind is Buddha*
- 33) *Vạn Pháp Nhất Tâm—Myriad things but one mind*
- 34) *Yếu Chỉ Phật Pháp—The Essential Meaning of the Dharma*
- CDXLIV. *Mạc Dung Đình: Thỉnh Hòa Thượng Vô Trụ Xuống Núi!—Mo-jung Ting: To Invite Reverend Wu Chu to Come Down!* 1384
- CDXLV. *Mahasi Sayadaw: Tập Trung Hơi Thở Vào Nơi Chốt Mũi—Mahasi Sayadaw: Concentration the In-and-Out Breath at the Nose Tip* 1384
- CDXLVI. *Mãn Giác: Cành Hoa Mai—Man Giác: A Branch of Mai Flowers* 1386
- CDXLVII. *Mạt Sơn Liễu Nhiên: Mo Shan Liao Jan* 1387
- 1) *Chẳng Phải Thần, Chẳng Phải Quỷ, Biến Đổi Cái Gì?—It's not a God or a Demon. So How Could It Become Something Else?*
- 2) *Thế Giới Nghiêng Đổ, Chẳng Phải Thân Ta—The World is Collapsing, Not My Body*
- CDXLVIII. *Maurine Stuart:* 1388
- 1) *Cảm Xúc Trường Dưỡng Công Phu Tập Của Chúng Ta—Emotions Fertilize Our Practices*
- 2) *Chuyển Tâm—Spiritual Transformation*
- 3) *Công Án—Koan*
- 4) *Giới-Định-Huệ—Precepts-Meditation-Wisdom*
- 5) *Mỗi Khoảnh Khắc Đều Là Cơ Hội Cho Chúng Ta Trải Nghiệm Cái Gì Đó—Each Moment Is An Opportunity to Experience Something*
- 6) *Phật Giáo Là Con Đường Hành Động—Buddhism Is A Way of Action*
- 7) *Tọa Thiền—Sitting Meditation*
- 8) *Tọa Thiền-Nhiếp Tâm-Tụng Kinh—To Sit in Meditation-Great Collecting of the Mind-To Chant the Sutras*
- 9) *Tư Tưởng Xấu Xa—Evil Thoughts*
- 10) *Tự Mang Gánh Nặng Của Chính Mình—Carry Our Own Stuff*
- CDXLIX. *Mặc Huyền: Nụ Cười Đẹp Cuối Đời!—Mokugen Genjaku: A Beautiful Smile In His Last Day In the World!* 1393
- CDL. *Mặc Lôi Tông Uyên: Mokurai Soen* 1394
- 1) *Mặc Lôi Tông Uyên Và Người Thợ Làm Thùng Gỗ—Mokurai Soen and the Tubmaker*

- 2) *Tiếng Vỗ Của Một Bàn Tay!—The Clap of Just One Hand!*
 CDLI.Mặc Tiên Tử Chỉ: Bài Học Từ Một Bàn Tay—Mokusen Hiki: A Lesson From A Hand 1395
 CDLII.Mật Am Hàm Kiệt: Mi-An Hsien-chieh 1395
 1) *Nhật Nam Trường Chí—Winter Solstice Day*
 2) *Sa Bôn—Brittle Bowl*
 3) *Ý Chỉ—True Meaning*
 CDLIII.Minh Chánh: Tâm Không Ở Trong, Không Ở Ngoài, Không Ở Giữa, Vậy Ở Đâu?—Minh Chanh: Mind Not From Inside, Not From Outside, Not in the Middle. So, Where Is the Mind? 1397
 CDLIV.Minh Chiêu: Ming-chao 1397
 1) *Hạ Ngũ Hay Thương Lượng—Responding Immediately or Explaining*
 2) *Thị Tịch Kê—Verse of Death*
 3) *Thiện Thân Đi Đâu Trong Thời Kỳ Bức Hại?—Where Did the Benevolent God Go During the Persecution?*
 4) *Tịnh Bình—Pure Water Pitcher*
 5) *Tuyết Phong Nói Đây!—It's What Xuefeng Said!*
 CDLV.Minh Giáo: Trương Tam Uống, Lý Tử Say—Ming-jiao: When Chang San Drinks, Li-Tsu Gets Drunk 1399
 CDLVI.Minh Không, Đạo Hạnh, Và Lý Thân Tông—Minh Khong, Dao Hanh, and Ly Than Tong 1400
 CDLVII.Minh Lương: Tâm Thức Phân Biệt Chẳng Phải Ta Mà Chẳng Phải Của Ta—Minh Luong: Discriminating Mind Is Neither Self Nor Self-belonging 1401
 CDLVIII.Minh Sát: Vipassana 1402
 1) *Bát Chánh Đạo—The Noble Eightfold Path*
 2) *Giới Định Huệ—Three Elements of Discipline, Meditation and Wisdom*
 3) *Minh Sát Lậu—Corruption of Insight*
 4) *Thấy Sự Vật Đúng Như Chúng Thật Là—Seeing Things As They Really Are*
 CDLIX.Minh Toàn: Myozen-Ryonen 1406
 1) *Báo Ân Thầy—To Repay the Kindness of the Master*
 2) *Minh Toàn Và Đạo Nguyên—Myozen-Ryonen and Dogen*
 3) *Nội Pháp Thiền Sư Vinh Tây—Zen Master Eisai's Successor*
 CDLX.Minh Trí: Minh Tri 1408
 1) *Chữ Không Thể Chở Được Cái Không Chữ, Nhưng Sơ Cơ Vẫn Cần Kinh Điển—Words Cannot Carry the Wordless, But Beginning Practitioners Still Need Scriptures*
 2) *Kê Thị Tịch—The Verse At the Time of Death*
 3) *Ông Chỉ Cắt Được Cái Kìa Mà Không Cắt Được Cái Này!—You Can Only Cut That One, Not This One!*
 CDLXI.Minh Triết và Động Sơn—Ming-che and Tung-Shan 1409
 CDLXII.Mogok Sayadaw: Tiến Trình Nhân Duyên Đang Xảy Ra Nơi Chính Tâm Bạn—Mogok Sayadaw: The Process of the Law of Dependent Origination Is Happening in Your Own Mind 1410
 CDLXIII.Mohyin Sayadaw: Tuệ Giác Xua Tan Ảo Giác—Mohyin Sayadaw: Insight Will Dispel Illusions 1411
 CDLXIV.Mokusen: Đừng Có Một Bàn Tay Dị Dạng—Mokusen: Not to Have A Deformed Hand 1412
 CDLXV.Mộc Anh Tinh Thao: Mokuan shoto 1413
 1) *Chuyện Gì Vậy?—What Is That?*
 2) *Mộc Anh Tinh Thao và Công Án Thiền—Mokuan shoto and Zen Koans*
 3) *Tất Cả Đều Là Hu Vô, Các Quy Luật Cũng Vậy!—Everything Is Nothing, All Rules Are Also Nothing!*
 CDLXVI.Mông Sơn Đức Dị: Mung-Shan-Te-I 1415
 1) *Chăm Chú Vào Chữ "Vô"—Be Vigilant Over Your Wu*
 2) *Mông Sơn Đức Dị: Tham Thiền Như Dũa Châu, Càng Sáng Càng Dũa Thêm—Study of Zen Is Like the Polishing of a Gem; When It Becomes Thus Brighter, Let It Still Be Polished Up*
 3) *Tiếng Hét Hoàn Sơn—Huan-Shan's "Kwatz!"*
 4) *Mông Sơn Và Vi Lâm Đạo Bái—Mung-Shan and Wei-Lin Tao-Bai*
 CDLXVII.Mông Sơn Sờ Thạch: Muso-Soseki 1420
 1) *Công Phu Thiền Tập—The Kufu of Zen*
 2) *Cuồng Thiền—Mad Zen*
 3) *Đạt Kinh Nghiệm Về Sự Thuần Nhất Của Vạn Hữu—Achieve Experience on the Unity of All Things*
 4) *Đổi Cái Học Phật Giáo Lấy Cái Học Thiền Chỉ Làm Cho Tâm Thêm Tăm Tối—Trade the Study of Buddhism For the Study of Zen Only Darken the Mind*
 5) *Giáo Pháp Phật—Buddhist Doctrine (Buddha-Dharma)*
 6) *Hạnh Ưế Nhiễm và Hạnh Vô Nhiễm—Contaminated Virtues and Uncontaminated Virtues*
 7) *Kim Cát Tự—Golden Pavilion*
 8) *Kim Xí Điểu—The Garuda King*
 9) *Nhân Quả-Họa Phúc—Cause and Effect-Curse and Blessing*
 10) *Nhiễm Hạnh-Vô Nhiễm Hạnh—Contaminated and Uncontaminated Virtue*
 11) *Những Cư Sĩ Đầu Trọc—Shaven-headed Laymen*

- 12) *Phổ Khuyến—Exhortatory Sermon*
- 13) *Tên Được Ghép Từ Hai Chữ Đầu Của Sở Viện và Thạch Đầu—His Name Was Combined From Two First Characters of 'So' and 'Seki'*
- 14) *Yếu Chỉ Nội Tại Và Biểu Lộ Bên Ngoài—The Inner Intent and the Outer Expression*
CDLXVIII. Mu Soeng: Cùng Nhau Hành Động—Mu Soeng: To Act Together 1429
CDLXIX. Mục Châu: Mu-Chou 1429
- 1) *Cơ Phong Vấn Đáp!—Crucial-Verbal-Contest!*
- 2) *Đã Đeo Còng Lại Mang Thêm Gông!—Your Head's Already in a Cangue and Now You've Put on Manacles!*
- 3) *Đánh Què Chân Vân Môn Để Khai Tâm!—Opened the Mind of Yun-Men by Hurting His Leg!*
- 4) *Đi Bên Này!—It's That Way!*
- 5) *Gã Ngụ Này Chỉ Lặp Lại Ngôn Ngữ!—This Fool Just Repeats Words!*
- 6) *Không Phải Ông Hỏi Lão Tăng Giáo Lý Siêu Phật Vượt Tổ Hay Sao?—Did You Not Ask Me About the Doctrine That Goes Beyond the Buddhas and Patriarchs?*
- 7) *Lão Tăng Chẳng Đội Mũ Triều Thiên!—This Old Monk Will Not Wear the Facing Heaven Hat!*
- 8) *Lão Tăng Thấy Tang Vật Vẫn Còn Đây!—I See the Stolen Goods!*
- 9) *Lược Không Hán—Thieving Phoney*
- 10) *Mặc Áo Ăn Cơm!—We Dress and We Eat!*
- 11) *Như Lai Thiên Và Tổ Sư Thiên—The Tathagata Zen and the Patriarchal Zen*
- 12) *Ông Nói Thì Khôn, Nhưng Việc Tăng Thì Chưa Làm Xong!—You Talk Wisely, But Your Monkhood Is Far From Being Finished!*
- 13) *Sáng Du Hành Tây Phương, Chiều Đến Về Đường Lại Bang!—In the Morning, Traveling to the Western Paradise, In the Evening Returning to Tang!*
- 14) *Ta Gọi Đông Gia, Chứ Tây Gia Thì Can Dự Gì?—I Called Upon the East of the Hall, What Was the One From the West to Do With Me?*
- 15) *Trần Dép Rơm!—Straw-Sandal Ch'en!*
- 16) *Trụ Trượng—His Staff*
- 17) *Vác Bản!—Carries A Wooden Board!*
- 18) *Mục Châu và Vị Sư Thân—Mu Chou and a 'Purple Robed' Worthy*
CDLXX. Mục Quang Xạ: Mu-kuang She 1438
- 1) *Pháp Khí Đại Thừa—A Vessel For the Mahayana*
- 2) *Siêu Nhiên Thân Bí Thiên—Supernatural and mystic Zen*
- REFERENCE 1441

Lời Đầu Sách

Đã có quá nhiều những bộ sách về Phật giáo vậy thì hà tất lại phải có thêm một bộ mang tên "Thiền Lâm Bảo Thoại"? Kỳ thật, trên thực tế có rất nhiều người đã đặt ra những câu hỏi như là "Thiền là cái gì và những vị Thiền sư là những ai?" và "Những cái khác biệt giữa một vị Tăng Phật giáo và một vị Thiền sư là những thứ gì?" cũng như "Những lời dạy về Thiền có gì khác biệt với giáo lý nhà Phật hay không?" vân vân và vân vân. Và đây là lý do chính khiến cho bộ sách "Thiền Lâm Bảo Thoại" này ra đời. Phật tử thuần thành không nên nghĩ về "Zen" như một thuật ngữ, mà nên nghĩ về nó như là một tiến trình kỷ luật tâm linh. Nếu chúng ta có thể nghĩ về "Zen" được như vậy thì những câu hỏi vừa kể trên sẽ không còn lý do để tồn tại nữa. Thật vậy, Phật giáo đề ra cho các tín đồ của mình ba tiến trình kỷ luật trong cuộc sống và cuộc tu hằng ngày. Đó là giới, định và huệ. Trong ba thứ đó, thiền định là chiếc cầu nối liền giữa giới và trí huệ giúp cho hành giả thấy rõ được thực tính của vạn hữu. Bởi vì Thiền là một phương pháp kỷ luật tâm linh chứ không phải là một triết học, Thiền đối trị một cách trực tiếp với cuộc sống hằng ngày; và đây chính là chỗ mà Thiền phát triển những đường nét đặc thù của nó. Thiền có thể được mô tả như là một hình thức huyền học, nhưng cái cách mà Thiền đối trị với kinh nghiệm thì hoàn toàn độc đáo. Thật vậy, gần 26 thế kỷ về trước, sau khi kinh qua nhiều pháp môn tu tập nhưng không thành công, Đức Phật đã quyết định thử nghiệm chân lý bằng cách tự thanh tịnh lấy tâm mình. Ngài đã ngồi kiết già suốt 49 ngày đêm dưới cội Bồ Đề và cuối cùng đạt được thiền định cao nhất mà thời bấy giờ người ta gọi là giác ngộ và giải thoát. Ngài đã tuân tự chứng sơ thiền, nhị thiền, tam thiền, tứ thiền... Như vậy Thiền bắt nguồn ngay cả trước thời Đức Phật và Thiền Phật Giáo thành hình từ cốt lõi của giáo lý nhà Phật.

Người ta cũng cố gắng tu tập thiền quán trong những sinh hoạt hằng ngày của họ nhằm cải thiện cuộc sống của mình và cuối cùng nó cũng giúp cho con người đạt tới giác ngộ qua việc thấy được thực tánh của chân như mà người ta tin rằng không thể nào truyền đạt được qua tư tưởng, mà chỉ tìm được sự chứng ngộ thật dù đó là một cái đánh hay một tiếng cười. Dĩ nhiên, lúc đầu hoàn toàn không có công án như chúng ta biết ngày nay. Qua một cuộc đối thoại, các vị Thiền sư thường đưa ra một đề mục triết lý cho một vị Thiền sinh mới nhập môn để quán tưởng. Đây là một phương pháp thông thường trong nhà Thiền nhằm giúp các Thiền sinh mới giảm bớt sự chấp trước. Vì Thiền không phải là một triết lý, đồng thời nó cũng không có một phương thức cố định nào để theo vì điều này không thể xảy ra trong truyền thống nhà Thiền. Vì thế, người ta thường sử dụng các giai thoại của một bậc cổ đức nào đó, hoặc một cuộc đối thoại giữa một bậc Thầy với Tăng chúng, hoặc lời nói hay câu hỏi của một bậc Thầy khi thượng đường thuyết pháp, tất cả đều được dùng như phương tiện khai mở cho tâm trí của hành giả đến với chân lý Thiền. Tóm lại, thiền thoại là một câu chuyện Thiền, nói về một hoàn cảnh về Thiền, hay một vấn đề về Thiền, không phải để cho qua thời qua khắc, mà nhằm giúp cho các Thiền sinh vượt quá cái công thức muôn đời của nhị nguyên và biện chứng tư duy bình thường. Người ta không ngừng nhấn mạnh rằng không thể nào nắm được chân lý bằng cách chỉ đơn thuần từ bỏ cái sai trái, cũng như không thể nào đạt được cái tâm bình an hay tìm được giải đáp tối hậu bằng tranh biện hay lý luận. Các mẫu thiền thoại quý báu thường là những diễn đạt trực tiếp sự thể nghiệm của các thiền sư ngày xưa, một sự thể nghiệm không thể nhận ra, không thể hiểu được theo lối duy lý. Bản chất của những mẫu thiền thoại này có khi dựa vào thuận lý, mà rất nhiều khi lại là nghịch lý, nghĩa là dựa vào những gì vượt ra ngoài khái niệm. Chẳng hạn như những câu trả lời nghịch lý của một số Thiền sư như sau: "Cầu trời nước không trôi"; "Quay về phương Nam nhìn sao bắc đẩu"; "Nước sông Hoàng Hà chảy ngược về phương Bắc"; "Liều không xanh, hoa không đỏ"; vân vân.

Những lời dạy của bất cứ vị Thiền sư nào cũng luôn hướng đến một trạng thái tâm thanh sạch, nơi mà mọi dục vọng và thôi thúc đều được điều phục để tâm trở nên tập trung và thể nhập vào trạng thái minh mẫn và tỉnh thức. Những lời dạy này chỉ ra những phương pháp hành thiền của các vị Thiền sư đều gắn liền với những sinh hoạt hằng ngày của đời sống, chứ các ngài không ngồi đó tĩnh lặng để được hội nhập với bất cứ đấng tối thượng nào, cũng không nhằm đạt được chứng nghiệm huyền bí,

cũng không là thôi miên. Dầu những lời dạy về Thiền có nhiều, nhưng hầu như tất cả đều nhằm giúp tâm đạt được trạng thái vắng lặng và minh sát tuệ để tiến đến mục tiêu duy nhất là đạt được sự giải thoát không lay chuyển, đây là sự an toàn tối thượng, vượt ra ngoài mọi trói buộc, bằng cách tận diệt hoàn toàn những bợn nhơ tinh thần. Qua những lời dạy quý báu này chúng ta thấy điều quan trọng trên hết là hành thiền theo Phật giáo không phải là tự nguyện lưu đày ra khỏi đời sống cũng không phải là thực hành cho kiếp sau.

Qua cuộc sống, hành trạng, và những mẫu đối thoại quý báu của các vị Thiền sư thời trước, chúng ta thấy rằng thiền tập phải được áp dụng vào cuộc sống hằng ngày, và kết quả của công phu này phải được hưởng tại đây, ngay trong kiếp này. Hành thiền không phải là tự mình tách rời hay xa lìa công việc mà thường ngày mình vẫn làm, mà thiền là một phần của đời sống, là cái dính liền với cuộc sống này. Đối với các vị Thiền sư, các ngài sống thiền bất cứ khi nào các ngài sống hoàn toàn với hiện tại mà không chút sợ hãi, hy vọng hay những lo ra tầm thường. Các ngài chỉ ra cho chúng ta thấy rằng với sự tỉnh thức chúng ta có thể tìm thấy thiền trong những sinh hoạt hằng ngày. Thiền không thể tìm được bằng cách khám phá chân lý tuyệt đối bị che dấu từ ngoại cảnh, mà chỉ tìm được bằng cách chấp nhận một thái độ đến với cuộc sống giới hạn. Người ta tìm cầu giác ngộ bằng cách nỗ lực, tuy nhiên, đa số chúng ta quên rằng để đạt đến giác ngộ chúng ta phải buông bỏ. Điều này cực kỳ khó khăn cho tất cả chúng ta vì trong cuộc sống hằng ngày chúng ta thường cố gắng thành đạt sự việc.

Qua cuộc sống, hành trạng, và những mẫu đối thoại quý báu của các vị Thiền sư thời trước, chúng ta thấy người tu Thiền không lệ thuộc vào ngôn ngữ văn tự. Đó chính là giáo ngoại biệt truyền, chỉ thẳng vào tâm để thấy được tự tánh bên trong của tất cả chúng ta để thành Phật. Trong khi những tông phái khác nhấn mạnh đến niềm tin nơi tha lực để đạt đến giác ngộ, Thiền lại dạy Phật tánh bên trong chúng ta chỉ có thể đạt được bằng tự lực mà thôi. Thiền dạy cho chúng ta biết cách làm sao để sống với hiện tại quý báu và quên đi ngày hôm qua và ngày mai, vì hôm qua đã qua rồi và ngày mai thì chưa tới. Trong Thiền, chúng ta nên hằng giác ngộ chứ không có cái gì đặc biệt cả.

Qua cuộc sống, hành trạng, và những mẫu đối thoại quý báu của các vị Thiền sư thời trước, chúng ta thấy với người tu Thiền mọi việc đều bình thường như thường lệ, nhưng làm việc trong tỉnh thức. Bắt đầu một ngày của bạn, đánh răng, rửa mặt, đi tiêu tiểu, tắm rửa, mặc quần áo, ăn uống, làm việc... Khi nào mệt thì nằm xuống nghỉ, khi nào đói thì tìm cái gì đó mà ăn, khi không muốn nói chuyện thì không nói chuyện, khi muốn nói thì nói. Hãy để những hoàn cảnh tự đến rồi tự đi, chứ đừng cố thay đổi, vì bạn chẳng thể nào thay đổi được hoàn cảnh đâu! Thiền dạy chúng ta đoạn trừ mọi vọng tưởng phân biệt và khiến cho chúng ta hiểu rằng chân lý của vũ trụ là căn bản thật tánh của chính chúng ta. Mọi người chúng ta nên thiền định thâm sâu về vấn đề này, vì nó là cái mà chúng ta gọi là 'Ngã'. Khi hiểu nó là gì, chúng ta sẽ tự động quay về hòa cùng thiên nhiên vũ trụ trong cảnh giới nhất thể, và chúng ta sẽ thấy thiên nhiên chính là chúng ta và chúng ta cũng chính là thiên nhiên, và cảnh giới thiên nhiên ấy chính là cảnh Phật, người đang thuyết pháp cho chúng ta ở mọi nơi mọi lúc. Hy vọng rằng tất cả chúng ta đều có thể nghe được thiên nhiên đang nói gì với chúng ta, để ai cũng có thể tìm về cảnh giới an lạc mà chúng ta đã một lần xa rời.

Thật tình mà nói, Thiền không có phương pháp nào đặc biệt để cho người ta học cả. Những ai muốn tu tập Thiền nên đến với một vị thầy Thiền, nhưng vị thầy này lại cũng không có sẵn khuôn mẫu giáo dục nào, bởi vì điều này là không thể nào có được trong bản chất của vạn hữu. Thiền sư chỉ giảng dạy phương cách riêng của mình hoặc là bằng cử chỉ hoặc bằng lời nói để không chấp thuận bất cứ quan điểm nào của các môn đồ có thể trình ra cho ông ta cho đến khi nào ông hoàn toàn thỏa mãn và đồng ý với họ. Trong những tập sách sau đây các bạn sẽ thấy những mẫu đối thoại quý báu, mà cũng được xem như là những cách mà các vị Thiền sư hướng dẫn các môn đồ của mình được ghi lại trong các ngữ lục của họ về tu tập tâm linh thì hoàn toàn độc đáo. Có lúc các vị Thiền sư đánh các đồ đệ bằng gậy, có lúc thì tát tai họ, hay đá họ lăn nhào xuống đất; lúc khác thì họ lại đưa ra những lời lẽ nghe có vẻ phi lý, hay cười nhạo, hoặc khinh miệt, châm biếm, đôi lúc thậm chí có vẻ lăng mạ, những điều này chắc chắn sẽ làm sững sốt những ai không quen với phong cách của những vị Thiền sư này. Điều này

không phải là do tánh khí nông nổi của một số Thiền sư đặc biệt nào đó; mà đúng hơn nó là sự biểu lộ tính chất đặc biệt của kinh nghiệm về Thiền, mà với tất cả phương tiện và diệu bộ có trong tay, các vị Thiền sư này nỗ lực giao tiếp với các đồ đệ đang tâm cầu chân lý của mình. Thiết không dễ gì cho các đồ đệ có thể hiểu được kiểu giao tiếp này. Tuy nhiên, vấn đề ở đây không phải là chuyện các đồ đệ hiểu được những gì từ bên ngoài, mà là thức tỉnh những gì nằm bên trong họ. Những vị Thiền sư không còn cách nào khác hơn là chỉ ra cách để cho các đồ đệ của mình được sự tỉnh thức từ bên trong. Kết quả của tất cả những điều này là không có nhiều người sẵn sàng nắm bắt được giáo lý Thiền. Một hôm có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Triệu Châu Tông Thắm (778-897): "Một con chó có Phật tánh hay không?" Triệu Châu đáp: "Vô." (Mu). Tham thiền phải lọt qua cửa Tổ, diệu ngộ phải dứt tuyệt đường tâm. Cửa Tổ không lọt, đường tâm không dứt thì cũng như bóng ma nương nhờ cây cỏ. Thử hỏi cửa Tổ là gì? Chỉ một chữ "Không" chính là cửa ấy, bèn gọi là Vô Môn Quan của Thiền tông vậy. Hành giả nên nhớ rằng qua được cửa ấy chẳng những thấy được Triệu Châu mà còn cùng chư Tổ xưa nắm tay chung bước, thâm sâu giao kết, cùng một mắt mà thấy, một tai mà nghe. Há chẳng vui thú lắm sao? Há chẳng ai muốn qua cửa ấy lắm sao? Muốn được như vậy hãy vận dụng cả thân tâm khởi thành một mối nghi, ngày đêm nghiền ngẫm tham thẳng chữ "Không". Chớ nên cho Không là Không theo nghĩa trống rỗng, chớ nên cho Không là Không theo nghĩa có, không. Hãy cố gắng loại bỏ những thái độ và sự hiểu biết lầm lẫn trong quá khứ. Trong ngoài đều trở thành một khối. Hãy dùng hết sức lực mà nghiền ngẫm chữ "Không" ấy. Một ngày nào đó, chữ "Không" ấy sẽ thành linh bộc phát. Khi ấy, bạn sẽ đứng vững với bờ sinh tử, dạo chơi trong chốn lục đạo tứ sanh một cách vô ngại. Ngay lúc đó, chỉ cần một tia lửa nhỏ có thể làm cháy bùng lên ngọn đuốc Pháp. Thật vậy, từ khi những lời của các thầy thiền được coi như những phương tiện đào tạo thì công án 'Vô' đã giúp cho hàng ngàn thiền sinh thực hiện được thể nghiệm đầu tiên của đại giác. Mãi đến ngày nay người ta vẫn dạy nó cho môn đồ trẻ tuổi như công án đầu tiên.

Thật vậy, dù có tài ba thế mấy, không ai có thể thực sự diễn tả được cốt lõi của Thiền. Những quyển sách nhỏ này chỉ nhằm trình bày những lời đối thoại quý báu của chư Thiền đức thời xưa; và rất có thể những câu chuyện Thiền này sẽ giúp cho độc giả thấy được những phương thức đơn giản và dễ thực hành nhất cho bất cứ ai muốn tu tập, nhất là những người tại gia. Hy vọng nó sẽ phơi bày cho chúng ta cốt lõi của giáo lý nhà Phật về Thiền. Chúng ta nên bắt đầu cuộc hành trình bằng phương cách đơn giản, tìm một vị thầy và niềm tin, rồi kiên nhẫn phủ phục dưới trí tuệ của vị thầy ấy để tu tập. Rồi từ đó chúng ta có thể rút ra những kinh nghiệm sống Thiền cho riêng mình trong đời sống hằng ngày. Dù thích hay không thích, những phút giây hiện tại này là tất cả những gì mà chúng ta phải làm việc. Tuy nhiên, đa phần chúng ta thường hay quên chúng ta đang ở đâu. Hy vọng chúng ta có thể áp dụng thiền quán vào những sinh hoạt hằng ngày để có thể sống được những giây phút hiện tại của chính mình để không mất đi sự tiếp xúc với chính mình, từ đó chúng ta có thể chấp nhận chân lý của giây phút "này" trong cuộc sống của chính chúng ta, từ đó chúng ta có thể học hỏi để tiếp tục đi tới trong cuộc sống thật của chính chúng ta.

Đây là tập sách thứ nhì trong bộ sách năm tập mà trong đó tác giả góp nhặt những câu chuyện về Thiền và những lời dạy trong các kinh điển hay từ các vị Thiền sư mà tên kinh và tên của Thiền sư được sắp xếp theo mẫu tự từ H đến M. Đây không phải là tác phẩm bác học về Thiền, mà chỉ là một sự sưu tập những câu chuyện về Thiền không hẳn là những tiêu biểu cho những mẫu mực chính yếu. Tuy nhiên, tác giả này tin một cách mạnh mẽ rằng từng câu chuyện Thiền trong tập sách này đều có tiềm năng giúp cho hành giả tu Thiền đạt được sự "tỉnh thức," nếu không muốn dùng thuật ngữ "giác ngộ," giống với kinh nghiệm mà Phật Tổ Thích Ca Mâu Ni và chư Tổ cũng như chư Thiền đức thời xưa đã từng có bởi vì do chính cuộc sống và hành trạng ấy mà Sĩ Đạt Đa thành Phật và chư Tổ chư Thiền đức đã thành những bậc "Giác Ngộ." Sau hết, với tinh thần chia sẻ, hy vọng rằng những câu chuyện và những thiền thoại này có thể giúp gợi lên cảm hứng cho những ai muốn bước trên con đường tu tập Thiền.

Thiện Phúc

PREFACE

There are many books on Buddhist, so why adding on another set named "Precious Dialogues in Zen Forests"? As a matter of fact, in reality, so many people asked such questions as "What is Zen and who are the Zen Masters?" and "What are the differences between a Buddhist monk and a Zen Masters?" and "Are there any differences between Zen teachings and Buddhist teachings?" and so on, and so on. And this is the main reason that gives birth to the set of books named "Precious Dialogues in Zen Forests". Devout Buddhists should not think of "Zen" as a term, but as a process of mental discipline. If we can think of "Zen" this way, such questions will have no reasons to exist. In fact, Buddhism offers for its followers three forms of discipline in dealing with daily living and cultivation. They are morality, meditation, and wisdom. Among them, the meditation is the bridge that links morality and intuitive knowledge that helps practitioners see the true nature of things. As meditation or Zen is a discipline of mind and not a philosophy, it directly deals with daily life; and this is where Zen has developed its most characteristic features. Zen may be described as a form of mysticism, but the way it handles its experience is absolutely unique. In fact, almost 26 centuries ago, after experiencing a variety of methods of cultivation without success, the Buddha decided to test the truth by self purification of his own mind. He sat cross-legged for 49 days and nights under the bodhi-tree and reached the highest meditative attainments which are now known as enlightenment and deliverance. He gradually entered the first, second, and third Jhanas. So Zen originated from even before the time of the Buddha and Buddhist meditation forms the very heart and core of the Buddha's teaching.

People have been trying to practise Zen in their daily activities to improve their life, and eventually it also help mankind attain enlightenment through the spontaneous understanding of the nature of reality, which it believes cannot be communicated through rational thought, but rather found in a simple brush stroke or a hearty laugh. In the beginning, of course, there was no koan as we understand it now. Through a dialogue, Zen masters usually give a philosophical topic to a Zen student for contemplation. This is a common method in Zen which helps the novice Zen students lessen his attachments. For Zen is not a philosophy, at the same time it has no fixed formulae to follow, for this is impossible in the tradition of Zen. Therefore, people usually utilize some anecdote of a certain ancient master, or a dialogue between a master and monks, or a statement or question put forward by a teacher, all of which are used as the means for opening one's mind to the truth of Zen. In short, Zen dialogue means a Zen story, or a Zen situation, or a Zen problem, not for passing the time, but it helps to force the student to go beyond the eternally dualistic and dialectic pattern of ordinary thinking. Again and again it is emphasized that one cannot take hold of the true merely by abandoning the false, nor can one reach peace of mind or any final answer by argument or logic. Zen dialogues are usually immediate expressions of the Zen realization of the ancient masters, realization that is not conceptually graspable, not understandable. Their nature is sometimes reasonable, but a lot of times paradoxical, i.e., beyond concept. Such as some unreasonable responses from some Zen masters as follows: "The bridge flows but the water does not"; "Turn south to look at the North Pole Star"; "The Yellow River flows North"; "The willow-leaves are not green, the flowers are not red"; and so on.

Teachings of any Zen master always aim at a state of mental purity where disturbing passions and impulses are subdued and calmed down so that the mind becomes concentrated and collected and enters into a state of clear consciousness and mindfulness. These teachings point out methods of practicing of meditation of Zen masters stick to activities of their daily lives, not sitting in tranquility for gaining union with any supreme being, nor for bringing about mystical experiences, nor for any self-hypnosis. Although teachings on Zen are numerous, most of them help gaining tranquility of mind (Samadhi) and insight (vipassana), for the sole purpose of attaining unshakable deliverance of the mind, that supreme security from bondage attainable through the total extirpation of all mental

defilements. Through these precious teachings we see that the most important thing in Zen is that, meditation is not a voluntary exile from life or something practiced for the hereafter.

Through lives, acts, and precious dialogues of Zen masters of the ancient times, we see that meditation should be applied to the daily affairs of life, and its results obtained here and now, in this very life. It is not separated from the daily activities. It is part and parcel of our life. For Zen masters, they are living a Zen life whenever they are wholly in the present without usual fears, hopes and distractions. They show us that with mindfulness we can find Zen in all activities of our daily life. Zen cannot be found by uncovering an absolute truth hidden to outsiders, but by adopting an attitude to life that is disciplined. People seek enlightenment by striving; however, most of us forget that to become enlightened we must give up all striving. This is extremely difficult for all of us because in our daily life we always strive to achieve things.

Through lives, acts, and precious dialogues of Zen masters of the ancient times, we see that Zen practitioners depend on no words nor letters. It's a special transmission outside the scriptures, direct pointing to the mind of man in order to see into one's nature and to attain the Buddhahood. While other schools emphasized the need to believe in a power outside oneself to attain enlightenment, Zen teaches that Buddha-nature is within us all and can be awakened by our own efforts. Zen teaches us to know how to live with our precious presence and forget about yesterdays and tomorrows for yesterdays have gone and tomorrows do not arrive yet. In Zen, we should have everyday enlightenment with nothing special.

Through lives, acts, and precious dialogues of Zen masters of the ancient times, we see that with Zen practitioners everything is just ordinary; business as usual, but handling business with mindfulness. To start your day, brush your teeth, wash your face, relieve your bowels, take a shower, put on your clothes, eat your food and go to work, etc. Whenever you're tired, go and lie down; whenever you feel hungry, go and find something to eat; whenever you do not feel like to talk, don't talk; whenever you feel like to talk, then talk. Let circumstances come and go by themselves, do not try to change them for you can't anyway. Zen teaches us to cut off all discriminating thoughts and to understand that the truth of the universe is ultimately our own true self. All of us should meditate very deeply on this, for this thing is what we call the 'self'? When we understand what it is, we will have automatically returned to an intuitive oneness with nature and will see that nature is us and we are nature, and that nature is the Buddha, who is preaching to us at every moment. We all hope that all of us will be able to hear what nature is saying to us, so that we can return to the peaceful realm that we once separated.

Truly speaking, there is no specified method of studying of Zen. Those who wish to understand it should come to see a Zen master, but the latter has no stereotyped instruction to give, for this is impossible in the nature of things. A Zen master can simply express his own way either by gestures or in words his disapproval of whatever view his disciples may present to him, until he is fully satisfied and agreed with them. In the following volumes, you will see precious Zen dialogues, also considered as ways the masters' dealing with his disciples was quite unique in their records of spiritual exercises. Sometimes they struck them with a stick, sometimes slapped them in the face, or kicked them down to ground; other times they gave an incoherent ejaculation, they laughed at them, or made scornful, satirical, or sometimes even abusive remarks, which will surely shocked those who are not used to the ways of these Zen masters. This was not due to the irascible character of some particular masters; it rather came out of the peculiar nature of the Zen experience, which, with all the means verbal and gesticulatory at their command, these Zen masters endeavor to communicate to their truth-seeking disciples. It was no easy task for them to understand this sort of communication. The point was, however, not to understand what came to them from the outside, but to awaken what lies within themselves. These masters could not do anything further than indicate the way to it. In consequence of all this, there were not many who could readily grasp the teaching of Zen. One day a monk asked Chao-chou: 'Does a dog really have Buddha-nature, or not?' Chao-chou said: 'Wu'. For the practice of

Zen, it is imperative that you pass through the barrier set up by the Ancestral Teachers. For subtle realization, it is of the utmost importance that you cut off the mind road. If you do not pass the barrier of the ancestors, if you do not cut off the mind road, then you are a ghost clinging to bushes and grasses. What is the barrier of the Ancestral Teachers? It is just this one word "Mu" (Wu), the one barrier of our faith. We call it the Gateless Barrier of the Zen Tradition. When you pass through this barrier, you will not only interview Chao-Chou intimately. You will walk hand in hand with all the Ancestral Teachers in the successive generations of our lineage, the hair of your eyebrows entangled with theirs, seeing with the same eyes, hearing with the same ears. Won't that be fulfilling? Is there anyone who would not want to pass this barrier? To do this, make your whole body a mass of doubt to concentrate on this one word "Mu". Day and night, keep digging into it. Don't consider it to be nothingness. Don't think in terms of 'has' and 'has not.' Try to eliminate mistaken knowledge and attitudes you have held from the past. Inside and outside become just one. Exhaust all your life energy on this one word "Mu." Some day the "Mu" will suddenly break open, at the very cliff edge of birth-and-death, you find the Great Freedom. In the Six Worlds and the Four Modes of Birth, you enjoy a samadhi without any obstruction. At that time, just a single spark can light up your Dharma candle. As a matter of fact, since the time when words of the old masters began being used as a means of training, this so-called koan 'Mu' has helped thousands of Zen students to a first enlightenment experience. Still today it is given to many Zen students as their first koan.

In fact, no matter how talented, no one can really describe the essential nature of Zen. These little books are only designed to display precious dialogues of Zen virtues of ancient times; and possibly these Zen stories will help giving readers the simplest and practiceable methods for any Buddhists who want to cultivate, especially lay people. Hoping it will be able to show us the essentials and cores of the Buddha's teaching on Zen. The original followers of Zen in China, Vietnam and Japan would embark upon their own spiritual journeys by simply choosing a teacher and with faith and trust they would patiently surrender to his wisdom. Then find for ourselves our own way of Zen in daily life. Like it or not, this very moment is all we really have to work with; however, most of us always forget what we are in. Hoping that we are able to apply meditation and contemplation in our daily activities so that we are able to live our very moment so that we don't lose touch with ourselves, so that we are able to accept the truth of this moment of our life, learn from it and move on in our real life.

This is the second of the five volumes in which this author gather together the Zen stories as well as teachings of Zen in Sutras and from Zen masters, where the names of Sutras and Zen masters were arranged in alphabetical orders from H to M. This is not a work of Zen scholarship, but a collection of Zen stories which may be historically and chronologically accurate or may be not. However, this author strongly believes that each of the Zen stories or Zen dialogues in this book has the potential to help Zen practitioners to attain "awakening" if we do not want to use the term "enlightenment," the same experience that Siddhartha Gautama, patriarchs, and other Zen virtues of ancient times had had because of which Siddhartha came to be called "Buddha" and Patriarchs and other Zen virtues became the "Enlightened Ones." Last but not least, with the spirit of sharing, hoping that these Zen stories and Zen dialogues can help intriguing people to the practice of Zen.

Thiền Phúc

Lời Giới Thiệu Từ Cố Hòa Thượng Thích Giác Nhiên

Bửu Thoại Thiên là điển cố ngày xưa
Đa duyên hữu phước nên thừa hành
Đến khi đắc nhập chơn Thiền Định
Quả giác thành công cũng tự mình!

Một hôm vào đầu tháng Sáu năm 2015, khoảng hơn một tháng trước ngày thị tịch, Thầy Bổn Sư Hòa Thượng Thích Giác Nhiên đã kêu Thiện Phúc đến gần bên giường bệnh và thều thào bên tai của đệ tử bốn câu thơ này. Và mãi cho đến ngày hôm nay, đệ tử Thiện Phúc vẫn còn tự hỏi không biết bằng cách nào mà Thầy biết là Thiện Phúc đang biên soạn bộ Thiền Lâm Bửu Thoại, vì cho đến ngày Pháp Sư thị tịch, đệ tử chưa bao giờ bấm bạch với ngài là mình đang soạn bộ sách có nhan đề "Thiền Lâm Bửu Thoại." Thầy Ôi! Cái luật vô thường khắc nghiệt làm sao ấy! Một đời hoàng dương Chánh Pháp của Thầy rồi đến lúc cũng phải chịu tuổi thời gian. Nhưng đối với Thầy, Thầy đã làm tất cả những gì Thầy có thể làm được cho rất nhiều rất nhiều chúng sanh. Thầy đã sống một đời hết sức thanh cao; và Thầy đã để lại vô số những vần thơ đạo với những nội dung sâu sắc và huyền diệu nhằm giáo hóa phàm nhân. Giờ đã đến lúc Thầy yên bình cao đăng Phật Quốc!

Nhơn đây, trước tiên, tôi xin cung kính cúng dường tác phẩm này lên ngôi Tam Bảo, và kế thứ tôi muốn nhân cơ hội này xin cung kính vinh danh Cố Bổn Sư của mình là Hòa Thượng Thích Giác Nhiên, và cuối cùng xin khiêm cung hồi hướng công đức này đến cha mẹ quá vãng nhiều đời cùng pháp giới chúng sanh đồng thành Phật Đạo nơi đất Phật.

Introduction From Late Venerable Thich Giac Nchien

Precious Zen dialogues are classical words from ancient times
Those who have opportunities and bless should practice
Until the time you achieve and enter the true samadhi
You'll know that the Fruit of Enlightenment is self-attained!

One day in the beginning of June, 2015, about more than a month before he passed away, my Original Master, Most Venerable Thich Giac Nchien, asked Thien Phuc to come close to his sick-bed and whispered these four stanzas to me. Until this day, I still wonder the reason why my Original Master recited this poem to me, for I'd never told him that I'd been working on the work titled "Precious Dialogues in Zen Forests." Oh my Master! How harsh is the law of impermanence! Your whole life of spreading the Truth can't escape the age of time. But for you, Master, you had done whatever you could for the welfare of many many beings. You'd lived a lofty life; and you'd left numerous religious poems with profound and marvelous contents to teach ordinary people. Now, it's time for you to peacefully ascend the Buddha-Land.

Anyway, I first want to offer this work to the Triratna; secondly, I would like to take this chance to honor my Late Original Master, Most Venerable Thich Giac Nchien, in the most respectable way; and last but not least, I would humbly like to transfer all merits from this work, if any, to all my parents in innumerable lives and all sentient beings to achieve their Buddhahood together in the Buddhaland.

CCLIII. Hà Trạch Thần Hội: He-tse Shen-hui

1) Tri Chi Nhất Tự Chứng Diệu Chi Môn—The One Word Knowledge Is the Gateway to All Mysteries

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển V, Thiền sư Thần Hội (670-762/686-760?) nói: "Một chữ "Tri" là cửa vào tất cả lẽ huyền diệu." Chữ "Tri" mà ngài Thần Hội muốn nói ở đây là sự tự chứng sâu xa hay trực giác Bát Nhã. Theo Thiền sư D.T. Suzuki, cái "Tri" hay tự chứng này tự bản chất vốn bất nhị. Nó có thể tự tri và có thể biết cái như thế mà không cần đến bất cứ một đối tượng bên ngoài nào để làm một điểm tựa hay sở y hay chất kích thích nhờ đó mà những tư tưởng trong vòng nhị nguyên mới hiện hành được. Như vậy, sự duy trì tự chứng sẽ tự động ngừng tác động của tướng phần (đối tượng sở tri) cũng như kiến phần (chủ thể năng tri). Sự tu tập tự chứng hay bản thể thức như vậy cuối cùng sẽ hủy diệt tất cả những tư tưởng nhị nguyên và mang hành giả đến với Phật quả. Đó là cốt tủy của Duy Thức và là lý do tại sao mà cả Duy Thức và Thiền đề cao sự quan trọng của việc kiến tính bằng cách dẹp bỏ mẫu mực của tư tưởng nhị nguyên—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume V, Zen master Shen-hui (666-770) said, "The one word knowledge is the gateway to all mysteries." What he meant here by "knowledge" (chih) was deep self-awareness or Prajna intuition. According to Zen master D.T. Suzuki, this "knowledge" or self-awareness, is intrinsically nondualistic. It can be aware of itself, and can be aware of such, without any outer object as an indispensable "support" or stimulus whereby thoughts within the dualistic pattern are brought into play. Thus the retaining of self-awareness will automatically stop the functioning of the objective known as well as the subjective knowing. The cultivation of self-awareness or pure consciousness will thus eventually annihilate all dualistic thoughts and bring one to Buddhahood. This is the core of Yogacara and the reason why both Yogacara and Zen claim the importance of seeing one's mind-essence by warding off the dualistic pattern of thought.

2) Hà Trạch Thần Hội và Hà Trạch Tông—He-Tse Tsung

Hà Trạch Tông là tên của một tông phái do Thiền sư Thần Hội Hà Trạch sáng lập. Thần Hội là môn đồ của Lục Tổ Huệ Năng. Trái với thuyết giảng của Phật giáo truyền thống Ấn Độ, trong đó Bồ Đề Đạt Ma, sơ tổ của dòng Thiền Trung Hoa, có ảnh hưởng sau đó với các vị trưởng lão trước Huệ Năng và dòng thiền Bắc Tông. Hà Trạch giải thích rằng không thể đạt được đại giác bằng những kỹ thuật suy tưởng của môn đồ, vì làm như vậy sẽ làm chậm thêm sự tiến bộ. Theo ông, sự luyện tập thiền thật sự trái lại, phải là thực hiện 'sự tách khỏi tinh thần' để có thể đi tới nhìn thấy ngay lập tức bản tính riêng của mình, tức là tới một đại giác đột ngột hay đốn ngộ. Tuy Hà Trạch đã góp phần cố gắng hiến quyết định vào việc thừa nhận Huệ Năng và Thiền Nam Tông là chính thức, phái Hà Trạch do ông lập ra không bao giờ là một bộ phận của "Ngũ Gia Thất Tông" (năm nhà bảy phái) và nó biến mất chỉ sau vài thế hệ. Pháp tử Nổi Pháp dòng Thiền của Thiền Sư Thần Hội Hà Trạch còn ghi lại được gồm có 2 vị: Thiền sư Thụy Châu Đạo Viên và Ngũ Đài Vô Minh (727-793). Chúng ta không có chi tiết về hai vị Thiền sư này, chỉ biết họ là những đệ tử nổi pháp nổi trội nhất của Thiền sư Thần Hội Hà Trạch. Thiền sư nổi tiếng duy nhất của phái này là Khuê Phong Tông Mật, nhưng ít được biết tới như là một thiền sư hơn là vị trưởng lão thứ năm của trường phái Hoa Nghiêm—He-tse tsung or Hezezung (Kataku-shu), name of a school founded by Zen master He-Ze-Shen-Hui. Ho-tse Shen-hui, a student of the sixth patriarch (Hui-neng). In contrast to the traditional Indian "Meditation Buddhism" (Dhyana Buddhism), in which Bodhidharma, the first patriarch of Ch'an stood and in contrast to the Zen of Hui-neng's predecessors of Northern school of Ch'an (Southern school), Ho-tse emphasized that enlightenment could not be realized gradually with the help of meditative techniques. According to him the true practice of Zen consisted rather in "mental nonattachment", also translated as "no mind" or "non-thought," which leads to direct insight into one's own nature and thus to sudden enlightenment. Although Ho-tse made an essential contribution toward the official recognition of Hui-neng and his Southern school, the Ho-tse school founded by him did not belong to the "Five Houses and Seven

Schools" and died out after a few generations. There were two recorded disciples of Zen Master Shen-hui He-tse's Dharma heirs: Zen masters Sui-chou Tao-yuan (Suishū Dōen) and Wu-t'ai Wu-ming (Godai Mumyō). We do not have detailed information regarding these two masters, we only know that they were the most outstanding disciples of Zen Master Shen-hui He-tse. The only well-known master produced by this lineage was Kuei-feng Tsung-mi, who is actually less known as a Zen master than as the fifth patriarch of the Hua-Yen school of Chinese Buddhism.

CCLIV. Hạc Lạc Na Dạ Xa: Không Có Chỗ Cho Ông Dụng Cái Gọi Là Tâm—Haklenayasas: There Is No Place For You to Function Your Mind

Chúng ta không có những ghi chép chi tiết về Tổ Hạc Lạc Na, chúng ta chỉ biết Sư sanh ra trong một gia đình Bà-la-môn trong xứ Nguyệt Chi và sống khoảng chín trăm năm sau khi đức Phật nhập Niết Bàn (Theo Eitel trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, Nguyệt Chi còn gọi là nước Đô Hóa La, gọi theo từ địa lý học thì đây là xứ sở của băng tuyết, vùng mà bây giờ gọi là Badakchan, và các nhà địa lý Ả Rập vẫn còn gọi là Tokharestan. Theo nhân chủng học thì đây vùng của dân tộc Tocharoi hay Indo-Scythians (người Trung Quốc gọi là Tocharoi Tartars), bị người Hung Nô đuổi chạy về phương nam, chiếm vùng Trans-oxania, tiêu diệt vương quốc Đại Hạ vào năm 126 trước Tây Lịch, và cuối cùng chiếm vùng Punjab, Cashmere, và phần lớn lãnh thổ Ấn Độ. Vị vua nổi tiếng của xứ này là Kanichka). Theo Phật Tổ Truyền Thừa Ký, nói ông ở dân chúng kinh sợ quỷ thần nên giết bò mua rượu tế lễ. Ông một mình đi vào ngôi miếu trong rừng sâu, phá đàn và thả bò đi, và quả trách mấy ông thần núi rừng rằng: "Mấy ông đừng hòng bày chuyện gạt gẫm dân nghèo, hàng năm việc vô lý này hao tổn tiền của người dân và tổn hại sinh mạng loài vật quá nhiều!" Ông đã truyền bá đạo Phật vào vùng Trung Ấn. Người ta kể lại rằng khi Tỳ Kheo Sư Tử gặp ông, Sư Tử hỏi: "Bạch Thầy! Con muốn dụng tâm cầu Đạo, Thầy có thể giúp con được không?" Ông đáp: "Không có chỗ dụng tâm." Sư Tử nói: "Nếu không có chỗ cho con dụng tâm, thì làm sao con làm Phật sự đây?" Ông nói: "Nếu mà ông cố dụng cái mà ông gọi là tâm, thì đó chẳng phải là công đức thật sự. Nếu ông không làm tức là Phật sự. Nên nhớ, chúng ta, những người Phật tử, ra sức làm Phật sự, nhưng chẳng bao giờ nghĩ đến những cái mình làm." Lắng nghe những lời này, Sư Tử bỗng giác ngộ. Về sau này Tỳ Kheo Sư Tử trở thành đệ tử nối pháp của Tổ Hạc Lạc Na—We do not have detailed records of Patriarch Haklenayasas (Padmaratna), we only know that he was born into a Brahmin family in a the Tokhara country and who lived in around nine hundred years after the Buddha's parinirvana (according to Eitel in Chinese-English Buddhist Terms, Tukhara is the name of the Yueh-Chih country, a topographical term designating a country of ice and frost (tukhara), and corresponding to the present Badakchan which Arab geographers still call Tokharestan. An ethnographical term used by the Greeks to designate the Tocharoi or Indo-Scythians, and likewise by Chinese writers applied to the Tochari Tartars who driven on by the Huns (180 B.C.) conquered Trans-Oxania, destroyed the Bactrian kingdom in 126 B.C., and finally conquered the Punjab, Cashmere, and the greater part of India. Their greatest king was Kanichka). According to The Record of the Lineage of the Buddha and the Patriarchs, the people where he grew up feared demons and performed debased sacrifices of oxen and wine. He would go alone into the deep woods and destroy the ceremonial altars, seize the oxen, and drive them away, and scolded the mountain and forest gods: "Do not try to cheat poor people, every year, this nonsense thing wasted people's money and killed a lot of animals!" He spreaded the Buddha's Teachings in Central India. It is said that when Aryasimha came to see him, Aryasimha asked, "Master! I want to function my mind to see the Way, can you help me?" He replied, "There is no place for you to function your mind." Aryasimha said, "If there is no place for me to function the mind, how can I do the Buddhs-work?" He said, "If you try to function the so-called mind, it's not the real merit. If you don't do, that is Buddha-work. Remember, we, Buddhists, try to do the Buddha-work, but never think about the things we do." Listening to these words, Aryasimha suddenly became awakening. Later, Aryasimha became Haklena's dharma heir.

CCLV.Hạc Lâm Huyền Tố: Hao-lin Hsuan-su

1) Chân Pháp Đông Nam—The True Teaching of the Southeast

Một hôm, Đại sư Trí Oai xoa đầu Hạc Lâm Huyền Tố Thiền Sư (668-752) và nói: "Chân pháp của Đông Nam trông chờ vào sự truyền bá của con. Ta muốn con dạy dỗ các đệ tử tìm đến con trong một tình huống riêng biệt." Điều này được ghi lại trong văn bia của ông. Đây là sự tiên đoán hay thọ ký của Trí Oai vào dịp hội ngộ lần đầu tiên với Huyền Tố. Trí Oai nói đến "Chân Pháp Đông Nam" như là một sự đề cập đến địa vị độc lập của Ngũ Đầu tông đối với Thiền phái Bắc tông của Thần Tú và Thiền phái Nam tông của Huệ Năng—One day, Great Master Chih-wei rubbed Hsuan-su's head and said: "The true teaching of the Southeast awaits your propagation. I will have you teach the students who come to you in a separate situation." This was recorded in Hsuan-su's epitaph. This is Chih-wei's prediction upon first meeting with Hsuan-su. Chih-wei talked about the "True teaching of the Southeast" as a reference to the Niu-t'ou School's independence status apart from the Northern and Southern Schools.

2) Hạc Lâm Huyền Tố Và Sự Phát Triển Thiền Trung Hoa Thời Sơ Kỳ—Hao-Lin Hsuan-Su and the Development of Chinese Zen in Early Period

Thiền sư Huyền Tố, thuộc tông Ngũ Đầu, vào khoảng đầu thế kỷ thứ VIII. Tiểu sử của Hạc Lâm Huyền Tố (668-752) được biết đến chủ yếu là nhờ một văn bia bởi một nhà sư tên Lý Hoa, một nhân vật có tầm quan trọng không nhỏ trong sự phát triển của Thiền sơ kỳ ở Trung Hoa. Huyền Tố được cho là xuất thân từ gia đình họ Mã ở Nhuận Châu, Duyên Lăng, huyện Đan Dương, tỉnh Giang Tô. Giống như luật sư Ấn Tông và Thiền sư Mã Tổ Đạo Nhất, Huyền Tố thường được đề cập đến như là Mã Tổ, hoặc thậm chí bằng tên hỗn hợp của gia đình và tôn giáo của ông, Mã Tổ. Như chúng ta có thể nghĩ rằng, cách sử dụng tên như vậy đã đưa đến sự lẫn lộn giữa Huyền Tố và Mã Tổ Đạo Nhất, người được đề cập đến thường xuyên hơn trong các nguồn tài liệu đương thời bởi tước hiệu Đại Tịch. Dầu sao đi nữa thì vào năm 692, Huyền Tố thọ giới và đăng ký tại chùa Trường Thọ ở Giang Ninh, cũng thuộc huyện Giang Ninh, tỉnh Giang Tô. Một thời gian sau đó ông đến chùa U Tê trên núi Ngũ Đầu và thọ nhận giáo pháp từ Thiền sư Trí Oai. Có một giả thuyết cho rằng Trí Oai và Huyền Tố đã rời khỏi núi Ngũ Đầu vào năm 713 hoặc một thời gian ngắn sau đó. Theo giả thuyết này thì trung tâm được thiết lập và tương đối ổn định ở Ngũ Đầu Sơn được để lại cho người có thiên tài nhưng tương đối vẫn còn thiếu kinh nghiệm là Huệ Trung, trong khi đó Huyền Tố, người lớn tuổi hơn Huệ Trung nhiều nhưng vẫn chưa hoàn tất sự tu tập của mình, nên cùng thầy mình là Trí Oai đi tiếp đến chùa Duyên Tộ ở Kim Lăng, chính ở chùa này mà Huyền Tố mới nhận được sự truyền pháp sau cùng từ Trí Oai. Trong những năm 713-714 Huyền Tố được thỉnh tới Kinh Khẩu, thuộc huyện Đan Đồ, cũng trong tỉnh Giang Tô, và nhậm chức trụ trì chùa Hạc Lâm ở đó. Về sau này, trong những năm sau 742, ông tạm dời đến Quảng Lăng hay Dương Châu, huyện Giang Đô, cũng thuộc tỉnh Giang Tô, nhưng dân chúng Kinh Khẩu kiên nghị mạnh mẽ thỉnh ông trở về, việc này đưa đến sự đấu tranh cay cú giữa hai cộng đồng dân chúng. Trên thực tế, văn bia mô tả lễ tiếp đón Huyền Tố từ nơi dân chúng trong những vùng khác nhau tất cả đều xoay quanh Dương Châu đạt dào tình cảm đến độ chúng ta có thể nghĩ rằng tầm cỡ của Huyền Tố thật là vĩ đại. Cuối cùng, ông trở về Hạc Lâm và ở đó cho tới khi thị tịch vào năm 752—Zen master Hao-Lin Hsuan-Su, of the Niu-T'ou Sect, very early in the eighth century. The biography of Ho-lin Hsuan-su is known primarily through an epitaph by Ly-hua, a figure who is himself of no little importance in the development of early Ch'an in China. Hsuan-Su is said to have been in Jun-chou, from a family of the surname "Ma" from Yen-ling, Tan-yang district, Kiangsu province. Like the Vinaya Master Yin-tsung (627-713) and the famous Ma-tsu Tao-i (709-788), Hsuan-Su was often referred to as Ma-tsu (Patriarch Ma), or even by the amalgam of his family and religious names, Ma-su. As one might expect, the former usage has led to some confusion between him and Ma-tsu Tao-i, who is more often referred to in contemporary sources by the title Ta-chi. At any rate, in 692, Hsuan-su was ordained and registered at Ch'ang-shou Temple in Chiang-ning district, Kiangsu province.

Sometime thereafter he went to Yu-hsi Temple on Mount Niu-t'ou and received the teachings from Chih-wei. One hypothetical interpretation is that Chih-wei and Hsuan-su left Mount Niu-t'ou at the same time, in 713 or shortly thereafter. According to this interpretation, the established and relatively stable center at Mount Niu-t'ou was left to the gifted but still comparatively inexperienced Hui-chung, whereas Hsuan-su, who was much older than Hui-chung but still had not finished his training, moved on to Yen-tso Temple with Chih-wei in Chin-ling. And only at this temple that Hsuan-su received the final transmission of the Dharma from Chih-wei. During the years 713-714, Hsuan-su was invited to Ching-k'ou, Tan-t'u district, also in Kiangsu province and installed in ho-lin Temple there. Later, during the years after 742, he moved temporarily to Kuang-ling or Yang-chou, Chiang-tu district, also in Kiangsu province, but the people of Ching-k'ou petitioned strongly for his return, which led to a bitter struggle between the two communities. In fact, the epitaph describes the reception received by Hsuan-su from people in various areas all around Yang-chou as having been so effusive that one is inclined to think that the stature of Hsuan-su was very great indeed. Eventually, he returned to Ho-lin and stayed there until he passed away in 752.

3) *Hạc Lâm Thiên Phái—Hao-Lin Zen Sublineage*

Hạc Lâm là tên của một Thiên phái phụ do Thiên sư Huyền Tố sáng lập vào khoảng đầu thế kỷ thứ VIII. Trong khi Ngũ Đầu Sơn Phái và Phật Quật Phái hầu như không để cho có cái nhìn sáng tỏ vào trong những thực tế lịch sử của họ mà chỉ cho chúng ta một cái nhìn thoáng qua nhất vào thời giáo pháp của họ, thì hai dòng phụ khác của Ngũ Đầu tông được biết đến rất nhiều chi tiết hơn. Hai đặc điểm nổi bật của Hạc Lâm phái, thứ nhất là số lớn tài liệu thông tin về tiểu sử tầm cỡ quan trọng của các thành viên của phái này vẫn còn có sẵn và tỷ lệ phần trăm cao mà những người từ đó có sự giao thiệp nào đó với Mã Tổ Đạo Nhất và Thạch Đầu Hy Thiên. Các tiểu sử của thành viên phái này gợi ý chính sự chuyển tiếp từ Thiên sơ kỳ cho đến thời đại kinh điển hay thời đại hoàng kim. Thật vậy, cuộc đời của Hạc Lâm Huyền Tố lẫn Kính Sơn Pháp Khâm đều được biết đến nhờ những văn bia dài được bảo tồn trong Quán Đường Văn (toàn bộ tác phẩm đời nhà Đường). Tác phẩm đầu tiên trong các tác phẩm này nói riêng là một tài liệu cực kỳ quan trọng cho nội dung giáo pháp và chi tiết tiểu sử, Hơn nữa, nhiều đệ tử của mỗi vị được biết đến qua những bia văn và những tài liệu đương thời khác. Mặc dầu có những mâu thuẫn bên trong và những vấn đề khác làm cho những nguồn tài liệu này không thể sử dụng được cho các mục đích hiện tại, nhưng chính sự hiện hữu tồn tại của các mâu thuẫn và những vấn đề khác trong tự thân chúng đã là một dấu mối quan trọng cho vai trò có thể có của Ngũ Đầu Tông. Bia văn của Huyền Tố liệt kê năm người đệ tử: Pháp Kính Ngô Trung, Pháp Khâm Kính Sơn, Pháp Lệ, Pháp Hải, và Huệ Đoan. Thêm vào đó, nó cũng liệt kê tên và danh hiệu của 11 vị cư sĩ hộ trì nổi tiếng, vài vị trong số đó, có lẽ là tất cả, đều có giữ chức vị ở Nhuận Châu vào thời điểm đó hay thời điểm khác. Cuối cùng, có hai vị Tăng khác và một vị cư sĩ đã được đề cập trước đây trong văn bia, cùng với tác giả văn bia Lý Hoa, người đã liệt kê chính mình như là một đệ tử thân tín của Huyền Tố. Tất cả những chi tiết này chứng minh cho chúng ta thấy Thiên phái Hạc Lâm rất thịnh hành kể từ đầu thế kỷ thứ VIII—Name of a Zen Sublineage, which was founded by Zen master Hao-Lin Hsuan-Su in very early in the eighth century. Whereas the "Mount Niu-t'ou" and the "Fo-k'u" sublineages allow virtually no insight into their historical realities and only the slightest glimpse at their teachings, the other two sublineages of the Niu-t'ou School are known in much greater detail. Two characteristics of the Ho-lin Sublineage stand out. These are the great number of its members for whom significant biographical information is still available and the high percentage thereof who had some contact with Ma-tsu Tao-i and Shih-t'ou Hsi-ch'uan. The biographies of the members of this sublineage suggest the very transition from early Ch'an to the classical or golden age. Indeed, the lives of both Ho-lin Hsuan-su and Ching-shan Fa-ch'in are known through lengthy epitaphs preserved in the Ch'uan T'ang Wen (Complete Writings of the T'ang Dynasty). The first of these in particular is an extremely important document for its doctrinal contents and biographical detail. In addition, several of the students of each

man are known through epitaphs and other contemporary material. Although there are internal contradictions and other problems that make some of these sources unusable for the present purposes, the very existence of these contradictions and other problems is in itself an important clue to the eventual role of the Niu-t'ou School. Hsuan-su's epitaph lists five students: Fa-ching or Wu-chung, Fa-ch'in of Ching-shan, Fa-li, Fa-hai, and Hui-tuan. In addition, it lists the names and titles of eleven prominent lay supporters, several of whom, perhaps all, held office at one time or another in Jun-chou. Finally, there are two other monks and one layman mentioned previously in the epitaph, as well as the author Li Hua, who lists himself as a personal disciple of Hsuan-su. All these details prove to us that the Hao-Lin Zen Sublineage flourished from the beginning of the eighth century.

CCLVI. Hải Quỳnh Từ Phong: Chư Pháp Không Hình Tướng, Bất Sanh Bất Diệt—Hai Quỳnh Từ Phong: All Things Are Formless, Unborn and Undying

Hải Quỳnh Từ Phong (1728-1811), tên của một vị sư Việt Nam, quê ở Bắc Ninh. Vào lúc 16 tuổi, ngài đến chùa Liên Tông, đánh lễ Thiền Sư Bảo Sơn Dược Tính. Ngài trở thành đệ tử của Bảo Sơn và Pháp tử đời thứ 40 dòng Lâm Tế. Hầu hết cuộc đời ngài hoàng pháp ở miền Bắc Việt Nam. Ngài thị tịch năm 1811, thọ 84 tuổi. Ngài thường nhắc nhở đệ tử: “Chư pháp không hình tướng, chẳng sanh, chẳng diệt. Không có chỗ nào để chứng đắc. Đây chính là lời dạy đích thực của đức Phật.’ Dầu thế nào đi nữa, hành giả tu Thiền nên xem chư pháp như là một vị Thầy tuyệt vời. Tất cả vật cấu thành đều vô thường; là pháp sanh diệt. Sanh diệt không còn, tịch diệt là vui.” Tuy nhiên, nếu người tu thiền xem vạn hữu là một vị thầy tuyệt vời phải luôn nhớ mỗi sát na mà các ông hít thở không khí, nhưng các ông lại không ý thức. Chỉ khi nào các ông không có nó thì các ông mới ý thức rằng các ông không có không khí. Tương tự, các ông luôn nghe âm thanh của thác nước, mưa rơi. Tất cả những thứ này là những bài thuyết giảng sống động từ thiên nhiên; chúng chính là pháp âm của Phật đang thuyết giảng cho các ông. Nếu các ông đang sống trong sự tỉnh thức, bất cứ lúc nào chúng ta nghe, thấy, ngửi, nếm, xúc chạm, các ông sẽ nhận biết rằng đây là một bài thuyết giảng tuyệt vời. Kỳ thật, không có kinh sách nào dạy thật tuyệt vời bằng thiên nhiên mà các ông đang sống. Nên nhớ, khi hành thiền chân chính, các ông sẽ quay về hòa cùng thiên nhiên vũ trụ trong cảnh giới nhất thể. Các ông sẽ thấy thiên nhiên là các ông và các ông là thiên nhiên. Như vậy cảnh giới thiên nhiên, cảnh giới đại tự nhiên là Phật đang thuyết pháp cho các ông ở mọi lúc mọi nơi. Hành giả tu thiền nên đi ra ngoài và hỏi nơi vạn hữu thế nào là chánh đạo, rồi chúng sẽ dạy cho mình. Muốn tiến tu hành giả phải có khả năng nghe được thiên nhiên đang nói gì với các ông. Khi các ông tiếp tục hành thiền, các ông phải quan sát cẩn thận mọi kinh nghiệm, mọi giác quan của mình. Chẳng hạn khi quan sát đối tượng giác quan như, tiếng động, nghe.” Hành giả tu Thiền nên nhớ hễ ‘pháp’ không tướng, không sanh không diệt, thì ‘tâm’ cũng lại như vậy, cũng không tướng, không sanh không diệt. Nhưng ‘tâm’ lại quan trọng hơn vì nó là gốc của muôn pháp. ‘Tâm’ hay ‘Ý’ tức là ‘Tâm Phân Biệt’ của mình, tức là thức thứ sáu. “Tâm” không những phân biệt mà còn đẩy dấy vọng tưởng. Trong sáu thức đầu có thể nói là loại có tánh tri giác, do nơi lục căn mà phát ra sáu thứ tri giác này. Lục căn tức là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, và ý; chúng phát xuất ra thấy (thị giác), nghe (thính giác), ngửi (khứu giác), nếm (vị giác), xúc chạm (xúc giác nơi thân), và hiểu biết (tri giác nơi ý). Con người ta gây tội tạo nghiệp nơi sáu căn này, mà tu hành giác ngộ cũng ở nơi sáu căn này. Nếu không bị ngoại cảnh chi phối thì đó chính là đang có tu tập. Ngược lại, nếu bị cảnh giới bên ngoài làm cho xoay chuyển tức là đọa lạc. Trong Tâm Địa Quán Kinh, Đức Phật dạy: “Trong Phật pháp, lấy tâm làm chủ. Tất cả các pháp đều do tâm sanh.” Tâm tạo ra chư Phật, tâm tạo thiên đường, tâm tạo địa ngục. Tâm là động lực chính làm cho ta sung sướng hay đau khổ, vui hay buồn, trầm luân hay giải thoát. Tâm kết hợp chặt chẽ với thân đến độ các trạng thái tinh thần ảnh hưởng trực tiếp đến sức khỏe và sự an vui của thân. Một số bác sĩ khẳng quyết rằng không có một chứng bệnh nào được xem thuần túy là thân bệnh cả. Do đó, trừ khi trạng thái tinh thần xấu này là do ác nghiệp do kiếp trước gây ra quá nặng, khó có thể thay đổi được trong một sớm một chiều, còn thì người ta có thể chuyển đổi những trạng thái xấu để tạo ra sự lành mạnh về tinh thần, và từ đó thân sẽ

được an lạc. Tâm con người ảnh hưởng đến thân một cách sâu xa, nếu cứ để cho tâm hoạt động một cách bừa bãi và nuôi dưỡng những tư duy bất thiện, tâm có thể gây ra những tai hại khó lường được, thậm chí có thể gây ra sát nhân. Tuy nhiên, tâm cũng có thể chữa lành một cái thân bệnh hoạn. Khi tâm được tập trung vào những tư duy chân chánh với tinh tấn và sự hiểu biết chân chánh thì hiệu quả mà nó tạo ra cũng vô cùng tốt đẹp. Một cái tâm với những tư duy trong sáng và thiện lành thật sự sẽ dẫn đến một cuộc sống lành mạnh và thư thái. Hiểu biết chính mình là sáng suốt hiểu biết tường tận sự vật đúng như thật sự sự vật là như vậy, là thấu triệt thực tướng của sự vật, tức là thấy rõ bản chất vô thường, khổ, vô ngã của ngũ uẩn ngay trong chính mình. Không phải tự mình hiểu biết mình một cách dễ dàng vì những khái niệm sai lầm, những ảo tưởng vô căn cứ, những thành kiến và ảo giác. Thật là khó mà thấy được con người thật của chúng ta. Đức Phật dạy rằng muốn có thể hiểu được chính mình, chúng ta phải trước hết thấy và hiểu sự vô thường nơi ngũ uẩn. Ngài ví sắc như một khối bọt, thọ như bong bóng nước, tưởng như ảo cảnh, hành lậu bều như lục bình trôi, và thức như ảo tưởng. Đức Phật dạy: “Bất luận hình thể vật chất nào trong quá khứ, vị lai và hiện tại, ở trong hay ở ngoài, thô thiển hay vi tế, thấp hay cao, xa hay gần... đều trống rỗng, không có thực chất, không có bản thể. Cùng thế ấy, các uẩn còn lại: thọ, tưởng, hành, thức... lại cũng như vậy. Như vậy ngũ uẩn là vô thường, mà hễ cái gì vô thường thì cái đó là khổ, bất toại và vô ngã. Ai hiểu được như vậy là hiểu được chính mình.” Tâm của người tu phải thanh tịnh. Người tu không nên cầu khả năng dự tri hay sự biết trước. Sự biết trước chẳng mang lại điều gì hay ho, mà ngược lại chỉ gây thêm phiền phức cho chúng ta mà thôi. Nó khiến cho chúng ta phân tâm, không tập trung tinh thần được, do đó vọng tưởng sẽ rối bời và phiền não sẽ chồng chất thêm. Nếu không cầu sự biết trước, chúng ta sẽ không có phiền não, tâm không bị chướng ngại. Theo Bát Nhã Tâm Kinh, Đức Phật dạy: “Bởi không chướng ngại, nên không sợ hãi, viễn ly hết mọi mộng tưởng điên đảo, đó là Niết Bàn cứu cánh.” Đây mới chính là tâm của hành giả trên bước đường tu Đạo. Vì chư pháp ‘vô tướng và chẳng sanh chẳng diệt’, nên hành giả phải giữ lấy cái tâm ‘vô sở trụ’ mà tu hành. Tâm vô sở trụ là tâm chẳng chấp vào không gian hay thời gian. Cái tâm quá khứ tự nó sẽ dứt, tức gọi là vô quá khứ sự, với hiện tại và vị lai lại cũng như vậy (tâm hiện tại rồi sẽ tự dứt, tức gọi là vô hiện tại sự; tâm vị lai rồi cũng sẽ tự dứt, tức gọi là vô vị lai sự), nhận biết chư pháp không thật nên không chấp trước. Tâm đó gọi là tâm vô sở trụ hay tâm giải thoát, tâm Phật, tâm Bồ Đề; tâm không vướng mắc vào ý tưởng sanh diệt (vô sinh tâm), đầu đuôi. Tâm như vượn chuyền cây, hãy để cho nó đi nơi nào nó muốn; tuy nhiên, Kinh Kim Cang đề nghị: “Hãy tu tập tâm và sự tỉnh thức sao cho nó không trụ lại nơi nào cả.” Theo Kinh Kim Cang, một vị Bồ Tát nên có các tư tưởng được thức tỉnh mà không trụ vào bất cứ thứ gì cả. Toàn câu Đức Phật dạy trong Kinh Kim Cang như sau: “Bất ưng trụ sắc sanh tâm, bất ưng trụ thanh, hương, vị, xúc, pháp sanh tâm, ưng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm (không nên sinh tâm trụ vào sắc, không nên sinh tâm trụ vào thanh, hương, vị, xúc, Pháp. Nên sinh tâm Vô Sở Trụ, tức là không trụ vào chỗ nào). Dưới đây là một trong những bài kệ thiền nổi tiếng của Thiền sư Hải Quýnh:

“Chư pháp không tướng,
 Bất sanh, bất diệt.
 Dĩ vô sở đắc,
 Thị chân Phật thuyết.”
 (Các pháp không tướng,
 Chẳng sanh chẳng diệt.
 Bởi không chỗ được,
 Là thật Phật nói).

Hai Quỳnh Tu Phong, name of a Vietnamese monk from Bắc Ninh. At the age of 16, he came to Liên Tông Temple to pay homage to Zen Master Bảo Sơn Dược Tính and became the latter's disciple. He was the 40th generation of the Linn Chih Zen Sect. He spent most of his life to expand the Buddha Dharma in North Vietnam. He passed away in 1811, at the age of 84. He always reminded his disciples: “All things are formless, unborn and undying. Thus, there is nothing attainable. These are

truly what the Buddha spoke.' Even so, Zen practitioners should consider Everything as our excellent teacher. All formations are impermanent; this is law of appearing and disappearing. When appearing and disappearing disappear, then this stillness is bliss." However, if Zen practitioners consider everything their excellent teacher, should remember every moment you breathe in air, but you do it unconsciously. You would be conscious of air only if you were without it. In the same way, you are always hearing the sounds of waterfalls and rain. All these sounds are sermons from the nature; they are the voice of the Buddha himself preaching to you. If you are living in mindfulness, whenever you heard, saw, smelled, tasted, touched, you would know that this is a wonderful preaching from nature. As a matter of fact, there is no scripture that teaches so well as this experience with nature. Remember, while practicing real Zen, you will return to an intuitive oneness with nature. You will see that nature is you and you are nature. Thus, that nature realm is the Buddha, who is preaching to you at every moment. Zen practitioners should go outside and ask the nature what the true way is, then it will teach you. In order to advance in our path of cultivation, practitioners should have the ability to hear what nature is saying to you. As you proceed with our practice, you must be willing to carefully examine every experience, every sense door. For example, practice with a sense object such as sound." Zen practitioners should remember if 'all things' are formless, unborn and undying; 'mind' is the same, formless, unborn and undying. But 'mind' is even more important because it is the root of all dharmas. The 'intent' is the 'discriminating mind,' the sixth consciousness. Not only does the 'mind' make discriminations, it is filled with idle thoughts. The six consciousnesses can also be said to be a perceptive nature. That is, from the six sense organs: eyes, ears, nose, tongue, body, and mind, the functions of seeing, hearing, smelling, tasting, feeling, and knowing arise. When people commit offenses, they do it with the six sense organs. When they cultivate, they also do it with the six sense organs. If you can remain imperturbed by external states, then you are cultivating. If you are turned by external states, then you will fall. In Contemplation of the Mind Sutra, the Buddha taught: "All my tenets are based on the mind that is the source of all dharmas." The mind has brought about the Buddhas, the Heaven, or the Hell. It is the main driving force that makes us happy or sorrowful, cheerful or sad, liberated or doomed. The mind is so closely linked with the body that mental states affect the body's health and well-being. Some doctors even confirm that there is no such thing as a purely physical disease. Unless these bad mental states are caused by previous evil acts, and they are unalterable, it is possible so to change them as to cause mental health and physical well-being to follow thereafter. Man's mind influences his body profoundly. If allowed to function viciously and entertain unwholesome thoughts, mind can cause disaster, can even kill a being; but it can also cure a sick body. When mind is concentrated on right thoughts with right effort and understanding, the effect it can produce is immense. A mind with pure and wholesome thoughts really does lead to a healthy and relaxed life. Mind Understanding ourselves means understanding things as they really are, that is seeing the impermanent, unsatisfactory, and non-substantial or non-self nature of the five aggregates of clinging in ourselves. It is not easy to understand ourselves because of our wrong concepts, baseless illusions, perversions and delusions. It is so difficult to see the real person. The Buddha taught that in order to be able to understand ourselves, we must first see and understand the impermanence of the five aggregates. He compares material form or body to a lump of foam, feeling to a bubble, perception to a mirage, mental formations or volitional activities to water-lily plant which is without heartwood, and consciousness to an illusion. The Buddha says: "Whatever material form there be whether past, future or present, internal, external, gross or subtle, low or lofty, far or near that material form is empty, unsubstantial and without essence. In the same manner, the remaining aggregates: feeling, perception, mental formation, and consciousness are also empty, unsubstantial and without essence. Thus, the five aggregates are impermanent, whatever is impermanent, that is suffering, unsatisfactory and without self. Whenever you understand this, you understand yourselves." The mind of a cultivator must be pure. Do not long for foreknowledge of events. To have this kind of foreknowledge is, in fact,

nothing but a lot of trouble, because it leads to discrimination in our thinking and prevents us from being able to concentrate. Being unable to concentrate or focus our energy on cultivation, our idle thoughts run wild, then afflictions come in droves (herds). If we do not crave this foreknowledge in the first place, then we also will not have afflictions, and we are free of impediments. According to the Heart Sutra, the Buddha taught: "Because there is no impediment, he leaves distorted dream-thinking far behind; ultimately Nirvana!" This, then, should be the mind of a cultivator. Because all things are formless, unborn and undying, Zen practitioners should keep the mind without a resting place to tread on the path. The mind without resting place, detached from time and space, the past being past may be considered as a non-past or non-existent, so with present and future, thus realizing their unreality. The result is detachment, or the liberated mind, which is the Buddha-mind, the bodhi-mind, the mind free from ideas or creation and extinction, of beginning and end, recognizing that all forms and natures are of the Void, or Absolute. The mind is like a monkey, let it moves wherever it will; however, the Diamond Sutra suggests: "Cultivate the mind and the awareness so that your mind abides nowhere." According to the Diamond Sutra, a Bodhisattva should produce a thought which is nowhere supported, or a thought awakened without abiding in anything whatever. The complete sentence which the Buddha taught Subhuti as follows: "Do not act on sight. Do not act on sound, smell, taste, touch or Dharma. One should act without attachments."

Below is one of his famous Zen poems:

"All things are formless,
Unborn and undying.
Thus, there is nothing to attain.
These are truly what the Buddha spoke."

CCLVII.Hakuun Ryoko: Chỉ Quán Đả Tọa—Hakuun Ryoko: 'Nothing But Precisely Sitting'

Chỉ quán đả tọa là loại thiền không có đối tượng, không đếm, không tập trung vào hơi thở, cũng không có công án thoại đầu. Hình thức thiền bỏ qua mọi điểm tựa bên ngoài khi thiền định. Theo thiền sư Đạo Nguyên, chỉ quán đả tọa, trạng thái chú ý bền vững, linh hoạt và thoát khỏi mọi ý nghĩ, không cố định vào một đối tượng nào, cũng không bám lấy một nội dung nào, là hình thức thuần khiết nhất và cao nhất của tọa thiền tĩnh tâm; đó là cách tọa thiền tĩnh tâm được tất cả chư Phật trong quá khứ thực hành. Trong Ba Trụ Thiền của lão sư Philip Kapleau, thiền sư Hakuun Ryoko, một trong những thiền sư nổi tiếng trong thời cận đại, viết trong 'Những Lời Khuyên Nhập Môn về Thực Hành Thiền' rằng: "Chỉ Quán Đả Tọa là một trạng thái thức tỉnh và tập trung, có thể so sánh với trạng thái một người đung phải cái chết. Hãy tưởng tượng rằng bạn đã tham gia một trận đấu kiếm, giống như những người luyện tập ở nước Nhật ngày xưa. Nếu sự tỉnh táo của bạn yếu đi, dù chỉ là một giây, bạn có thể chết. Đám đông tập trung lại để xem trận đấu. Vì không phải là mù, bạn nhìn thấy khán giả bằng khoe mắt, nhưng không một khoảnh khắc nào tinh thần của bạn được phép xao lãng vì những ấn tượng cảm giác ấy." Tóm lại, chỉ quán đả tọa là chỉ ngồi và ngồi chứ không có gì để đạt được. Tận gốc rễ của thiền, khung tư tưởng về chỉ quán đả tọa nhận thức rõ ràng rằng không có sự cố gắng nào quan hệ đến chứng đắc đại ngộ. Nói tóm lại, chỉ quán đả tọa là hình thức tọa thiền mà không quán thoại đầu. Đây là loại thiền được nhấn mạnh nhiều nhất trong phái Tào Động ở Nhật Bản. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng có lẽ "Chỉ quán đả tọa" là công phu khó khăn nhất trong tu tập Thiền định. Hành giả nhất định phải quên chính mình thì mới có thể "Chỉ quán đả tọa" được. Trong "Chỉ quán đả tọa," không có ý tưởng vì không có người suy tưởng. Thay vào đó, hành giả tu Thiền chính là những ý tưởng lớn vờn ấy. Không có tiếng chim hót vì không có khái niệm chim hót. Thay vào đó, hành giả là những âm thanh đó. Cũng vậy, hành giả tu Thiền là những giọt mưa, tiếng sấm và tia chớp. Chỉ cần ngồi xuống là cả vũ trụ liền hiển bày ra trước mắt—Meditation without any object, without counting; nor focusing on breathing, nor koans. A form of the practice of zazen in which there are no more supportive techniques. According to Dogen Zenji, 'nothing but precisely sitting' (Shikan-taza), i.e., resting in a state of brightly

alert attention that is free of thoughts, directed to no object, and attached to no particular content is the highest or purest form of zazen, zazen as it was practiced by all the Buddhas of the past. According to Senior Zen master Philip Kapleau in the *Three Pillars of Zen*, Zen master Hakuun Ryoko Yasutani, one of the most outstanding Zen masters in our modern time, says in his *Introductory Lectures on Zen Training*, "Shikantaza is the mind of some body facing death. Let us imagine that you are engaged in a duel of swordsmanship of the kind that used to take place in ancient Japan. As you face your opponent you are unceasingly watchful, set, ready. Were you to relax your vigilance even momentarily, you would be cut down instantly. A crowd gathers to see you fight. Since you are not blind you see them from the corner of your eye, and since you are not deaf you hear them. But not for an instant is your mind captured by these impressions." In short, 'nothing but precisely sitting' means intense sitting, where there is unshakeable conviction that sitting meditation (zazen) is the actualization, and there is nothing else to gain. At the root, this frame of thought clearly realizes that there is not a struggle involved in the attainment of satori. In short, shikan-taza is a form of Zen that emphasizes on quieting and reflecting in sitting meditation without using a koan. This is the form of Zen most emphasized in the Soto school in Japan. Zen practitioners should always remember that "Just sitting" is perhaps the most difficult thing to do in cultivation (Zen practice). For in order to just sit, Zen practitioners have to forget the self. In "Just-sitting," there are no thoughts because there is no thinker. Instead, Zen practitioners are the thoughts that come up. There are no bird songs because there are no concepts of bird songs. Instead, Zen practitioners are those sounds. In the same way Zen practitioners are the raindrops, are the thunder and the lightning. In sitting, the whole universe is revealed and manifested.

CCLVIII. Hám Sơn: Han Shan

1) Chẳng Phải Bẫy Được Cọp Rông Hay Thỏ Gì Cả, Mà Chỉ Là Một ConẾch!—Actually You Can Only Catch a Frog, Not a Tiger, Not a Dragon, Not a Rabbit!

Khi Thiền sư Pháp Quang, người mà bấy lâu nay Hám Sơn rất ngưỡng mộ, đến thăm tự viện. Hám Sơn rất hoan hỷ có dịp này để gặp và học hỏi với ngài. Sau vài câu trao đổi, Hám Sơn rất cảm kích và xin ngài Pháp Quang chỉ giáo. Thiền sư Pháp Quang bảo: "Ông nên tham thiền bằng cách ly tâm, thức, cảm thọ, và ông cũng nên xa rời hai con đường học của cả Thánh lẫn phàm." Về sau này, Hám Sơn viết trong tự truyện của mình: "Tôi được lợi lạc rất nhiều nhờ những lời dạy dỗ của ngài Pháp Quang. Khi ngài nói, tiếng sang sảng như trống trời. Lúc ấy tôi nhận ra rằng lời nói và cách cư xử của bậc đã thực sự ngộ Chân Tâm hoàn toàn khác với lời nói và cách cư xử của người bình thường." Một hôm, sau khi đọc một vài bài thơ của Hám Sơn, Thiền sư Pháp Quang thở dài, "Đây thật là thơ hay. Biết tìm đâu ra những áng thơ tuyệt diệu như vậy? Vâng, những bài thơ này hay, nhưng vẫn còn một lỗ hổng chưa được khai mở." Hám Sơn hỏi: "Thầy có khai mở cái lỗ hổng ấy chưa?" Pháp Quang đáp: "Ba mươi năm nay tôi bẫy cọp và bắt rồng, nhưng hôm nay một con thỏ ra khỏi bụi cỏ lại làm tôi sợ muốn chết!" Hám Sơn nói: "Thầy đâu có phải là người bẫy được cọp bắt được rồng!" Pháp Quang giơ phát trần lên định đánh Hám Sơn, Hám Sơn liền giựt lấy phát trần và nắm râu dài của Thầy, và nói: "Thầy bảo là một con thỏ, nhưng thật ra, đó là một con ếch!" Pháp Quang cười và để cho Hám Sơn đi—When Zen master Fa Kuang, whom Han Shan had long greatly admired, came to visit the monastery. Han Shan was pleased to have this opportunity to meet and study under him. After they had exchanged a few words, Han Shan was very impressed and begged him for instruction. Fa Kuang told Han Shan, "You should work at Zen by dissociating from mind, consciousness, and perceptions, and also you should keep away from both the holy and the mundane paths of learning." Later, he wrote in his autobiography, Zen master Han Shan said, "I benefitted greatly by Fa Kuang's instructions. When he talked, his voice was like the throbbing of a heavenly drum. I then realized that the speech and behavior of those who actually understood the Truth of Mind are quite different from the speech and behavior of ordinary people." One day, after reading some of Han Shan's poems, Master Fa Kuang sighed, "This is really beautiful poetry. Where else can one find such wonderful lines? Yes, these

poems are good, but one hole still remains unopened," and he laughed. Han Shan asked, "Master, have you opened that hole yet?" Fa Kuang replied, "For the past thirty years I have trapped tigers and caught dragons, but today a rabbit came out of the grass and frightened me to death!" Han Shan said, "Master you are not the one who can trap tigers and catch dragons!" Fa Kuang raised his staff and was about to strike Han Shan when Han Shan snatched it and grabbed his long beard, saying, "You said it was a rabbit, but actually it was a frog!" Master Fa Kuang then laughed and let Han Shan go.

2) *Hám Sơn: Kể Từ Đây Đã Đủ Vốn Trụ Trên Núi!—Seized the Means Which Can Help Him to Dwell on the Mountain From Now On!*

Thiền sư Hám Sơn sanh ở Toàn Tiêu, quận Nam Kinh vào năm 1545 trong một gia đình ái mộ Phật giáo. Năm 1564, Hám Sơn được thí phát; và từ đó, Sư gạt bỏ thế sự và việc học, để hiến thân cho việc nghiên cứu Thiền, nhưng chẳng đi được đến đâu. Sau đó Hám Sơn chuyên tâm ngày đêm trì niệm hồng danh đức Phật A Di Đà không gián đoạn, nhưng cũng không đi đến đâu. Đến mùa đông năm 1564, Sư Vô Cực được thỉnh đến tự viện giảng về triết học Hoa Nghiêm. Khi ông giảng đến Thập Huyền Môn, Hải Ấn thâm la thường trụ xứ, thì Hám Sơn hốt nhiên ngộ được cái yếu chỉ của pháp giới viên dung vô tận. Vì quá hâm mộ ngài Thanh Lương, người sáng lập ra tông Hoa Nghiêm, nên Hám Sơn nhận một danh hiệu của ngài và lấy tên là Trùng Ấn. Khi Hám Sơn trình bày chỗ hiểu biết của ông lên thầy Vô Cực. Sư liền bảo: "À! Con muốn theo con đường Hoa Nghiêm! Hay lắm! Nhưng con có biết tại sao tông chủ lại lấy hiệu là Thanh Lương hay không? Bởi vì ngài thường ở trên núi Thanh Lương, mùa hè thì mát, mà mùa đông thì băng giá." Từ đó về sau dầu đi hay đứng, Hám Sơn đều thấy trước mặt một thế giới kỳ diệu của băng tuyết. Ông cương quyết sẽ đến trụ trên ngọn núi ấy. Sáng hôm sau, sau kinh nghiệm này, Diệu Phong thấy Hám Sơn hoan hỷ bèn thốt lên: "Ông đắc được gì vậy?" Hám Sơn đáp: "Đêm qua thấy hai con trâu sắt húc nhau trên bờ sông cho đến khi cả hai đều nhào xuống sông. Đến nay chẳng còn nghe gì về chúng." Diệu Phong nói: "Mừng cho ông có đủ vốn để trụ trên núi rồi."—Zen Master Han Shan was born at Chuan Chiao, in the county of Nanking in 1545 in a pious Buddhist family. In 1564, he was ordained; and since then he discarded all worldly affairs and learning, and devoted himself to the study of Zen, but he could not get anywhere. He then concentrated on reciting the name of Buddha Amida, day and night, without interruption, but he still could not get anywhere. In the winter of 1564, Master Wu Chi was invited to the monastery to lecture on the philosophy of Hua-Yen. When the lecture came to the point of the Ten Mysterious Gates, the eternal realm of the Ocean Seal, he suddenly realized the infinite and all-inclusive totality of the Universe. So deeply impressed with the profound admiration for Ching-Liang, the founder of the Hua-Yen sect, Han Shan adopted one of Ching-Liang's names called "Ching Yin". When Han Shan presented his understanding before Master Wu-Chi, Wu Chi said, "Oh! So you wish to follow the path of Hua-Yen! Good! But do you know why he called himself Ching-Liang (Pure and Cool)? It was because he used to dwell on the Ching-Liang Mountain, cool in summer and icy and frozen in winter." From that moment, whether walking or standing, Han Shan always saw before him a fantasy world of ice and snow. He then made up his mind to go and dwell on that mountain. The next morning after this experience, Miao Feng came in. As soon as he saw Han Shan, he exclaimed delightedly, "What have you found?" Han Shan said, "I saw two iron oxen fighting with each other along the river bank until they both fell into the water. Since then, I have not heard anything of them." Miao Feng smiled and said, "Congratulations! You have seized the means by which you can afford to dwell on the mountain from now on!"

3) *Hám Sơn: Qui Cố Hương Thăm Viếng Song Thân—To Return to His Native Land to Visit His Parents*

Theo Hám Sơn Tự Truyện, Thiền sư Hám Sơn viết: "Vào năm 1586, khi tôi bốn mươi bốn tuổi. Vào năm này tôi bắt đầu đọc hết bộ Đại Tạng Kinh. Tôi cũng giảng về kinh Pháp Hoa và Đại Thừa Khởi

Tín Luận. Kể từ khi tôi rời Ngũ Đài Sơn tôi đã nghĩ về chuyện trở về thăm song thân của mình, nhưng tôi lại lo sợ rằng mình sẽ bị mờ mắt bởi những vướng mắc trần tục. Rồi tôi xét kỹ chính mình để quyết định xem coi mình có thể trở về thăm viếng cha mẹ hay không." Một buổi tối trong lúc hành Thiền, Thiền sư Hám Sơn đã nói bài kệ sau đây:

“Ngày ngày sóng nổi trên thái không,
Cá chim cùng lội một kiếng trong.
Đêm qua từ trời trắng rụng xuống,
Lúc này bừng sáng ngọc hắc long.”

Ngay lập tức, Thiền sư Hám Sơn gọi người thị giả và bảo ông ta: “Bây giờ thì lão Tăng có thể trở về cố hương để thăm cha mẹ được rồi.”—According to the Discourse of Master Han Shan, he wrote: “In 1589, I was forty-four years old. In this year I began reading the complete Tripitaka. Also, I lectured on the Lotus Sutra and on The Awakening of Faith. Ever since I left Wu Tai Mountain I had thought of visiting my parents, but I was afraid of being blinded by worldly attachments. I then carefully examined myself to determine whether I would be able to visit my parents.” One evening during meditation, Zen master Han Shan casually uttered the following stanza:

“Waves and ripples flow in the cool sky,
Fish and birds swim in one mirror.
On and on, day after day.
Last night the moon fell from the heavens,
Now is the time to illumine the black dragon's pearl.”

At once, Zen master Han Shan called his attendant and said to him: “Now I can return to my native land to see my parents.”

4) *Hám Sơn: Thật Ra, Vạn Pháp Nào Có Lai Khứ!—In Reality, All Dharmas Have No Coming and No Going!*

Thiền sư Hám Sơn sanh ở Toàn Tiêu, quận Nam Kinh vào năm 1545 trong một gia đình ái mộ Phật giáo. Năm 1546, ông lâm trọng bệnh khi mới 12 tháng tuổi. Mẹ ông cầu nguyện nếu ông khỏi bệnh sẽ cho ông vào chùa làm Tăng. Khi ông phục hồi, bà ghi tên ông vào chùa Trường Thọ. Vào năm 1574, Hám Sơn gặp lại Diệu Phong ở kinh đô. Sau đó, Hám Sơn cùng Diệu Phong đi đến Hà Đông. Vị Trưởng Quan ở đó là Trần tiên sinh trở thành thí chủ chân thành của họ. Trần công đã cúng một số tiền để làm khuôn ấn loát cho tập sách "Triệu Luận". Hám Sơn trông coi việc kiểm soát và ấn loát cho Trần công. Ban đầu Hám Sơn gặp nhiều khó khăn vì không hiểu nổi luận "Vật Bất Thiên" của Triệu, nhất là về phần Toàn Lam và Yến Nhạc là Hám Sơn đã thắc mắc từ bấy lâu nay. Nhưng lần này khi xem đến chỗ vị Phạm Chí già trở về nhà sau khi làm Tăng sĩ cả đời và nghe hàng xóm kêu lên: "Ồ, xem kia cái người ngày xưa vẫn còn!" và vị Phạm Chí trả lời: "Không đâu, trông tôi có thể giống người ngày xưa ấy, nhưng thật ra tôi không phải là hấn." Đọc qua những lời này, Hám Sơn hoát nhiên ngộ. Sau đó, ông tự nhủ: "Thật ra, vạn pháp nào có lai khứ! Ôi, chân lý này đúng biết dường nào!" Hám Sơn bèn rời chỗ ngồi ra lạy Phật. Đang khi đánh lễ Sư cảm thấy, "Chẳng có động khởi." Sau đó, Hám Sơn bèn vén màn cửa bước ra đứng ở bực bên ngoài. Một cơn gió bỗng thổi qua cây cối trong sân, cuốn lá bay lên trời. Tuy nhiên, trong khi nhìn lá bay, Sư chẳng thấy có gì động cả. Về sau Sư viết trong tự truyện của mình: "Đây chính là ý chỉ của Toàn Lam và Yến Nhạc. À giờ đây ta đã hiểu rồi!" Từ đó trở đi, vấn đề sinh tử, mối nghi "sinh từng hà lai, tử từng hà khứ" hoàn toàn thấu suốt. Sư liền làm một bài kệ:

"Sinh tử trú dạ,
Thủy lưu hoa tạ.
Kim nhật phương tri,
Tỉ khổng hương hạ."

Zen Master Han Shan was born at Chuan Chiao, in the county of Nanking in 1545 in a pious Buddhist family. In 1546, he was seriously ill when he was only twelve months old. His mother vowed if he recovered, she would offer him to the monastery to become a monk. When he recovered, she duly entered his name in the Monastery of Long Life. In 1574, Han Shan had come across Miao Feng again in the capital. Later, Han Shan and Miao Feng travelled together to Ho Tung. The local magistrate, Mr. Chen, became their sincere patron. He contributed a sum for making a block printing of the Book of Shao Lun. Han Shan edited and checked the work for him. First, Han Shan had had difficult understanding the thesis, "On Immutability", by Shao, especially the part about the Whirlwind and the Resting Mountain, on which Han Shan had had doubts for some years. But this time when he reached the point where the aged Brahmin returned home after his lifetime of priesthood and heard his neighbors exclaim, "Oh, look, the man of old days still exists!" to which he replied, "Oh no, I may look that old man, but actually I am not he," Han Shan suddenly was awakened. Then he said to himself, "In reality, all dharmas have no coming and no going! Oh, how true, how true this is!" Han Shan left his seat immediately and prostrated himself before the Buddha. As he made his obeisance he felt, "Nothing moves or arises." Han Shan then lifted up the curtain on the door and stood on the platform outside. A sudden gust of wind swept the trees in the courtyard, whirling leaves against the sky. Nevertheless, while he watched the flying leaves, he did not feel that anything was moving. He thought to himself: "This is the meaning of the Whirlwind and the Resting Mountain. Oh, now I understand!" Later, he wrote in his autobiography, Zen master Han Shan said, "Even while passing urine, I did not feel that there was anything flowing. Oh, this is what is meant by the saying that rivers flow all day, but nothing flows." From then on, the problem of life and death, the doubts on "wherefrom" before birth and "where to" after death, was completely broken. Thereupon he composed the following stanza:

"Life comes and death goes,
Water flows and flowers fade.
Today I know my nostrils downwards face."

5) *Hám Sơn Và Triệu Văn Túc—Han-Shan and Chao Wen Tzu*

Triệu Văn Túc là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ 16. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Triệu Văn Túc; tuy nhiên, có một chi tiết nhỏ về vị Thiền sư này trong Hám Sơn Tự Truyện. Thiền sư Hám Sơn đã kể lại những kinh nghiệm Thiền của mình như sau: Tháng mười năm 1557, lúc lên mười hai tuổi, Hám Sơn được đưa đến chùa. Đại sư đưa Hám Sơn tới Giảng Đường. Khi thấy Hám Sơn, một thầy tên Triệu Văn Túc bèn nói: "Thằng nhỏ sau này sẽ trở nên bậc Thiền Nhân Sư." Đoạn ông quay qua những người khác và nói: "Chúng ta không nên xem thường thằng bé này. Phải dạy dỗ nó cẩn thận."—Master Chao Wen Tzu, name of a Chinese Zen Master in the sixteenth century. We do not have detailed documents on this Zen Master; however, in Han Shan's autobiography, there is a brief detail on him. Zen Master Han Shan told the following stories of his experience in Zen: "In October 1557, when he was twelve years old, he was sent to the monastery. The Grand Master brought him to the lecturing hall. When Master Chao Wen Tzu saw Han Shan, he was delighted and exclaimed, "This child will become the master of men and Heaven." Then Master Chao Wen Tzu patted Han Shan and asked, "Would you rather be a high officer in the government or a Buddha?" Han Shan answered, "A Buddha, of course." Then Master Chao Wen Tzu turned to the others, saying, "We must not underrate this child. He should be well educated."

**CCLIX. Hàm Chu: Hải Lòng Với Sự Chảy Ngược Dòng Của Sông Hán—Han-chu: Being Pleased
With the Reversing of the Han River's Downward Course**

Hàm Chu là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa đời nhà Tống. Một hôm, Sư hỏi một vị Tăng: "Vương, Hoàng, Lý và Triệu, đây không phải là họ nguyên thủy của ông, họ của ông là gì?" Vị Tăng nói: "Giống như của thầy." Hàm Chu nói: "Đừng nói đến việc cùng tên họ, ta muốn biết họ nguyên thủy của ông." Vị Tăng nói: "Khi nào sông Hán chảy ngược dòng, con sẽ nói cho thầy nghe." Hàm Chu nói: "Tại sao không là bây giờ?" Vị Tăng hỏi: "Sông đã chảy ngược chưa?" Hàm Chu hải lòng với vị Tăng—Name of a Zen master in the Sung dynasty. One day, Han-chu (Ganshu) asked a monk, "Wang and Huang, Li and Chao, these are not your original family names; what is your original one?" The monk said, "Same as yours." Han-chu said, "Let alone being of the same family; I want to know your original family name." The monk said, "When the River Han reverses its downward course, I will tell you." Han-chu said, "Why not now?" The monk said, "Has the River reverses its course, or not?" Han-chu was satisfied with the monk.

CCLX. Hàn Sơn: Han Shan

1) Đạo Trong Đời Hay Đời Trong Đạo?—The Way in Life or Life in the Way?

Thỉnh thoảng Hàn Sơn thấy cuộc sống ẩn cư của mình vẫn còn thiếu một cái gì đó. Hàn Sơn tự hỏi: "Có phải Đạo trong đời hay đời ở trong Đạo?" Dầu khi ông ta nghĩ về gia đình và vợ con; sự tự tại của ông, tức là sắc thái tự tại vốn dĩ cần thiết cho sự giải thoát bị mất đi, nhưng rồi cuối cùng thì Hàn Sơn cũng vẫn là một con người rất thật. Chúng ta có thể thấy điều này qua bài thơ dưới đây:

“Đêm qua mơ về nhà
Thấy vợ bên khung cửi
Nàng dừng tay như mất hồn,
Như chẳng còn sức đưa thoi.
Ta gọi, nàng quay lại,
Tròn mắt chẳng biết ta.
Sau nhiều năm xa cách,
Tóc ta đã bạc màu.”

Sometimes, Han Shan found his recluse life lacking something. Han Shan wondered: "Is the Way in life or life in the Way?" Even though when he pondered about things like family, wife, and children; his freedom that is the essence of enlightenment gets lost, but at last he is still a real human being. We can see this in the below poem:

“Last night in a dream I returned to my old home
And saw my wife weaving at her loom.
She held the shuttle poised, as though lost in thought,
As though she had no strength to lift it further.
I called. She turned her head to look
But her eyes were blank, she didn't know me.
So many years we've been parted
The hair at my temples has lost its old color.”

2) Hàn Sơn: Leo Lên Núi Hàn Sơn—To Climb Up to Cold Mountain

Đời sống ẩn dật của Hàn Sơn nơi thanh vắng, khung cảnh giản dị và môi trường chung quanh phục vụ một cách có hiệu quả tiêu biểu cho tâm thức tĩnh lặng của ông và sự giải thoát khỏi những giá trị cũng như những nỗi phiền của thế giới trần tục. Con đường mà ông dấn đạp lên là một con đường đạo mà chính ông ta nỗ lực tu hành hưởng đến giải thoát. Chìm muông và những khe suối cùng lá hoa cây cối trong khung cảnh núi non cùng đồng hành với ông ta trong đời sống thiên nhiên. Bài thơ dưới đây cho chúng ta thấy cảnh thực của Hàn Sơn:

“Leo lên đường đến Hàn Sơn,
 Đường đến Hàn Sơn vô tận.
 Những thung lũng dài trải đá,
 Suối rộng hai bên là cỏ rậm.
 Rêu vẫn trơn dầu chẳng mưa;
 Thông vẫn reo dầu chẳng gió.
 Ai có thể rũ bỏ trần tục
 Và cùng ta ngồi trong mây?”

Han Shan's rustic retreat, its simple decor, and its genial surroundings served aptly to symbolize the meditative state of his mind, his emancipation from worldly values and entanglements. The road he strode suggested the path of religious striving. The birds and fountains and blooming trees of a mountain setting betokened companionship with the elements of nature. The below poem shows us the real scene of Cold Mountain:

“I climb the road to Cold Mountain,
 The road to Cold Mountain that never ends.
 The valleys are long and strewn with stones,
 The stream broad and banked with thick grass.
 Moss is slippery, though no rain has fallen;
 Pines sigh but it isn't the wind.
 Who can break from the snares of the world
 And sit with me among the white clouds?”

3) *Hàn Sơn: Một Cuộc Sống Tốt Như Vậy!—Such A Good Life!*

Hàn Sơn là một thi sĩ ẩn dật Trung Hoa, có lẽ sống vào cuối thế kỷ thứ tám đầu thế kỷ thứ chín. Hiển nhiên là ông có vợ và gia đình trước khi lui vào Hàn Sơn để sống như một ẩn sĩ. Mặc dầu Hàn Sơn được xem như là một Phật tử thấm nhuần căn bản giáo lý Phật giáo Đại Thừa, chúng ta không biết chắc là ông có quan hệ nào với một Thiên phái. Tuy vậy, các tác phẩm của ông được đánh giá rất cao trong cộng đồng Thiên tông Trung Hoa và Nhật Bản. Kỳ thật, chúng được xếp vào hàng những tuyệt tác văn chương giác ngộ Thiên. Tất cả những bài thơ được cho là của ông, có khoảng ba trăm bài, không có nhan đề. Hàn Sơn không ngần ngại thể hiện cảm xúc của mình qua thơ và thơ của ông bao gồm một số lượng đề tài rất lớn. Dưới đây là một bài nói về cuộc đời mà ông cho là tốt đẹp của mình:

“Cha mẹ cho ta cuộc sống tốt,
 Cần chi ganh với ruộng người
 Lách cách, vợ dệt cửi quay tơ;
 Liễn thoảng trẻ nô đùa;
 Vỗ tay thúc hoa rơi;
 Chống cằm nghe tiếng chim.
 Ai đến để khen chê?
 Tiều phu thoảng bước ngang.”

Han Shan was a Chinese recluse poet, probably lived during the late eighth and early ninth centuries. Apparently he had a wife and family before retiring to Cold Mountain to live the life of a hermit. Though he was a Buddhist who embraced the basic tenets of the Mahayana tradition, it is not certain just what connection he had with the Zen sect. Nevertheless, his works have been highly prized in Zen circles in both China and Japan. In fact, they are regarded as among the finest literary embodiments of Zen enlightenment. All the poems attributed to him, some three hundred in number, are untitled. Han Shan does not hesitate to be emotional on occasion, and his poetry includes a great thematic variety. Below is a poem about the life which he claims a good life:

“My father and mother left me a good living,

I needn't envy the fields of other men.
 Clack-clack, my wife works her loom;
 Jabber jabber goes my son at play.
 I clap my hands, urging on the swirling petals;
 Chin and hand, I listen to singing birds.
 Who comes to commend me on my way of life?
 A woodcutter sometimes passes by.”

4) Hàn Sơn: Ta Muốn Đi Đông Lĩnh—I Wanted to Go to the Eastern Cliff

Mặc dầu theo như bài thơ thì Hàn Sơn muốn đi Đông Lĩnh, trong núi Hàn Sơn, nơi có một ngôi Thiên tự. Tuy vậy, chúng ta chưa từng nghe nói Hàn Sơn sống trong tự viện. Khi đọc hết bài thơ dưới đây thì chúng ta mới thấy nửa đường ông ta đã tựa đầu vào mây mà ngủ. Chẳng lạ lùng gì ông chẳng bao giờ tới được ngôi Thiên tự trên Đông Lĩnh.

“Ta muốn đi Đông Lĩnh
 Tính xuất hành bao năm?
 Hôm qua bám dây leo,
 Giữa đường bị gió sương.
 Đường hẹp lại vướng y,
 Rêu phong khó dời bước.
 Dừng chân cội hồng quế,
 Tựa đầu mây mà ngủ.”

Even though according to the poem, he wanted to go to the eastern cliff, where there was a Zen temple. Nevertheless, we've heard nothing about Han Shan's living in a temple. After finishing reading the below poem, we see that he stopped short in the middle of the way and laid his head on a cloud and slept. No wonder why he never reached a Zen temple on the eastern cliff.

“I wanted to go off to the eastern cliff
 How many years now I've planned the trip?
 Yesterday I pulled myself up by the vines,
 But wind and fog forced me to stop halfway.
 The path was narrow and my clothes kept catching,
 The moss so spongy I couldn't move my feet.
 So I stopped under this red cinnamon tree,
 I guess I'll lay my head on a cloud and sleep.”

5) Hàn Sơn: Tam Giới Luân Hồi—Moving Through the Three Realms

Hàn Sơn, tên của một vị cư sĩ người Trung Hoa, sống vào thời đại nhà Đường, trên đỉnh Hàn Sơn. Tên thật của ông là gì không ai biết, nhưng sau này ông trở thành một dấu hiệu tiêu biểu cho thiền sư tại gia chứng ngộ, sống tu hoàn toàn bằng phương thức của chính mình chứ không lệ thuộc vào ai cả. Có lẽ ông sống vào giữa thế kỷ thứ 7. Ông sống ẩn dật trên núi Hàn (còn gọi là Núi Lạnh hay Đỉnh Lạnh) trong vùng núi Thiên Thai. Ông sống theo lối thoát tục, nhưng cũng không theo giới luật cứng nhắc của tôn giáo. Ông cũng là một nhà thơ nổi tiếng. Về sau này những bài thơ của ông được người ta sưu tập thành một thi tuyển nhan đề “Hàn Sơn Thi Tập.” Qua những bài thơ này chúng ta thấy Hàn Sơn là một Phật tử nhà Thiền. Qua những bài thơ này người ta thấy rõ Hàn Sơn hoàn toàn tùy thuộc vào giáo lý của Đức Phật và chính tự lực của mình, chứ không dính mắc vào một tông phái nào, hay tuân theo kỷ luật nghiêm khắc của một vị sư nào. Trong “Hàn Sơn Thi Tập,” Hàn Sơn nói: “Này! Này! Mấy ông bị mắc kẹt trong Tam Giới Luân Hồi!” Trong Phật giáo, tam giới luân hồi là cái vòng từ vô thủy của sanh, tử, tái sanh, rồi lại tử nữa nữa và nữa mà không có sự chấm dứt, trong đó chúng sanh bị trói buộc mãi. Chu kỳ sanh tử, chu kỳ tồn tại. Chuỗi (biển) tái sanh, bánh xe ái thủ của thế giới hiện tượng bên trong

những điều kiện khác nhau, mà một cá nhân chưa giải thoát không thể nào thoát được. Sự ràng buộc vào luân hồi là hậu quả của tam độc tham, sân, si. Chỉ có chúng sanh con người mới có khả năng vượt thoát khỏi luân hồi vì họ có khả năng nhận biết và tận diệt tam độc tham sân si. Theo Phật giáo, thì vũ trụ không cùng không tận, và những chúng sanh trú ngụ trong vòng sanh tử tùy theo nghiệp lực mà lần lên lộn xuống từ đời này qua đời khác. Do bởi vô minh mê mờ về chân tánh của vạn hữu mà họ thường tạo tác những hành động và thái độ đưa đến hậu quả tiêu cực. Tiến trình này là hậu quả không tránh được trong vô vàn khổ đau, bất toại, và chết chóc, và vì vậy mà mục đích chánh của đạo Phật là tự giải thoát lấy mình, chỉ có thể đạt được qua tu tập nhằm giúp con người có khả năng chuyển hóa những tâm thái và xu hướng xấu ác và phát triển sự hiểu biết bằng trực giác bản chất của thực tánh. Sự tu tập này cũng giúp hành giả phá vỡ vòng sanh tử và đi đến sự giải thoát toàn diện của Niết Bàn—Han-Shan, name of a Chinese Buddhist layman who lived during the T'ang dynasty on Han-Shan, a peak in the T'ien-T'ai mountain range. His real name is unknown, but later became a symbol of the enlightened lay Ch'an master, living entirely on his own devices, owing no allegiance to any particular school or tradition. He probably lived in the middle of the seventh century A.D. He lived as a hermit on Mount Han-Shan (Cold Mountain or Cold Peak) in the T'ien T'ai Mountains. He lived his unfettered lifestyle, bound to neither worldly nor rigid orthodox religious rules. He was a famous poet. His poems were later collected in an anthology called "Poems from Cold Mountain (A collection of Han-Shan's poems)." From these poems, it is clear that Han-Shan that he was a practicing Zen Buddhist. It's also clear that he completely depended on the Buddha's teachings and his own resources, without attachment to any particular school, nor attachment to any strict discipline of a monk. In "Poems from Cold Mountain" Han-Shan said, "Hey! Hay! You're caught in the cycle of the Three Realms!" In Buddhism, cycle of the three realms is the beginningless cycle of birth, death, rebirth and death again and again without ending, in which ordinary beings (prthag-jana) are trapped. The cycle of births and deaths, the cycle of existence. The ocean of births and deaths, the wheel of becoming in the phenomenal universe. Imprisonment in samsara is conditioned by the three "unwholesome roots" of greed, hatred and ignorance. Only human beings have the ability to depart from samsara and enter into nirvana because they can recognize and eliminate the three poisons of greed, hatred and ignorance. According to Buddhism, the universe is beginningless and endless, and the beings who dwell within it transmigrate going up and down from life to life in dependence upon their volitional actions (karma). Due to ignorance (avidya) of the true nature of reality, they are generally predisposed toward actions and attitudes that lead to negative consequences. This process inevitably results in repeated suffering (duhkha), disappointment, and death, and so the main goal of Buddhism is to extricate oneself (tự giải thoát) from the cycle of existence, which can only be done through cultivation (religious practice) that enables one to transform one's negative attitudes and proclivities (xu hướng) and develop direct intuitive understanding of the nature of reality. This serves to break the cycle and leads to full liberation (Nirvana).

CCLXI. Hàng Châu Thiên Long: Hang-Chou T'ien-Lung

1) ĐỪNG THEO LÃO TĂNG, NÊN TỰ THAM THỦ LẤY!—Don't Follow Me, But Partake of It Yourselves!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển X, một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ 9, đệ tử và pháp tử của Thiền sư Đại Mai Pháp Thường, và là thầy của Thiền sư Câu Chi. Một hôm, Thiền Sư Hàng Châu Thiên Long thượng đường dạy chúng: "Này đại chúng! Đừng đợi đến khi lão Tăng lên pháp đường thì lên theo; khi ta xuống pháp đường là xuống theo. Mỗi người đều có tánh hải hoa tạng, đầy đủ công đức, sáng rõ chẳng ngăn ngại. Mọi người nên tham thủ lấy. Cảnh trọng!"—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume X, a Zen master Hang-chou-T'ien-lung was a student and dharma successor of Zen master T'a-Mei-Fa-Chang and a master of Zen master Chu-chih (one-finger Zen). One day, Zen master Hang-chou-T'ien-lung entered the hall and addressed the monks, saying, "All of you! Don't be waiting for me to come here so that you can come

here, or for me to go back so that you can go back. Each of you already possesses the ocean of glorious treasure-nature and is fully endowed with virtuous merit and the pervasive illumination. Each of you partakes of it! Take care!"

2) *Hàng Châu Thiên Long: Hiện Giờ Ông Đang Ở Đâu?—Where Are You Now?*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển X, một hôm, có một vị Tăng hỏi thiền sư Hàng Châu Thiên Long: "Làm sao thoát ly ba cõi?" Thiên Long hỏi lại: "Hiện giờ ông đang ở đâu?" Trong Thiền có một phương pháp gọi là "Phản Vấn" hay trả lời theo kiểu thay vì trả lời, người bị hỏi lại hỏi ngược lại người hỏi. Nói chung, trong Thiền câu hỏi nào cũng thoát ngoài thói thường, nghĩa là phải hỏi để được chỉ bảo; nên tự nhiên lời đáp cũng chẳng đáp lại gì hết. Theo thiền sư Phần Dương, có mười tám cách hỏi, đối lại, có mười tám cách đáp khác hẳn nhau (see Phần Dương Thập Bát Vấn). Như vậy, một câu phản vấn vẫn là một lời đáp chiếu sáng vậy—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume X, one day, a monk asked Zen master T'ien-lung, "How are we released from the triple world?" He retorted, "Where are you this very moment?" In Zen, there is a method of counter-questioning, wherein questions are not answered by plain statements but by counter-questionings. Generally speaking, in Zen a question is not a question in its ordinary sense; that is, it is not simply asked for information, and therefore it is natural that what ordinarily corresponds to an answer is not an answer at all. According to Zen master Fen-Yang, there are eighteen different kinds of questions, against which we may distinguish eighteen corresponding answers. Thus a counter-question itself is in its way an illuminating answer.

CCLXII. Hàng Châu Văn Hỷ: Im Lặng—Hang-Chou-Wen-Hsi: Silence

Hàng Châu Văn Hỷ là tên của một thiền sư Trung Hoa, pháp tử của thiền sư Ngưỡng Sơn Huệ Tịch vào thế kỷ thứ mười. Một hôm, vị Tăng đến hỏi Sư: "Thế nào là cái tự kỷ?" Nhưng thiền sư Hàng Châu vẫn giữ im lặng. Vị Tăng không hiểu cái im lặng ấy có ngụ ý gì, bèn hỏi lại. Hàng Châu bèn đáp: "Trời mây vẫn vũ trắng không ló dạng." Cái "im lặng" của Hàng Châu là một trong những phương tiện thiện xảo khá thông dụng mà các thiền sư thường dùng để giúp đỡ đệ tử của mình. Chắc hẳn chúng ta còn nhớ ngày trước khi Bồ Tát Văn Thù hỏi cư sĩ Duy Ma Cật về "pháp bất nhị", Duy Ma Cật im lặng không nói. Người đời sau ca tụng thái độ ấy của Duy Ma Cật là sự "im lặng sấm sét" (mặc như lời). Về sau này có một vị Tăng hỏi Tào Sơn: "Cái im lặng có thể tiết lộ cho biết được chăng?" Tào Sơn nói: "Không thể tiết lộ ở đây." Vị Tăng hỏi: "Vậy thì tiết lộ ở đâu?" Tào Sơn đáp: "Canh ba đêm trước ta mất ba đồng tiền ở đầu giường." Lắm lúc các vị thiền sư ngồi im lặng một lúc lâu, gọi là "Lương cửu", hoặc để đáp lại một câu hỏi, hoặc khi thượng đấng thuyết pháp. Cái "lương cửu" này không cốt chỉ về thời gian trôi qua, mà còn để thử xem đệ tử của mình còn dùng cái nghe thấy của tình thức hay không—Hang-Chou-Wen-Hsi, name of a Chinese Zen master, a disciple of Zen master Yang-Shan-Hui-Ji in the tenth century. A monk came to ask Hang-chou, "What is the self?" Bút Hang-chou remained silent. As the monk did not know what to make of it, he asked again, to which the master replied, "When the sky is clouded, the moon cannot shine out." The "silence" of Hang-chou is one of the popularly skilful means that Zen masters use to help their disciples. Surely, we still remember Vimalakirti's silence in the story of Manjusri and Vimalakirti. Vimalakirti was silent when Manjusri asked him as to the doctrine of non-duality, and his silence was later commented upon by a master as "deafening like thunder." Later, a monk asked Ts'ao-shan, "How is the silence inexpressible to be revealed?" Ts'ao-shan said, "I do not reveal it here." The monk asked, "Where would you reveal it?" Ts'ao-shan said, "At midnight, I lost three pennies by my bed." Sometimes the masters sit quiet, "for some little while", either in response to a question or when in the pulpit (preaching). This sitting quiet, "for some little while" does not always merely indicate the passage of time, but it also serves as a test to see if the disciple is still consciously using the ordinary seeing and hearing.

CCLXIII. Hàng Ma Táng: Khách Thể Không Sanh Khởi—Hsiang-mo Tsang: Objects Do Not Arise

Thiền sư Hàng Ma Táng, một trong những Thiền sư Trung Hoa nổi tiếng vào thời Hậu Bắc Tông Thần Tú đã truyền bá Thiền pháp tại miền Đông Tây Tạng, là thầy của Thiền sư Ma Ha Diễn. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Hàng Ma Táng; tuy nhiên, theo Bộ sao lục của Bắc Thiền bằng tiếng Tây Tạng gồm có: một phiên bản lịch sử Bắc phái "Lăng Già Sư Tư Ký"; ngữ lục của sư phụ của Ma Ha Diễn là Thiền sư Hàng Ma Táng, một đệ tử của Thần Tú; một bản dịch Tây Tạng về một cuộc đối thoại quan trọng của Bắc phái; và một số tác phẩm quan trọng bằng tiếng Tây Tạng, đặc biệt giảng giải về giáo pháp của Ma Ha Diễn, mà Stein Tây Tạng 468 là tiêu biểu điển hình. Thế nên tài liệu Tây Tạng bao gồm những nguồn tài liệu tiềm tàng cho bất kỳ công cuộc nghiên cứu nào về hậu Bắc phái về sau này. Trong giáo pháp Thiền, Thiền sư Hàng Ma Táng thường dạy: "Không pháp nào để niệm là niệm Phật. Nếu mấy ông luôn luôn hành trì niệm Phật mà các đối tượng hay khách thể không sanh khởi thì tức thời đó là vô tướng, là bình đẳng là vô đối. Nếu mấy ông nhập vào được chỗ này, thì tâm Vô niệm sẽ trở nên tịch lặng. Không cần gì để xác định thêm rằng đó là Phật; nếu mấy ông chăm chú quan sát chính điều này và được tâm bình đẳng, thì bấy giờ đó là Pháp thân chân thật của Như Lai."—Zen Master Hsiang-mo Tsang, one of the most famous masters who propagated Zen teachings in the East of Tibet during the post Shen-hsiu, master of Zen master Mo-ho-yen. We do not have detailed documents on Zen Master Hsiang-mo Tsang; however, according to a version of the Northern history Record of the Masters and Disciples of the Lanka School (Leng-chia shih-tzu chi); sayings of Mo-ho-yen's teacher Hsiang-mo Tsang, a student of Shen-hsiu; a Tibetan translation of an important dialogue; and a number of Tibetan works specifically dealing with Mo-ho-yen's teaching, of which Stein Tibetan 468 is representative. The Tibetan materials thus include potential sources for any later study of late Northern. In the teaching of Zen, Zen master Hsiang-mo-Tsang always taught: "Having nothing at all to be mindful of is Buddha-mindfulness. If you always practice Buddha-mindfulness and objects do not arise, then directly it is markless, level, and objectless. If you enter this place, the mind of mindfulness becomes quieted. There is no further need to confirm that it is the Buddha; if you gaze at this itself and are level, then it is the real Dharm-body of the Thus-come-one."

CCLXIV. Hành Sách: Chân Tánh—Hsing-She: True Nature

Còn gọi là Chân tánh hay Phật tánh. Giác tánh là tánh giác ngộ sẵn có ở mỗi người, hiểu rõ để dứt bỏ mọi thứ mê muội giả dối. Trong Liên Tâm Thập Tam Tổ, Đại Sư Hành Sách đã khẳng định: "Tâm, Phật, và Chúng sanh không sai khác. Chúng sanh là Phật chưa thành; A Di Đà là Phật đã thành. Giác tánh đồng một chỗ không hai. Chúng sanh tuy điên đảo mê lầm, song Giác Tánh chưa từng mất; chúng sanh tuy nhiều kiếp luân hồi, song Giác Tánh chưa từng động. Chính thế mà Đại Sư dạy rằng một niệm hồi quang thì đồng về nơi bản đấng." Also called True Nature or Buddha Nature. The enlightened mind free from all illusion. The mind as the agent of knowledge, or enlightenment. In the Thirteen Patriarchs of Pureland Buddhism, the Tenth Patriarch Hsing-She confirmed: "Mind, Buddha, and Sentient Beings, all three are not any different. Sentient beings are Buddhas yet to be attained, while Amitabha is Buddha who has attained. Enlightened Nature is one and not two. Even though we are delusional, blind, and ignorant, but even so our Enlightened Nature has never been disturbed. Thus, once seeing the light, all will return to the inherent enlightenment nature."

CCLXV. Hành Tư: Hsing-ssu**1) Lô Lãng Mễ Giá?—What is the price of rice in Lu-Ling?**

Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Thanh Nguyên Hành Tư với một vị Tăng. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển V, có vị Tăng đến hỏi Thiền sư Thanh Nguyên: “Thế nào là đại ý Phật pháp?” Sư đáp: “Gạo ở Lô Lãng giá bao nhiêu?”—The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Ch'ing Yuan and a monk. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume V, a monk asked Xing-Si: “What is the great meaning of the Buddhadharma?” Xing-Si said: “What is the price of rice in Lu-Ling?”

2) Hành Tư và Lục Tổ Huệ Năng—Xing Si and the Sixth Patriarch Hui Neng

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển V, một hôm Hành Tư hỏi Lục Tổ, “Phải làm việc gì để khỏi rơi vào những trạng thái phát triển tâm linh?” Tổ gạn hỏi lại, “Ông từng làm việc gì?” Hành Tư trả lời, “Tôi không thực hành tứ diệu đế.” Tổ nói lại, “Vậy rơi vào cái gì?” Hành tư đáp lại, “Tứ Thánh Đế cũng chẳng làm, thì làm gì có rơi vào giai đoạn phát triển tâm linh nào?” Tổ thẩm thán phục và hứa nhận Hành Tư—According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume V, one day Xing-Si asked the Sixth Patriarch, “In all that I do, how can I avoid falling into stages of spiritual development?” The Sixth Patriarch said, “How do you practice?” Xing-Si said, “I don't even practice the four noble truths.” The Sixth Patriarch said, “What stage have you fallen into?” Xing-Si said, “Without even studying the four noble truths, what stages could I have fallen into?” The Sixth Patriarch esteemed Xing-Si's ability.

3) Hành Tư: Núi Vẫn Là Núi-Sông Vẫn Là Sông—Mountains Were Mountains and Waters Were Waters

Thiền sư Thanh Nguyên Hành Tư là tác giả của bài diễn tả nổi tiếng về Thiền: "Trước khi lão Tăng bắt đầu học Thiền, thì núi là núi và sông là sông. Khi lão Tăng đã có được chút ít ánh sáng chân lý Thiền, thì núi không là núi và sông không là sông. Nhưng bây giờ lão Tăng đã đạt được giác ngộ tròn đầy, thì núi lại là núi và sông lại là sông."—Zen master Ch'ing-yuan Hsing-ssu was the author of this famous description of Zen: "Before I began the study of Zen, mountains were mountains and waters were waters. When I first achieved some insight into the truth of Zen through the benevolence of my teacher, mountains were no longer mountains and waters were no longer waters. But now that I've attained full enlightenment, I'm at rest, and mountains were mountains and waters were waters."

4) Hành Tư: Ông Đeo Gạch Ngói, Vàng Ròng Có Cho, Ông Để Đâu?—You Carry Tiles, If I Give You Gold, Where Would You Place It?

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển V, một hôm Thiền sư Thần Hội đến tham vấn, Thiền sư Hành Tư hỏi: “Ở đâu đến?” Thần Hội đáp: “Tào Khê đến.” Sư hỏi: “Ý chỉ Tào Khê thế nào?” Thần Hội chính thân rồi thôi. Sư bảo: “Vẫn còn đeo gạch ngói.” Thần Hội hỏi: “Ở đây Hòa Thượng có vàng ròng cho người chằng?” Sư hỏi: Giả sử có cho, ông để vào chỗ nào?”—According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume V, one day, He-Ze-Shen-Hui came to visit the master. Hsing-Si said: “Where have you come from?” Shen-Hui said: “From Cao-Xi.” Xing-Si said: “What is the essential doctrine of Cao-Xi?” Shen-Hui suddenly stood up straight. Xing-Si said: “So, you're still just carrying common tiles.” Shen-Hui said: “Does the Master not have gold here to give people?” Xing-Si said: “I don't have any. If I do, where would you place it?”

CCLXVI. Hạo Nguyệt Thường Trái—Haoyue's Paying Debts

Một hôm, có một Tăng tên là Hạo Nguyệt hỏi Thiền sư Trường Sa Cảnh Sầm: “Có lần có một vị cổ đức nói: 'Những nghiệp chướng vốn dĩ là không đối với giác ngộ; không giác ngộ thì tiền khiên tức trái đều phải trả'. Thế thì tại sao Sư Tử Tỳ Kheo và Nhị Tổ phải trả nợ?” Thiền sư Trường Sa đáp: “Ngày

Thượng Tọa, ông không hiểu cái gì là bản lai không.” Hạo Nguyệt hỏi: “Cái gì là bản lai không?” Rồi Hạo Nguyệt tự trả lời: “Tự chính cái nghiệp chướng.” Hạo Nguyệt hỏi: “Cái gì là nghiệp chướng?” Hạo Nguyệt lại tự trả lời: “Tự chính cái bản lai không.” Khi Hạo Nguyệt không có gì để nói, Thiền Trường Sa dạy cho ông ta một bài kệ:

“Tạm hiện hữu không là hiện hữu;
Tạm hoại diệt không là hoại diệt.
Chân thiệt nghĩa, niết bàn và trả nghiệp
Đều là một bản chất không khác sai.”

One day, a monk named Haoyue asked Zen master Chang-sha Ching-ts'ên: “An ancient worthy once said: 'With awakening, karmic obstructions are originally empty; without awakening, past debts must be paid'. Why then did Venerable Aryasimha and the Second Patriarch have to pay their debts?” Zen master Chang-sha answered: “Venerable monk, you don't understand what originally empty means.” Hao-Yue asked: “What is original emptiness?” Then, Hao Yue replied: “Karmic obstruction itself.” Hao Yue asked: “What is karmic obstruction?” Chang-sha answered: “Original emptiness itself.” When Hao Yue had nothing to say, Zen master Chang-sha instructed him with a verse:

“Provisional existence is not existence;
Provisional extinction is not null.
In their true sense, nirvana and repaying debts
Are of one nature and differ not at all.”

CCLXVII.Hạo Xiêm: Nghiêu Phong Cao, Bảo Hoa Thấp—Hsao-shian: Yiu-fêng Is High, P'ao-hua Is Low

Thiền sư Hạo Xiêm, tên của một vị Thiền sư Trung Hoa. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Hạo Xiêm; tuy nhiên, có một chi tiết lý thú về lời dạy của ông trong trong Ngũ Đẳng Hội Nguyên, quyển X: Một hôm, trong khi Thiền sư Hạo Xiêm thượng đường thị chúng, có một vị Tăng bước ra hỏi: "Khi chúng ta thấy quanh mình là núi cao và biển lấp đầy chỗ thấp, tại sao đọc trong kinh sách thiêng liêng thì chúng ta lại thấy nói về pháp bình đẳng, và không có chỗ cao chỗ thấp là thế nào?" Sư đáp: "Nghiêu Phong cao, Bảo Hoa thấp." Nói xong, Sư xuống ghế và rời khỏi sảnh đường. Kỳ thật, có nhiều tuyên bố mang tính phi lý trong Thiền. Vài người còn cho rằng Thiền vô lý cứng nhắc và điên rồ. Qua những câu hỏi rõ ràng là vô vấn và không hợp lý, Thiền muốn chúng ta có được một quan điểm hoàn toàn mới, để dễ dàng nhìn thấu vào những huyền diệu của đời sống và bí mật của thiên nhiên. Việc này là vì Thiền đã đi đến kết luận rằng tiến trình lý luận thông thường rất cuộc không có sức mạnh cho chúng ta cái thỏa mãn sau cùng về những nhu cầu sâu thẳm của tâm linh—Zen master Hsao-shian, name of a Chinese Zen master. We do not have detailed documents on this Zen Master; however, there is an interesting detail on his teaching on Zen in The Wudeng Huiyuan, Volume X: One day, when Zen master Hsao-shian entered the hall and addressed the monks, a monk stepped out and asked, "When we see about us mountains towering high and seas filling hollow places, why do we read in the sacred sutras that the Dharma is sameness, and there is nothing high, nothing low?" The master said, "Yiu-fêng is high, P'ao-hua is low." He then got off the seat and left the hall. In fact, there are many irrational statements in Zen. Some may declare Zen irrevocably insane or silly. Through these apparent trivialities and irrationalities, Zen wants us to acquire an entirely new point of view whereby to look into the mysteries of life and the secrets of nature. This is because Zen has come to the definite conclusion that the ordinary logical process of reasoning is powerless to give final satisfaction to our deepest spiritual needs.

**CCLXVIII. Hắc Thủy Thừa Cảnh: Trước Vụ Tiềm Dung Phật Nhật Huy—Hei-shui Cheng-ching:
Look at the Illuminating Buddha-sun, As the Murky Fog Rises and Dissipates Itself!**

Một hôm, có một vị Tăng lại gần hỏi Sư về ý nghĩa Đông du của Tổ, và Sư đáp:

"Quách Nhiên thân đáng châu xa giới
Trước vụ tiềm dung Phật nhật huy."

(Rỗng rang vô hạn trùm trời đất
Ẩn hiện sương mù nắng Phật lên).

Khi được yêu cầu nói thêm để làm sáng tỏ ý nghĩa, Sư chỉ nói: "Đất lớn che không hết, mặt trời ấy lộ lộ ngay trong giờ khắc này." Ý tưởng về "Nắng Phật" của thiền sư Hắc Thủy Thừa Cảnh cho chúng ta thấy cái vẻ lớn lao, đồng thời nó vừa trong sáng và vừa xa xôi làm sao ấy. Đây là trường hợp trong đó câu trả lời được nêu lên mà không giải quyết minh bạch vấn đề được nêu lên trong câu hỏi. Kỳ thật, nếu xét về ý nghĩa luận lý của chữ nghĩa, thì cái gọi là trả lời chẳng trả lời gì cả. Đây chỉ là những mô tả thi vị những sự vật chung quanh, hay những khuyến bảo thực hiện một hành vi nào đó, chúng không hoàn toàn thỏa mãn những ai được giáo dục để tìm tòi những giải thích bằng khái niệm đối với những điều mà họ gặp gỡ. Những trường hợp này, nhà Thiền gọi chúng là "Khẩu quyết Thiền"—Zen master Hei-shui Cheng-ching. One day, a monk approached Zen master Hei-shui with the question about the meaning of the Patriarchal visit, and the master answered,

"How vastly, broadly, infinitely
It expands all over the universe!
Look at the illuminating Buddha-sun
As the murky fog rises and dissipates itself!"

When the master was asked to say something further about the functioning of the Buddha-sun, he said, "Even the great earth could not hide it, and it is manifesting itself this very moment!" Zen master Hei-shui Cheng-ching's idea of the Buddha-sun has something grander and more energetic; at the same time, it excels in serenity and aloofness. This is the case in which answers are merely indicated with no definite settling of the point raised in the question. In reality, the so-called answers are no answers at all in the logical sense of the word. These are mere poetical descriptions of objects one sees about, or suggestions to perform a certain act, are not at all satisfactory to those who have been educated to look for conceptual interpretations in everything they encounter. In Zen, we call these cases "Oral transmission Zen."

CCLXIX. Helen Tworikov:

1) Đảnh Lễ—Bowling (Vandana (skt))

Đảnh lễ bằng cách nằm mọp, đầu đụng chân vị mà ta muốn đảnh lễ. Helen Tworikov viết trong quyển "Thiền Trên Đất Mỹ": "Tôi thường nghĩ, tại sao phải cúi đầu đảnh lễ? Tôi đang làm gì đây? Cứ như thế mọi tin tưởng của tôi về tầm quan trọng chính đáng của cá nhân bỗng dừng sụp đổ. Và tôi nghĩ: 'Trời hỡi, tôi đang làm gì đây?'—To prostrate oneself with the head at the feet of the one revered. Helen Tworikov wrote in 'Zen in America': "And I was thinking, what is this bowing? What am I doing? It was as though all the beliefs that I had about the righteous importance of the individual were suddenly just snatched. And I thought, my God, what am I doing?"

2) Helen Tworikov: Mỗi Chúng Sanh Là Tất Cả Tạo Vật Không Có Giới Hạn—One Body Is All Creations Without Restriction

Helen Tworikov viết trong quyển "Thiền Trên Xứ Mỹ": "Theo những giáo huấn của Thiền, mỗi cá nhân đều có khả năng thay đổi ý thức của chính mình, và vì mỗi chúng sanh là 'tất cả tạo vật không có giới hạn', theo đó thì thay đổi ý thức của mình cũng là thay đổi cả tổng thể. Lối lập luận này được dùng để khuyến khích thiền định, xem đó như là cách khôn ngoan tối thượng. Nếu tọa thiền là hạt giống căn bản của sự thay đổi hiệu quả nhất, hiệu nghiệm nhất, thì tại sao người ta lại hỏi Robert Aitken về việc

bỏ bỏ đoàn đứng dậy. Aitken đã trả lời: "Tại sao đức Phật rời gốc Bồ Đề? Để rồi sau đó cất bước đi theo dòng sông Hằng trọn cả cuộc đời mình. Chuyển Pháp Luân, không ngừng nghỉ."—Helen Tworikov wrote in *Zen in America*: "According to Zen teachings, each individual has the capacity to change his or her own consciousness, and as the one body is 'all creations without restriction,' it follows that changing one's consciousness is changing the collective whole. This reasoning has been used to advocate meditation as the supreme political act. If zazen is the molecular seed of change, the most effective, the most potent activity, then why, Robert Aitken was asked, leave the cushion? Aitken responded, 'Why did the Buddha get up from the Bodhi tree? He walked the Ganges Valley afterward all his life. Turning the wheel of dharma. Never stopping.'"

CCLXX.Hệ Nam: Hãy Làm Người Trí!—Hsi Nan: Be A Wise Man!

Hệ Nam Thiền Sư (1052-1097), tên của một vị Thiền sư Trung Hoa, thuộc phái Hoàng Long, tông Lâm Tế vào thời nhà Tống bên Trung Hoa (960-1279) đã khuyên đại chúng: "Hãy tu tập những gì ta có thể tu tập hôm nay, chớ đừng hẹn lần hẹn lượt đến ngày mai vì biết đâu mình sẽ chẳng bao giờ có ngày mai. Mấy ông nên luôn nhớ rằng người trí là người luôn an trú trong giới luật, luôn phát triển tâm thức và trí huệ, luôn nhiệt tâm và thận trọng. Con người ấy luôn vượt thoát mọi phiền trược. Người có trí cũng còn là một người khéo biết tu tập giáo pháp của các bậc hiền trí chân nhân nên chỉ chú tâm vào những gì đáng được chú tâm mà thôi."—Hsi Nan, name of a Chinese Zen master of the Huang-lung branch, Lin-chi Sect, in the Sung Dynasty in China. The master always advised his assembly as follows: "Practice whatever you can practice today. Do not put off until tomorrow what you can practice today because you may never have tomorrow. You all should always remember that a wise man means a person who is always dwelling in virtues, developing consciousness and understanding, ardent and sagacious. He always succeeds in disentangling this tangle. Also a wiseman is one who is well-trained in true sages' teaching and pays proper attention to things deserving attention."

CCLXXI.Hiền Hộ Và Thập Lục Bồ Tát Nhập Dục—Bhadrapala and Sixteen Bodhisattvas Go In to Bathe

Hiền Hộ Bồ Tát, vị Bồ Tát đã cùng với 500 vị khác khinh hủy Phật trong một tiền kiếp, về sau quy-y Phật và trở thành Phật. Trong thí dụ thứ 78 của Bích Nham Lục, xưa có mười sáu vị Khai sĩ đến nhà tắm chúng Tăng theo thứ lớp vào tắm, chợt ngộ như nước. Chư Thiên đức làm sao hiểu, Ngài nói: "Diệu xúc tuyên minh thành Phật tử trụ." Cũng phải bảy xoi tám phủng mới được. Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, trên hội Lăng Nghiêm, Bồ Tát Bạt Đà Bà La cùng mười sáu vị Khai sĩ, mỗi vị tu phạm hạnh, mỗi vị nói như sớ chứng pháp môn viên thông, đây cũng là một trong số hai mươi lăm môn viên thông. Ngài như đến nhà tắm chúng Tăng theo thứ lớp vào tắm, chợt ngộ như nước, nói: "Đã chẳng rửa bụi cũng chẳng rửa thân." Hãy nói rửa cái gì? Nếu hội được khoảng giữa, an nhiên rỗng rang, ngàn người muôn người gần bên chẳng được. Nếu nói do không sở đắc là chơn Bát Nhã, nếu có sở đắc là tương tợ Bát Nhã. Tổ Đạt Ma bảo Nhị Tổ: "Đem tâm ra, ta vì ông an." Nhị Tổ thưa: "Tim tâm trọn chẳng thể được." Chút ít trong đây là tánh mạng căn bản của thiền khách. Lại thấy chẳng tiêu nhiều thứ sẵn bìm, chỉ tiêu cái "Chợt ngộ như nước," tự nhiên liễu ngộ. "Đã chẳng rửa bụi cũng chẳng rửa thân", hãy nói ngộ cái gì? Đến loại điền địa này, một điểm cũng dính chẳng được, nói chữ Phật cũng phải kỵ tránh. Ngài nói: "Diệu xúc tuyên minh thành Phật tử trụ", chữ tuyên là hiển, diệu xúc là minh. Đã ngộ diệu xúc thành Phật tử trụ, tức là trụ Phật địa. Như người nay cũng vào nhà tắm cũng rửa nước, như xúc thế ấy tại sao chẳng ngộ? Bởi tại trần cảnh che mờ, dính da kẹt xương, vì thế không thể liền tỉnh tỉnh. Nếu nằm trong này rửa cũng không sở đắc, xúc cũng không sở đắc, như nước cũng không sở đắc. Hãy nói là diệu xúc tuyên minh hay chẳng phải diệu xúc tuyên minh? Nếu nằm trong đây liền đó thấy được, là diệu xúc tuyên minh thành Phật tử trụ. Người nay cũng xúc lại chẳng thấy chỗ diệu chăng? Diệu xúc phi thường xúc, cùng người xúc hiệp thì làm xúc, ly thì phi. Huyền Sa leo núi đập đầu một ngón chân, cho đến gãy của Đức Sơn, há chẳng phải diệu xúc? Tuy

nhiên, cũng phải bảy xoi tám phủng mới được. Nếu chỉ nhằm trên thân tìm kiếm thì có gì giao thiệp. Nếu ông bảy xoi tám phủng thì đâu cần vào nhà tắm, liền ở trên một đầu mảy lông hiện cõi Bảo Vương, nhằm trong vi trần chuyển đại pháp luân, một chỗ thấu được, ngàn chỗ muôn chỗ đồng thời thấu. Chớ nên giữ một hang một ổ, tất cả chỗ trọn là cửa Quan Âm nhập lý. Cổ nhân cũng có nghe tiếng ngộ đạo, thấy sắc rõ tâm. Nếu một người ngộ là phải, tại sao mười sáu vị Khai sĩ đồng thời ngộ? Thế nên cổ nhân đồng tu đồng chứng đồng ngộ đồng giải. Hành giả tu thiền phải niêm giáo công án này khiến đến được chỗ diệu xúc ngộ lấy. Hơn nữa, hành giả tu thiền phải nghiệm ra con mắt giáo lý kia, khiến mình thoát khỏi lưới giáo lý che phủ nửa say nửa tỉnh. Từ đó mình liền đó sạch trơn thông dong đi. Ngày nay hình tượng của Hiền Hộ thường được đặt trong phòng tắm của tự viện. Trong Phật giáo Đại Thừa, có nhiều hình tượng của các bậc Thánh được thờ phượng. Trong hầu hết các Thiền viện, trong phòng tắm đều có một bàn thờ một vị Bồ Tát tên là Hiền Hộ, người mà Tăng chúng đánh lễ trước khi họ tắm. Theo truyền thuyết, người ta nói rằng vị Bồ Tát này đạt được giác ngộ khi ngài chuẩn bị tắm, và được đức Phật chuẩn hứa như sau: "Cảm thọ huyền bí xúc chạm nay đã được ông chứng thực một cách rõ ràng khiến cho ông đáng được ở cương vị Bồ Tát." Đây cũng là một trong một trăm "thí dụ" mà Tuyết Đậu đã bình giải trong Bích Nham Tập. Bài bình bằng kệ được dịch thoát như sau:

"Cuối cùng đây là một người đã đạt được Tánh Không;
 Bây giờ có thể duỗi thẳng chân ra
 nằm ngủ yên lành trên giường;
 Nhưng nếu ông nói là gã đã hiểu được cái gì
 Được phân biệt như là 'hoàn toàn rốt ráo,'
 Thì lão Tăng bảo rằng ông đang mơ;
 Dầu cho ông có rửa bằng nước thơm đi nữa,
 Mặt ông vẫn lem luốc,
 Chừng nào tâm ông vẫn chưa thoát khỏi phân biệt."

Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Sự Huấn Luyện của một Thiền Tăng Phật Giáo," những Thiền Tăng được dạy phải rửa sạch tất cả những bụi bặm của sự khái niệm hóa khi họ làm công việc hằng ngày. Nhưng người ta có thể hỏi: "Bụi bặm này từ đâu đến, khi mà các nhà Đại Thừa không ngớt nói với chúng ta rằng chúng ta vốn thanh tịnh nơi tự tính và trong chúng ta không hề có ô nhiễm? Vậy thì tại sao phải luôn luôn tẩy rửa?" Một Thiền sư trả lời như sau: "Ngay cả cái ý niệm thanh tịnh cũng cần phải dứt bỏ." Một vị Thiền sư khác nói: "Xuống nước, không có tại sao gì cả."—Bhadrapala, a Bodhisattva who with 500 others slighted Sakyamuni in a previous existence, was converted and became a Buddha. In example 78 of the Pi-Yen-Lu, in olden times there were sixteen Bodhisattvas. When it was time for monks to wash, the Bodhisattvas filed in to bathe. Suddenly they awakened to the basis of water. All of you Ch'an worthies, how will you understand their saying, "Subtle feeling reveals illumination, and we have achieved the station of sons of Buddha."? To realize this you too must be extremely piercing and penetrating. According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, at the Surangama Assembly, Bhadrapala and sixteen Bodhisattvas all practiced pure conduct and each related the basis on which he had experienced the Dharma gate of perfect pervasiveness. This is numbered as one among twenty-five kinds of perfect pervasiveness. They related that when it was time for monks to bathe they had filed in to bathe and suddenly awakened to the basis of water. Since they didn't wash off the dirt, and they didn't wash their bodies, tell me, what did they wash? If you can understand, then, at peace within, you realize the absence of anything existing. Then a thousand or ten thousand will no longer be able to get near you. As it is said, "Absence of attainment is true wisdom; if there is something which is attained, this is just semblance wisdom." Haven't you heard? Bodhidharma said to the Second Patriarch, "Bring out your mind and I will pacify it for you." The Second Patriarch said, "When I search for my mind, I can't find it." This little bit here is the basic root of patchrobed monks' lives. There's no more need at all for so many complications: all that's needed is to speak of suddenly

awakening to the basis of water, and you spontaneously understand properly. Since they didn't wash off the dust, and they didn't wash their bodies, tell me, what did they awaken to? When you get to this realm, nothing at all is applicable, even the word "Buddha" must be avoided. They said, "Subtle feeling reveals illumination, and we have achieved the station of sons of Buddha." "Reveals" means "make apparent." The subtle feeling is illumination. Once you awaken to the subtle feeling, then you achieve the station of sons of Buddha, that is, you are in the stage of Buddhahood. People these days also go in to bathe, they also wash in water and feel it this way. Why then don't they awaken? They are all confused and obstructed by the objects of the senses: they stick to their skins and cling to their bones. That's why they can't wake up immediately then and there. Here, if there's nothing attained in washing or feeling or in the basis of water, then tell me, is this "Subtle feeling reveals illumination" or not? If here you can see directly, then this is "Subtle feeling reveals illumination, and we achieve the station of sons of Buddha." People these days feel too, but do they perceive its subtlety? Subtle feeling is not ordinary feeling and feeler, where contact is considered feeling and separation is not. When Hsuan Sha was crossing the mountains and stubbed his toe, thereupon awakening, when Te Shan hits, isn't this subtle feeling? Although it is so, to realize this you must be extremely piercing and penetrating. If you just search on your body, what connection is there? If you are extremely piercing and penetrating, then what need is there to to in and wash? You will make the jewel king's realm appear on the tip of a hair and turn the great Dharma Wheel in every speck of dust. If you can penetrate in one place, then you penetrate a thousand places, ten thousand places all at once. Don't just hold onto a single nook or den, all places are the gates by which Avalokitesvara enters the truth. For the Ancients too there was "awakening to the Path by hearing sounds, illuminating Mind by seeing forms." If a single man awakens, this is the reason. But why did the sixteen Bodhisattvas awaken at the same time? Because the Ancients practiced together and experienced together, awakened together and understood together. Zen practitioners should pick up the meaning of the koan to make us go to where "Subtle feeling reveals illumination" to understand. In addition, Zen practitioners should go beyond the eye of the teaching so we can avoid being trapped within the net of the teaching, half-drunk and half-sober. Thus we can directly become clean, free, and unbound. Nowadays, an image of Bhadrápala is usually kept in the monastic bathroom. In Mahayana Buddhism various saints are worshipped. In most of Zen monasteries, the bathroom has a shrine dedicated to a Bodhisattva called Bhadrápala, to whom the monks pay their respect before they take a bath. Anciently, it is said that this Bodhisattva had his enlightenment when he was about to bathe, and that Buddha gave him this certificate: "The mysterious feeling of touch which you have now illuminatingly testified entitles you to the stage of Bodhisattvahood." This is one of the one hundred "cases" commented by Hsueh-t'ou in his Pi-yen Chi. His comment in verse reads when freely translated:

"At last here is one who has successfully
attained to the stage of Emptiness;
Stretching his legs in full length,
He can now peacefully sleep on his long couch;
But if you say that he has understood something
To be discriminated as
'perfectly thoroughgoing,'
I'll declare you to be still dreaming;
However much you are washed in perfumed water
Your face remains forever bespotted,
So long as your mind is not free from discrimination."

According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "The Training of the Zen Buddhist Monk (p.56)," Zen monks are thus requested to wash off all the dirt of conceptualism as they are engaged in their daily work. But one may ask, "Where does the dirt come from, when we are told all the time by

Mahayanists that we are from the first thoroughly clean and there are no defilements anywhere in us? Why then this constant bathing?" A master gives this answer: "Even the idea of cleanliness is to be done away with." Another master has: "Just a dip, and no why."

CCLXXII.Hiền Nữ Tử Lâm—The Wise Women in the Mortuary Grove

Một thuở, vào thời đức Phật, có bảy hiền nữ đang đi tản bộ trong khu nghĩa địa. Một người chỉ vào một cái thây và hỏi những người khác: "Cái xác ở đây, còn người đã đi đâu?" Một người đàn bà khác hỏi: "Chuyện này là thế nào? Chuyện này là thế nào?" Những người đàn bà khác đều thấy một cách rõ ràng, và mỗi người đều đạt ngộ. Theo Thất Nữ Kinh, một thuở, có bảy nàng công chúa theo học Phật pháp, một hôm xin phép được rời cung điện đi bộ giữa những gò mả. Khi nhà vua hỏi tại sao lại đi bộ trong nghĩa địa, thì họ trả lời những cảnh đẹp và những hương vị ngọt ngon rất rồi chẳng mang lại lợi ích gì, nhưng cái chết là chuyện mà mọi người đều phải đối mặt. Họ rời hoàng cung và đi bộ giữa những xác chết, và viết một bài kệ về hiện thực của cái chết. Chuyện này khiến vua trời Đế Thích cảm phục, ông nói là ông sẽ cho họ toại nguyện bất cứ điều gì họ muốn. Một người nói muốn được tái sinh vào một cái cây không rễ, không cành, không lá; một người xin được tái sinh vào cõi vô sắc trước khi có âm dương; và người khác xin được tái sinh vào một thung lũng trong núi nơi mà khi hét lên không có tiếng vọng lại. Vua trời Đế Thích nói những điều ước này vượt ra ngoài quyền lực của mình, vì thế mà những công chúa này đi đến và học dưới sự hướng dẫn của đức Phật Ca Diếp—Once, at the time of the Buddha, seven wise women were taking a walk through a mortuary grove. One pointed to the corpse and asked the others, "The corpse is here, but where has the person gone?" One of the other women asked, "How about it? How about it?" The other women all saw clearly, and each attained enlightenment. According to the Sutra of the Seven Women, there were seven princesses who followed the Buddhadharmā asked one day to leave the palace and walk among the burial mounds. When the king asked why, they replied that beautiful sights and delicious flavors ultimately bring no benefit, but that death is something everyone must face. They left the palace and walked among the corpses, and each wrote a verse on the reality of death. This drew admiration of Indra, who said he would give them anything they wished. One woman asked to be born in a tree without roots, branches, or leaves; one asked to be born in a formless place prior to ying yang; and another asked to be reborn in a mountain valley that didn't echo even when shouted into. Indra said it was beyond his authority and power to grant these wishes, so the women went to study under Kasyapa Buddha.

CCLXXIII.Hiền Quang: Hien Quang

1) Khổ Hạnh—Austerities

Một hôm, Thiền Sư Hiền Quang (?-1221) thấy thị giả bưng cơm, sẩy tay làm đổ xuống đất. Sợ quá, vị thị giả lấy tay hốt cơm lộn đất. Sư tự hối nói: "Ta sống vô ích cho người, chỉ nhọc cho họ cung cấp để đến nỗi như thế này." Từ đó, Sư chỉ mặc bằng lá cây, ăn các thứ trái lượm được, không dùng cơm nữa. Trải qua mười năm như thế. Sau này vì muốn tìm chỗ riêng để an dưỡng tuổi già, Sư vào sâu trong núi Tỳ Sơn kết cỏ làm am mà ở. Mỗi khi đi kinh hành dưới rừng, Sư thường dùng gậy quảy một cái túi vải, ngồi nằm chỗ nào các loài dã thú đều nép phục, chúng cũng ngồi hay nằm một cách ngoan ngoãn chung quanh Sư—One day, he saw an attendant carrying a bowl of rice, but accidentally dropped it on the ground. The attendant panicked and tried to scoop up the rice, already mixed with dirt. Master Hien Quang felt regret for his uselessness and said to himself: "If I live without benefiting other people, trouble them with their offerings, and let this kind of thing happen." From that time on, he wore robes made of leaves, ate only fruits that he picked up in the jungle, and ceased eating rice for ten years. Later on, he wanted to build a place to stay in his old age, so he went deep in Mount Tu Son, there he built a thatched hut to dwell. Every time he practiced walking meditation in the forest, he often carried a bag which is hung at the top his walking staff (on his shoulder). Wherever he sat down or lay down, wild animals also submitted themselves by sitting or lying down obediently around him.

2) *Hiện Quang: Nếu Chẳng Biết Của Báu Nhà Minh Để Đâu, Rốt Lại Chỉ Là Một Kẻ Nghèo Thiếu!—If You Have No Idea Where the Jewels of the Family Were, You'll End up a Poor Man!*

Hiện Quang (?-1221), tên của một vị Thiền sư Việt Nam, quê ở Thăng Long, Bắc Việt. Thế danh của Sư là Lê Thuần. Sư có tiếng nói êm dịu và dáng vẻ xinh đẹp. Lúc còn rất nhỏ, Sư đã là một đứa trẻ mồ côi và phải trải qua nhiều khó khăn. Lúc 11 tuổi Sư xuất gia và trở thành đệ tử của Thiền sư Thường Chiếu. Sư cực kỳ thông minh trong việc học, mỗi ngày đọc hàng vạn chữ. Chưa đầy mười năm, Sư đã thông suốt Tam Học, nhưng về tông chỉ nhà Thiền, Sư chưa kịp tham cứu với Thiền sư Thường Chiếu thì Thầy đã thị tịch. Về sau, mỗi khi biệt biện với ai đến chỗ thâm yếu, cầm chắc là bị bắt bẻ, Sư trả lời không được, Sư hối hận tự than: “Ta cũng con nhà giàu to, lúc cha mẹ còn sống, chỉ biết ăn chơi lơ đãng, đến khi cha mẹ mất đi, thành ra mờ mờ mịt mịt, chẳng biết của cải nhà mình để đâu, vì vậy mà rốt cuộc chỉ là kẻ nghèo thiếu.”—Hien Quang, name of a Vietnamese Zen master from Thăng Long, North Vietnam. His worldly name was Le Thuan. He had a soft voice and a fair appearance. As a very young boy, he was an orphan and underwent so many hardships. At the age of 11, he left home and became a disciple of Zen master Thường Chiếu. He was extremely intelligent, reading tens of thousands of words every day. Within less than ten years he became versed in Three Learnings. As for the essential meaning of Zen, he had not yet had opportunity to study with Zen master Thuong Chieu before the master passed away. Later, whenever he was debating about the essence of Zen with someone, he was surely defeated, and always blamed on himself: “I'm like the son of a rich family who was arrogant and idle when parents were alive; so when his parents died he became obscure and confused, and had no idea where the jewels of the family were, so eventually he ended up a poor man.”

3) *Hiện Quang: Pháp Tu Nhị Huyễn—Two Kinds of Illusion of Dharma and Cultivation*

Hiện Quang (?-1221) là tên của một vị Thiền sư Việt Nam, quê ở Thăng Long, Bắc Việt. Lúc 11 tuổi ngài xuất gia và trở thành đệ tử của Thiền sư Thường Chiếu. Sau khi thầy thị tịch, ngài gặp và trở thành đệ tử của Thiền sư Trí Thông. Ngài là pháp tử đời thứ 14 dòng Thiền Vô Ngôn Thông. Ngài thị tịch năm 1221. Ngài thường nhắc nhở chúng đệ tử về sự huyễn hoặc của vạn pháp: “Sự nghe của các ông là một chuyện, và âm thanh là một chuyện khác. Tương tự, sự thấy của các ông là một chuyện, và sắc tướng mà các ông thấy lại là một chuyện khác. Các ông chỉ cần tỉnh thức là đủ. Ngoài ra, chẳng có ai hay vật gì cả. Vạn pháp đều như huyễn, như mơ, như quán năng, như tiếng vang, vân vân. Hãy học cách chú ý một cách thận trọng. Quan sát để tìm ra chân lý một cách tự nhiên như vậy, các ông sẽ thấy rõ cách thức sự vật phân ly. Khi tâm các ông không bám víu hay nắm giữ sự vật một cách bất di bất dịch theo ý riêng của các ông, không nhiễm một cái gì thì sự vật sẽ trở nên trong sáng rõ ràng. Khi tai nghe, hãy quan sát tâm xem thử tâm đã bắt theo, đã nhận ra câu chuyện liên quan đến âm thanh mà tai nghe chưa? Các ông có thể ghi nhận, sống với nó, và tỉnh thức với nó. Có lúc các ông muốn thoát khỏi sự chi phối của âm thanh, nhưng đó không phải là phương thức để giải thoát. Các ông phải dùng sự tỉnh thức để thoát khỏi sự chi phối của âm thanh. Mỗi khi nghe một âm thanh, âm thanh sẽ ghi vào tâm các ông đặc tính chung ấy. Khi ý thức được hình sắc, âm thanh, mùi vị đúng theo chân lý, các ông sẽ thấy tất cả đều có một đặc tính chung: vô thường, khổ và vô ngã. Chánh niệm luôn luôn ở với các ông, bảo vệ cho sự nghe. Nếu lúc nào tâm các ông cũng đạt được trình độ này thì sự hiểu biết sẽ nảy nở trong các ông. Hành giả nên luôn nhớ rằng ngay cả pháp môn Thiền Định cũng chỉ là chiếc bè giúp các ông vượt qua sông. Nếu các ông nghĩ rằng thiền là cái gì có thật thì các ông vẫn còn tiếp tục lăn trôi trong vòng trầm luân khổ hải này.” Dưới đây là một trong những bài kệ thiền nổi tiếng của ngài:

“Huyễn pháp giai thị huyễn,
Huyễn tu giai thị huyễn.
Nhị huyễn giai bất tức,

Tức thị trừ chư huyễn.”
 (Pháp huyễn đều là huyễn,
 Tu huyễn đều là huyễn.
 Hai huyễn đều chẳng nhận,
 Tức là trừ các huyễn).

Hien Quang, name of a Vietnamese Zen master from Thăng Long, North Vietnam. At the age of 11, he left home and became a disciple of Zen master Thường Chiếu. After his master passed away, he met and became a disciple of Zen master Trí Thông. He was the dharma heir of the fourteenth generation of the Wu-Yun-T'ung Zen Sect. He passed away in 1221. He always reminded his disciples about the illusion of all things: “Listen, your hearing is one thing, the sound is another. Similarly, your seeing is one thing, and the form that we see is another. You are aware, and that is all there is to it. There is no one, nothing else. Everything is like an illusion, a dream, a mirage, or an echo, etc. Learn to pay careful attention. Rely on nature in this way, and contemplate to find the truth. You will see how things separate themselves. When the mind does not grasp or take a vested interest, does not get caught up, things become clear. When the ear hears, observe the mind. Does it get caught up and make a story out of the sound? Is it disturbed? You can know this, stay with it, be aware. At times you may want to escape from the sound, but that is not the way out. You must escape through awareness. Whenever you hear a sound, it registers in your mind as this common nature. As you learn about sights, sounds, smells, and tastes according to the truth, you will see that they all have common nature: impermanent, unsatisfactory, and empty of self. Mindfulness constantly with you, protecting the mind. If your mind can reach this state wherever we go, there will be a growing understanding within you. Zen practitioners should remember that even the dharma door of ‘Zen’ is only a raft that helps you cross the river. If you think ‘Zen’ is something real or your ultimate destination, then you still keep going up and down of this stream of ‘birth and death’.” Below is one of his famous Zen poems:

“All things in this world are all illusions,
 Even cultivation in this world is all illusion.
 Cling to neither kinds of illusions,
 Thus, you destroy all illusions.”

4) *Hiện Quang: Vô Vi Cư Khoáng dã, Tiêu Diêu Tự Tại Nhân!—Doing By Not Doing, Living Freely in Open Fields, A Free and Easy Man Wanders Happily!*

Vua Lý Huệ Tông (1211-1225) kính trọng đạo đức của Thiền Sư Hiện Quang (?-1221) nên sắp bày đủ lễ đón tiếp, nhưng Sư luôn từ chối, sai thị giả đáp lời sứ rằng: “Bần đạo sống nhờ đất vua, ăn lộc của vua, được xuất gia thờ Phật, trải đã nhiều năm, công đức chưa thuần thực, thật lấy làm hổ thẹn. Nếu bảo tham triều yết kiến bệ hạ, chẳng những không bỏ ích về việc trị dân, lại chuốc lấy sự chê bai của chúng sanh. Huống là hiện nay Phật pháp thịnh hành, những bậc thầy mẫu mực trong đạo đã tụ họp về cấm túc uy nghi trong điện các. Xét lại bần đạo quê mùa thấp hèn này, một lá y nương trong núi hành đạo, đâu dám đến nơi ấy.” Từ đó Sư quyết định không xuống núi. Một hôm, có vị Tăng hỏi: “Hòa Thượng từ ngày ở núi này đến giờ làm việc gì?” Sư đáp lại bằng một bài kệ:

“Dùng đức Hứa Do ấy,
 Nào biết đời mấy xuân.
 Vô vi sống đồng rộng,
 Người tự tại thong dong.”

(Na di Hứa Do đức. Hà tri thế kỷ xuân. Vô vi cư khoáng dã. Tiêu diêu tự tại nhân)—King Ly Hue Tong admired his virtue, so many times the king prepared offerings and invited him to the capital. The master hid and sent his attendant to reply to the envoy: “For many years, this poor monk lived on the Emperor's land, received the king's grace, left home and practiced Buddhism. For many years, this poor monk has not achieved any merit, felt very disappointed and ashamed. Now if this poor monk visits the

royal court to see Your Majesty, it will not only do nothing to help in governing the people, but it will also attract people's criticism. Moreover, at the present time, the Buddha-Dharma is flourishing, and all Buddhist adepts have already gathered in the imperial palace. Look back at this lowly rustic poor monk, with just a robe made of leaves, dwelt in this mountain to practice the Way, what reason for him to arrive at the royal court?" From that time on, he decided never leave the mountain again. One day, a monk asked, "Since you've been in this mountain, what have you been doing?" The master responded the question with a verse:

"Following the virtue of Hsi-You,
How do I know how many springs in life?
Doing by not doing, I live freely in the open field,
A free and easy man wanders happily."

CCLXXIV. Hiếp Tôn Giả: Không Nằm Cho Đến Khi Nào Đạt Được Chân Lý—Bhikshu Parsva: Not to Lie Down Until Mastered the Truth

Hiếp Tôn Giả là một cư dân vùng Trung Ấn. Ông là người chủ tọa Đại hội kết tập kinh điển lần thứ tư. Theo Giáo Sư Soothill trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, Hiếp Tôn Giả (thời Đường bên Trung Quốc gọi Ngài Parsva là Hiếp Tôn Giả) là vị Tổ thứ mười của Ấn Độ, là thầy của Tổ Mã Minh, người đã thệ nguyện không nằm cho đến khi nào thấu triệt chơn lý trong Tam Tạng Kinh Điển. Trong ba năm, Ngài đã cắt đứt mọi dục vọng trong Dục giới, sắc giới, và Vô sắc giới, đạt được lục thông và Bát Ba La Mật. Ngài thị tịch khoảng năm 36 trước Tây Lịch—Bhikshu Pars(h)va, a native of Central India. He is also said to have presided over the Fourth Council. According to Professor Soothill in The Dictionary of Chinese-English Buddhist Terms, Parsva was the tenth patriarch, the master of Avaghosa, previously a Brahman of Gandhara, who took a vow to not lie down until he had mastered the meaning of the Tripitaka, cut off all desire in the realms of sense, form, and non-form, and obtained the six supernatural powers and the eight paramitas. This he accomplished after three years. He died around 36 B.C.

CCLXXV. Hiểu Liễu Biển Đam: Buông Bỏ Thị Phi Và Ngôn Ngữ—Shiao-Liao Pien-Tan: Letting Go of Right and Wrong and All Forms of Language

Hiểu Liễu Biển Đam là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào cuối thế kỷ thứ bảy. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Hiểu Liễu Biển Đam; tuy nhiên, có một vài chi tiết nhỏ về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển V: Ông là một trong những học trò của Đại Sư Huệ Năng. Thiền sư Hiểu Liễu đã chứng được trạng thái Vô Tâm. Ông tin rằng hành giả tu Thiền phải dứt bỏ thị phi và mọi hình thức của ngôn ngữ—Zen Master Shiao-Liao Pien-Tan, name of a Chinese Zen monk in the end of the seventh century. We do not have detailed documents on this Zen Master; however, there is some brief information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume V: Zen master Shiao-Liao Pien-Tan was one of the disciples of Great Master Hui Neng. Zen Master Shiao-Liao realized the state of no-thought. He believed that a practitioner should be able to get rid of the mind distinguishing of right and wrong and all forms of language.

CCLXXVI. Hoa Lâm Giác và Qui Sơn—Hua Lin Chueh and Kui Shan

Thiền sư Hoa Lâm Giác, tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ IX. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Hoa Lâm Giác; tuy nhiên, trong Truyền Đăng Lục, quyển IX, có một số cuộc đối thoại giữa Sư và thầy của mình là Thiền sư Bách Trượng Hoài Hải. Một lần, Tư Mã Đầu Đà từ Hồ Nam đến yết kiến Bách Trượng, nói: "Qui Sơn là thắng cảnh nên lập đại đạo tràng kết tập bạn pháp." Bách Trượng hỏi: "Lão Tăng muốn đến Qui Sơn có nên không?" Tư Mã nói: "Qui Sơn kỳ tuyệt có thể kết hợp một ngàn năm trăm Tăng chúng, nhưng không phải là chỗ cho Hòa

Thượng đi." Bách Trương hỏi: "Sao vậy?" Tư Mã đáp: "Hòa Thượng là thầy của xương sống, còn chỗ đó là thịt." Bách Trương lại hỏi: "Vậy trong chúng của lão Tăng có người đến đó được không?" Tư Mã nói: "Đợi tôi xem qua mới biết." Bách Trương nói: "Trong trường hợp đó, lão Tăng đề nghị đệ nhất tòa Hoa Lâm." Tư Mã Đầu Đà yêu cầu Bách Trương gọi Hoa Lâm vô phương trượng để ông ta có thể quan sát. Khi Hoa Lâm trình diện, Tư Mã kêu ông tăng hăng và đi qua đi lại trong phòng. Khi Hoa Lâm rời phương trượng, Tư Mã bảo Bách Trương: "Người này vẫn chưa thích hợp cho núi Qui." Bách Trương nói: "Còn một người nữa mà lão Tăng có thể đề nghị." Nói xong, Bách Trương cho gọi Linh Hựu vào phương trượng. Tư Mã Đầu Đà chỉ cần nhìn sơ qua là tuyên bố: "Chính người này cho núi Qui." Một thông cáo đã được đưa ra cho cộng đồng Tăng chúng là vị đầu bếp của tự viện đã gửi đi núi Qui để thiết lập một tự viện mới tại đó. Khi Hoa Lâm Giác nghe được chuyện này, ông tìm tới hỏi Bách Trương và than phiền, "Con là đệ nhất tòa. Vậy thì tại sao Thầy bỏ con qua để ban cái vinh dự này cho Linh Hựu?" Bách Trương hiểu được sự phiền muộn của Hoa Lâm Giác nên ngài cho triệu tập chúng hội lại và đưa ra một bài trắc nghiệm cho hai người tranh đua trong chức vụ này. Khi chúng hội đã tề tựu đông đủ, Bách Trương cho gọi hai người đại đệ tử của mình là Hoa Lâm Giác và Qui Sơn Linh Hựu đến. Ngài chỉ vào tịnh bình, cái bình mà một vị Tăng thường mang bên mình, và hỏi Hoa Lâm Giác: "Không được gọi là tịnh bình, ông gọi là gì?" Hoa Lâm Giác đáp: "Không thể gọi nó là một miếng gỗ được." Thiền sư Bách Trương không xem câu trả lời là trúng điểm; vì thế, Qui Sơn bước tới và đá đổ tịnh bình rồi bỏ đi. Thiền sư Bách Trương đã chọn Qui Sơn làm trụ trì mới. Hành động đá đổ tịnh bình có phải là một sự khẳng định hay không? Hành giả tu Thiền phải nên rất thận trọng! Bạn có thể lặp lại hành động đá đổ tịnh bình này, nhưng không nhất thiết là bạn được xem là hiểu Thiền. Đối với những ai quen với cách suy nghĩ trừu tượng và nói chuyện cao vời có lẽ sẽ cảm thấy đây chỉ là chuyện nhỏ, vì đối với những triết gia học sâu hiểu rộng thì cái bình kia có liên quan gì đến họ? Làm cách nào nó liên quan được đến những học giả đang chìm đắm trong nghĩ ngợi sâu xa, đâu nó được gọi là cái bình hay không, đâu nó có bị Qui Sơn đá đổ hay bị ném xuống sàn nhà? Nhưng đối những người tu tập Thiền thì hành động của Thiền sư Qui Sơn Linh Hựu mang đầy ý nghĩa. Nếu chúng ta thật sự thực chứng được trạng thái tâm của Qui Sơn Linh Hựu lúc ngài đá đổ tịnh bình, là chúng ta đã bước được vào cánh cửa đầu tiên trong cảnh giới Thiền. Nói theo phương thức trừu tượng, mà có lẽ sẽ được nhiều người chấp nhận hơn, ý nghĩ này cần phải đạt đến sự khẳng định cao hơn, chứ không phải là mệnh đề lý luận đối lập giữa khẳng định và phủ định. Thông thường mà nói, chúng ta và ngay cả Thiền sư Hoa Lâm Giác, đều không dám vượt ra ngoài một phản đề (đối lập lại với sự khẳng định và phủ định) chỉ vì chúng ta tưởng tượng mình không thể. Lý luận đã đe dọa chúng ta, mỗi khi tên của nó được nhắc tới là chúng ta co rút lại và run lên bầy bầy. Từ khi trí tuệ tỉnh thức đến bây giờ, tâm chúng ta luôn hoạt động dưới sự kỷ luật nghiêm khắc của lý luận nhị nguyên, và nó từ chối thoát ra khỏi gông cùm của trí tưởng tượng của nó. Từ trước đến nay chúng ta chưa từng nghĩ rằng mình có thể thoát ra khỏi sự giới hạn của trí tuệ do tự mình áp đặt cho mình. Thật vậy, trừ khi chúng ta phá vỡ sự đối lập "đúng" và "sai", nếu không chúng ta sẽ không hy vọng gì sống được cuộc sống tự do thật sự. Và tâm hồn chúng ta như cứ đang gào thét đến điều này, quên đi rằng rốt rồi cũng không khó khăn lắm để đạt đến sự khẳng định cao hơn, mà không có sự mâu thuẫn phân biệt giữa phủ định và khẳng định. Nhờ Thiền mà sự khẳng định cao hơn này cuối cùng được đạt đến qua phương tiện là tịnh bình bị đá bể dưới chân của một vị Thiền sư—Zen master Hua Lin Chueh, name of a Chinese Zen master in the ninth century. We do not have detailed documents on this Zen Master; however, in *The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu)*, Volume IX, there are some dialogues between him his master, Zen master Pai-chang-Huai-hai. On one occasion, a Buddhist pilgrim named Si-ma came from Hu-nan. He spoke to Pai-chang, saying, "Recently at Hu-nan, I came upon a mountain named Big Kui where fifteen hundred Buddhist worthies reside." Pai-chang said, "Should I go there as abbot?" The pilgrim said, "It is not where Master Pai-chang should reside." Pai-chang said, "Why is that?" Si-ma said, "The master is a teacher of bone. That place is the flesh." Pai-chang said, "Is there anyone in my congregation here who could assume that position?" Si-ma said, "Let me examine them and see." Pai-

chang said, "In that case, I recommend my chief monk, Hua-lin." Sima asked Pai-chang to call Hua-lin into the room so he could observe him. When Hua-lin presented himself, Sima asked him to clear his throat, then walk across the floor. Once Hua-lin retired, Si-ma told Pai-chang, "This man still isn't appropriate for Kuei Mountain." Pai-chang said, "There is one other I could recommend." Then Pai-chang called Ling-yu in. Si-ma needed only a brief look before declaring, "This is the very man for the position." An announcement was made to the community that the cook was being sent to establish the new monastery on Mount Kuei. When Hua-lin heard of this, he sought an interview with Pai-chang and complained, "I'm your head monk. Why then have you passed me over for this honor and bestowed it on Ling-yu?" Pai-chang understood Hui-lin's grievance so he agreed to call the members of the monastery together and put a test to both the contender for the position. When the assembly was gathered, Pai-chang called in Hua Lin Chueh and Kuei-shan, two of his chief disciples, and producing a pitcher, which a Buddhist monk generally carries about him, said to them, "Do not call it a pitcher but tell me what it is." Hua Lin Chueh replied, "It cannot be called a piece of wood." Zen master Pai-chang did not consider the reply quite to the mark; thereupon another disciple of his, Kuei-shan, came forward, lightly pushed the pitcher down, and without making any remark quietly left the room. Zen master Pai-chang chose Kuei-shan to be the new abbot. Was this upsetting a pitcher an absolute affirmation? Zen practitioners should be very careful! You may repeat this act, but you will not necessarily be regarded as understanding Zen. To those who are used to dealing with abstractions and high subjects this may appear to be quite a trivial matter, for what have they, deep learned philosophers, to do with an insignificant pitcher? How does it concern those scholars who are absorbed in deep meditation, whether it is called a pitcher or not, whether it is kicked broken, or thrown on the floor? But to Zen practitioners this act by Zen master Kuei-shan is meaningful. Let us really realize the state of his mind in which he did this act, and we have attained our first entrance into the realm of Zen. To speak in the abstract, which perhaps will be more acceptable to most people, the idea is to reach a higher affirmation than the logical antithesis of assertion and denial. Ordinarily speaking, we, including Zen master Hua-lin-chueh, dare not go beyond an antithesis just because we imagine we cannot. Logic has so intimidated us that we shrink and shiver whenever its name is mentioned. The mind made to work, ever since the awakening of the intellect, under the strictest discipline of logical dualism, refuses to shake off its imaginary cangue. It has never occurred to us that it is possible for us to escape this self-imposed intellectual limitation. Indeed, unless we break through the antithesis of "yes" and "no" we can never hope to live a real life of freedom. And the soul has always been crying for it, forgetting that it is not after all so very difficult to reach a higher form of affirmation, where no contradicting distinctions obtain between negation and assertion. It is due to Zen that this higher form of affirmation has finally been reached by means of a pitcher kicked broken under the leg of a Zen master.

CCLXXVII. Hoa Nghiêm Kinh: The Avatamsaka Sutra

1) Bồ Đề Tâm—Bodhi-Mind

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Đức Phật đã dạy: “Nầy thiện nam tử! Bạc Bồ Tát phát lòng Vô Thượng Bồ Đề là ‘khởi lòng đại bi cứu độ tất cả chúng sanh. Khởi lòng cúng dường chư Phật, cứu cánh thừa sự. Khởi lòng khắp cầu chánh pháp, tất cả không sên tiếc. Khởi lòng thú hưởng rộng lớn, cầu nhưt thiết trí. Khởi lòng đại bi vô lượng, khắp nhiếp tất cả chúng sanh. Khởi lòng không bỏ rơi các loài hữu tình, mặc áo giáp kiên thệ để cầu Bát Nhã Ba La Mật. Khởi lòng không siểm dối, vì cầu được trí như thật. Khởi lòng thực hành y như lời nói, để tu đạo Bồ Tát. Khởi lòng không dối với chư Phật, vì gìn giữ thệ nguyện lớn của tất cả Như Lai. Khởi lòng nguyện cầu nhưt thiết trí, cùng tận kiếp vị lai giáo hóa chúng sanh không dừng nghỉ. Bồ Tát dùng những công đức Bồ Đề Tâm nhiều như số bụi nhỏ của cõi Phật như thế, nên được sanh vào nhà Như Lai. Nầy thiện nam tử! Như người học bắn, trước phải tập thế đứng, sau mới học đến cách bắn. Cũng thế, Bồ Tát muốn học đạo nhưt thiết trí của Như Lai, trước phải an trụ nơi Bồ Đề Tâm, rồi sau mới tu hành tất cả Phật pháp. Thiện nam tử! Ví như vương tử tuy

hãy còn thơ ấu, song tất cả đại thần đều phải kính lễ. Cũng thế, Bồ Tát tuy mới phát Bồ Đề tâm tu Bồ Tát hạnh, song tất cả bậc kỳ cựu hàng nhị thừa đều phải kính trọng nể vì. Thiện nam tử! Như thái tử tuy đối với quần thần chưa được tự tại, song đã đủ tướng trạng của vua, các bầy tôi không thể sánh bằng, bởi nhờ chỗ xuất sanh tôn quý. Cũng thế Bồ Tát tuy đối với tất cả nghiệp phiến não chưa được tự tại, song đã đầy đủ tướng trạng Bồ Đề, hàng nhị thừa không thể sánh bằng, bởi nhờ chủng tánh đứng vào bậc nhất. Thiện Nam Tử ! Như người máy bằng gỗ, nếu không có mấu chốt thì các thân phần rời rạc chẳng thể hoạt động. Cũng thế, Bồ Tát nếu thiếu Bồ Đề tâm, thì các hạnh đều phân tán, không thể thành tựu tất cả Phật pháp. Thiện nam tử ! Như chất kim cương tất cả vật không thể phá hoại, trái lại nó có thể phá hoại tất cả vật, song thể tánh của nó vẫn không tổn giảm. Bồ Đề tâm của Bồ Tát cũng thế, khắp ba đời trong vô số kiếp, giáo hóa chúng sanh, tu các khổ hạnh, việc mà hàng nhị thừa không thể muốn làm đều làm được, song kết cuộc vẫn chẳng chán mỗi giảm hư.” Kinh Hoa Nghiêm nói: “Nếu quên mất Bồ Đề Tâm mà tu các pháp lành, đó là ma nghiệp.” Lời này xét ra rất đúng. Ví như người cất bước khởi hành mà chẳng biết mình sẽ đến đâu, và đi với mục đích gì, thì cuộc hành trình chỉ là quanh quẩn, mỗi mệt và vô ích mà thôi. Người tu cũng thế, nếu dụng công khổ nhọc mà quên sót mục tiêu cầu thành Phật để lợi mình lợi sanh, thì bao nhiêu hạnh lành chỉ đem đến kết quả hưởng phước như thiên, chung cuộc vẫn bị chìm mê quanh quẩn trong nẻo luân hồi, chịu vô biên nỗi khổ, nghiệp ma vẫn còn. Như vậy phát tâm Bồ Đề lợi mình lợi người là bước đi cấp thiết của người tu—According to the Avatamsaka Sutra, the Buddha taught: “Good Buddhists! In Bodhisattvas arise the Bodhi-mind, the mind of great compassion, for the salvation of all beings; the mind of great kindness, for the unity with all beings; the mind of happiness, to stop the mass misery of all beings; the altruistic mind, to repulse all that is not good; the mind of mercy, to protect from all fears; the unobstructed mind, to get rid of all obstacles; the broad mind, to pervade all universes; the infinite mind, to pervade all spaces; the undefiled mind, to manifest the vision of all Buddhas; the purified mind, to penetrate all knowledge of past, present and future; the mind of knowledge, to remove all obstructive knowledge and enter the ocean of all-knowing knowledge. Just as someone in water is in no danger from fire, the Bodhisattva who is soaked in the virtue of the aspiration for enlightenment or Bodhi mind, is in no danger from the fire of knowledge of individual liberation. Just as a diamond, even if cracked, relieves poverty, in the same way the diamond of the Bodhi mind, even if split, relieves the poverty of the mundane whirl. Just as a person who takes the elixir of life lives for a long time and does not grow weak, the Bodhisattva who uses the elixir of the Bodhi mind goes around the mundane whirl for countless eons without becoming exhausted and without being stained by the ills of the mundane whirl. The Avatamsaka Sutra says: “To neglect the Bodhi Mind when practicing good deeds is the action of demons.” This teaching is very true indeed. For example, if someone begins walking without knowing the destination or goal of his journey, isn't his trip bound to be circuitous, tiring and useless? It is the same for the cultivator. If he expends a great deal of effort but forgets the goal of attaining Buddhahood to benefit himself and others, all his efforts will merely bring merits in the human and celestial realms. In the end he will still be deluded and revolved in the cycle of Birth and Death, undergoing immense suffering. If this is not the action of demons, what, then, is it? For this reason, developing the Supreme Bodhi Mind to benefit oneself and others should be recognized as a crucial step.

2) *Hoa Nghiêm Kinh: Diễm Huệ Địa—Ground of Blazing Wisdom*

Diễm Huệ Địa là giai đoạn mà ánh sáng chói rực của trí tuệ của hành giả đốt cháy mất tất cả những dục vọng trần thế. Cảnh giới đã đốt được hết mọi quan niệm sai lầm. Trong giai đoạn này, Bồ Tát thực hành sự an nhiên tự tại và đốt bỏ những thứ ô nhiễm và vô minh. Đây là giai đoạn mà vị Bồ Tát đạt được sự viên mãn của tinh tấn, nhân đó ngày càng tăng năng lực quán hạnh, siêu đốt những dục lạc trần thế cũng như những tư tưởng sai lạc còn nằm trong đầu, trau dồi trí năng cũng như hoàn thiện ba mươi bảy phẩm trợ đạo để đạt tới giác ngộ—The stage of glowing wisdom in which the flame of

wisdom burns away earthly desires. Archismati is the stage in which the Bodhisattva practices passionlessness and detachment and burns the twin coverings of defilement and ignorance. This is the stage of glowing or flaming wisdom where Bodhisattva attains the perfection of bravery or effort (virya), thereby increasing the power of insight more and more. He is able to burn away earthly desires as well as remaining false conceptions, develops wisdom and perfects the thirty-seven requisites of enlightenment.

3) *Hoa Nghiêm Kinh: Duy Tâm Hồi Chuyển Thiện Thành Môn—Theory of Completion of Virtues*

Nói về sự thành tựu của những thiện đức mà nhờ đó, chủ và tớ cùng hoạt động một cách nhịp nhàng và xán lạn. Nếu cái này là chủ thì tất cả những cái khác sẽ hoạt động như là thần tử của nó, nghĩa là theo lý tắc “nhứt tức nhứt thiết, và nhứt thiết tức nhứt.” Chúng tạo thành một toàn thể viên toàn trên thực tế, cái này cái kia xen lẫn nhau. Đây là một trong mười nguyên tắc căn bản của Hoa Nghiêm, nhờ đó mà triết lý tổng thể của Hoa Nghiêm được giảng giải và thuyết minh khả tính của thế giới “Sự Sự Vô Ngại Pháp Giới”—The theory of completion of virtues by which the chief and the retinue work together harmoniously and brightly. If one is the chief, all others will work as his retinue, i.e., according to the one-in-all and all-in-one principle, they really form one complete whole, penetrating one another. This one of the ten basic principles (Ten Mysterious Gates) of Hua-yen, by means of which the Hua Yen philosophy of totality is expounded and to elucidate the possibility of the realm of Fact and fact world perfectly harmonized.”

4) *Hoa Nghiêm Kinh: Đại Bi Tâm—Great Compassionate Heart*

Trong Phật giáo, nếu không có đại bi tâm, là chẳng có Phật giáo. Coi nặng đại bi tâm (Mahakaruna) là nét chính của Đại Thừa. Chúng ta có thể nói, toàn bộ tính chất của giáo thuyết đó quay quanh cái trụ chốt này. Nền triết lý viên dung được miêu tả rất gợi hình trong Hoa Nghiêm thực sự chính là cái bùng vỡ của công năng sinh động đó. Cũng theo Kinh Hoa Nghiêm, đây là một trong 11 tâm dẫn đến giác ngộ. Cái tâm mong bảo bọc hết thấy chúng sanh—In Buddhism, without the compassionate heart (Mahakarunika-citta) there will be no Buddhism. This emphasis on Mahakaruna is characteristic of the Mahayana. We can say that the whole panorama of its teachings revolves on this pivot. The philosophy of Interpenetration so pictorially depicted in the Avatamsaka Sutra is in fact no more than the outburst of this life-energy. Also according to The Avatamsaka Sutra, this is one of the eleven minds that lead to enlightenment. A great loving heart which is desirous of protecting all beings.

5) *Hoa Nghiêm Kinh: Đại Thừa Đốn Giáo—The Abrupt Doctrine of the Great Vehicle*

Có năm giáo phái của tông Hoa Nghiêm bao gồm Tiểu Thừa Giáo, Đại Thừa Thủy Giáo, Đại Thừa Chung Giáo, Đại Thừa Đốn Giáo, và Viên Giáo. Tuy nhiên, hành giả tu Thiền có liên hệ mật thiết với Hoa Nghiêm Đại Thừa Đốn giáo hơn cả. Giáo lý này chỉ cho hành giả sự tu tập không cần ngôn ngữ hay luật nghi, mà gọi thẳng vào trực kiến của mỗi người. Giáo lý này nhấn mạnh đến “trực kiến,” nhờ đó mà hành giả có thể đạt đến giác ngộ viên mãn tức khắc. Tất cả văn tự và ngôn ngữ đều đình chỉ ngay. Lý tánh sẽ tự biểu lộ trong thuần túy của nó, và hành động sẽ luôn luôn tùy thuận với trí huệ và tri kiến. Đốn giáo bằng chánh định nơi tư tưởng hay niềm tin chứ không bằng tu trì thiện nghiệp. Giáo lý này dạy cho người ta chứng ngộ tức thì dựa trên những giảng giải bằng lời hay qua tiến trình thực hành tu tập cấp tốc, cũng tìm thấy trong Kinh Duy Ma Cật. Giáo lý này chủ trương nếu tư tưởng không còn móng khởi trong tâm của hành giả thì người ấy là một vị Phật. Sự thành đạt này có thể gạt hái được qua sự im lặng, như được Ngài Duy Ma Cật chứng tỏ, hay qua thiền định như trường hợp của Tổ Bồ Đề Đạt Ma, sơ tổ Thiền Tông Trung Hoa—There are five divisions of Buddhism according to the Hua-yen School, which include the Doctrine of the Small Vehicle, the Elementary Doctrine of the Great Vehicle, the Final Mahayana teaching, the Abrupt Doctrine of the Great Vehicle, and the Round Doctrine of the Great Vehicle. However, Zen practitioners have very close relationship with the

Abrupt Doctrine of the Great Vehicle. This means the training without word or order, directly appealing to one's own insight. This teaching emphasized on one's own insight by which one can attain enlightenment all at once. All words and speech will stop at once. Reason will present itself in its purity and action will always comply with wisdom and knowledge. The Mahayana immediate, abrupt, direct, sudden, or intuitive school, by right concentration of thought, or faith, apart from good works (deeds). This teaching expounds the abrupt realization of the ultimate truth without relying upon verbal explanations or progression through various stages of practice, also found in Vimalakirti Sutra. This doctrine holds that if thought ceases to arise in one's mind, the man is a Buddha. Such an attainment may be gained through silence as shown by Vimalakirti, a saintly layman in Vaisali, or through meditation as in the case of Bodhidharma, the founder of Chinese Ch'an School.

**6) *Hoa Nghiêm Kinh: Hai Mươi Sáu Đặc Tính Của Chư Bồ Tát Trong Chúng Hội Hoa Nghiêm—
Twenty-Six Characteristics of Bodhisattvas in the Gandavyuha Assembly***

Có hai mươi sáu đặc tính của chư Bồ Tát trong chúng hội Hoa Nghiêm. Thứ nhất là họ biết rằng chư pháp như huyễn. Thứ nhì là họ biết chư Phật như ảnh. Thứ ba là họ biết hết thủy loại thọ sinh như mộng. Thứ tư là họ biết hết thủy nghiệp báo như bóng trong gương. Thứ năm là họ biết hết thủy các pháp khởi lên như quá nắng. Thứ sáu là họ biết hết thủy thế gian đều như hóa. Thứ bảy là họ đã thành tựu mười năng lực. Thứ tám là họ đã thành tựu trí huệ. Thứ chín là họ đã thành tựu tối thắng. Thứ mười là họ đã thành tựu quyết tín của Như Lai, khiến họ có thể cất tiếng rống của sư tử. Thứ mười một là họ đã vào sâu trong biển cả của biện tài vô tận. Thứ mười hai là họ đã chứng đắc tri kiến giảng thuyết chánh pháp cho hết thủy chúng sanh. Thứ mười ba là họ đã hoàn toàn tự tại đối với hành vi của mình nên có thể du hành khắp thế giới không trở ngại như đi giữa hư không. Thứ mười bốn là họ đã chứng đắc các năng lực kỳ diệu của một vị Bồ Tát. Thứ mười lăm là sự dũng mãnh và tinh tấn của họ có thể phá vỡ đội quân Ma vương. Thứ mười sáu là trí lực của họ quán triệt từ quá khứ, hiện tại đến vị lai. Thứ mười bảy là họ biết rằng tất cả các pháp đều như hư không, họ thực hành hạnh không chống đối, không chấp trước các pháp. Thứ mười tám là dù họ siêng năng không mệt mỏi vì lợi ích của mọi người, nhưng biết rằng khi dùng nhất thiết trí để quán sát, các pháp vốn không từ đâu đến. Thứ mười chín là dù họ nhận thấy có một thế giới khách quan, họ biết rằng hiện hữu của thế giới vốn là bất khả đắc. Thứ hai mươi là bằng trí tuệ tối thắng, họ tự hiện thân vô cùng tự tại. Thứ hai mươi một là họ thác sanh vào tất cả các thế giới, hóa hiện đủ loại hình tướng. Thứ hai mươi hai là trong tất cả thế giới, họ tự hiện thân vô cùng tự tại. Thứ hai mươi ba là họ biến đổi cảnh vi tế thành cảnh quảng đại, biến đổi cảnh rộng lớn thành cảnh vi tế. Thứ hai mươi bốn là ngay trong một niệm diện kiến hết thủy chư Phật. Thứ hai mươi lăm là họ được thần lực của chư Phật gia hộ. Thứ hai mươi sáu là trong chớp mắt họ thấy hết cả vũ trụ mà không chút lẫn lộn, và ngay trong một sát na; và họ có thể du hành khắp tất cả mọi thế giới—Twenty-six characteristics of Bodhisattvas in the Gandavyuha Assembly. First, they know that all dharmas are like Maya. Second, they know that all Buddhas are like shadows. Third, they know that all existence with its rise and fall is like a dream. Fourth, they know that all forms of karma are like images in a mirror. Fifth, they know that the rising of all things is like fatamorgana. Sixth, they know that the worlds are mere transformations. Seventh, they are all endowed with the ten powers. Eighth, they are all endowed with knowledge. Ninth, they are all endowed with dignity. Tenth, they are all endowed with faith of the Tathagata, which enable them to roar like lions. Eleventh, they have deeply delved into the ocean of inexhaustible eloquence. Twelfth, they all have acquired the knowledge of how to explain the truths for all beings. Thirteenth, they are complete masters of their conduct so that they move about in the world as freely as in space. Fourteenth, they are in possession of all the miraculous powers belonging to a Bodhisattva. Fifteenth, their strength and energy will crush the army of Mara. Sixteenth, their knowledge power penetrates into the past, present, and future. Seventeenth, they know that all things are like space, they practice non-resistance, and are not attached to them. Eighteenth, though they work indefatigably for others, they know that

when things are observed from the point of view of all-knowledge, nobody knows whence they come. Nineteenth, though they recognize an objective world, they know that its existence is something unobtainable. Twentieth, they enter into all the worlds by means of incorruptible knowledge. Twenty-first, they are born in all the worlds, take all forms. Twenty-second, in all the worlds they reveal themselves with the utmost freedom. Twenty-third, they transform a small area into an extended tract of land, and the latter again into a small area. Twenty-fourth, all the Buddhas are revealed in one single moment of their thought. Twenty-fifth, the powers of all the Buddhas are added on to them. Twenty-sixth, they survey the entire universe in one glance and are not all confused; and they are able to visit all the worlds in one moment.

7) *Hoa Nghiêm Kinh: Hai Sắc Thái Của Đời Sống Phật Tử—Two Aspects of the Buddhist Life*

Theo Kinh Hoa Nghiêm, có hai sắc thái của đời sống Phật tử. Thứ nhất là phát Bồ Đề tâm hay làm trở dậy khát vọng mong cầu giác ngộ tối thượng. Phát Bồ Đề tâm trong Phạn ngữ là “Bodhicittapada,” nói cho đủ là “Anuttarayam-Samyaksambodhi-cittam-utpadam,” tức là phát khởi “Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác Tâm.” Trong Kinh Hoa Nghiêm, Đức Phật dạy: “Trong thế gian này ít ai có thể nhận biết một cách sáng tỏ Phật Pháp Tăng là gì; ít ai thành tín bước theo Phật Pháp Tăng; ít ai có thể phát tâm vô thượng bồ đề; tu hành Bát Nhã lại càng ít nữa. Tinh tấn tu hành Bát Nhã cho đến địa vị Bất Thối Chuyển và an trụ trong Bồ Tát Địa lại càng ít hơn gấp bội.” Thứ nhì là thực hành đạo Bồ Tát, tức là hạnh của Bồ Tát Phổ Hiền. Thiện Tài Đồng Tử (Sudhana) sau khi đã phát tâm dưới sự chỉ dẫn của Ngài Văn Thù, từ đó về sau cuộc hành hương của ông hoàn toàn nhắm vào việc hỏi thăm cách thức thực hành hạnh Bồ Đề (bodhicarya). Cho nên ngài Văn Thù nói với đệ tử của mình, khi ngài chỉ thị Thiện Tài Đồng Tử ra đi cho một cuộc lữ hành trường kỳ và gian khổ: “Lành thay! Lành thay! Thiện nam tử! Sau khi đã phát tâm mong cầu giác ngộ tối thượng, bây giờ lại muốn tìm học hạnh của Bồ Tát. Thiện nam tử, ít thấy có ai phát tâm mong cầu giác ngộ tối thượng, mà những ai sau khi đã phát tâm mong cầu giác ngộ tối thượng lại còn tìm học hạnh của Bồ Tát, càng ít thấy hơn. Vì vậy, thiện nam tử, nếu muốn thành tựu Nhất Thiết Chúng Trí, hãy tinh tấn thân cận các bậc thiện hữu tri thức (kalyanmitra).” Theo Kinh Bát Nhã, sau khi phát tâm Bồ Đề là thực hành Bát Nhã Ba La Mật. Trong khi theo Hoa Nghiêm thì sự thực hành đó được thắt chặt với công hạnh của Phổ Hiền Bồ Tát và sinh hoạt của sự giác ngộ được đồng hóa với Phổ Hiền Hạnh—According to the Avatamsaka Sutra, there are two aspects of the Buddhist life. First, raising the desire for supreme enlightenment. The Sanskrit phrase for ‘the desire for enlightenment’ is ‘bodhicittotpada,’ which is the abbreviation of ‘Anuttarayam-samyaksambodhi-cittam-utpadam,’ that is, ‘to have a mind raised to supreme enlightenment.’ In the Avatamsaka Sutra, the Buddha taught: “There are only a few people in this world who can clearly perceive what the Buddha, Dharma, and Sangha are and faithfully follow them; fewer are those who can raise their minds to supreme enlightenment; fewer still are those who practice prajnaparamita; fewer and fewer still are those who, most steadfastly practicing prajnaparamita and finally reaching the stage of no-turning back, abide in the state of Bodhisattvahood. Second, practicing the life of the Bodhisattva, that is, the Bodhisattva Samantabhadra. Sudhana, the young pilgrim had his first awakening of the desire (cittotpada) under the direction of Manjusri, and his later pilgrimage consisted wholly in inquiries into living the life of enlightenment (bodhicarya). So says Manjusri to his disciple when he sends Sudhana off on his long, arduous ‘Pilgrim’s Progress’: “Well done, well done, indeed, son of a good family! Having awakened the desire for supreme enlightenment, you now wish to seek for the life of the Bodhisattva. Oh! Son of a good family, it is a rare thing to see beings whose desire is raised to supreme enlightenment; but it is a still rarer thing to see beings who, having awakened the desire for supreme enlightenment, proceed to seek for the life of the Bodhisattva. Therefore, oh, son of a good family, if you wish to attain the knowledge which is possessed by the All-knowing one, be ever assiduous to get associated with good friends (kalyanamitra). In the Prajnaparamita Sutra, after the awakening of the desire for supreme enlightenment is the practice of

Prajnaparamitas. In the Avatamsaka Sutra, this practice is deeply associated with the life of the Bodhisattva known as Samantabhadra, and the Bodhicarya, the life of enlightenment, is identified with the Bhadracarya, the life of Bhadra, that is Samantabhadra.

8) Hoa Nghiêm Kinh: Hải Ấn Tam Ma Địa—Ocean Seal Samadhi

Hải ấn tam muội là trạng thái tập trung ở mức độ cao, được nói đến trong Kinh Hoa Nghiêm, trạng thái tâm như đại dương, một khi tĩnh lặng và không gợn sóng sẽ phản chiếu mọi vật trong vũ trụ, quá khứ, hiện tại và vị lai. Lấy mặt nước biển cả in hiện muôn hình vạn trạng để so với Tam muội của Bồ Tát bao hàm hết thủy vạn pháp. Còn gọi là Hải Ấn Định, tên của tam muội mà Phật đã sở đắc. Biển thiền định bao la của Phật mà tất cả các pháp đều hiện ra trong biển trí đó (biểu tượng tiêu biểu cho sự bao la trong thiền định của Đức Phật, có sức nhìn thấy hết vạn hữu). Hải ấn tam ma địa còn là tam ma địa của Phật quả. Vì biển là nơi qui tụ của tất cả sông ngòi và cũng là một tấm gương có thể phản ảnh tất cả các thế gian tương, nó được dùng một cách ẩn dụ để mô tả đại viên cảnh trí của Phật quả khi được diễn tả bằng từ ngữ Tam ma địa. Thuật ngữ này thường được các học giả Thiền và Hoa Nghiêm sử dụng—A state of concentration of the highest level (Hai Yin San Mei), mentioned in the Avatamsaka Sutra. The mind is likened to the ocean, which when calm and without a single wave, can reflect everything throughout the cosmos, past, present and future. The ocean symbol, as the face of the sea reflects all forms, so the samadhi of a bodhisattva reflects to him all truths. Ocean symbol indicates the vastness of the meditation of the Buddha, the vision of all things. Ocean seal samadhi is also the Samadhi of Buddhahood. Since the ocean is the destination of all rivers and is also a great mirror that is capable of reflecting all manifestations in the world, it is figuratively used to describe the all-reflecting Wisdom of Buddhahood now expressed in the term Samadhi. This expression is frequently used by Zen and Hua-Yen scholars.

9) Hoa Nghiêm Kinh: Lý Pháp Giới—Dharma Realm of Noumena

Lý pháp giới là một trong bốn pháp giới, chúng sanh tuy có sai biệt về sắc thân nhưng đều cùng một thể tính. Đây là cách nhìn Pháp Giới như là sự hiển hiện của nhất tâm (ekacitta) hay một bản thể cơ bản (ekadhatu). Đây là thế giới thể tánh nói về các pháp sắc và tâm của chúng sanh tuy có sai khác nhưng cùng chung một thể tánh. Đây là thế giới của lý tắc. Nó được Tam Luận Tông và Pháp Tướng Tông chủ xướng, dạy rằng lý tách rời với sự—Dharma realm of noumena, one of the four dharmarealms, that of the common essence or dharmakaya of all beings. This is the idea of looking at the Dharmadhatu as a manifestation of one spirit (ekacitta) or one elementary substance (ekadhatu). This is the noumenal realm, or noumenal world. The realm of principles. This is the world of principle or theoretical world. It is represented by the Sam-Lun and Dharmalaksana Schools which teach that principle is separate from facts.

10) Hoa Nghiêm Kinh: Lý Sự Vô Ngại Pháp Giới—Dharma Realm of Non-Obstructions of Noumena and Phenomena

Thế giới thể hiện lý trong sự; sự và lý cùng hòa điệu. Cách nhìn Pháp Giới như là một thế giới trong đó tất cả những hiện hữu riêng biệt của nó (vastu) có thể đồng nhất được với một tâm là sở y. Pháp Giới này không có trở ngại giữa lý và sự vì lý do sự mà hiển bày, sự nhờ lý mà thành tựu. Khởi Tín và Thiên Thai tông chủ trương nhất thể giữa sự và lý, nghĩa là thế giới của lý tắc và thực tại được hợp nhất, hay thế giới lý tưởng được thể ngộ—Interdependence of phenomenal and noumenal realm (principles and specifics), the ideal realized, or the world in which the principle is applied in actual life, or the fact and the principle harmonized. The world in which phenomena are identical with noumena: The idea of looking at the Dharmadhatu as a world where all its particular existences (vastu) are identifiable with one underlying spirit. This Dharmadhatu is the interdependence of phenomenal and noumenal realm. The realm of principles against events perfectly fused in unimpeded freedom. The

Awakening of Faith and the T'ien-T'ai School believe the identity of fact and principle. That means the world of principle and reality united, or the ideal world realized.

11) Hoa Nghiêm Kinh: Mười Ba Yếu Tố Của Sự Giác Ngộ Tối Thượng—Thirteen Elements of Supreme Enlightenment

Theo Kinh Hoa Nghiêm, có mười ba yếu tố dẫn đến sự giác ngộ tối thượng. Thứ nhất, tâm đại bi là yếu tố dẫn đầu. Thứ nhì, trí siêu việt là yếu tố chỉ đạo. Thứ ba, phương tiện là yếu tố hộ trì. Thứ tư, thâm tâm là chỗ nương tựa. Thứ năm, Bồ Đề tâm là kho tàng đồng đẳng với oai lực của Như Lai. Thứ sáu, Bồ Đề Tâm có khả năng phân biệt lực và trí của hết thảy chúng sanh. Thứ bảy, Bồ Đề tâm hướng tới trí vô ngại. Thứ tám, Bồ Đề tâm tùy thuận với trí tự nhiên. Thứ chín, Bồ Đề tâm có thể giáo hóa Phật đạo cho hết thảy chúng sanh tùy thuận với trí siêu việt. Thứ mười, Bồ Đề tâm trải rộng khắp biên tế của pháp giới rộng lớn như hư không. Thứ mười một, trí huệ nơi quả vị Phật, trí đó thấy hết mọi sự trong không gian và thời gian; cái trí vượt ngoài cảnh giới tương đối và sai biệt vì nó thâm nhập khắp mọi biên tế của vũ trụ và trực nhận cái chân thường trong chớp mắt. Thứ mười hai, năng lực ý chí đốn ngã mọi chướng ngại nằm cản trở đường đi khi nó muốn đạt tới mục đích tối hậu, nó giải thoát tất cả thế gian ra khỏi sự trói buộc của sống và chết. Thứ mười ba, đại từ và đại bi song song với trí và lực không ngớt thi thiết phương tiện đem lại an lành cho hết thảy chúng sanh—According to the Avatamsaka Sutra, there are thirteen elements of supreme enlightenment. First, a great compassionate heart which is the chief factor of the desire. Second, knowledge born of transcendental wisdom which is the ruling element. Third, skilful means which works as a protecting agent. Fourth, the deepest heart which gives it a support. Fifth, the Bodhicitta of the same measure with the Tathagata-power. Sixth, the Bodhicitta endowed with the power to discern the power and intelligence of all beings. Seventh, the Bodhicitta directed towards the knowledge of non-obstruction. Eighth, the Bodhicitta in conformity with spontaneous knowledge. Ninth, the Bodhicitta which is capable of instructing all beings in the truths of Buddhism according to knowledge born of transcendental wisdom. Tenth, the Bodhicitta which is extending to the limits of the Dharmadhatu which is as wide as space itself. Eleventh, the knowledge which belongs to Buddhahood, and which see into everything that is in space and time, the knowledge which goes beyond the realm of relativity and individuation because it penetrates into every corner of the universe and surveys eternity at one glance. Twelfth, the will-power that knocks down every possible obstruction lying in its way when it wishes to reach its ultimate end, which is the deliverance of the whole world from the bondage of birth-and-death. Thirteenth, an all-embracing love or compassion which, in combination with knowledge and will-power, never ceases from devising all means to promote the spiritual welfare of every sentient being.

12) Hoa Nghiêm Kinh: Mười Điều Rời Bỏ Ma Nghiệp—Ten Ways of Getting Rid of Demons' Actions

Theo chương 38, những ai an trụ trong mười pháp này thời có thể ra khỏi tất cả ma đạo. Thứ nhất là gần thiện tri thức, cung kính cúng dường. Thứ nhì là chẳng tự cao tự đại, chẳng tự khen ngợi. Thứ ba là tin hiểu thâm pháp của Phật mà chẳng hủy báng. Thứ tư là chẳng bao giờ quên mất tâm như thiết trí. Thứ năm là siêng tu diệu hạnh, hằng chẳng phóng dật. Thứ sáu là thương cầu tất cả pháp dành cho Bồ Tát. Thứ bảy là hằng diễn thuyết chánh pháp, tâm không nhằm mỗi. Điều rời bỏ ma nghiệp thứ tám bao gồm quy y tất cả chư Phật mười phương và nghĩ đến chư Phật như những vị cứu hộ. Thứ chín là tin thọ ức niệm tất cả chư Phật thần lực gia trì. Thứ mười là cùng tất cả Bồ Tát đồng gieo căn lành bình đẳng không hai—According to chapter 38, those who abide by these can escape all demonic ways. First, associating with the wise and honoring and serving them. Second, not elevating themselves or praising themselves. Third, believing in the profound teaching of Buddha without repudiating it. Fourth, never ever forgetting the determination for omniscience. Fifth, diligently cultivating refined practices, never being lax. Sixth, always seeking all the teachings for enlightening beings. Seventh, always expounding the truth tirelessly. The eighth way of getting rid of demons' actions includes

taking refuge with all the Buddhas in the ten directions and thinking of them as saviors and protectors. Faithfully accepting and remembering the support of the spiritual power of the Buddhas. Equally planting the same roots of goodness with all enlightening beings.

13) Hoa Nghiêm Kinh: Mười Điều Thành Như Lai Lực—Ten Kinds of Attainment of Powers of the Enlightened of Enlightening Beings

Trong chương 38, những ai có đủ mười Như Lai lực này thời gọi là Như Lai Chánh Đẳng Chánh Giác. Thứ nhất là vì siêu quá tất cả những ma phiền não nghiệp nên thành Như Lai lực. Thứ nhì là vì đầy đủ tất cả Bồ Tát hạnh và tự tại du hý tất cả Bồ Tát tam muội. Thứ ba là đầy đủ tất cả Bồ Tát quảng đại thiền định. Thứ tư là viên mãn tất cả pháp trợ đạo bạch tịnh. Thứ năm là được tất cả pháp trí huệ quang minh khéo tư duy phân biệt. Thứ sáu là thân cùng khắp tất cả thế giới. Thứ bảy là có thể dùng thần lực gia trì tất cả. Thứ tám là ngôn âm phát ra đều đồng với tâm của tất cả chúng sanh. Thứ chín là vì ba nghiệp thân ngữ ý đồng với tất cả tam thế chư Phật, trong một niệm biết rõ những pháp trong tam thế. Thứ mười là được thiện giác trí tam muội, đủ Như Lai thập lực, những là thị xứ phi xứ trí lực đến lậu tận trí lực—In chapter 38, those who acquire these ten powers are called Buddhas, truly awake. First, attain the powers of the enlightened because they transcend the afflictive activities of all demons. Second, fulfill all enlightening practices and master all concentrations of enlightening beings. Third, accomplish all the far-reaching meditations of enlightening beings. Fourth, fulfill all the pure means of fostering enlightenment. Fifth, attain illumination of knowledge of all things and can think and analyze well. Sixth, their bodies pervade all worlds. Seventh, can support all by spiritual powers. Eighth, their utterances are equal to the minds of all sentient beings. Ninth, they are physically, verbally, mentally equal to the Buddhas of all times, and can comprehend the things of all times in a single thought. Tenth, attain concentration of precisely aware knowledge and are imbued with the ten powers of the enlightened, from knowledge of what is so and what is not so up to knowledge of extinction of contaminations.

14) Hoa Nghiêm Kinh: Mười Ma Nghiệp—Ten Kinds of Demons' Actions

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười thứ ma nghiệp của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát nên mau xa lìa mười ma nghiệp này mà siêng cầu Phật nghiệp: ma nghiệp thứ nhất là quên mất Bồ Đề tâm, tu các thiện pháp, đây là ma nghiệp; ma nghiệp thứ nhì là ác tâm bố thí, sân tâm trì giới, chối bỏ người có tánh ác, xa kẻ lười biếng, khinh mạn kẻ loạn ý, khinh kẻ si mê; ma nghiệp thứ ba bao gồm nơi pháp thậm thâm sanh tâm xan lãn (ganh ghét bủn xỉn), không thuyết pháp cứu độ những người có thể cứu độ được, khi được tài lợi và cung kính thì gương thuyết pháp, dầu người không cầu nghe cũng như không có khả năng nghe; ma nghiệp thứ tư bao gồm chẳng thích lắng nghe ác môn Ba La Mật, dầu có nghe nói đến, cũng chẳng màng đến việc tu hành, dầu cũng tu hành nhưng lại giải đãi, vì lười biếng nên chí ý hèn kém chẳng cầu pháp đại Bồ Đề vô thượng; những ma nghiệp thứ năm bao gồm xa thiện tri thức, gần ác tri thức, cầu tự giải thoát, chẳng thích thọ sanh, chỉ chuộng Niết bàn ly dục tịch tịnh; ma nghiệp thứ sáu bao gồm khởi tâm sân hận với chư Bồ Tát, nhìn chư Bồ Tát với ác nhãn, nhìn ngó tìm cầu lỗi lầm của chư Bồ Tát, nói lỗi lầm của chư Bồ Tát, ngăn dứt tài lợi cúng dường đến chư Bồ Tát; ma nghiệp thứ bảy bao gồm phỉ báng và chẳng thích lắng nghe chánh pháp, giả sử có được nghe cũng liền sanh lòng hủy báng, thấy người thuyết pháp chẳng sanh lòng tôn trọng, cho mình đúng còn tất cả người khác thì sai; ma nghiệp thứ tám bao gồm thích học thế luận xảo thuật văn từ, xiển dương nhị thừa che mờ Phật pháp thậm thâm, dùng diệu nghĩa truyền dạy cho người chẳng đáng dạy, xa rời Bồ Đề, trụ nơi tà đạo; ma nghiệp thứ chín bao gồm thường thích gần gũi cúng dường với những người đã được giải thoát an ổn, chẳng chịu gần gũi giáo hóa người chưa giải thoát chưa an ổn; ma nghiệp thứ mười bao gồm thêm lớn ngã mạn, không tôn kính, làm nhiều sự nào hại với các chúng sanh, chẳng cầu chánh pháp trí huệ chơn thiệt, tâm ý tẻ ác khó khai ngộ được—According to The Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of demons' actions of Great Enlightening Beings. Enlightening

Beings should quickly get away from to seek enlightened action: the first demons' actions include cultivating roots of goodness while forgetting the aspiration for enlightenment; the second demons' actions include giving with ill-will, keeping precepts with hatred, rejecting people of bad character, rejecting the slothful, slighting the confused, despising the ignorant; the third demons' actions include being jealous and stingy with the profound teaching, not explaining the truth to those who are capable of being enlightened, insisting on explaining it to people without the capacity for it as long as wealth and honor are thereby available; the fourth demons' actions include not liking to hear about the ways of transcendence, not practicing them even when hearing about them, tending to negligence even when practicing them, becoming narrow and mean in spirit because of laziness, and not seeking supreme enlightenment; the fifth demons' actions include avoiding good companions, associating with bad companions, craving personal release, not wanting to accept life, wishing for the desirelessness and tranquility of nirvana; the sixth demons' actions include arousing hatred and anger toward enlightening beings, looking at Enlightening Beings with malevolent eyes, looking for faults in enlightening beings, talking of the faults of Enlightening Beings, cutting off their support; the seventh demons' actions include repudiating true teaching and being averse to hearing it, immediately criticizing true teaching when hearing it, having no respect for those who expound true teaching, claiming oneself to be right and others all wrong; the eighth demons' actions include indulging in the study of secular literature, expounding the vehicles of individual salvation while obscuring the profound Teaching, giving subtle doctrines to unsuitable people, straying from enlightenment and persisting in false paths; the ninth demons' actions include always liking to associate with those who are already liberated and at peace, and giving them offerings, not being willing to approach or edify those who have not yet attained liberation or peace; the tenth demons' actions include developing conceit, having no respect, often troubling or hurting sentient beings, not seeking genuine knowledge of truth, being mean and difficult to awaken.

15) *Hoa Nghiêm Kinh: Mười Một Tâm Dẫn Đến Giác Ngộ—Eleven Minds That Lead to Enlightenment*

Theo Kinh Hoa Nghiêm, có 11 tâm dẫn đến giác ngộ. Thứ nhất là Tâm Đại Bi (Maha-karuna-citta (skt), mong bảo bọc hết thảy chúng sanh. Thứ nhì là Tâm Đại Từ (Maha-maitri-citta (skt), luôn luôn muốn làm lợi ích cho hết thảy chúng sanh. Thứ ba là Tâm An Lạc (Sukha-citta (skt), mong làm cho kẻ khác hạnh phúc, vì thấy họ chịu đựng đủ mọi hình thức khổ não. Thứ tư là Tâm Lợi Ích (Hita-citta (skt), mong làm lợi ích cho kẻ khác, cứu rỗi họ thoát khỏi những hành vi sai quấy và tội lỗi. Thứ năm là Tâm Ai Mẫn (Daya-citta (skt), mong bảo bọc hết thảy chúng sanh thoát khỏi những tâm tưởng khốn quẫn. Thứ sáu là Tâm Vô Ngại (Asamga-citta (skt), muốn dẹp bỏ tất cả chướng ngại cho kẻ khác. Thứ bảy là Tâm Quảng Đại (Vaipula-citta (skt), tâm đầy khắp cả vũ trụ. Thứ tám là Tâm Vô Biên (Ananta-citta (skt), tâm vô biên như hư không. Thứ chín là Tâm Vô Cấu Nhiễm (Vimala-citta (skt), tâm thấy hết thảy chư Phật. Thứ mười là Tâm Thanh Tịnh (Visuddha-citta (skt), tâm ứng hợp với trí tuệ của quá khứ, hiện tại, và vị lai. Thứ mười một là Tâm Trí Tuệ (Jnana-citta (skt), tâm nhờ đó có thể bước vào biển lớn nhất thiết trí—According to The Avatamsaka Sutra, there are eleven minds that lead to enlightenment (desire for enlightenment is really arouse from these minds). First, a great loving heart which is desirous of protecting all beings. Second, a great compassionate heart which ever wishes for the welfare of all beings. Third, the desire to make others happy, which comes from seeing them suffer all forms of pain. Fourth, the desire to benefit others, and to deliver them from evils and wrong deeds. Fifth, a sympathetic heart which desires to protect all beings from tormenting thoughts. Sixth, an unimpeded heart which wishes to see all the impediments removed for others. Seventh, a large heart which fills the whole universe. Eighth, an endless heart which is like space. Ninth, a spotless heart which sees all the Buddhas. Tenth, a pure heart which is in conformity with the wisdom of the past,

present, and future. Eleventh, a wisdom-heart by which one can enter the great ocean of all-knowledge.

16) Hoa Nghiêm Kinh: Mười Phương Tiện Thiện Xảo—Ten Kinds of Skill in Means

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 33, có mười phương tiện thiện xảo của chư Phật. Phương tiện thiện xảo thứ nhất nói rằng chư Phật biết tất cả pháp đều rời nhàn đàm hý luận, mà vẫn hay khai thị thiện căn của chư Phật. Phương tiện thiện xảo thứ nhì nói rằng chư Phật biết tất cả pháp đều không chỗ thấy, đều chẳng biết nhau, không trói không mở, không thọ không nhóm, không thành tựu tự tại rốt ráo đến bờ bên kia. Tuy vậy các Ngài cũng đều biết nơi các pháp chẳng riêng chẳng khác mà được tự tại; không không thọ, chẳng hoại thực tế, đã được đến nơi bậc đại tự tại. Các Ngài thường hay quán sát tất cả pháp giới. Phương tiện thiện xảo thứ ba nói rằng chư Phật lia bỏ các tướng; tâm không sở trụ, mà biết rõ tất cả chẳng loạn lằm. Dầu biết tất cả tướng đều không tự tánh, mà đứng như thể tánh của nó vẫn hay khéo vào. Các ngài cũng thị hiện vô lượng sắc thân và tất cả Phật độ thanh tịnh. Các ngài nhóm đèn trí huệ diệt sự tối lằm của chúng sanh. Phương tiện thiện xảo thứ tư nói rằng chư Phật trụ nơi pháp giới, chẳng trụ quá khứ, vị lai hay hiện tại, vì trong tánh như như không có tướng tam thế. Dầu vậy chư Phật vẫn hay diễn thuyết tam thế vô lượng chư Phật xuất hiện thế gian, làm cho người nghe thấy khắp cảnh giới của tất cả chư Phật. Phương tiện thiện xảo thứ năm nói rằng thân ngữ ý của chư Phật không chỗ tạo tác, không lai không khứ, không trụ; rời những số pháp ấy đến nơi tất cả pháp bỉ ngạn. Dầu vậy các Ngài vẫn lấy thân khẩu ý làm tạng tàng trữ các pháp, đủ vô lượng trí, rõ suốt những pháp thế gian xuất thế, trí huệ vô ngại, mà thị hiện vô lượng thần lực tự tại để điều phục tất cả pháp giới chúng sanh. Phương tiện thiện xảo thứ sáu nói rằng chư Phật biết tất cả các pháp chẳng thấy được, chẳng phải một, cũng chẳng phải khác, chẳng phải lượng chẳng phải vô lượng, chẳng lai chẳng khứ, tất cả đều không có tự tánh, nhưng cũng chẳng trái với các pháp thế gian. Tất cả những người trí ở trong không tự tánh, mà thấy tất cả cũng như tự tại với các pháp, nói rộng các pháp mà thường an trụ nơi chơn như thật tánh. Phương tiện thiện xảo thứ bảy nói rằng chư Phật ở trong một thời gian mà biết tất cả thời gian, đủ thiện căn thanh tịnh và nhập chánh vị mà không sở trước. Nơi tất cả thời gian từ ngày, tháng, năm, kiếp, đến thành hoại, chẳng trụ cũng chẳng bỏ. Các Ngài luôn thị hiện hoặc ngày, hoặc đêm, một ngày, bảy ngày, nửa tháng, một tháng, một năm, trăm năm, một kiếp, nhiều kiếp, bất khả tư nghĩ kiếp, vô lượng bất khả thuyết kiếp, nhần đến tận vị lai kiếp, vẫn hằng vì chúng sanh chuyển diệu pháp luân, chẳng đoạn chẳng thối không thôi dứt. Phương tiện thiện xảo thứ tám nói rằng chư Phật luôn trụ nơi pháp giới thành tựu vô lượng Phật vô úy và những biện tài sau đây: bất khả sở biện tài, bất khả lượng biện tài, vô tận biện tài, vô đoạn biện tài, vô biên biện tài, bất cộng biện tài, vô cùng biện tài, chơn thật biện tài. Dầu vậy các Ngài vẫn phương tiện khai thị tất cả cú biện và tất cả pháp biện. Tùy theo căn tánh và cùng dục giải, dùng các thứ pháp môn nói bất khả thuyết kếch kinh, sơ trung hậu thủy đều rốt ráo. Phương tiện thiện xảo thứ chín nói rằng chư Phật trụ tịnh pháp giới, biết tất cả các pháp vốn không danh tự; không tên quá khứ, không tên hiện tại hay vị lai; không tên chúng sanh, không tên phi chúng sanh; không tên quốc độ, không tên phi quốc độ; không tên pháp không tên phi pháp; không tên công đức, không tên phi công đức; không tên Bồ Tát; không tên Phật; không tên số, không tên phi số; không tên sanh, không tên diệt; không tên có, không tên không; không tên một, không tên nhiều. Thể tánh các pháp bất khả thuyết. Tất cả các pháp không phương xứ, chẳng thể hiệp nói, chẳng thể tan nói, chẳng thể nhiều nói, âm thanh chẳng đến, ngôn ngữ đều dứt. Các Ngài dầu nương theo thế tục trong các thứ ngôn thuyết, mà không chỗ phan duyên, không chỗ tạo tác, xa lia tất cả mọi tướng chấp hư vọng để rốt ráo đến bến bờ bên kia. Phương tiện thiện xảo thứ mười nói rằng chư Phật biết tất cả các pháp bốn tánh tịch tịnh; chẳng sanh cũng chẳng thị hiện; chẳng sắc chẳng thọ; chẳng danh chẳng số; chẳng phải tướng; chẳng tạo tác; chẳng phải phan duyên; chẳng phải chấp thủ, chẳng phải thức. Không nhập xứ nên chẳng phải xứ; vô sở đắc nên chẳng phải giới. Nhưng cũng chẳng hoại tất cả các pháp, bốn tánh các pháp vô khởi vì như hư không. Tất cả các pháp thấy đều không tịch, không nghiệp quả, không tu tập, không thành tựu, không xuất sanh; chẳng số chẳng không số; chẳng

hữu chẳng vô; chẳng sanh chẳng diệt; chẳng cấu chẳng tịnh; chẳng lai chẳng khứ; chẳng trụ chẳng không trụ; chẳng điều phục, chẳng không điều phục; chẳng phải chúng sanh, chẳng phải không chúng sanh; chẳng thọ mạng, chẳng không thọ mạng; chẳng như duyên chẳng không như duyên. Chư Phật đều biết rõ những thứ này, các Ngài cũng biết rõ những chúng sanh chánh định, tà định, bất định, nên vì họ mà thuyết pháp cho họ được đến bỉ ngạn, thành tựu thập lực, tứ vô úy, hay sư tử hống, đủ như thiết trí và trụ nơi cảnh giới của chư Phật—According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 33, there are ten kinds of skill in means of all Buddhas. The first kind of skill in means states that all Buddhas know all things are beyond idle philosophizing, yet can demonstrate the roots of goodness. The second kind of skill in means states that all Buddhas know all things have no vision; they are unknown to each other; they have no bondage or release, and no reception or assembly; no consummation, and independently ultimately reach the other shore. Meanwhile they know the true reality of all things is unvarying, not different, and they attain freedom; selflessly, without grasping, not destroying ultimate truth, having reached the state of great freedom. They always observe all realms of reality. The third kind of skill in means states that all Buddhas are forever aloof from all appearances; their minds do not dwell on anything, yet they know all appearances without confusion or error. While they know all appearances have no intrinsic nature of their own, yet they are able to perceive them all in accord with their essence. They also manifest the infinite appearances of the various adornments of innumerable physical bodies and pure Buddha-lands. They gather lamps of knowledge and wisdom, and destroy the delusions of sentient beings. The fourth kind of skill in means states that all Buddhas abide in the realm of reality; they do not dwell in the past, future or present, because in Thusness as such there are no marks of the three time frames of past, future or present. Yet they can speak about the emergence in the world of innumerable Buddhas of past, future and present, causing those who hear to see the realms of all the Buddhas. The fifth kind of skill in means states that all Buddhas, in their physical, verbal, and mental actions, do not create anything, have no coming or going, and no abiding; beyond all categories, they reach the other shore of all things. Yet they are treasuries of all truths, imbued with immeasurable knowledge, comprehending all kinds of mundane and transmundane things, their knowledge and wisdom unhindered, manifesting immeasurable autonomous spiritual powers, edifying the sentient beings of all realms. The sixth kind of skill in means states that all Buddhas know that all things cannot be seen, are neither one nor different, are neither finite nor infinite, are not coming or going, all being without inherent nature of their own, yet they do not contravene the phenomena of the world. The all-knowers see all things in the midst of nonexistence of own-being or inherent nature; being independent of things, they extensively explain things while always abiding steadily in the real nature of True Thusness. The seventh kind of skill in means states that all Buddhas know all times in one time, endowed with pure virtues and they enter the absolute state, yet without any attachment to it. In regard to time frames such as day, month, year, eon, becoming, and decomposition, they neither remain within them nor abandon them. Yet they are able to show day or night, beginning, middle, and end, one day, one week, a fortnight, a month, a year, a century, an eon, many eons, inconceivable eons, inexpressible eons, as far as all the eons throughout the future always turning the wheel of the sublime Teaching for the sake of sentient beings, without interruption, without retreating, without pause. The eighth kind of skill in means states that all Buddhas always remain in the realm of reality, develop the infinite fearlessness of the Buddhas as well as their following intellectual powers: countless, measureless, inexhaustible, ceaseless, boundless, unique, endless, and true intellectual powers. Yet they appropriately demonstrate and explain all expressions and explanation of all principles. Delivering untold millions of discourses using various doctrines adapted to faculties and nature, inclinations and understandings, all ultimately good in the beginning, the middle, and the end. The ninth kind of skill in means states that all Buddhas, abiding in the pure realm of reality, know all things originally have no names; there being no name of past, present, or future; no name of sentient beings, no name of inanimate beings; no name of country or land, no name

of noncountry; no name of law or nonlaw; no name of virtue or nonvirtue; no name of enlightening being, no name of Buddha; no name of sets, no name of nonsets; no name of birth, no name of extinction; no name of existence, no name of nonexistence; no name of unity, no name of variety. The essential nature of things is inexpressible. All things are without location or position, cannot be explained as assembling or dispersing, as one or as many, no verbalization can reach them, all words fail. Though the Buddhas speak in various ways according to conventional usage, they do not cling to anything as mental objects, do not make anything up, and avoid all false conceptual attachments; in this way they ultimately reach the other shore. The tenth kind of skill in means states that all Buddhas know the fundamental nature of all things is null because it has no birth nor manifestation; it is not form nor sensation; it has no name nor categories; it is not conception; it has no action; it is not conditioning; it has no grasping; it is not consciousness. It has no access; it is not sense mediums; it apprehends nothing; it is not sense elements. Yet it does not destroy things because the original nature has no origination, is like space. All phenomena are empty and quiescent; there is no action nor effect, no cultivation, no accomplishment, no production. They are not in sets, yet not out of order; not existent or nonexistent; not born or annihilated; not defiled nor pure; not entering or exiting; not abiding, not transitory; not edifying, not unedifying; not beings, not not beings; not living, not lifeless; not cause, not causeless. While knowing this, the Buddhas know all sentient beings, whether they are rightly stabilized, wrongly stabilized, or not stabilized, and teach them the subtle truth to enable them to reach the other shore, attain the ten powers and the four fearlessnesses, be able to roar the lion's roar, be imbued with universal knowledge, and abide in the realm of Buddhahood.

17) Hoa Nghiêm Kinh: Mười Tâm An Ổn—Ten Kinds of Attainment of Peace of Mind

Theo lời Phật dạy trong Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, Phẩm Ly Dục, chư đại Bồ tát có mười thứ tâm an ổn nhằm giúp họ đạt được sự an ổn đạt trí vô thượng của chư Như Lai. Thứ nhất là mình trụ Bồ Đề tâm cũng phải khiến người trụ Bồ Đề tâm, nên tâm được an ổn. Thứ nhì là mình được rớt ráo rời giận hờn tranh đấu, cũng phải khiến người rời giận hờn tranh đấu, nên tâm được an ổn. Thứ ba là mình rời pháp phàm ngu, cũng khiến người rời pháp phàm ngu, nên tâm được an ổn. Thứ tư là mình siêng tu thiện căn, cũng khiến người siêng tu thiện căn, nên tâm được an. Thứ năm là mình trụ đạo Ba La Mật cũng khiến người trụ đạo Ba La Mật, nên tâm được an ổn. Thứ sáu là mình được sanh tại nhà Phật, cũng khiến người được sanh tại nhà Phật, nên tâm được an ổn. Thứ bảy là mình thâm nhập pháp chân thật không tự tánh, cũng khiến người được thâm nhập pháp ấy, nên tâm được an ổn. Thứ tám là mình không phỉ báng tất cả Phật pháp, cũng khiến người không phỉ báng tất cả Phật pháp, nên tâm được yên ổn. Thứ chín là mình viên mãn như thiết trí Bồ Đề nguyện, cũng khiến người viên mãn như thiết trí Bồ đề nguyện, nên tâm được an ổn. Thứ mười là mình thâm nhập trí tạng của chư Như Lai, cũng khiến người thâm nhập trí tạng vô tận của chư Như Lai, nên tâm được an ổn—According to the Buddha in The Flower Adornment Sutra, Chapter 38, Detachment From The World, Great Enlightening Beings have ten kinds of attainment of peace of mind which help them attain the peace of the supreme knowledge of the Buddhas. First, abiding themselves in the will for enlightenment, they should also induce to abide in the will for enlightenment, to attain peace of mind. Second, ultimately free from anger and strife themselves, they should also free others from anger and strife, to attain peace of mind. Third, free from the state of ordinary ignorance themselves, they also free others from the state of ordinary ignorance, and attain peace of mind. Fourth, diligently cultivating roots of goodness themselves, they also induce others to cultivate roots of goodness, and attain peace of mind. Fifth, persisting in the path of transcendent ways themselves, they also induce others to abide in the path of transcendent ways, and attain peace of mind. Sixth, being born themselves in the house of Buddha, they should also enable others to be born in the house of Buddha, to attain peace of mind. Seventh, deeply penetrating the real truth of absence of intrinsic nature, they also introduce others into the real truth of absence of inherent nature, and attain peace of mind. Eighth, not repudiating any of the

Buddhas' teachings, they also cause others not to repudiate any of the Buddhas' teachings, and attain peace of mind. Ninth, fulfilling the vow of all-knowing enlightenment, they also enable others to fulfill the vow of all-knowing enlightenment, and attain peace of mind. Tenth, entering deeply into the inexhaustible treasury of knowledge of all Buddhas, they also lead others into the inexhaustible treasury of knowledge of all Buddhas, and attain peace of mind.

18) Hoa Nghiêm Kinh: Mười Thanh Tịnh Bi—Ten Kinds of Pure Compassion

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười thanh tịnh bi của chư Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được thanh tịnh bi quảng đại vô thượng của Như Lai. Thứ nhất là thanh tịnh bi không bạn bè, vì riêng mình phát tâm đó. Thứ nhì là thanh tịnh bi không mỗi nhàm, vì thay thế tất cả chúng sanh thọ khổ chẳng cho là khó nhọc. Thứ ba là thanh tịnh bi thọ sanh ở xứ nạn, với mục đích cứu độ chúng sanh bị nạn. Thứ tư là thanh tịnh bi thọ sanh ở đường lành vì thị hiện vô thường. Thứ năm là thanh tịnh bi vì những chúng sanh tà định, mà nhiều kiếp chẳng bỏ hoàng thệ. Thứ sáu là thanh tịnh bi chẳng nhiễm trước sự vui của mình, vì cho khắp chúng sanh sự sung sướng. Thứ bảy là thanh tịnh bi chẳng cầu báo ân, vì tu tâm trong sạch. Thứ tám là thanh tịnh bi có thể trừ điên đảo, vì nói pháp như thiệt. Thanh tịnh bi thứ chín bao gồm khởi đại bi nơi chúng sanh. Biết tất cả pháp bốn tánh thanh tịnh không nhiễm trước, không nhiệt não. Vì do khách trần phiền não nên thọ những điều khổ. Tâm đại bi này được gọi là bốn tánh thanh tịnh vì chúng sanh mà diễn thuyết pháp vô cấu thanh tịnh. Thanh tịnh đại bi thứ mười nói rằng chư đại Bồ Tát biết chư pháp như dấu chim bay giữa không gian. Các ngài biết chúng sanh si lừa chẳng thể quán sát biết rõ các pháp. Thấy vậy, chư Bồ Tát phát khởi tâm đại bi chơn thiệt trí, khai thị cho chúng sanh pháp Niết bàn—According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of pure compassion of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these attain the supremely great compassion of Buddhas. First, pure compassion without companion, as they make their determination independently. Second, tireless pure compassion, not considering it troublesome to endure pain on behalf of all sentient beings. Third, pure compassion taking on birth in difficult situations, for the purpose of liberating sentient beings. Fourth, pure compassion taking on birth on pleasant conditions, to show impermanence. Fifth, pure compassion for the sake of wrongly fixated sentient beings, never give up their vow of universal liberation. Sixth, pure compassion not clinging to personal pleasure, giving happiness to all sentient beings. Seventh, pure compassion not seeking reward, purifying their mind. Eighth, pure compassion able to remove delusion by explaining the truth. The ninth pure compassion includes conceiving great compassion for sentient beings. Great Enlightening Beings know all things are in essence pure and have no clinging or irritation. Suffering is experienced because of afflictions of adventitious defilements. This is called essential purity, as they explain to them the principle of undefiled pure light. The tenth pure compassion states that Great Enlightening Beings know that all phenomena are like the tracks of birds in the sky. They know sentient beings' eyes are clouded by delusion and they cannot clearly realize this. Observing this, Enlightening Beings conceive great compassion, called true knowledge, which teaches sentient beings nirvana.

19) Hoa Nghiêm Kinh: Mười Thanh Tịnh Giới—Ten Kinds of Pure Discipline

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười thanh tịnh giới của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được thanh tịnh giới vô thượng không lỗi lầm của chư Như Lai. Thứ nhất là thân thanh tịnh giới, vì giữ gìn ba điều ác nơi thân. Thứ nhì là ngữ thanh tịnh giới, vì xa lìa các lỗi nơi lời nói. Thứ ba là tâm thanh tịnh giới, vì mãi mãi xa lìa tham, sân, tà kiến. Thứ tư là thanh tịnh giới chẳng phá tất cả học xứ, vì làm tôn chủ trong tất cả nhơn thiên. Thứ năm là thanh tịnh giới thủ hộ tâm Bồ Đề, vì chẳng ham thích tiểu thừa tự độ. Thứ sáu là thanh tịnh giới giữ gìn điều chế qui luật của Đức Phật, vì nhần đến tội vi tế cũng sanh lòng e sợ. Thứ bảy là thanh tịnh giới ẩn mật hộ trì, vì khéo cứu chúng sanh phạm giới. Thứ tám là thanh tịnh giới chẳng làm các điều ác, vì thệ tu tất cả các pháp

lành. Thứ chín là thanh tịnh giới xa lìa tất cả kiến chấp hữu lậu, vì không chấp nơi giới. Thứ mười là thanh tịnh giới thủ hộ tất cả chúng sanh, vì phát khởi đại bi—According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of pure discipline of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can attain the supreme flawless pure discipline of Buddhas. First, pure discipline of the body, guarding themselves from evil deeds. Second, pure discipline of speech, getting rid of faults of speech. Third, pure discipline of mind, forever getting rid of greed, hatred, and false views. Fourth, the pure discipline of not destroying any subjects of study, being honorable leaders among people. Fifth, the pure discipline of preserving the aspiration for enlightenment, not liking the lesser vehicles of individual salvation. Sixth, the pure discipline of preserving the regulations of the Buddha, greatly fearing even minor offenses. Seventh, the pure discipline of secret protection, skillfully drawing out undisciplined sentient beings. Eighth, the pure discipline of not doing any evil, vowing to practice all virtuous principles. Ninth, the pure discipline of detachment all views of existence, having no attachment to precepts. Tenth, the pure discipline of protecting all sentient beings, activating great compassion.

20) Hoa Nghiêm Kinh: Mười Thanh Tịnh Huệ—Ten Kinds of Pure Wisdom

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười thanh tịnh Huệ của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong mười trí này thời được đại trí huệ vô ngại của chư Như Lai. Thứ nhất là thanh tịnh huệ biết tất cả nhưn, vì chẳng chối từ quả báo. Thứ nhì là thanh tịnh huệ biết tất cả các duyên vì chẳng lơ là sự hòa hiệp. Thứ ba là thanh tịnh huệ biết chẳng đoạn chẳng thương, vì thấu rõ thực chất của duyên khởi. Thứ tư là thanh tịnh huệ trừ tất cả kiến chấp, vì không thủ xả nơi tướng chúng sanh. Thứ năm là thanh tịnh huệ quán tâm hành của tất cả chúng sanh, vì biết rõ như huyễn. Thứ sáu là thanh tịnh huệ biện tài quảng đại, vì phân biệt các pháp vấn đáp vô ngại. Thứ bảy là thanh tịnh huệ tất cả ma, ngoại đạo, thanh văn, duyên giác chẳng biết được, vì thâm nhập Như Lai trí. Thanh tịnh huệ thứ tám nói rằng chư đại Bồ Tát thấy pháp thân vi diệu của chư Phật; thấy bốn tánh thanh tịnh của tất cả chúng sanh; thấy tất cả pháp thấy đều tịch diệt; thấy tất cả cõi đồng như hư không; biết tất cả tướng đều vô ngại. Thanh tịnh huệ thứ chín nói rằng tất cả tổng trì, biện tài, phương tiện đều là đường đi đến bỉ ngạn; tất cả đều làm cho được nhưt thiết trí tối thắng. Thanh tịnh huệ thứ mười nói rằng chư đại Bồ Tát với nhưt niệm tương ưng Kim Cang trí; biết rõ tất cả các pháp đều bình đẳng; được nhưt thiết pháp tối tôn trí—According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of pure wisdom of great enlightening beings. Enlightening beings who abide by these can attain the unobstructed great wisdom of Buddhas. First, pure wisdom knowing all causes, not denying consequences. Second, pure wisdom knowing all conditions, not ignoring combination. Third, pure wisdom knowing nonannihilation and nonpermanence, comprehending interdependent origination truly. Fourth, pure wisdom extracting all views, neither grasping nor rejecting characteristics of sentient beings. Fifth, pure wisdom observing the mental activities of all sentient beings, knowing they are illusory. Sixth, pure wisdom with vast intellectual power, distinguishing all truths and being unhindered in dialogue. Seventh, pure wisdom unknowable to demons, false teachers, or followers of the vehicles of individual salvation, deeply penetrating the knowledge of all Buddha. The eighth pure wisdom states that Great Enlightening Beings see the subtle reality body of all Buddhas; see the essential purity of all sentient beings; see that all phenomena are quiescent; see that all lands are the same as space; and know all characteristics without impediment. The ninth Pure wisdom states that all powers of mental command, analytic abilities, liberative means are ways of transcendence; fostering the attainment of all supreme knowledge. The tenth Pure wisdom states that Great Enlightening Beings instantly unite with adamant knowledge, comprehending the equality of all things, and attaining the most honorable knowledge of all things.

21) Hoa Nghiêm Kinh: Mười Thanh Tịnh Hỷ—Ten Kinds of Pure Joy

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười thanh tịnh hỷ của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được thanh tịnh hỷ quảng đại vô thượng của Như Lai. Thứ nhất là thanh tịnh hỷ phát Bồ Đề tâm. Thứ nhì là thanh tịnh hỷ xả bỏ tất cả sở hữu. Thứ ba là thanh tịnh hỷ chẳng ghét bỏ chúng sanh phá giới, mà giáo hóa cho họ được thành tựu. Thứ tư là thanh tịnh hỷ có thể thọ nhẫn chúng sanh tạo ác mà thế nguyện cứu độ họ. Thứ năm là thanh tịnh hỷ xả thân cầu pháp, chẳng sanh lòng hối tiếc. Thứ sáu là thanh tịnh hỷ từ bỏ dục lạc, thường thích pháp lạc. Thứ bảy là thanh tịnh hỷ làm cho tất cả chúng sanh bỏ dục lạc vật chất, thường thích pháp lạc. Thứ tám là thanh tịnh hỷ thấy chư Phật thời cung kính cúng dường không nhàm đủ, an trụ nơi pháp giới bình đẳng. Thứ chín là thanh tịnh hỷ làm cho tất cả chúng sanh ưa thích thiền định, giải thoát, tam muội, tự tại du hí nhập xuất. Thanh tịnh hỷ thứ mười nói rằng chư Đại Bồ Tát có lòng ưa thích đầy đủ công hạnh, thuận tất cả khổ hạnh của Bồ Tát đạo; và chứng được tịnh huệ tịch tịnh bất động của các bậc Hiền Thánh—According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of pure joy of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can attain the supremely great pure joy of Buddhas. First, the pure joy of aspiring to enlightenment. Second, the pure joy of relinquishing all possessions. Third, the pure joy of not rejecting undisciplined sentient beings but teaching them and maturing them. Fourth, the pure joy of being able to tolerate evil-doing sentient beings and vowing to save and liberate them. Fifth, the pure joy of giving one's life in search of truth, without regret. Sixth, the pure joy of giving up sensual pleasures and always taking pleasure in truth. Seventh, the pure joy of including sentient beings to give up material pleasures and always take pleasure in truth. Eighth, the pure joy of cosmic equanimity tirelessly honoring and serving all Buddhas they see. Ninth, the pure joy of teaching all sentient beings to enjoy meditations, liberations and concentrations, and freely enter and emerge from them. The tenth pure joy states that Great Enlightening Beings gladly carry out all austere practices that accord with the way of Enlightening Beings; and they realize the tranquil, imperturbable supreme calmness and wisdom of the sages.

22) Hoa Nghiêm Kinh: Mười Thanh Tịnh Nhẫn—Ten Kinds of Pure Tolerance

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười thanh tịnh nhẫn của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được pháp nhẫn vô thượng chẳng do tha ngộ của tất cả chư Phật. Thứ nhất là thanh tịnh nhẫn an thọ sự mắng nhục, vì thủ hộ các chúng sanh. Thứ nhì là thanh tịnh nhẫn an thọ đao gậy, vì khéo hộ trì mình và người. Thứ ba là thanh tịnh nhẫn chẳng sanh giận hại, vì nơi tâm chẳng động. Thứ tư là thanh tịnh nhẫn chẳng chê trách kẻ ty tiện, vì người trên hay rộng lượng. Thứ năm là thanh tịnh nhẫn có ai về nương đều cứu độ, vì xả bỏ thân mạng mình. Thứ sáu là thanh tịnh nhẫn xa lìa ngã mạn, vì chẳng khinh kẻ chưa học. Thứ bảy là thanh tịnh nhẫn bị tàn hại hủy báng chẳng sân hận, vì quán sát như huyễn. Thứ tám là thanh tịnh nhẫn bị hại không báo oán, vì chẳng thấy mình và người. Thứ chín là thanh tịnh nhẫn chẳng theo phiền não, vì xa lìa tất cả cảnh giới. Thứ mười là thanh tịnh nhẫn tùy thuận chơn thiết trí của Bồ Tát biết tất cả các pháp vô sanh, vì chẳng do người dạy mà được nhập cảnh giới như thiết trí—According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of pure tolerance of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can attain all Buddhas' supreme tolerance of truth, understanding without depending on another. First, pure tolerance calmly enduring slander and vilification, to protect sentient beings. Second, pure tolerance calmly enduring weapons, to protect self and others. Third, pure tolerance not arousing anger and viciousness, the mind being unshakable. Fourth, pure tolerance not attacking the low, being magnanimous when above. Fifth, pure tolerance saving all who come for refuge, giving up one's own life. Sixth, pure tolerance free from conceit, not slighting the uncultivated. Seventh, pure tolerance not becoming angered at injury, because of observation of illusoriness. Eighth, pure tolerance not revenging offenses, because of not seeing self and other. Ninth, pure tolerance not following afflictions, being detached from all objects. Tenth, pure tolerance knowing all things have no origin, in

accord with the true knowledge of Enlightening Beings, entering the realm of universal knowledge without depending on the instruction of another.

23) Hoa Nghiêm Kinh: Mười Thanh Tịnh Thiền Định—Ten Kinds of Pure Meditation

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười thanh tịnh thiền của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được đại thanh tịnh thiền vô thượng của chư Như Lai. Thứ nhất là thanh tịnh thiền thường thích xuất gia, vì rời bỏ tất cả sở hữu. Thứ nhì là thanh tịnh thiền được chơn thiện hữu, vì chỉ dạy chánh đạo. Thứ ba là thanh tịnh thiền an trụ trong rừng thẳm, an nhĩn những gió mưa, vì lìa ngã và ngã sở. Thứ tư là thanh tịnh thiền lìa chúng sanh ồn náo, vì thường thích tịch tịnh. Thứ năm là thanh tịnh thiền tâm nghiệp điều nhu, vì thủ hộ các căn. Thứ sáu là thanh tịnh thiền tâm trí tịch diệt, vì tất cả âm thanh những chướng thiền định chẳng thể làm loạn. Thanh tịnh thiền thứ bảy nói rằng chư đại Bồ Tát giác đạo phương tiện. Các ngài luôn quán sát và hiện chứng tất cả những phương tiện này. Thanh tịnh thiền thứ tám nói rằng chư đại Bồ Tát rời bỏ tham đắm. Các ngài chẳng tham mà cũng chẳng bỏ cõi dục. Thanh tịnh thiền thứ chín nói rằng chư đại Bồ Tát phát khởi thông minh và biết rõ tất cả căn tánh của chúng sanh. Thanh tịnh thiền thứ mười nói rằng chư đại Bồ Tát có tự tại du hý và nhập Phật tam muội và biết vô ngã—According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of pure meditation of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can attain the supreme pure meditation of Buddhas. First, pure meditation always gladly leaving home, giving up all possessions. Second, pure meditation finding genuine good companions, to teach the right way. Third, pure meditation living in the forest enduring wind and rain and so on, being detached from self and possessions. Fourth, pure meditation leaving clamorous sentient beings, always enjoying tranquil silence. Fifth, pure meditation with harmonious mental activity, guarding the senses. Sixth, pure meditation with wind and cognition silent, impervious to all sounds and nettles of meditational concentration. The seventh pure meditation states that Great Enlightening Beings are aware of the methods of the Path of enlightenment. They always contemplate them all and actually realizing them. The eighth pure meditation states that Great Enlightening Beings have pure meditation detached from clinging to its experiences. They neither grasp nor reject the realm of desire. The ninth pure meditation states that Great Enlightening Beings are awakening psychic knowledge, and knowing the faculties and natures of all sentient beings. The tenth Pure meditation states that Great Enlightening Beings have freedom of action, and they enter into the concentration of Buddhas, and knowing there is no self.

24) Hoa Nghiêm Kinh: Mười Thanh Tịnh Tinh Tấn—Ten Kinds of Pure Energy

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười pháp tinh tấn thanh tịnh của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được đại tinh tấn thanh tịnh vô thượng của chư Như Lai. Thứ nhất là thân thanh tịnh tinh tấn: thừa sự cúng dường chư Phật, Bồ Tát, và các sư trưởng; tôn trọng phước điền; và chẳng bao giờ thối chuyển. Thứ nhì là ngữ thanh tịnh tinh tấn: tùy pháp đã nghe rộng vì người mà diễn thuyết không mỗi mệ; và tán thán công đức của chư Phật không mỗi mệ. Thứ ba là ý thanh tịnh tinh tấn, vì khéo nhập xuất những hạnh sau đây không ngừng nghỉ: từ, bi, hỷ, xả, thiền định, giải thoát, và tam muội. Thứ tư là tâm chánh trực thanh tịnh tinh tấn: không dối trá, xu nịnh, tà vạy và hư giả; và siêng tu không thối chuyển. Thứ năm là tâm tăng thắng thanh tịnh tinh tấn: thường cầu thượng thượng trí huệ; và nguyện đủ tất cả pháp bạch tịnh. Thứ sáu là thanh tịnh tinh tấn chẳng lường bỏ: nhiếp lấy bố thí, trì giới, nhĩn nhục, đa văn và bất phóng dật; và tiếp tục tu hành những pháp này nhĩn đến Bồ Đề mà không ngừng nghỉ giữa chừng. Thứ bảy là hàng phục ma quân thanh tịnh tinh tấn, vì đều có thể trừ diệt tham, sân, si, tà kiến, triền cái và phiền não. Thứ tám là thành tựu viên mãn trí huệ quang minh thanh tịnh tinh tấn: khéo quán sát mọi việc làm, khiến tất cả mọi việc đều rốt ráo, chẳng để phải ăn năn về sau, và đạt được Phật bất cộng pháp. Thứ chín là vô lai vô khứ thanh tịnh tinh tấn: được trí như thật, nhập môn pháp giới, thân khẩu ý đều bình đẳng, hiểu rõ tướng tức vô tướng, và không chấp trước. Thứ mười là thành tựu pháp quang thanh tịnh tinh tấn: vượt quá các địa, được Phật quán đảnh,

dùng thân vô lậu mà thị hiện tử sanh, xuất gia thành đạo, thuyết pháp diệt độ, và đầy đủ sự Phổ Hiền như vậy—According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of pure energy of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can attain the supreme great energy of Buddhas. First, the physical energy: attend Buddhas, enlightening beings, teachers, and elders; honoring fields of blessings; and never retreating. Second, pure verbal energy: extensively explaining to others whatever teachings they learn without wearying; and praising the virtues of Buddhahood without wearying. Third, pure mental energy, able to enter and exit the following without cease: kindness, compassion, joy, equanimity, meditations, liberations, and concentrations. Fourth, pure energy of honesty: being free from deceptiveness, flattery, deviousness, and dishonesty; and not regressing in any efforts. Fifth, pure energy of determination on increasing progress: always intent on seeking higher and higher knowledge; and aspiring to embody all good and pure qualities. Sixth, un wasteful pure energy: embodying charity, morality, tolerance, learning, and diligence; and continuing to practice these unceasingly until enlightenment. Seventh, pure energy conquering all demons, able to extirpate greed, hatred, delusion, false views, and all other bonds and veils of afflictions. Eighth, pure energy of fully developing the light of knowledge: being carefully observant in all actions, consummating them all, preventing later regret, and attaining all the unique qualities of Buddhahood. Ninth, pure energy without coming or going: attaining true knowledge, entering the door of the realm of reality, body, speech and mind all impartial, understanding forms are formless, and having no attachments. Tenth, pure energy developing the light of Teaching: transcending all stages, attaining the coronation of Buddhas, with uncontaminated body manifesting the appearances of death and birth, leaving home and attaining enlightenment, teaching and passing away, and fulfilling such tasks of Universal Good.

25) Hoa Nghiêm Kinh: Mười Thanh Tịnh Từ—Ten Kinds of Pure Benevolence

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười thanh tịnh từ của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được thanh tịnh từ quảng đại vô thượng của Như Lai. Thứ nhất là thanh tịnh từ tâm bình đẳng, vì nhiếp (lo lắng) khắp chúng sanh không lựa chọn. Thứ nhì là thanh tịnh từ lợi ích, vì mang lại lợi ích cho chúng sanh bất cứ thứ gì làm được. Thứ ba là thanh tịnh từ nhiếp người đồng như mình, vì rất ráo đều làm cho ra khỏi sanh tử. Thứ tư là thanh tịnh từ chẳng bỏ thế gian, vì tâm thường duyên niệm chứa nhóm thiện căn. Thứ năm là thanh tịnh từ có thể đến giải thoát, vì khiến khắp chúng sanh trừ diệt tất cả phiền não. Thứ sáu là thanh tịnh từ xuất sanh Bồ Đề, vì khiến khắp chúng sanh phát tâm cầu như thiết trí. Thứ bảy là thanh tịnh từ thế gian vô ngại, vì phóng đại quang minh bình đẳng chiếu khắp. Thứ tám là thanh tịnh từ đầy khắp hư không, vì cứu hộ chúng sanh không xứ nào chẳng đến. Thứ chín là thanh tịnh từ pháp duyên, chúng pháp như như chơn thiết. Thứ mười là thanh tịnh từ vô duyên, vì nhập Bồ Tát ly sanh tánh—According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of pure benevolence of great enlightening beings. Enlightening beings who abide by these can attain the supreme, vast, pure benevolence of Buddhas. First, impartial pure benevolence, caring for all sentient beings without discrimination. Second, helpful pure benevolence, bringing happiness by whatever they do. Third, pure benevolence taking care of people in the same way as oneself, ultimately bringing about emancipation from birth and death. Fourth, pure benevolence not abandoning the world, the mind always focused on accumulating roots of goodness. Fifth, pure benevolence able to bring liberation, causing all sentient beings to annihilate all afflictions. Sixth, pure benevolence generating enlightenment, inspiring all sentient beings to seek omniscience. Seventh, pure benevolence unobstructed by the world, radiating great light illuminating everywhere equally. Eighth, pure benevolence filling space, reaching everywhere to save sentient beings. Ninth, pure benevolence focused on truth, realizing the truth of Thusness. Tenth, pure benevolence without object, entering enlightening beings's detachment from life.

26) Hoa Nghiêm Kinh: Mười Thanh Tịnh Xả—Ten Kinds of Pure Equanimity

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười thanh tịnh xả của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được thanh tịnh xả quảng đại vô thượng của Như Lai. Thứ nhất là chẳng sanh lòng ái trước với tất cả những chúng sanh cung kính cúng dường. Thứ nhì là chẳng sanh lòng oán giận với những chúng sanh khinh mạn hủy báng mình. Thứ ba là thường đi trong thế gian, mà chẳng bị các pháp thế gian (tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến, sát, đạo, dâm, vọng) làm nhiễm. Thứ tư là hóa độ chúng sanh hợp thời hợp lúc; đối với chúng sanh khó hóa độ cũng không đem lòng ghét bỏ. Thứ năm là chẳng cầu pháp học và vô học của Nhị thừa. Thứ sáu là tâm thường xa lìa tất cả dục lạc đưa đến phiền não. Thứ bảy là chẳng khen hàng nhị thừa nhằm lìa sanh tử. Thứ tám là xa lìa tất cả lời thế gian: lời phi Niết bàn, lời phi ly dục, lời chẳng thuận lý, lời nào loạn người khác, lời Thanh Văn Duyên Giác, và những lời làm chướng Bồ Tát đạo. Thanh tịnh xả thứ chín nói rằng chư đại Bồ Tát chờ đúng thời hóa độ những chúng sanh đã thành thực phát sanh niệm huệ, nhưng chưa biết được pháp tối thượng. Các ngài đợi đúng thời giáo hóa chúng sanh đã được Bồ Tát giáo hóa thuở trước, nhưng phải đợi đến khi Bồ Tát thành Phật quả mới độ được. Thanh tịnh xả thứ mười nói rằng chư đại Bồ Tát không quan niệm cao hạ với chúng sanh. Các ngài xa rời thủ xả, xa lìa tất cả những phân biệt, hằng trụ chánh định, nhập pháp như thật, và tâm được kham nhẫn—According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of pure equanimity of enlightening beings. Enlightening beings who abide by these can attain the supremely pure equanimity of Buddhas. First, not becoming emotionally attached to sentient beings who honor and support them. Second, not being angered at sentient beings who slight and revile them. Third, always being in the world, but not being affected by the vicissitudes (greed, hatred, anger, pride, wrong views, killing, stealing, adultery, etc) of worldly things. Fourth, instructing sentient beings who are fit for the Teaching at the appropriate times, while not conceiving aversion for sentient beings who are not fit for the Teaching. Fifth, not seeking the states of learning or nonlearning of the two lesser vehicles. Sixth, always being aloof from all desires that are conducive to afflictions. Seventh, not praising the two lesser Vehicles' aversion to birth and death. Eighth, avoiding worldly talks: talk that is not nirvana, talk that is not dispassionate, talk that is not according to truth, talk that disturbs others, talk of individual salvation, and talks that obstruct the Path of enlightening beings. The ninth pure joy states that Great Enlightening Beings wait for the appropriate times to teach sentient beings whose faculties are mature and have developed mindfulness and precise awareness, but do not yet know the supreme truth. They wait for the appropriate times to teach sentient beings whom the enlightening being has already instructed in the past, but who cannot be tamed until the enlightening being reaches Buddhahood. The tenth pure joy states that Great Enlightening Beings do not consider people as higher or lower. They are being free from grasping and rejection, being aloof from all kinds of discriminatory notions, always being rightly concentrated, penetrating truth, and attaining tolerance.

27) Hoa Nghiêm Kinh: Nhất Thành Nhất Thiết Thành—One Deed Includes All

Với sự đại giác của Như Lai, tất cả chúng sanh rồi đây sẽ đạt thành đại giác. Một người toàn thiện mọi người rồi đây sẽ được toàn thiện. Khi hành giả đạt được một điểm, tất cả các điểm khác đều theo với nó (chỉ cần đạt ngộ với một công án thì tất cả mọi công án khác không còn cần thiết nữa). Đúng như triết học Hoa Nghiêm dạy: "Một dung nhiếp tất cả, tất cả dung nhiếp một. Một là tất cả, tất cả là một. Một thâm nhiếp tất cả, tất cả thâm nhập làm một. Điều này cũng đúng với mọi vật thể, với mọi sự tồn tại." Nhưng hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng đây chẳng phải là phiếm thần luận, cũng chẳng phải là thuyết đồng nhất tính gì cả. Nó rõ ràng và đơn giản như vậy: Không có một, không có tất cả; không có tất cả, không có một—With the Tathagata's enlightenment all beings were enlightened. That is to say in the perfection of one all are perfected. When one point is gained, all other points go with it (when one koan is broken through, all other koans are no longer necessary). As the Avatamsaka philosophy teaches: "The One embraces All, and All is merged in the One. The One is All, and All is the One. The One pervades All, and All is in the One. This is so with every object, with every

existence." But, Zen practitioners should always remember that here is no pantheism, nor the the theory of identity. It's clear and simple like this: No One no All, no All no One.

28) Hoa Nghiêm Kinh: Nhị Trí—Two Kinds of Wisdom

Theo Hoa Nghiêm tông, có hai loại trí: Thứ nhất là Như lý trí (căn bản trí, vô phân biệt trí, chính thể trí hay chân trí). Thực trí như lý chân đế của chư Phật và chư Bồ Tát. Thứ nhì là Như lượng trí (hậu đắc trí, phân biệt trí). Tục trí là trí sự lượng tục đế giới hạn và liên hệ tới những sự việc của phàm nhân—According to the Hua-Yen School, there are two kinds of wisdom: First, the Buddha-wisdom or Bodhisattva real wisdom. Second, wisdom with its limitation and relation to ordinary human affairs.

29) Hoa Nghiêm Kinh: Pháp Giới—Dharmadhatu

Từ ngữ “Pháp giới” (Dharmadhatu) đôi khi được dùng đồng nghĩa với chân lý. Việt ngữ dịch là “Pháp thể của Vạn Pháp.” Tuy nhiên, đôi lúc nó lại có nghĩa là “Vũ trụ,” hay “cảnh giới của tất cả các pháp.” Cả hai nghĩa vũ trụ và nguyên lý phổ biến, luôn luôn phải được in sâu trong tâm trí chúng ta mỗi khi từ ngữ này được dùng đến. Nghĩa nào cũng dùng được cho danh hiệu của thuyết “Duyên Khởi.” Trong pháp giới hay thế giới hiện tượng, có ba thế giới là dục, sắc và tâm. Hết thấy các loài tạo vật, cả Thánh lẫn phàm, nhân và quả, đều ở trong pháp giới đó. Chỉ có Phật là ở ngoài pháp giới. Trong pháp giới duyên khởi, mọi hiện tượng đều tùy thuộc lẫn nhau, cái này tùy thuộc cái kia, do đó một trong tất cả và tất cả trong một. Theo nguyên lý pháp giới duyên khởi này, không một sự hữu nào hiện hữu bởi chính nó và hiện hữu cho cái khác, nhưng toàn thể thế giới sẽ vận động và hành sự trong nhất trí, cơ hồ toàn thể được đặt dưới tổ chức tổng quát. Một thế giới lý tưởng như thế được gọi là “Nhất chân pháp giới” hay “Liên Hoa tạng.” Nguyên lý này căn cứ trên pháp giới duyên khởi của cảnh vực lý tánh (Dharmadhatu) mà chúng ta có thể coi như là sự tự tạo của chính vũ trụ. Đừng quên rằng đó chỉ là duyên khởi do cộng nghiệp của tất cả mọi loài, và nguyên lý này cũng dựa trên thuyết vô ngã. Trong thuật ngữ Phật giáo, nguyên lý viên dung được gọi là “Hoa Nghiêm”—The term “Dharmadhatu” is sometimes used as a synonym of the ultimate truth. Therefore, the translation “the Element of the Element” is quite fitting. But at other times it means the universe, “the Realm of All Elements.” The double meaning, the universe and the universal principle must always be borne in mind whenever we use the term. Either meaning will serve as the name of the causation theory. In the phenomenal world (dharmadhatu), there are three worlds of desire, form and mind. All created things or beings, both noble and ignoble, both cause and effect, are within the dharmadhatu. The idea in this text is practically identical with the diagram given above. The Dharmadhatu as the environmental cause of all phenomena (everything is being dependent on everything else, therefore one is in all and all is in one). According to the principle of universal causation, no one being will exist by itself and for itself, but the whole world will move and act in unison as if the whole were under general organization. Such an idea world is called ‘the World One-and-True’ or ‘the Lotus-store.’ The principle of universal causation is based upon the universal causation of the Realm of Principle (Dharmadhatu) which we may regard as the self-creation of the universe itself. One should not forget that it is nothing but a causation byt the common action-influence of all brings, and that the principle is also based on the theory of selflessness. In the Buddhist terminology, the principle of totality is called ‘the Avatamsaka’ (Wreath).

30) Hoa Nghiêm Kinh: Pháp Giới Duyên Khởi—The Principle of Universal Causation

Từ ngữ “Pháp giới” (Dharmadhatu) đôi khi được dùng đồng nghĩa với chân lý. Việt ngữ dịch là “Pháp thể của Vạn Pháp.” Tuy nhiên, đôi lúc nó lại có nghĩa là “Vũ trụ,” hay “cảnh giới của tất cả các pháp.” Cả hai nghĩa vũ trụ và nguyên lý phổ biến, luôn luôn phải được in sâu trong tâm trí chúng ta mỗi khi từ ngữ này được dùng đến. Nghĩa nào cũng dùng được cho danh hiệu của thuyết “Duyên Khởi.” Trong pháp giới duyên khởi, mọi hiện tượng đều tùy thuộc lẫn nhau, cái này tùy thuộc cái kia,

do đó một trong tất cả và tất cả trong một. Người tu thiền nên luôn nhớ rằng theo nguyên lý pháp giới duyên khởi này, không một sự hữu nào hiện hữu bởi chính nó và hiện hữu cho cái khác, nhưng toàn thể thế giới sẽ vận động và hành sự trong nhất trí, cơ hồ toàn thể được đặt dưới tổ chức tổng quát. Một thế giới lý tưởng như thế được gọi là “Nhất chân pháp giới” hay “Liên Hoa tạng.” Nguyên lý này căn cứ trên pháp giới duyên khởi của cảnh vực lý tánh (Dharmadhatu) mà chúng ta có thể coi như là sự tự tạo của chính vũ trụ. Đừng quên rằng đó chỉ là duyên khởi do cộng nghiệp của tất cả mọi loài, và nguyên lý này cũng dựa trên thuyết vô ngã. Trong thuật ngữ Phật giáo, nguyên lý viên dung được gọi là “Hoa Nghiêm”. Hơn nữa, người tu thiền cũng phải nhớ rằng tông Hoa Nghiêm nói đến một cái tâm duy nhất tạo thành tính khả hữu cho thế giới vạn tượng như Duy Thức tông, nhưng rồi một trong những cao Tăng lỗi lạc nhất của trường phái này là ngài Pháp Tạng (643-712), người nước Khang Cư, đã vượt xa hơn giáo lý Duy Thức khi cho rằng hết thảy vạn hữu đều có ba đặc điểm sau đây: Về mặt hiện hữu, mỗi vật thể riêng biệt, ngay cả hạt bụi đều hàm chứa trong nó một cách trọn vẹn toàn thể thế giới thực tại. Về mặt sáng tạo, mỗi vật thể riêng biệt, ngay cả hạt bụi đều có thể tạo ra được hết thảy mọi phẩm chất có thể có, và vì thế mà mỗi vật thể đều bộc lộ những bí ẩn của toàn bộ thế giới. Trong mỗi vật thể riêng biệt, ngay cả hạt bụi đều có thể mỗi vật thể riêng biệt, ngay cả hạt bụi đều có thể nhận ra được tánh không của thực tại—The term “Dharmadhatu” is sometimes used as a synonym of the ultimate truth. Therefore, the translation “the Element of the Element” is quite fitting. But at other times it means the universe, “the Realm of All Elements.” The double meaning, the universe and the universal principle must always be borne in mind whenever we use the term. Either meaning will serve as the name of the causation theory. The Dharmadhatu as the environmental cause of all phenomena (everything is being dependent on everything else, therefore one is in all and all is in one). Zen practitioners should always remember that according to the principle of universal causation, no one being will exist by itself and for itself, but the whole world will move and act in unison as if the whole were under general organization. Such an idea world is called ‘the World One-and-True’ or ‘the Lotus-store’. The principle of universal causation is based upon the universal causation of the Realm of Principle (Dharmadhatu) which we may regard as the self-creation of the universe itself. One should not forget that it is nothing but a causation by the common action-influence of all brings, and that the principle is also based on the theory of selflessness. In the Buddhist terminology, the principle of totality is called ‘the Avatamsaka’ (Wreath). Furthermore, Zen practitioners should remember that Hua-Yen school believes that there is one mind which makes possible the world of particulars, but one of its greatest monks, Fa-Tsang (643-712), went beyond the Mind-Only doctrine by claiming that everything has the following three marks: Existentially, each particular object, even a particle of dust, contains in itself the whole realm of reality or dharmadhatu in its entirety. Creationally, each particular object, even a particle of dust, can generate all possible kinds of virtue, and any object may therefore reveal the secrets of the entire world. In each particular object, even a particle of dust, the emptiness of true reality is perceivable.

31) Hoa Nghiêm Kinh: Quảng Hiệp Tự Tại Vô Ngại Môn—Theory of Perfect Freedom

Cửa rộng hẹp đều tự tại chứ không bị chướng ngại, nói về tự do toàn vẹn, trong đó mọi loài, thông minh hay ngu độn, đều tương giao với nhau không chướng ngại. Năng lực của tất cả nội hàm cũng như ngoại tướng đều vô hạn như nhau. Một nghiệp, dù nhỏ bao nhiêu cũng bao hàm tất cả mọi nghiệp. Một và tất cả đều tương giao một cách tự do và bất tuyệt. Đây là một trong mười nguyên tắc căn bản của Hoa Nghiêm, nhờ đó mà triết lý tổng thể của Hoa Nghiêm được giảng giải và thuyết minh khả tính của thế giới “Sự Sự Vô Ngại Pháp Giới”—Perfect freedom with each other without any obstacle. The theory of perfect freedom in which all beings “broad and narrow” commune with each other without any obstacle. The power of all beings as to intension and extension is equally limitless. One action, however small, includes all actions. One and all are commutable freely and uninterruptedly. This one of the ten basic principles (Ten Mysterious Gates) of Hua-yen, by means of which the Hua

Yen philosophy of totality is expounded and to elucidate the possibility of the realm of Fact and fact world perfectly harmonized.”

32) *Hoa Nghiêm Kinh: Quên Mất Bồ Đề Tâm Mà Tu Hành Các Thiện Pháp Đó Là Ma Nghiệp—To Neglect the Bodhi Mind When Practicing Good Deeds Is the Action of Demons*

Trong Kinh Hoa Nghiêm, Đức Phật đã dạy rằng: “Quên mất Bồ đề tâm trong khi tu hành các thiện pháp, đó là ma nghiệp.” Một thí dụ cụ thể là nếu chúng ta không vì Bồ đề tâm mà bố thí thì cái bố thí ấy có thể vì danh vì lợi hay vì muốn được khen tặng, vãn vãn, đó là cách cách hành xử của loài ma—In Avatamsaka Sutra, the Buddha taught: “To neglect the Bodhi Mind when practicing good deeds is the action of demons.” A concrete example is that if we neglect our Bodhi mind suring we give charity; the charity may be made for fame, benefits or praise, and so on; such conduct is the conduct of the demons.

33) *Hoa Nghiêm Kinh: Sáu Thứ Cần Được Quán Sát—Six Things That Are Always Contemplated*

Theo giáo thuyết tông Hoa Nghiêm, có sáu thứ luôn cần được quán sát: Thứ nhất, quán sát sự tĩnh lặng của tâm thức, nơi mà tất cả vạn pháp đều quy về. Thứ nhì, nhận rõ sự hiện hữu của thế giới vạn tượng chỉ là do từ tâm thức. Thứ ba, quán sát sự dung thông toàn hảo và vi diệu của vạn pháp. Thứ tư, quán sát vạn pháp đều chỉ là một thế giới chân như, ngoài ra không có gì cả. Thứ năm, quán sát rằng trong tấm gương lớn của sự tương đồng phản chiếu được hình ảnh của hết thảy vạn vật, vì thế vạn vật không hề ngăn ngại lẫn nhau. Thứ sáu, quán sát rằng khi một pháp khởi lên thì tất cả các pháp cũng đồng thời sanh khởi với nó—According to the doctrine of the Hua-Yen sect, there are six things that need always be contemplated: First, to contemplate into the serenity of Mind to which all things return. Second, to clearly realize that the world of particulars exist because of the One Mind. Third, to observe the perfect and mysterious interpenetration of all things. Fourth, to observe that there is nothing but Suchness. Fifth, to observe that the mirror of Sameness reflects the images of all things, which thereby do not obstruct each other. Sixth, to observe that, when one particular object is picked up, all the others are picked up with it.

34) *Hoa Nghiêm Kinh: Sự Pháp Giới—Dharma Realm of Phenomena*

Thế giới của đời sống hiện thực, hay thế giới kiện tính. Sự pháp giới hay cõi của các hiện tượng, một trong bốn pháp giới. Đây là cách nhìn pháp giới như là một thế giới của những vật thể cá biệt, trong đó chữ giới (dhatu) có nghĩa là cái phân biệt. Đây là thế giới của thực tại, thế giới hiện tượng, hay thế giới hiện tượng, các pháp sắc và tâm của chúng sanh. Sự pháp giới biểu hiện cho giáo lý duy thực của Tiểu Thừa—Factual world, realm of phenomena, world of actual life, or the real world. The phenomenal world or phenomenal existence, one of the four dharma-realms. This is the idea of looking at the Dharmadhatu as a world of individual objects, in which case the term “dhatu” means “something separated.” This is the world of reality, the factual, practical world, or the phenomenal realm, phenomenal world. The realm of events (specifics). It represents the Realistic Doctrine of Hinayana

35) *Hoa Nghiêm Kinh: Sự Sự Vô Ngại Pháp Giới—Perfectly Unimpeded Interpenetration*

“Sự” theo Hoa Nghiêm liên quan đến thuật ngữ “Vatsu” trong Phạn ngữ có nghĩa là “sự việc,” “có sự xảy ra,” hay “một vật hiện hữu.” Tuy nhiên nghĩa thông thường của “sự” là “sự việc.” Người Phật tử chúng ta không tin tưởng vào thực tại của những hiện hữu cá nhân vì kinh nghiệm cho biết không có gì tồn tại được dù trong chốc lát. Tất cả đều biến đổi, lần hồi, chậm chậm, nên lâu ngày chầy thảng ta mới nhận ra. Cảm giác của chúng ta thường gắn liền với ý niệm về thời gian và đo bằng không gian, cho nên mọi sự việc tiếp nối diễn ra trong thời gian đều chuyển thành một chuỗi thực tại cá biệt trong không gian. Giáo lý “sự sự vô ngại pháp giới,” chỉ thấu triệt được khi ý thức của chúng ta hoàn toàn thâm nhập với dòng diễn biến vô tận của muôn sự muôn vật kể trên. Sự sự vô ngại là cách nhìn Pháp

Giới như là một thế giới trong đó mỗi một vật thể riêng biệt của nó đồng nhất với mọi vật thể riêng biệt khác, mà tất cả những giới hạn phân cách giữa chúng thủy đều bị bôi bỏ. Đây là thế giới của tất cả thực tại được kết dệt lại hay được đồng nhất trong nhịp điệu toàn vẹn, nghĩa là tất cả mọi hiện tượng đều tương ứng thông dung nhau, một tức nhiều, lớn chứa nhỏ. Đây là chủ trương của tông Hoa Nghiêm, theo đó tất cả những sự thật hay thực tại dị biệt nhất thiết phải tạo thành một toàn thể nhịp nhàng do sự tương dung tương nhiếp để chứng ngộ thế giới lý tưởng là “nhất như.” Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong *Cương Yếu Triết Học Phật Giáo*, đem thực hành mà thích ứng lý thuyết không phải là điều khó khăn, nhưng tai hại ở chỗ là con người, kẻ thì quá thiên về lý thuyết, người lại quá trọng thực hành. Do đó cần phải có một giải pháp hữu lý. Lại nữa, trong thế giới thực tế, thực hành thường chống lại thực hành, sự kiện chống lại sự kiện, công tác chống lại công tác, cá thể chống lại cá thể, đẳng cấp chống lại đẳng cấp, quốc gia chống lại quốc gia. Đó là sắc thái của thế giới cá nhân chủ nghĩa, rồi từ đó toàn thể thế giới hóa ra phân chia thành mảnh vụn vật. Chủ nghĩa tập thể hay tinh thần tương trợ không ngừng, vẫn chưa đủ để ngăn chặn ác tính của đời sống. Để hòa điệu một trạng thái sinh tồn như vậy và để đưa tất cả vạn vật đến chỗ nhu hòa, thế giới tương giao tương cảm cần phải được tạo ra. Một thế giới lý tưởng như vậy được gọi là “sự sự vô ngại pháp giới.”—*Realm of non-obstruction between phenomena or Dharma realm of non-obstruction of phenomena and phenomena.* According to the Avatamsaka terminology, which is a Sanskrit term “Vatsu” meaning “matter,” or “event,” or “happening,” or “an individual thing or substance.” However, its general idea is “an event.” We, Buddhists, do not believe in the reality of an individual existence, for there is nothing in our world of experience that keeps its identity even for a moment; it is subject to constant change. The changes are, however, imperceptively gradual as far as our human senses are concerned, and are not noticed until they pass through certain stages of modification. Human sensibility is bound up with the notion of time-divisions; it translates time into space; a succession of events is converted into a spatial system of individual realities. The idea of “perfectly unimpeded interpenetration Dharmadhatu” is attained only when our consciousness is thoroughly pervaded with a feeling for a never-ending process of occurrences mentioned above. This is the idea of looking at the Dharmadhatu as a world where each one of its particular objects is identifiable with every other particular object, with whatever lines of separation there may be between them all removed. This is the world of all realities or practical facts interwoven or identified in perfect harmony. It is to say phenomena are also interdependent. The world in which phenomena interpenetrate one another without hindrances. The realm of events against events (specifics and specifics) perfectly fused in unimpeded freedom. It represents by the Hua-Yen School which teaches that all distinct facts or realities will, and ought to, form a harmonious whole by mutual penetration and mutual identification so as to realize the ideal world of “One-True.” According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, it should not be difficult to make practice adapted to theory, but such being the evil of men, some make too much of theory while others make too much of practice. So a rational solution becomes necessary. Moreover, in the world of realities (fact), practice often goes against practice, fact against fact, business, against business, individual against individual, class against class, nation against nation. Such is the feature of the world of individualism and thus the whole world goes to pieces. Mere collectivism or solidarity will not prevent the evil of life. To harmonize such a state of being and to make all things go smoothly, the world of mutual reliance or interdependence ought to be created. Such an ideal world is called “the fact and fact world perfectly harmonized.”

36) Hoa Nghiêm Kinh: Tám Cách Phát Tâm Bồ Đề—Eight Ways to Developing the Bodhi Mind

Trong Kinh Hoa Nghiêm Đức Thế Tôn và chư Bồ Tát đã thuyết giảng rộng rãi về công đức của Bồ Đề tâm: “Cửa yếu vào đạo trước phải phát tâm. Việc yếu tu hành, trước nên lập nguyện.” Nếu không phát tâm rộng lớn, không lập nguyện bền chắc, thì dù trải qua vô lượng kiếp, vẫn y nhiên ở trong nẻo luân hồi; dù có tu hành cũng khó tinh tấn và chỉ luống công khổ nhọc. Do đó nên biết muốn học Phật đạo,

quyết phải phát Bồ Đề Tâm không thể trì hoãn. Do đó khi xưa Đại Sư Tĩnh Am bên Trung Quốc đã soạn ra bài phát nguyện “Phát Bồ Đề Tâm Văn” để khuyến khích tứ chúng. Trong ấy, ngài đã theo các tâm nguyện mà trình bày sự phát tâm thành tám cách, Tà, Chánh, Chân, Ngụy, Đại, Tiểu, Thiên, Viên. Trong tám cách này, Tà, Ngụy, Thiên, Tiểu nên bỏ; Chân, Chánh, Viên, Đại nên theo. Được như thế mới gọi là phát Bồ Đề Tâm đúng cách. Cách phát tâm Bồ Đề thứ nhất là Tà. Có những người tu không tham cứu tự tâm, chỉ biết theo bên ngoài, hoặc cầu danh lợi, đắm cảnh vui hiện tại, hay mong quả phước trong tương lai mà phát lòng Bồ Đề. Trong đời sống, đây là hạng người chỉ một bề hành theo “Sự Tướng” mà không chịu xoay vào “Chân Tâm.” Phát tâm như thế gọi là TÀ. Trên đây là lối phát tâm của đa phần các người tu, tại gia và xuất gia, trong thời mạt pháp này. Những người như thế có nhan nhản ở khắp mọi nơi, số đông như các sông Hằng. Cách phát tâm Bồ Đề thứ nhì là Chánh. Như chẳng cầu danh lợi, không tham cảnh vui cùng mong quả phước, chỉ vì thoát vòng sanh tử, lợi mình lợi sanh mà cầu đạo Bồ Đề. Đây là hạng người trên không cầu lợi dưỡng, dưới chẳng thích hư danh, vui hiện thế không màng, phước vị lai chẳng tưởng. Họ chỉ vì sự sanh tử mà cầu quả Bồ Đề. Phát tâm như thế gọi là CHÁNH. Đây là lối phát tâm của bậc tu hành chân chánh, chỉ cầu mong giải thoát. Lối phát tâm và cách tu hành này đời nay khó thể nào thấy được, họa hoằn lắm trong muôn ngàn người tu mới có được một hay hai vị mà thôi. Cách phát tâm Bồ Đề thứ ba là Chân. Mỗi niệm trên vì cầu Phật đạo, dưới vì độ chúng sanh, nhìn đường Bồ Đề dài xa mà không khiếp, thấy loài hữu tình khó độ nhưng chẳng sờn. Tâm bền vững như lên núi quyết đến đỉnh, như leo tháp quyết đến chót. Những bậc này, niệm niệm trên cầu Phật đạo, tâm tâm dưới độ chúng sanh. Nghe thành Phật dù lâu xa chẳng sợ, chẳng lui. Phát tâm như thế gọi là CHÂN. Cách phát tâm Bồ Đề thứ tư là Ngụy. Có tội lỗi không sám hối chữa cải, ngoài đường trong sạch, trong thật nhớt nhơ, trước tinh tấn sau lười biếng. Dù có tâm tốt nhưng còn xen lẫn lợi danh, có pháp lành song bị tội lỗi làm ô nhiễm. Phát tâm mà còn những điều này, gọi là NGỤY. Đây là lối phát tâm của hầu hết người tu hành trong thời mạt pháp này. Cách phát tâm Bồ Đề thứ năm là Đại. Cõi chúng sanh hết, nguyện mới hết; đạo Bồ Đề thành, nguyện mới thành. Phát tâm như vậy gọi là ĐẠI. Đây là lối phát tâm của hàng Đại Thừa Pháp Thân Đại Sĩ Bồ Tát, hay bậc Thánh Tăng Bồ Tát, đã đắc được vô sanh pháp nhẫn, chuyển pháp luân bất thối trong mười phương pháp giới. Cách phát tâm Bồ Đề thứ sáu là Tiểu. Xem tam giới như tù ngục, sanh tử như oan gia, chỉ mong mình mau giải thoát, chẳng muốn độ người. Phát tâm theo quan niệm này gọi là TIỂU. Đây là cách phát tâm của bậc Thánh nhân trong hàng nhị thừa Thanh Văn và Duyên Giác. Lối phát tâm này tuy là được giải thoát ra ngoài tam giới, chứng được Niết Bàn, nhưng vẫn bị Phật quở là đi ra ngoài con đường hạnh nguyện độ sanh của Bồ Tát và Phật. Cách phát tâm Bồ Đề thứ bảy là Thiên. Thấy chúng sanh và Phật đạo ở ngoài tự tánh, rồi nguyện độ nguyện thành, đường công hạnh chẳng quên, sự thấy hiểu không dứt. Phát tâm như thế gọi là THIÊN. Đây là cách phát tâm sai lầm của những vị tu hành mà quả vị chứng đắc vẫn còn nằm trong ba cõi sanh tử, chớ chưa giải thoát được, họ chỉ tu hành để đạt được cảnh giới cao hơn như lên cõi sắc giới hay vô sắc giới, vì các vị ấy chưa thông đạt lý “ngoài tâm không pháp, ngoài pháp không tâm.” Cách phát tâm Bồ Đề thứ tám là Viên. Biết chúng sanh và Phật đạo đều là tự tánh, nên nguyện độ nguyện thành, tu công đức không thấy mình có tu, độ chúng sanh không thấy có chúng sanh được độ. Các bậc này dùng tâm rỗng như hư không mà phát nguyện lớn như hư không, tu hành rộng như hư không, chứng đắc như hư không, cũng chẳng thấy có tướng “không.” Phát tâm như thế gọi là VIÊN. Đây là lối phát tâm của các hàng Đẳng Địa Bồ Tát, Đẳng Giác Bồ Tát, và Nhất Sanh Bồ Xứ Bồ Tát. Sau cùng các vị này chứng được quả vị Phật với đầy đủ thập hiệu—The Buddha and Bodhisattvas broadly explained the virtue of Bodhi Mind in The Avatamsaka Sutra: “The principal door to the Way is development of the Bodhi Mind. The principal criterion of practice is the making of vows.” If we do not develop the broad and lofty Bodhi Mind and do not make firm and strong vows, we will remain as we are now, in the wasteland of Birth and Death for countless eons to come. Even if we were to cultivate during that period, we would find it difficult to persevere and would only waste our efforts. Therefore, we should realize that in following Buddhism, we should definitely develop the Bodhi Mind without delay. That is why Great Master

Hsing An composed the essay titled “Developing the Bodhi Mind” to encourage the fourfold assembly to follow when practicing Buddhism. In it, the Master described eight approaches to developing the Bodhi Mind, depending on sentient beings’ vows: “erroneous, correct, true, false, great, small, imperfect, perfect.” Among the eight ways of developing the Bodhi Mind, we should not follow the “erroneous, false, imperfect, and small” ways. We should instead follow the “true, correct, perfect, and great” ways. Such cultivation is called developing the Bodhi Mind in a proper way. The first way of development of the Bodhi Mind is ERRONEOUS. Some individuals cultivate without meditating on the Self-Nature. They just chase after externals or seek fame and profit, clinging to the fortunate circumstances of the present time, or they seek the fruits of future merits and blessings. In life there are cultivators who cultivate only according to the “Practice form characteristics,” refusing to reflect internally to “Examine the True Nature.” Such development of the Bodhi Mind is called “Erroneous,” or “False.” The above is truly the way the majority of cultivators, lay and clergy, develop their minds in the present day Dharma Ending Age. They are everywhere similar to the abundance of sands of the Ganges. The second way of development of the Bodhi Mind is CORRECT. Not seeking fame, profit, happiness, merit or blessings, but seeking only Buddhahood, to escape Birth and Death for the benefit of oneself and others. These are cultivators who, above do not pray for luxury, below do not yearn for fame, not allured by the pleasures of the present, do not think of the merits in the future. In contrast, they are only concerned with the matter of life and death, praying to attain the Bodhi Enlightenment fruit. Such development of the Bodhi Mind is called “Correct,” or “Proper.” The above is the way of developing the mind according to true cultivators praying for enlightenment and liberation. With this way of developing the mind and cultivation, it is difficult to find nowadays. In hundreds and thousands of cultivators, it would be fortunate to find just one or two such cultivators. The third way of development of the Bodhi Mind is TRUE. Aiming with each thought to seek Buddhahood “above” and save sentient beings “below,” without fearing the long, arduous Bodhi path or being discouraged by sentient beings who are difficult to save, with a mind as firm as the resolve to ascend a mountain to its peak. These cultivators who, thought after thought, above pray for Buddhahood; mind after mind, below rescue sentient beings; hearing to become Buddha will take forever, do not become fearful and wish to regress. Such development of the Bodhi Mind is called “true.” The fourth way of development of the Bodhi Mind is FALSE. Not repenting or renouncing our transgressions, appearing pure on the outside while remaining filthy on the inside, formerly full of vigor but now lazy and lax, having good intentions intermingled with the desire for fame and profit, practicing good deeds tainted by defilements. Such development of the Bodhi Mind is called “false.” This is the way the majority of cultivators develop the mind in the Dharma Ending Age. The fifth way of development of the Bodhi Mind is GREAT. Only when the realm of sentient beings has ceased to exist, would one’s vows come to an end; only when Buddhahood has been realized, would one’s vows be achieved. Such development of the Bodhi Mind is called “great.” Above is the way of developing the mind of those in the rank of Mahayana Great Strength Dharma Body Maha-Bodhisattvas, or Bodhisattva Saintly Masters, who have already attained the “Non-Birth Dharma Tolerance” and have turned the non-retrogressing Dharma Wheel in the ten directions of infinite universes. The sixth way of development of the Bodhi Mind is SMALL. Viewing the Triple World as a prison and Birth and death as enemies, hoping only for swift self-salvation and being reluctant to help others. Such development of the Bodhi Mind is called “small.” The above is the way of developing the mind for those cultivators who practice Hinayana Buddhism or Lesser Vehicle, Sravaka-Yana and Pratyeka-Buddha-Yana. With this method of developing mind, even though liberation from the cycle of rebirths will be attained, escape from the three worlds, and attain Nirvana. However, the Buddha criticized them as traveling outside the path of conducts and vows of rescuing sentient beings of the Bodhisattvas and Buddhas of Mahayana or Greater Vehicle. The seventh way of development of the Bodhi Mind is IMPERFECTED. Viewing sentient beings and Buddhahood as outside the Self-Nature while vowing to save sentient beings and

achieve Buddhahood; engaging in cultivation while the mind is always discriminating. Such development of the Bodhi Mind is called “imperfected” or “biased.” The above way of developing the mind is false, belonging to those who cultivated achievements still leave them trapped in the three worlds of the cycle of rebirths, and they will not find true liberation and enlightenment. These people only cultivate to ascend to higher Heavens of Form and Formlessness because they have not penetrated fully the theory of “outside the mind there is no dharma, outside the dharma there is no mind.” The eighth way of development of the Bodhi Mind is PERFECT. Knowing that sentient beings and Buddhahood are the Self-Nature while vowing to save sentient beings and achieve Buddhahood; cultivating virtues without seeing oneself cultivating, saving sentient beings without seeing anyone being saved. These people use that mind of emptiness similar to space to make vows as great as space, to cultivate conducts as vast as space, and finally to attain and achieve similar to space, yet do not see the characteristics of “emptiness.” Such development of the Bodhi Mind is called “perfect.” The above is the way of developing the mind of those in the rank of those at the Ten Grounds Maha-Bodhisattvas, those who complete Enlightenment Maha-Bodhisattva, and One-Birth Maha-Bodhisattva. And finally, they attain the Ultimate Enlightenment of Buddhahood with ten designations.

37) *Hoa Nghiêm Kinh: Tâm Dụ—Simile of the Mind*

Theo Phật giáo 'ngoài tâm không có pháp nào cả', từ 'dharma' ở đây được dùng theo nghĩa 'hiện tượng'. Thật vậy, Ngoài trừ tâm ra, không còn thứ gì khác. Tâm, Phật, chúng sanh không sai khác. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng trên đời này không có cái gì hết ngoài ý thức, vì các hiện tượng chỉ là những phóng chiếu của ý thức mà thôi. Thật vậy, trong kinh Hoa Nghiêm có viết: “Tâm là một nghệ sĩ, không ngừng sản sinh ra năm uẩn. Trong tất cả thế giới, không có thứ gì là không được sinh ra bởi tâm.”—According to Buddhism, 'outside the mind, there are no other dharmas.'; the word 'dharma' is used here in the sense of phenomenon. As a matter of fact, Outside the mind, there is no other thing. Mind, Buddha, and all the living, these three are not different (the Mind, the Buddha and sentient beings are not three different things). Zen practitioners should always remember that nothing exists outside the mind (consciousness), since all phenomena are projections of consciousness. In fact, in the Avatamsaka Sutra it is written: “The mind is like an artist, ceaselessly producing the five skandhas. In all the world, there is nothing that is not produced by the mind.”

38) *Hoa Nghiêm Kinh: Tâm Ngoại Vô Pháp—Outside the Mind, There Are No Other Dharmas*

Thuật ngữ này có nghĩa là 'ngoài tâm không có pháp nào cả', từ 'pháp' ở đây được dùng theo nghĩa 'hiện tượng'. Thật vậy, trong Kinh Hoa Nghiêm, đức Phật dạy, ngoài trừ tâm ra, không còn thứ gì khác. Tâm, Phật, chúng sanh không sai khác. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng trên đời này không có cái gì hết ngoài ý thức, vì các hiện tượng chỉ là những phóng chiếu của ý thức mà thôi. Nói tóm lại, hết thấy chư pháp đều ở bên trong cái tâm, không có pháp nào ở ngoài tâm (tâm có nghĩa là nhóm khởi lên các pháp; thức có nghĩa là phân biệt các pháp). Giống như ý niệm Duy Thức trong Kinh Lăng Già. Thuyết này cũng dựa vào những lời dạy của Đức Phật trong Kinh Hoa Nghiêm, theo đó tam giới chỉ hiện hữu trong tâm. Theo đó thế giới ngoại tại không hiện hữu, nhưng nội tâm phát hiện giả tướng của nó như là thế giới ngoại tại. Toàn thể thế giới do đó là tạo nên do ảo tưởng hay do nhân duyên, và không có thực tại thường tồn nào cả—The term literally means 'outside the mind, there are no other dharmas'; the word 'dharma' is used here in the sense of phenomenon. As a matter of fact, in the Avatamsaka Sutra, the Buddha taught, outside the mind, there is no other thing. Mind, Buddha, and all the living, these three are not different (the Mind, the Buddha and sentient beings are not three different things). Zen practitioners should always remember that nothing exists outside the mind (consciousness), since all phenomena are projections of consciousness. In short, the theory that the only reality is mental, that of the mind. Nothing exists apart from mind. Similar to “Only Mind,” or “Only Consciousness” in the Lankavatara Sutra. This doctrine was also based on the teaching of the

Buddha in the Avatamsaka Sutra, that the three worlds exist only in mind. According to Ideation Theory, the outer world does not exist but the internal mind presents appearance as if it were an outer world. The whole world is therefore of either illusory or causal nature and no permanent reality can be found.

39) *Hoa Nghiêm Kinh: Tâm, Phật, Các Chúng Sinh Thì Tam Vô Sai Biệt—Mind, Buddha, and All the Living Are Not Different*

Ngoài tâm ra không có gì nữa; tâm, Phật và chúng sanh không sai khác. Đây là một giáo thuyết quan trọng trong Kinh Hoa Nghiêm. Tông Thiên Thai gọi đây là Tam Pháp Diệu. Tâm chúng ta luôn bị những vọng tưởng khuấy động, vọng tưởng về lo âu, sung sướng, thù hận, bạn thù, vãn vãn, nên chúng ta không làm sao có được cái tâm an tịnh. Trạng thái tâm đạt được do thiền tập là trạng thái tịnh lự đạt được bởi buông bỏ. Thiền dùng để làm lắng dịu và loại bỏ luyến ái, hận thù, ganh ghét và si mê trong tâm chúng ta hầu đạt được trí tuệ siêu việt có thể dẫn tới đại giác. Một khi chúng ta đã đạt được trạng thái tịnh lự do thiền tập cao độ, chúng ta sẽ tìm thấy được chân tánh bên trong, nó chẳng có gì mới mẻ. Tuy nhiên, khi việc này xảy ra thì giữa ta và Phật không có gì sai khác nữa. Để dẫn đến thiền định cao độ, hành giả phải tu tập bốn giai đoạn tĩnh tâm trong Thiền. Xóa bỏ dục vọng và những yếu tố như bản năng cách tư duy và suy xét. Trong giai đoạn này tâm thần tràn ngập bởi niềm vui và an lạc. Giai đoạn suy tư lắng dịu, để nội tâm thanh thản và tiến lần đến nhất tâm bất loạn (trụ tâm vào một đối tượng duy nhất trong thiền định). Giai đoạn buồn vui đều xóa trắng và thay vào bằng một trạng thái không có cảm xúc; con người cảm thấy tỉnh thức, có ý thức và cảm thấy an lạc. Giai đoạn của sự thản nhiên và tỉnh thức—Outside the mind there is no other thing; mind, Buddha, and all the living, these three are not different. There is no differentiating among these three because all is mind. All are of the same order. This is an important doctrine of the Hua-Yen sutra. The T'ien-T'ai called "The Mystery of the Three Things." Our minds are constantly occupied with a lot of false thoughts, thoughts of worry, happiness, hatred and anger, friends and enemies, and so on, so we cannot discover the Buddha-nature within. The state of mind of 'Higher Meditation' is a state of quietude or equanimity gained through relaxation. To meditate to calm down and to eliminate attachments, the aversions, anger, jealousy and the ignorance that are in our heart so that we can achieve a transcendental wisdom which leads to enlightenment. Once we achieve a state of quietude through higher meditation, we will discover our real nature within; it is nothing new. However, when this happens, then there is no difference between us and the Buddha. In order to achieve the state of quietude through higher meditation, Zen practitioners should cultivate four basic stages in Dhyana. The relinquishing of desires and unwholesome factors achieved by conceptualization and contemplation. In this stage, the mind is full of joy and peace. In this phase the mind is resting of conceptualization, the attaining of inner calm, and approaching the one-pointedness of mind (concentration on an object of meditation). In this stage, both joy and sorrow disappear and replaced by equanimity; one is alert, aware, and feels well-being. In this stage, only equanimity and wakefulness are present.

40) *Hoa Nghiêm Kinh: Tâm Vận Hành Không Ngăn Ngại—The Mind is Functioning Without Limitations or Obstacles*

Khi nói đến tâm, người ta nghĩ đến những hiện tượng tâm lý như cảm giác, tư tưởng và nhận thức, cũng như khi nói đến vật, chúng ta nghĩ ngay đến những hiện tượng vật lý như núi, sông, cây, cỏ, động vật. Như vậy là khi chúng ta nói đến tâm hay vật, chúng ta chỉ nghĩ đến hiện tượng (tâm tượng và cảnh tượng), chứ không nói đến tâm thể và vật thể. Chúng ta thấy rằng cả hai loại hiện tượng (tâm tượng và cảnh tượng) đều nương nhau mà thành, và thể tính của chúng là sự tương duyên, vậy sao chúng ta không thấy được rằng cả hai loại hiện tượng đều cùng một thể tính? Thể tính ấy có người thích gọi là "tâm", có người thích gọi là "vật," có người thích gọi là "chân như." Dầu gọi là cái gì đi nữa, chúng ta không thể dùng khái niệm để đo lường thể tánh này được. Vì thể tánh ấy không bị ngăn ngại hoặc giới

hạn. Từ quan điểm hợp nhất, người ta gọi nó là “Pháp thân.” Từ quan điểm nhị nguyên, người ta gọi nó là “Tâm không ngăn ngại” đối mặt với “thế giới vô ngại.” Kinh Hoa Nghiêm gọi nó là Tâm vô ngại và cảnh vô ngại. Cả hai dung hợp nhau một cách viên mãn nên gọi là “tâm cảnh viên dung.”—When we speak of mind, we usually think of psychological phenomena, such as feelings, thoughts, or perceptions. When we speak of objects of mind, we think of physical phenomena, such as mountains, trees, or animals. Speaking this way, we see the phenomenal aspects of mind and its objects, but we don’t see their nature. We have observed that these two kinds of phenomena, mind and objects of mind, rely on one another for their existence and are therefore interdependent. But we do not see that they themselves have the same nature. This nature is sometimes called “mind” and sometimes called “suchness.” Whatever we call it, we cannot measure this nature using concepts. It is boundless and all inclusive, without limitations or obstacles. From the point of view of unity, it is called Dharmakaya. From the point of view of duality, it is called “mind without obstacle” encountering “world without obstacle.” The Avatamsaka Sutra calls it unobstructed mind and unobstructed object. The mind and the world contain each other so completely and perfectly that we call this “perfect unity of mind and object.”

41) *Hoa Nghiêm Kinh: Thác Sự Hiển Pháp Sinh Giải Môn—Theory of Elucidating the Truth by Factual Illustrations*

Nói về sự thuyết minh chân lý bằng những điển hình thật sự. Chân lý được biểu lộ trong sự vật và sự vật là nguồn gốc của giác ngộ. Đây là một trong mười nguyên tắc căn bản của Hoa Nghiêm, nhờ đó mà triết lý tổng thể của Hoa Nghiêm được giảng giải và thuyết minh khả tính của thế giới “Sự Sự Vô Ngại Pháp Giới”—The theory of elucidating the truth by factual illustrations. Truth is manifested in fact and fact is the source of enlightening. This one of the ten basic principles (Ten Mysterious Gates) of Hua-yen, by means of which the Hua Yen philosophy of totality is expounded and to elucidate the possibility of the realm of Fact and fact world perfectly harmonized.”

42) *Hoa Nghiêm Kinh: Thập Huyền Duyên Khởi—Ten Mysterious Aspects of Dependent Origination*

Theo tông Hoa Nghiêm, có mười pháp môn huyền diệu nương nhau tạo thành sự biểu lộ của thế giới lý tưởng và duyên khởi. Bốn pháp môn huyền diệu Lý Tắc “Một trong tất cả, tất cả trong một” hay “Tương nhập tương dung.” (một là tất cả, tất cả là một): Thứ nhất là vì mọi loài cũng như mọi vật đều được hiện khởi do nội thức, nên căn nguyên là một. Thứ nhì là vì mọi loài cũng như mọi vật đều không có bản tính quyết định hay vận hành tự tại, nên vô ngã là chân lý tối thượng. Thứ ba là vì lý duyên khởi chỉ cho sự tương y tương quan, nên tất cả đều cộng đồng liên hệ. Thứ tư là vì tất cả đều có chung pháp tánh hay Phật tánh, nên tất cả đều có khả năng chứng đắc như nhau. Sáu pháp môn huyền diệu linh tinh: Thứ năm là vì thế giới hiện tượng được cho là mộng huyễn, nên thế giới nhất chân có thể bàng bạc khắp mọi nơi không bị ước thúc. Thứ sáu là vì thế giới hiện tượng được coi là bóng mờ hay ảo ảnh, nên thế giới nhất chân bàng bạc khắp nơi. Thứ bảy là vì trong sự giác ngộ của Phật, những căn nhân của hiện khởi được coi như vô hạn, những cảm quả là vạn trạng vô biên, nhưng chúng không chướng ngại nhau mà lại còn cộng tác để hình thành một toàn thể nhịp nhàng. Thứ tám là vì sự giác ngộ của Phật là tối thượng và tuyệt đối, nên sự chuyển hóa của thế giới là theo ý chí của Ngài. Thứ chín là vì tác dụng thiền định thâm áo của Phật, sự chuyển hóa của thế giới là tùy theo ý của Ngài. Thứ mười là vì năng lực siêu nhiên khởi lên từ sự giải thoát, sự chuyển hóa thế giới là tự tại—According to The Avatamsaka School, there are ten theories that independently cause the manifestation of the ideal world: Four doors of the principle of “One-in-all and all-in-one. First, because all beings as well as all things are manifested from ideation, the source is one. Second, because all beings as well as all things have no determinate nature, all move freely, selflessness being the ultimate truth. Third, because the causation theory means interdependence or interrelation, all are co-related. Fourth, because the Dharma-nature (dharmata) or the Buddha-nature (Buddha-svabhava) is

possessed in common by all, they have similar liability. Six miscellaneous mysterious aspects: Fifth, because the phenomenal world is said to be as a dream or illusion, the world of One-Truth can be molded in any way without restraint. Sixth, because the phenomenal world is said to be as shadow or image, the world of One-Truth can be molded in any way. Seventh, since the Enlightenment of the Buddha, the causes of production are known to be boundless, the effects are manifold or limitless, but they do not hinder each other; rather they cooperate to form a harmonious whole. Eighth, because the Buddha's Enlightenment is ultimate and absolute, the transformation of the world is at his will. Ninth, because of the function of the Buddha's profound meditation the transformation of the world is at his will. Tenth, because of the supernatural power originating from deliverance, the transformation of the world is free.

43) Hoa Nghiêm Kinh: Thập Huyền Môn—Ten Mysterious Gates

Để thuyết minh khả tính của thế giới “Sự Sự Vô Ngại Pháp Giới,” tông Hoa Nghiêm đã đề ra mười Huyền Môn hay mười pháp môn huyền diệu, là mười nguyên tắc căn bản của Hoa Nghiêm, nhờ đó mà triết lý tổng thể của Hoa Nghiêm được giảng giải. Thứ nhất là Đồng Thời Cụ Túc Tương Ứng Môn. Nói về sự cộng đồng liên hệ, trong đó vạn vật cộng đồng hiện hữu và đồng thời hiện khởi. Tất cả đều cộng đồng hiện hữu, không những chỉ quan hệ không gian mà cả trong quan hệ thời gian; không có sự phân biệt giữa quá khứ, hiện tại và vị lai, mỗi thời bao hàm các thời phần khác. Mặc dù chúng có vẻ sai biệt trong thời gian, nhưng tất cả đều được hợp nhất thành một thực thể, theo quan điểm viên dung. Thứ nhì là Quảng Hiệp Tự Tại Vô Ngại Môn. Nói về tự do toàn vẹn, trong đó mọi loài, thông minh hay ngu độn, đều tương giao với nhau không chướng ngại. Năng lực của tất cả nội hàm cũng như ngoại tướng đều vô hạn như nhau. Một nghiệp, dù nhỏ bao nhiêu cũng bao hàm tất cả mọi nghiệp. Một và tất cả đều tương giao một cách tự do và bất tuyệt. Thứ ba là Nhất Đa Tương Dung Bất Đồng Môn. Nói về sự hỗ tương nhiếp nhập của những sự thể bất đồng. Tất cả những hiện hữu bất đồng đều có những điểm tương đồng. Nhiều ở trong một, một ở trong nhiều và tất cả ở trong nhất thể. Thứ tư là Chư Pháp Tương Túc Tự Tại Môn. Nói về tự do, nghĩa là vượt ngoài những sai biệt kỳ cùng, trong đó tất cả các pháp đều hỗ tương đồng nhất. Đây là sự đồng nhất phổ biến của vạn hữu. Thực ra, hỗ tương đồng nhất là tự tiêu hủy. Khi đồng nhất ta với kẻ khác, ta có thể hòa hợp với kẻ khác. Tự tiêu hủy và tự đồng hóa với cái khác tạo thành một đồng nhất hóa tổng hợp. Đây là lý thuyết hay thực hành đặc biệt của Đại Thừa, áp dụng cho bất cứ lý thuyết hay thực hành nào. Hai lý thuyết đối nghịch hay những sự kiện khó dung hợp thường được kết lại thành một. Thông thường do phương pháp này mà người ta đi đến một giải pháp êm đẹp cho một vấn đề. Do kết quả của sự hỗ tương nhiếp nhập và hỗ tương hòa hợp, chúng ta có khái niệm “Một trong tất cả, tất cả trong một. Một ở đằng sau tất cả, tất cả ở đằng sau một. Lớn và nhỏ, cao hay thấp, cũng vận chuyển nhịp nhàng với nhau. Ngay cả những đóng góp khiêm nhường nhứt vào công cuộc hòa điệu, cũng không ai có thể tách khỏi hay biệt lập một mình được. Thứ năm là Ẩn Mật Hiển Liễu Câu Thành Môn. Nói về thuyết tự thành, nhờ đó mà cái ẩn mật và cái biểu hiện cùng tạo thành một toàn thể bằng hỗ tương chi trì. Nếu cái này ở trong thì cái kia ở ngoài hay ngược lại. Cả hai hỗ trợ lẫn nhau tạo thành một nhất thể. Thứ sáu là Vi Tế Tương Dung An Lập Môn. Nói về sự thành lập bằng hỗ tương nhiếp nhập của những vật chất vi tiểu và ẩn áo. Nói một cách tổng quát, một sự thể càng vi tiểu và ẩn áo, người ta càng khó mà nhận ra nó. Những sự thể vi tế hay ẩn áo vượt ngoài lãnh hội của một người cũng phải thể hiện lý thuyết về “một trong nhiều và nhiều trong một.” Thứ bảy là Nhân Đà La Vĩng Cảnh Giới Môn. Nói về sự phản chiếu nội tại, như trong lãnh vực được bao quanh bằng lưới của trời Đế Thích (mỗi mắt lưới là một viên ngọc thạch lấp lánh), ở đó những hạt ngọc phản chiếu rực rỡ lẫn nhau. Cũng vậy, những sự kiện thực tế của thế giới đều chen lẫn và chiếu rọi lẫn nhau. Thứ tám là Thác Sự Hiển Pháp Sinh Giải Môn. Nói về sự thuyết minh chân lý bằng những điển hình thật sự. Chân lý được biểu lộ trong sự vật và sự vật là nguồn gốc của giác ngộ. Thứ chín là Thập Thế Cách Pháp Dị Thành Môn. Nói về “sự thành tựu từ đa thù của 10 thời gian tạo thành một thực thể.” Quá khứ, hiện tại, và vị lai, mỗi thời đều chứa đựng ba

thời, như thế tạo thành chín thời, chúng hợp chung lại thành một thời duy nhất, chín và một là mười thời. Mười thời, tất cả đều khác biệt, nhưng nhiếp nhập lẫn nhau, hoàn thành cái lý tắc một-trong-tất-cả. Tất cả những lý thuyết khác, chính yếu liên hệ với sự hỗ tương nhiếp nhập này trong bình diện “hàng ngang,” nhưng lý thuyết này lại liên hệ với mọi “quan hệ hàng dọc” hay thời gian, nghĩa là mọi loài bị phân tách dọc theo chín thời, mỗi thời tự đầy đủ để cuối cùng tất cả đều tương quan tương liên trong một thời độc nhất; một thời độc nhất được hình thành bằng chín thời kia. Thứ mười là Duy Tâm Hồi Chuyển Thiện Thành Môn. Nói về sự thành tựu của những thiện đức mà nhờ đó, chủ và tớ cùng hoạt động một cách nhịp nhàng và xán lạn. Nếu cái này là chủ thì tất cả những cái khác sẽ hoạt động như là thần tử của nó, nghĩa là theo lý tắc “nhứt tức nhất thiết, và nhất thiết tức nhứt.” Chúng tạo thành một toàn thể viên toàn trên thực tế, cái này cái kia xen lẫn nhau—In order to elucidate the possibility of the realm of Fact and fact world perfectly harmonized,” the Hua-Yen School set forth the “Ten Profound Theories” or the “Ten Mysterious Gates (Ten profound approaches),” which are the ten basic principles of Hua-yen, by means of which the Hua Yen philosophy of totality is expounded. First, the theory of co-relation, in which all things have co-existence and simultaneous rise. All are co-existent not only in relation to space, but also in relation to time. There is no distinction of past, present and future, each of them being inclusive of the other. Distinct as they are and separated as they seem to be in time, all beings are united to make over entity from the universal point of view. Second, the theory of perfect freedom in which all beings “broad and narrow” commune with each other without any obstacle. The power of all beings as to intension and extension is equally limitless. One action, however small, includes all actions. One and all are commutable freely and uninterruptedly. Third, the theory of mutual penetration of dissimilar things. All dissimilar existences have something in common. Many in one, one in many, and all in unity. Fourth, the theory of freedom, i.e., freedom from ultimate distinctions, in which all elements are mutually identified. It is a universal identification of all beings. Mutual identification is, in fact, self-negation. Identifying oneself with another, one can synthesize with another. Negating oneself and identifying oneself with another constitute synthetical identification. This is a peculiar theory or practice of Mahayana. It is applied to any theory and practice. Two opposed theories or incompatible facts are often identified. Often a happy solution of a question is arrived at by the use of this method. As the result of mutual penetration and mutual identification. We have the concept “One in All, All in One. One behind All, All behind One.” The great and small, the high or low, moving harmoniously together. Even the humblest partaking of the work in peace, no one stands separately or independently alone. It is the world of perfect harmony. Fifth, the theory of complementarity by which the hidden and the manifested will make the whole by mutual supply. If one is inside, the other will be outside, or vice versa. Both complementing each other will complete one entity. Sixth, the theory of construction by mutual penetration of minute and abstruse matters. Generally speaking, the more minute or abstruse a thing is, the more difficult it is to be conceived.. Things minute or abstruse beyond a man’s comprehension must also be realizing the theory of one-in-many and many-in-one. Seventh, the theory of inter-reflection, as in the region surrounded by the Indra net (a net decorated with a bright stone on each knot of the mesh), where the jewels reflect brilliance upon each other, according to which the real facts of the world are mutually permeating and reflecting. Eighth, the theory of elucidating the truth by factual illustrations. Truth is manifested in fact and fact is the source of enlightening. Ninth, the theory of “variously completing ten time-periods creating one entity.” Each of past, present and future contains three periods thus making up nine periods which altogether form one period, nine and one, ten periods in all. The ten periods, all distinct yet mutually penetrating, will complete the one-in-all principle. All other theories are concerned chiefly with the mutual penetration in “horizontal plane,” but this theory is concerned with the “vertical connection,” or time, meaning that all beings separated along the nine periods, each complete in itself, are, after all, interconnected in one period, the one period formed by the nine. Tenth, the theory of completion of virtues by which the chief and the retinue work together

harmoniously and brightly. If one is the chief, all others will work as his retinue, i.e., according to the one-in-all and all-in-one principle, they really form one complete whole, penetrating one another.

44) *Hoa Nghiêm Kinh: Thập Ma—Ten Kinds of Demons*

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười thứ ma của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát nên mau dùng phương tiện xa rời mười thứ ma này. Ngũ uẩn ma, vì sanh các chấp thủ. Phiền não ma, vì hằng tạp nhiễm. Nghiệp ma, vì hay chướng ngại. Tâm ma, vì khởi ngã mạn cống cao. Tử ma, vì bỏ chỗ sanh. Thiên ma, vì tự kiêu căng phóng túng. Thiện căn ma, vì hằng chấp thủ. Ma tam muội, vì từ lâu say đắm. Thiện tri thức ma, vì khởi tâm chấp trước. Bồ Đề pháp trí ma, vì chẳng chịu xả lia—According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of demons of great enlightening beings. Enlightening beings should apply appropriate means to quickly escape these demons. The demon of the clusters of mental and material elements, giving rise to attachments. The demon of afflictions, perpetually confusing and defiling. The demon of actions, able to obstruct and inhibit. The demon of mind, which gives rise to pride. The demon of death, which abandons life. The demon of heaven, being self-indulgent. The demon of roots of goodness, because of perpetual clinging. The demon of concentration, because of long indulgence in the experience. The demon of spiritual teachers, because of giving rise to feelings of attachment. The demon of phenomenon of enlightenment, because of not wanting to relinquish it.

45) *Hoa Nghiêm Kinh: Thập Tam Muội—Ten Concentrations of the Buddhas*

Thập Định của chư Phật (Kinh Hoa Nghiêm—Phẩm 27): Phổ Quang Đại Tam Muội, gồm những pháp tam muội sau đây: mười pháp môn vô tận, mười môn vô biên tâm, mười môn nhập Tam muội sai biệt trí, và mười môn Trí thiện xảo nhập đại Tam muội; Diệu Quang Đại Tam Muội; Biến vãng chư Phật quốc độ Đại Tam Muội; Thanh Tịnh Tâm Hành Đại Tam Muội; Biết Quá Khứ Trang Nghiêm Tạng Đại Tam Muội; Trí Quang Minh Tạng Đại Tam Muội; Liễu Tri Nhứt Thiết Thế Giới Phật Trang Nghiêm Tam Muội; Chứng Sanh Sai Biệt Thân Đại Tam Muội; Pháp Giới Tự Tại Đại Tam Muội; và Vô Ngại Luân Đại Tam Muội—According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 27, there are ten concentrations of the Buddhas: The Great Concentration of Universal Light includes the following concentrations: ten kinds of Inexhaustible Qualities, ten kinds of boundless will, ten kinds of knowledge of differentiation of entry into concentration, and ten kinds of knowledge of skills in entry into great concentration; the Great Concentration of Subtle Light; the Great Concentration of successive journeying to the Buddha-lands; the Great Concentration of the Action of the Pure Profound Mind; the Great Concentration of Knowledge of the stores of Adornments of the Past; the Great Concentration of the Treasury of Light of Knowledge; the great Concentration of Knowledge of the Adornments of the Buddhas; the Great Concentration of Differentiated Bodies of Sentient Beings; the Great Concentration of Freedom in the Elemental Cosmos; and the Great Concentration of the Unimpeded Wheel.

46) *Hoa Nghiêm Kinh: Thập Thế Cách Pháp Dị Thành Môn—Theory of “Variously Completing Ten Time-Periods Creating One Entity*

Nói về “sự thành tựu từ đa thù của 10 thời gian tạo thành một thực thể.” Quá khứ, hiện tại, và vị lai, mỗi thời đều chứa đựng ba thời, như thế tạo thành chín thời, chúng hợp chung lại thành một thời duy nhất, chín và một là mười thời. Mười thời, tất cả đều khác biệt, nhưng nhiếp nhập lẫn nhau, hoàn thành cái lý tắc một-trong-tất-cả. Tất cả những lý thuyết khác, chính yếu liên hệ với sự hỗ tương nhiếp nhập này trong bình diện “hàng ngang,” nhưng lý thuyết này lại liên hệ với mọi “quan hệ hàng dọc” hay thời gian, nghĩa là mọi loài bị phân tách dọc theo chín thời, mỗi thời tự đầy đủ để cuối cùng tất cả đều tương quan tương liên trong một thời độc nhất; một thời độc nhất được hình thành bằng chín thời kia. Đây là một trong mười nguyên tắc căn bản của Hoa Nghiêm, nhờ đó mà triết lý tổng thể của Hoa

Nghiêm được giảng giải và thuyết minh khả tính của thế giới “Sự Sự Vô Ngại Pháp Giới”—The theory of “variously completing ten time-periods creating one entity.” Each of past, present and future contains three periods thus making up nine periods which altogether form one period, nine and one, ten periods in all. The ten periods, all distinct yet mutually penetrating, will complete the one-in-all principle. All other theories are concerned chiefly with the mutual penetration in “horizontal plane,” but this theory is concerned with the “vertical connection,” or time, meaning that all beings separated along the nine periods, each complete in itself, are, after all, interconnected in one period, the one period formed by the nine. This one of the ten basic principles (Ten Mysterious Gates) of Hua-yen, by means of which the Hua Yen philosophy of totality is expounded and to elucidate the possibility of the realm of Fact and fact world perfectly harmonized.”

47) Hoa Nghiêm Kinh: Thập Tùy Giác Trí—Ten Kinds of Conscious Knowledge

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, Ly Thế Gian, chư đại Bồ Tát có mười trí tùy giác. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được tất cả pháp tự tại quang minh, sở nguyện đều viên mãn, trong khoảng một niệm đều hay biết rõ tất cả Phật pháp và thành chánh đẳng chánh giác: trí tùy giác tất cả thế giới vô lượng sai biệt; trí tùy giác tất cả chúng sanh bất tư nghì; trí tùy giác tất cả pháp, một vào nhiều pháp, nhiều vào một pháp; trí tùy giác tất cả pháp giới rộng lớn; trí tùy giác tất cả hư không giới rất ráo; trí tùy giác tất cả thế giới nhập quá khứ thế; trí tùy giác tất cả thế giới nhập vị lai thế; trí tùy giác tất cả thế giới nhập hiện tại thế; trí tùy giác tất cả Như Lai vô lượng hạnh nguyện đều ở nơi một trí mà được viên mãn; trí tùy giác tam thế chư Phật đều đồng một hạnh mà được xuất ly—According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, Great Enlightening Beings have ten kinds of conscious knowledge. Enlightening Beings who abide by these can attain the illumination of mastery of all truth, their vows will be fulfilled, they will be instantly able to understand all Buddhas’ techniques and attain true enlightenment: conscious knowledge of the infinite differentiations of all worlds; conscious knowledge of the inconceivability of all realms of sentient beings; conscious knowledge of all things, each individual being immanent in the variegated manifold, and the variegated manifold being immanent in each individual unit; conscious knowledge of the vastness of all spheres of reality; conscious knowledge of the ultimacy of all realms of space; conscious knowledge of all worlds entering the past; conscious knowledge of all worlds entering the future; conscious knowledge of all worlds entering the present; conscious knowledge of the infinite undertakings and vows of all Buddhas reaching fulfillment in one knowledge; and conscious knowledge that the Buddhas of past, present and future all attain emancipation by own and the same practice.

48) Hoa Nghiêm Kinh: Thượng Thừa—Superior Vehicle

Theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 37, đức Phật dạy: “Đại chúng nên biết hơn hàng nhị thừa còn có thắng đạo gọi là Đại thừa, là chỗ tu hành của Bồ Tát thuận sáu môn Ba La Mật, chẳng dứt hạnh Bồ Tát, chẳng bỏ tâm Bồ Đề, ở vô lượng sanh tử mà chẳng mỗi nhàm, hơn hàng nhị thừa, gọi là Đại thừa, là đệ nhất thừa, là thắng thừa, là tối thắng thừa, là thượng thừa, là vô thượng thừa, là thừa lợi ích tất cả chúng sanh.”—According to The Flower Adornment Scripture, Chapter Manifestation of Buddha (37), the Buddha taught: “You should know that there is an even higher path beyond the ranks of these two vehicles, which is called the great vehicle, practiced by enlightening beings, following the six transcendent ways, not stopping enlightening practice, not relinquishing the determination for enlightenment, being in the midst of infinite birth and death without getting sick of it. Going beyond the two vehicles of individual liberation, it is called the Great Vehicle, the foremost vehicle, the preeminent vehicle, the supreme vehicle, the highest vehicle, the unexcelled vehicle, the vehicle of benefiting all sentient beings.”

49) Hoa Nghiêm Kinh: Toán Sa Pháp Môn—Method of Counting Sand

Thiện Tài Đồng Tử là nhân vật chính trong chương cuối cùng và cũng là chương dài nhất trong Kinh Hoa Nghiêm. Trong khi tìm cầu giác ngộ, ông đã viếng thăm và tông học với 53 vị thiện hữu tri thức và đã trở thành ngang hàng hay bình đẳng với Phật trong một đời (Trong Kinh Hoa Nghiêm, phẩm Nhập Pháp Giới: “Ngài Văn Thù ở trong khu rừng trang nghiêm có 500 vị đồng tử, mà Thiện Tài là một người phát tâm trong số 500 vị ấy. Thiện Tài sau đó đi về phương nam tham học cùng 53 vị tri thức và chứng nhập pháp giới). Điều đáng chú ý là cả vị thiện tri thức đầu tiên và cuối cùng đều dạy Thiện Tài về con đường Tịnh Độ. Khi ông đến tham vấn với thiện tri thức Tự Tại Chủ, ngài bèn dạy cho ông pháp môn "Toán Sa" (đếm cát). Điều đáng chú ý là cả vị thiện tri thức đầu tiên và cuối cùng đều dạy Thiện Tài về con đường Tịnh Độ—Sudhana (Good Wealth Bodhisattva) is the main protagonist in the last and longest chapter of the Avatamsaka Sutra. In seeking enlightenment, he tried to visit and study with fifty-three spiritual advisors and became equal with the Buddha in just one lifetime. When he comes to see Lord of Freedom of Action, he was taught by this good knowing friend the "method of counting sand." It should be noted that both his first and last advisor taught him the Pure Land Path.

50) Hoa Nghiêm: Trang Nghiêm Tam Muội—Flower Adornment Samadhi

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 27, có mười thứ tam muội, đó là: Phổ Quang Đại Tam Muội, gồm những pháp tam muội sau đây: mười pháp môn vô tận, mười môn vô biên tâm, mười môn nhập Tam muội sai biệt trí, và mười môn Trí thiện xảo nhập đại Tam muội; Diệu Quang Đại Tam Muội; Biến vãng chư Phật quốc độ Đại Tam Muội; Thanh Tịnh Tâm Hành Đại Tam Muội; Biết Quá Khứ Trang Nghiêm Tạng Đại Tam Muội; Trí Quang Minh Tạng Đại Tam Muội; Liễu Tri Nhứt Thiết Thế Giới Phật Trang Nghiêm Tam Muội; Chúng Sanh Sai Biệt Thân Đại Tam Muội; Pháp Giới Tự Tại Đại Tam Muội; và Vô Ngại Luân Đại Tam Muội. Khi Bồ Tát Phổ Hiền hiện lên từ Trang Nghiêm Tam Muội, Bồ Tát Phổ Huệ đặt ra hai trăm câu hỏi, giống như mây xuất hiện hết đám này tới đám khác. Phổ Hiền đáp lại với hai ngàn lời đáp; giống như rút nước lên từ giếng. Làm sao Ngài có thể có đủ thì giờ để suy nghĩ về những lời đáp này? Đây chắc chắn là sự thành tựu Pháp Tự Tại hoặc giả giảng giải trực tiếp từ pháp tánh—According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 27, there are ten concentrations of the Buddhas: The Great Concentration of Universal Light includes the following concentrations: ten kinds of Inexhaustible Qualities, ten kinds of boundless will, ten kinds of knowledge of differentiation of entry into concentration, and ten kinds of knowledge of skills in entry into great concentration; the Great Concentration of Subtle Light; the Great Concentration of successive journeying to the Buddha-lands; the Great Concentration of the Action of the Pure Profound Mind; the Great Concentration of Knowledge of the stores of Adornments of the Past; the Great Concentration of the Treasury of Light of Knowledge; the great Concentration of Knowledge of the Adornments of the Buddhas; the Great Concentration of Differentiated Bodies of Sentient Beings; the Great Concentration of Freedom in the Elemental Cosmos; and the Great Concentration of the Unimpeded Wheel. When Samantabhadra Bodhisattva emerged from Buddha Flower Adornment Samadhi, the Bodhisattva of Universal Wisdom posed two hundred questions, like clouds appearing one after another. Samantabhadra responded with two thousand replies, like drawing water from a well. How could he possibly have had time to think up these replies? This surely is “attainment of Dharma freedom,” or “preaching directly from Dharma nature.”

51) Hoa Nghiêm Kinh: Trùng Trùng Duyên Khởi—Interbeing Endlessly Interwoven

Trùng trùng Duyên khởi là tên gọi của một loại thiền định về sự biểu hiện của mọi hiện tượng theo đường lối tương quan duyên. Pháp thiền định này có thể giúp hành giả vượt thoát ý niệm về “một và nhiều,” hay “một và tất cả.” Chỉ có pháp quán này mới có thể phá vỡ “ngã kiến” vì ngã kiến được thành lập trên thói quen nhận thức về sự đối nghịch của một và nhiều. Khi chúng ta nghĩ về một

hạt bụi, một bông hoa, hay một con người, sự suy nghĩ của chúng ta không thể tách rời khỏi ý niệm về đơn vị, về một, và về sự tính toán. Chúng ta thấy có lần ranh giữa một và nhiều, giữa một và không. Trong cuộc sống hằng ngày chúng ta cần những thứ ấy như xe lửa cần đường rầy. Nhưng nếu chúng ta quán chiếu được tự tánh của trùng trùng duyên khởi của hạt bụi, của bông hoa hoặc của con người, thì chúng ta sẽ thấy cái một và cái nhiều không thể rời nhau mà hiện hữu được, cái một và cái nhiều đi vào nhau không trở ngại, cái một tức là cái nhiều. Đó là ý niệm tương tức tương nhập của giáo lý Hoa Nghiêm. Tương tức có nghĩa là “cái này là cái kia, cái kia là cái này.” Tương nhập thì có nghĩa là “cái này trong cái kia, cái kia trong cái này.” Khi quán chiếu sâu sắc trên “tương tức tương nhập,” chúng ta có thể thấy ý niệm về “một và nhiều” chỉ là một trong những phạm trù ý thức mà chúng ta dùng để dung chứa thực tại, cũng như khi chúng ta dùng một cái xô để chứa nước. Khi chúng ta thoát ra khỏi phạm trù một và nhiều thì cũng như chiếc xe lửa thoát ra khỏi đường rầy để tự do bay lượn trên không trung. Cũng như chúng ta thấy được rằng chúng ta đang đứng trên một quả đất tròn, đang tự xoay quanh nó và xoay xung quanh mặt trời, chúng ta sẽ thấy ý niệm về trên và dưới ngày xưa bị phá vỡ, nhờ thấy được tánh tương tức tương nhập của mọi hiện tượng, chúng ta thoát khỏi ý niệm “một và nhiều.” Hình ảnh mạng lưới của vua trời Đế Thích trong Kinh Hoa Nghiêm gợi ý cho chúng ta về “trùng trùng duyên khởi.” Mạng lưới này được kết bởi những hạt ngọc phản chiếu trong nó tất cả những hạt ngọc khác và hình ảnh của nó cũng được phản chiếu trong tất cả các hạt ngọc khác trên lưới. Như vậy, trên phương diện hình bóng, một hạt ngọc chứa tất cả các hạt khác, và tất cả các hạt ngọc khác đều chứa nó. Để có một ý niệm về mối liên hệ chằng chịt tượng trưng cho tính cách tương tức tương nhập, chúng ta có thể phác họa một quả cầu, được thành lập do sự có mặt của tất cả các điểm trên diện tích hình cầu cũng như trong lòng cầu. Có rất nhiều điểm, tuy vậy nếu thiếu một trong vô số điểm đó là khối cầu không được thành lập. Bây giờ chúng ta thử tưởng tượng nối liền mỗi điểm trong khối cầu với tất cả các điểm khác trong khối cầu bằng những đường dây tưởng tượng. Trước tiên nối điểm A với tất cả các điểm khác. Sau đó nối điểm B với các điểm khác, kể cả điểm A, và làm như vậy cho đến khi tất cả các điểm đều được nối kết lại với nhau. Như vậy là chúng ta đã tạo ra mạng lưới vô cùng chằng chịt với các điểm. Phép quán tương tức tương nhập của giáo lý Hoa Nghiêm đã bao hàm sự phủ nhận ý niệm không gian như một thực tại tuyệt đối, bởi tư tưởng ấy phủ nhận luôn các ý niệm trong và ngoài, lớn và nhỏ, một và nhiều. Về thời gian, phép quán tương tức tương nhập của giáo lý Hoa Nghiêm lại phá bỏ luôn ý niệm phân biệt giữa quá khứ, hiện tại và vị lai, cho rằng có thể đem quá khứ và vị lai đặt vào hiện tại, đem quá khứ và hiện tại đặt vào vị lai, đem hiện tại và vị lai đặt vào quá khứ, và đem tất cả thời gian đặt vào một niệm, tức là một khoảnh khắc rất ngắn. Tóm lại, thời gian cũng được biểu hiện trên nguyên tắc tương tức tương nhập như không gian, và một khoảnh khắc cũng chứa đựng được cả “ba đời”, nghĩa là toàn thể quá khứ, tương lai và hiện tại. Không những một hạt bụi chứa đựng trong chính nó một không gian “vô cùng” mà nó còn chứa đựng cả thời gian vô tận; trong một sát na khoảnh khắc chúng ta có thể tìm thấy cả thời gian vô tận và không gian vô cùng. Theo Kinh Hoa Nghiêm, trong “trùng trùng duyên khởi” (sự nương tựa vào nhau trùng trùng lớp lớp để có mặt), nhân quả không nằm theo chiều dài (trong đó một nhân đưa đến một quả) mà thể hiện chằng chịt; không phải là một mạng lưới hai chiều như một mạng nhện mà là nhiều mạng lưới giao nhau trong một không gian nhiều chiều. Không những một bộ phận của cơ thể chứa trong nó sự hiện hữu của tất cả các bộ phận khác của cơ thể, mà mỗi tế bào trong cơ thể cũng chứa đựng sự có mặt của toàn thể các tế bào trong cơ thể. Một có mặt trong tất cả và tất cả có mặt trong một. Điều này được diễn tả một cách rõ ràng trong Kinh Hoa Nghiêm “Một là tất cả, tất cả là một.” Một khi chúng ta nắm vững được nguyên lý “một” và “tất cả”, tức là chúng ta thoát khỏi cái bẫy suy tưởng sai lầm đã giam hãm chúng ta từ bấy lâu nay. Khi chúng ta nói, “một tế bào chứa đựng tất cả các tế bào khác,” chúng ta đừng hiểu lầm là dung tích của một tế bào có thể bao hàm được mọi tế bào, và mọi tế bào có thể chui vào trong một tế bào, mà chúng ta muốn nói “sự có mặt của một tế bào chứng minh được sự có mặt của tất cả các tế bào khác, vì chúng không thể hiện hữu độc lập và riêng lẻ với nhau được—

Interbeing Endlessly Interwoven, name of a kind of meditation on the manifestation of all phenomena

as interdependent. This meditation can help free us from the concept of “unity and diversity,” or “one and all.” This meditation can dissolve the concept of “me” because the concept of “self” is built on the opposition of unity and diversity. When we think of a speck of dust, a flower, or a human being, our thinking cannot break loose from the idea of unity, of one, of calculation. We see a line between one and many, between one and not one. In daily life we need this just as a train needs a track. But if we truly realize the interdependent nature of the dust, the flower, and the human being, we see that unity cannot exist without diversity. Unity and diversity interpenetrate each other freely. Unity is diversity. This is the principle of interbeing and interpenetration of the Avatamsaka Sutra. Interbeing means “This is that,” “That is this.” Interpenetration means “This is in that,” and “That is in this.” When we meditate deeply on interbeing and interpenetration, we see that the idea of “one and many” is only a mental construct which we use to contain reality, much as we use a bucket to hold water. Once we have escaped the confinement of this construct, we are like a train breaking free of its rails to fly freely in space. Just as when we realize that we are standing on a spherical planet which is rotating around its axis and around the sun, our concepts of above and below disintegrate, so when we realize the interdependent nature of all things,” we are freed from the idea of “one and many.” The image of a Indra’s Jeweled net is used in the Avatamsaka Sutra to illustrate the infinite variety of interactions and intersections of all things. The net is woven of an infinite variety of brilliant gems, each with countless facets. Each gem reflects in itself every other gem. In this vision, each gem contains all the other gems. To envision the interwoven nature of relationships, which illustrate the character of interbeing and interpenetration, we can picture a sphere which is composed of all the points on its surface and all the points within its volume. There are extremely many points, yet without each of them the sphere does not exist. Now let us imagine connecting each point with all the other points. First we connect point A to each of the other points. Then we connect point B with each of the others, including A, and so on until all the points are connected. As you can see we have woven the points are connected. As you can see we have woven an extremely dense net intertwining all the points. The principle of the Interbeing and interpenetration in the Avatamsaka Sutra refuses to accept the concept of inner/outer, big/small, one/many as real, it also refuses the concept of space as an absolute reality. With respect to time, the conceptual distinction between past, present, and future is also destroyed. The Avatamsaka Sutra says that past and future can be put into the present, present and past into future, present and future into past, and finally all eternity into one ksana, the shortest possible moment. To summarize, time, like space, is stamped with the seal of interdependence, and one instant contains three times: past, present and future. Not only does a speck of dust contain in itself, infinite space, it also contains endless time; in one ksana we find both infinite time and endless space. According to the Avatamsaka Sutra, in the Interdependence of all things or interbeing, cause and effect are no longer perceived as linear, but as a net, not a two-dimensional one, but a system of countless nets interwoven in all directions in multi-dimensional space. Not only do the organs contain in themselves the existence of all the other organs, but each cell contains in itself all the other cells. One is present in all and all are present in each one. This is expressed clearly in the Avatamsaka Sutra as “One is all, all is one.” When we fully grasp this, we are freed from the pitfall of thinking of “one” and “many,” a habit that has held us trapped for so long. When we say, “One cell contains in itself all the other cells,” do not misunderstand that there is some way that one cell’s capacity can be stretched to fit all the others inside of it. We mean that the presence of one cell implies the presence of all the others, since they cannot exist independently, separate of the others.

52) Hoa Nghiêm Kinh: Tứ Duyên Sanh—Four Principal Uses of Conditional Causation

Tứ duyên sanh hay tứ duyên khởi. Theo giáo thuyết tông Hoa Nghiêm, có bốn loại duyên khởi. Thứ nhất là Nghiệp Cầm Duyên Khởi, giáo lý duyên khởi của Tiểu Thừa, dưới ảnh hưởng của nghiệp điều kiện tái sanh nẩy sanh. Thứ nhì là Lại Da Duyên Khởi, thủy giáo của Đại Thừa, tất cả vạn sự vạn vật

đều khởi lên từ A Lại Da Thức hay Tàng Thức. Thứ ba là Như Lai Tạng Duyên Khởi hay Chân Như Duyên Khởi, chung giáo của Đại Thừa, tất cả vạn sự vạn vật đều khởi lên từ Như Lai Tạng hay chân như. Thứ tư là Pháp Giới Duyên Khởi, viên giáo (trừ Đốn Giáo vì loại này theo tông chỉ ‘vô tướng ly ngôn’), trong đó một là tất cả, tất cả là một—According to the doctrine of the Hua-Yen sect, there are four principal uses of conditional causation. First, the conditional causation of the Hinayana, i.e. under the influence of karma the conditions of reincarnation arise. Second, the doctrine of the conditional causation of the Mahayana that all things arise from the Alaya or fundamental store. Third, the doctrine of conditional causation of the advancing Mahayana that all things arise from the Tathagata-Garbha or Bhutatathata. Fourth, the doctrine of conditional causation of Complete Mahayana, in which one is all and all are one, each being a universal cause.

53) *Hoa Nghiêm Kinh: Tứ Pháp Giới—Four Dharma Realms*

Hành giả tu thiền nên nhớ rằng đạo Phật chủ trương rằng không có cái được tạo độc nhất và riêng rẽ. Vạn hữu trong vũ trụ, tâm và vật, khởi lên đồng thời; vạn hữu trong vũ trụ nương tựa lẫn nhau, ảnh hưởng lẫn nhau, và do đó tạo ra một bản đại hòa tấu vũ trụ của toàn thể điệu. Nếu thiếu một, vũ trụ sẽ không toàn vẹn; nếu không có tất cả, cái một cũng không. Khi toàn thể vũ trụ tiến tới một bản hòa âm toàn hảo, nó được gọi là “Nhất Chân Pháp Giới,” vũ trụ của cái một và cái thực, hay “Liên Hoa Tạng.” Trong vũ trụ lý tưởng đó, vạn hữu sẽ tồn tại trong hòa điệu toàn diện, mỗi hữu không chướng ngại hiện hữu và hoạt động của các hữu khác. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, mặc dù quan niệm viên dung và đồng khởi là vũ trụ, nó là một thuyết pháp giới duyên khởi, bản tính của hiện khởi là vũ trụ, nó là một thứ triết lý toàn thể tính của tất cả hiện hữu, hơn là triết học về nguyên khởi. Theo tông Hoa Nghiêm, có bốn pháp giới: Thứ nhất là Sự pháp giới. Đây là cách nhìn pháp giới như là một thế giới của những vật thể cá biệt, trong đó chữ giới (dhatu) có nghĩa là cái phân biệt. Đây là thế giới của thực tại, thế giới hiện tượng, hay thế giới hiện tượng, các pháp sắc và tâm của chúng sanh. Sự pháp giới biểu hiện cho giáo lý duy thực của Tiểu Thừa. Thứ nhì là Lý pháp giới. Đây là cách nhìn Pháp Giới như là sự hiển hiện của nhất tâm (ekacitta) hay một bản thể cơ bản (ekadhatu). Đây là thế giới thể tánh nói về các pháp sắc và tâm của chúng sanh tuy có sai khác nhưng cùng chung một thể tánh. Đây là thế giới của lý tấc. Nó được Tam Luận Tông và Pháp Tướng Tông chủ xướng, dạy rằng lý tách rời với sự. Thứ ba là Lý sự vô ngại pháp giới. Đây là cách nhìn Pháp Giới như là một thế giới trong đó tất cả những hiện hữu riêng biệt của nó (vastu) có thể đồng nhất được với một tâm là sở y. Pháp Giới này không có trở ngại giữa lý và sự vì lý do sự mà hiển bày, sự nhờ lý mà thành tựu. Khởi Tín và Thiên Thai tông chủ trương nhất thể giữa sự và lý, nghĩa là thế giới của lý tấc và thực tại được hợp nhất, hay thế giới lý tưởng được thể ngộ. Thứ tư là Sự sự vô ngại pháp giới. Đây là cách nhìn Pháp Giới như là một thế giới trong đó mỗi một vật thể riêng biệt của nó đồng nhất với mọi vật thể riêng biệt khác, mà tất cả những giới hạn phân cách giữa chúng thấy đều bị bãi bỏ. Đây là thế giới của tất cả thực tại được kết dệt lại hay được đồng nhất trong nhịp điệu toàn vẹn, nghĩa là tất cả mọi hiện tượng đều tương ứng thông dung nhau, một tức nhiều, lớn chứa nhỏ. Đây là chủ trương của tông Hoa Nghiêm, theo đó tất cả những sự thật hay thực tại dị biệt nhất thiết phải tạo thành một toàn thể nhịp nhàng do sự tương dung tương nhiếp để chứng ngộ thế giới lý tưởng là “nhất như.” Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, đem thực hành mà thích ứng lý thuyết không phải là điều khó khăn, nhưng tai hại ở chỗ là con người, kẻ thì quá thiên về lý thuyết, người lại quá trọng thực hành. Do đó cần phải có một giải pháp hữu lý. Lại nữa, trong thế giới thực tế, thực hành thường chống lại thực hành, sự kiện chống lại sự kiện, công tác chống lại công tác, cá thể chống lại cá thể, đẳng cấp chống lại đẳng cấp, quốc gia chống lại quốc gia. Đó là sắc thái của thế giới cá nhân chủ nghĩa, rồi từ đó toàn thể thế giới hóa ra phân chia thành mảnh vụn vật. Chủ nghĩa tập thể hay tinh thần tương trợ không ngừng, vẫn chưa đủ để ngăn chặn ác tính của đời sống. Để hòa điệu một trạng thái sinh tồn như vậy và để đưa tất cả vạn vật đến chỗ nhu hòa, thế giới tương giao tương cảm cần phải được tạo ra. Một thế giới lý tưởng như vậy được gọi là “sự sự vô ngại pháp

giới.”—Zen practitioner should remember that Buddhism holds that nothing was created singly or individually. All things in the universe, matter or mind, arose simultaneously, all things in its depending upon one another, the influence of each mutually permeating and thereby making a universe symphony of harmonious totality. If one item were lacking, the universe would not be complete; without the rest, one item cannot be. When the whole cosmos arrives at a harmony of perfection, it is called the “universe One and True,” or the “Lotus Store.” In this ideal universe all beings will be in perfect harmony, each finding no obstruction in the existence and activity of another. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, although the idea of the interdependence and simultaneous rise of all things is called the Theory of Universe Causation, the nature of the rise being universal, it is rather a philosophy of the totality of all existence than a philosophy of origination. According to the Hua-Yen school, there are Four Dharma Realms: First, the idea of looking at the Dharmadhatu as a world of individual objects, in which case the term “dhatu” means “something separated.” This is the world of reality, the factual, practical world, or the phenomenal realm, phenomenal world. The Dharma Realm of Phenomena, or the realm of events (specifics). It represents the Realistic Doctrine of Hinayana. Second, the idea of looking at the Dharmadhatu as a manifestation of one spirit (ekacitta) or one elementary substance (ekadhatu). This is the noumenal realm, or noumenal world. The Dharma Realm of Noumena, or the realm of principles. This is the world of principle or theoretical world. It is represented by the Sam-Lun and Dharmalaksana Schools which teach that principle is separate from facts. Third, the idea of looking at the Dharmadhatu as a world where all its particular existences (vastu) are identifiable with one underlying spirit. This Dharmadhatu is the interdependence of phenomenal and noumenal realm. The world in which phenomena are identical with noumena. The Dharma Realm of non-obstructions of noumena and phenomena (principles and specifics)—The realm of principles against events perfectly fused in unimpeded freedom. The Awakening of Faith and the T’ien-T’ai School believe the identity of fact and principle. That means the world of principle and reality united, or the ideal world realized. Fourth, the idea of looking at the Dharmadhatu as a world where each one of its particular objects is identifiable with every other particular object, with whatever lines of separation there may be between them all removed. This is the world of all realities or practical facts interwoven or identified in perfect harmony. It is to say phenomena are also interdependent. The world in which phenomena interpenetrate one another without hindrances. The Dharma Realm of non-obstruction of phenomena and phenomena. The realm of events against events (specifics and specifics) perfectly fused in unimpeded freedom. It represents by the Hua-Yen School which teaches that all distinct facts or realities will, and ought to, form a harmonious whole by mutual penetration and mutual identification so as to realize the ideal world of “One-True.” According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, it should not be difficult to make practice adapted to theory, but such being the evil of men, some make too much of theory while others make too much of practice. So a rational solution becomes necessary. Moreover, in the world of realities (fact), practice often goes against practice, fact against fact, business, against business, individual against individual, class against class, nation against nation. Such is the feature of the world of individualism and thus the whole world goes to pieces. Mere collectivism or solidarity will not prevent the evil of life. To harmonize such a state of being and to make all things go smoothly, the world of mutual reliance or interdependence ought to be created. Such an ideal world is called “the fact and fact world perfectly harmonized.”

54) *Hoa Nghiêm Kinh: Từ Bi Tâm—Heart of Compassionate Mind*

Ta cùng chúng sanh sanh đều sẵn đủ đức hạnh, tướng hảo trí huệ của Như Lai, mà vì mê chân tánh, khởi hoặc nghiệp nên phải bị luân hồi, chịu vô biên sự thống khổ. Nay đã rõ như thế, ta phải dứt tâm ghét thương phân biệt, khởi lòng cảm hối từ bi tìm phương tiện độ mình cứu người, để cùng nhau được an vui thoát khổ. Nên nhận rõ từ bi khác với ái kiến. Ái kiến là lòng thương yêu mà chấp luyến trên

hình thức, nên kết quả bị sợi dây tình ái ràng buộc. Từ bi là lòng xót thương cứu độ, mà lìa tướng, không phân biệt chấp trước; tâm này thể hiện dưới đủ mọi mặt, nên kết quả được an vui giải thoát, phước huệ càng tăng. Muốn cho tâm từ bi được thêm rộng, ta nên từ nỗi khổ của mình, cảm thông đến các nỗi khổ khó nhằn thọ hơn của kẻ khác, tự nhiên sanh lòng xót thương muốn cứu độ, niệm từ bi của Bồ Đề tâm chưa phát bỗng tự phát sanh. Trong Kinh Hoa Nghiêm, ngài Phổ Hiền đã khai thị: “Đại Bồ Tát với lòng đại bi có mười cách quán sát chúng sanh không nơi nương tựa mà khởi đại bi. Quán sát chúng sanh tánh chẳng điều thuận mà khởi đại bi, quán sát chúng sanh nghèo khổ không căn lành mà khởi đại bi. Quán sát chúng sanh ngủ say trong đêm dài vô minh mà khởi đại bi. Quán sát chúng sanh làm những điều ác mà khởi đại bi. Quán sát chúng sanh đã bị ràng buộc, lại thích lao mình vào chỗ ràng buộc mà khởi đại bi. Quán sát chúng sanh bị chìm đắm trong biển sanh tử mà khởi đại bi. Quán sát chúng sanh vương mang tật khổ lâu dài mà khởi đại bi. Quán sát chúng sanh không ưa thích pháp lành mà khởi đại bi. Quán sát chúng sanh xa mất Phật pháp mà khởi đại bi...” Đã phát tâm đại bi tất phải phát đại Bồ Đề tâm thể nguyên cứu độ. Thế thì lòng đại bi và lòng đại Bồ Đề dung thông nhau. Cho nên phát từ bi tâm tức là phát Bồ Đề tâm. Dùng lòng đại từ bi như thế mà hành đạo, mới gọi là phát Bồ Đề tâm. Theo Hòa Thượng Thích Thiện Tâm trong Liên Tông Thập Tam Tổ, sao gọi là Từ Bi Tâm? Từ bi là lòng xót thương cứu độ mà lìa tướng và không phân biệt chấp trước. Nghĩa là thương xót cứu độ mà không có hậu ý lợi dụng. Chẳng hạn như vì thấy người giàu đẹp, sang cả, vân vân, nên giả bộ ‘Từ Bi’ để dụng ý và mưu tính các việc riêng tư có lợi cho mình. Đây chỉ được gọi là ‘Ái Kiến,’ nghĩa là thấy giàu đẹp mà sanh khởi lòng thương theo lối trói buộc của chúng sanh, chớ không phải là Từ Bi—Mind of Compassion (mercy or benevolence). We ourselves and all sentient beings already possess the virtues, embellishment and wisdom of the Buddhas. However, because we are deluded as to our True Nature, and commit evil deeds, we resolve in Birth and Death, to our immense suffering. Once we have understood this, we should rid ourselves of the mind of love-attachment, hate and discrimination, and develop the mind of repentance and compassion. We should seek expedient means to save ourselves and others, so that all are peaceful, happy and free of suffering. Let us be clear that compassion is different from love-attachment, that is, the mind of affection, attached to forms, which binds us with the ties of passion. Compassion is the mind of benevolence, rescuing and liberating, detached from forms, without discrimination or attachment. This mind manifests itself in every respect, with the result that we are peaceful, happy and liberated, and possess increased merit and wisdom. If we wish to expand the compassionate mind, we should, taking our own suffering as starting point, sympathize with the even more unbearable misery of others. A benevolent mind, eager to rescue and liberate, naturally develops; the compassionate thought of the Bodhi Mind arises from there. As the Bodhisattva Samantabhadra taught in the Avatamsaka Sutra: “Great Bodhisattvas develop great compassion by ten kinds of observations of sentient beings: they see sentient beings have nothing to rely on for support; they see sentient beings are unruly; they see sentient beings lack virtues; they see sentient beings are asleep in ignorance; they see sentient beings do bad things; they see sentient beings are bound by desires; they see sentient beings drowning in the sea of Birth and Death; they see sentient beings have no desire for goodness; they see sentient beings have lost the way to enlightenment.” Having developed the great compassionate mind, we should naturally develop the Great Bodhi Mind and vow to rescue and liberate. Thus the great compassionate mind and the great Bodhi Mind interpenetrate freely. That is why to develop the compassionate mind is to develop the Bodhi Mind. Only when we cultivate with such great compassion can we be said to have “developed the Bodhi Mind.” According to Most Venerable Thích Thiện Tâm in The Thirteen Patriarchs of Pureland Buddhism, what is the ‘compassionate mind?’ To be compassionate is to pity and to be empathetic, wishing to help and rescue others without having discriminations or attachment to various characteristics. This means ‘altruism’ or to have mercy and compassion, wishing to help others but not to have any intention of taking advantages. For instance, seeing someone rich, beautiful, etc, one pretends to be compassionate by helping, but having ulterior motives of self-gain. This is called

“Desirous Views,” or developing love and lust when seeing wealth and beauty according to binding ways of sentient beings; thus, to act in this way cannot be called being ‘compassionate.’

55) Hoa Nghiêm Kinh: Tương Dung—Principleship and Partnership Are a Mutual "Turning-Into"

Theo giáo lý Hoa Nghiêm, trong Nhập Pháp Giới Viên Dung Quang Cảnh có sự tương nhập của vô lượng Phật sát và sự tương dung giữa Chủ và Bọn trong cảnh giới của sự đi về bất động. Đây là cảnh giới phi cảnh giới, trong đó hành giả tìm thấy cả thân lẫn tâm mình trạm nhiên hài hòa, không còn trở ngại và hoài nghi—According to the Hua Yen doctrine, in the inscrutable realm of all-embracing Totality, the teaching of "Entering into the Dharmadhatu", there are interpenetration of Buddha-lands and Principleship and Partnership are a mutual "turning-into", a state of going forward and coming back in steadfast immutability. This is the realm of no domain where the practitioner finds both his mind and body harmonious and transparent, empty of all hindrances and doubts.

56) Hoa Nghiêm Kinh: Vi Tế Tương Dung An Lập Môn—Theory of Construction

Vi tế tương dung an lập môn nói về sự thành lập bằng hỗ tương nhiếp nhập của những vật chất vi tế và ẩn áo. Nói một cách tổng quát, một sự thể càng vi tế và ẩn áo, người ta càng khó mà nhận ra nó. Những sự thể vi tế hay ẩn áo vượt ngoài lãnh hội của một người cũng phải thể hiện lý thuyết về “một trong nhiều và nhiều trong một.” Đây là một trong mười nguyên tắc căn bản của Hoa Nghiêm, nhờ đó mà triết lý tổng thể của Hoa Nghiêm được giảng giải và thuyết minh khả tính của thế giới “Sự Sự Vô Ngại Pháp Giới”—The theory of construction by mutual penetration of minute and abstruse matters. Generally speaking, the more minute or abstruse a thing is, the more difficult it is to be conceived. Things minute or abstruse beyond a man’s comprehension must also be realizing the theory of one-in-many and many-in-one. This one of the ten basic principles (Ten Mysterious Gates) of Hua-yen, by means of which the Hua Yen philosophy of totality is expounded and to elucidate the possibility of the realm of Fact and fact world perfectly harmonized.”

CCLXXVIII. Hòa Sơn: Ho-Shan:

1) Biết Đánh Trống—Knowing How to Beat the Drum

Trong thí dụ thứ 44 của Bích Nham Lục. Hòa Sơn dạy chúng: "Tập học gọi là nghe, tuyệt học gọi là gần, qua được hai cái này là thật qua." Có vị Tăng hỏi: "Thế nào là thật qua?" Hòa Sơn đáp: "Biết đánh trống." Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào là chơn đế?" Hòa Sơn đáp: "Biết đánh trống." Tăng lại hỏi: "Tức tâm tức Phật thì chẳng hỏi, thế là phi tâm phi Phật?" Hòa Sơn đáp: "Biết đánh trống." Vị Tăng lại hỏi: "Khi người hưởng thưởng đến làm sao tiếp?" Hòa Sơn đáp: "Biết đánh trống." Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, Hòa Sơn dạy chúng: "Tập học gọi là nghe, tuyệt học gọi là gần, qua được hai cái này là thật qua." Đoạn này xuất xứ từ bộ Luận Bảo Tạng. Học đến vô học gọi là tuyệt học. Vì thế nói, nghe cạn ngộ sâu, nghe sâu chẳng ngộ gọi là tuyệt học. Vĩnh Gia nói: "Bao năm về trước tôi học vấn, cũng từng thảo sớ tâm kinh luận." Tập học đã hết gọi là "Tuyệt học vô vi nhân đạo nhân." Đến chỗ tuyệt học mới cùng đạo gần nhau, qua được hai cái học này gọi là thật qua. Vị Tăng này quả là minh mẫn, liền đưa lời này ra hỏi Hòa Sơn. Hòa Sơn đáp: "Biết đánh trống." Nên nói lời vô vị nói vô vị. Muốn rõ công án này phải là người hưởng thưởng mới hay thấy, chẳng dính lý tánh, cũng không chỗ nghị luận. Thẳng đó liền hội, giống như thùng lủng đáy, mới là chỗ an ổn của Thiên Tăng, khế hợp với ý Tổ Sư từ Tây sang. Vì thế Vân Môn nói: "Tuyệt Phong đá cầu, Hòa Sơn đánh trống, Quốc Sư chén nước, Triệu Châu uống trà, trọn nêu lên việc hưởng thưởng." Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào là chơn đế?" Hòa Sơn lại cũng đáp: "Biết đánh trống." Chơn đế là chẳng lập một pháp. Nếu là tục đế thì muôn vật đầy đủ. Chơn tục không hai là Thánh đế nghĩa thứ nhất. Vị Tăng lại hỏi: "Tức tâm tức Phật thì chẳng hỏi, thế là phi tâm phi Phật?" Hòa Sơn lại cũng đáp: "Biết đánh trống." Tức tâm tức Phật thì dễ tìm, đến phi tâm phi Phật thì rất khó, ít có người đến. Vị Tăng lại hỏi: "Khi người hưởng thưởng đến làm sao tiếp?" Hòa Sơn lại cũng đáp: "Biết đánh trống." Người hưởng thưởng tức là người thấu thoát

tự tại. Bốn câu đáp này các nơi lấy làm tông chỉ, gọi là Hòa Sơn Bốn Lần Đánh Trống. Đến như vị Tăng hỏi Cảnh Thanh: "Đầu năm mới lại có Phật pháp hay không?" Cảnh Thanh đáp: "Có." Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào là đầu năm Phật pháp?" Cảnh Thanh nói: "Đầu năm mở phúc, muôn vật đều mới." Vị Tăng thưa: "Tạ thầy đáp thoại." Cảnh Thanh nói: "Lão Tăng ngày nay mất lợi." Giống loại đáp thoại này có 18 thứ mất lợi. Lại có vị Tăng hỏi Đại sư Tịnh Quả: "Khi hạt đậu tưng còi thì thế nào?" Tịnh Quả đáp: "Dưới gót chân một trường hổ thẹn." Vị Tăng lại hỏi: "Khi Tuyết Đậu phủ ngàn núi thì thế nào?" Tịnh Quả đáp: "Sau khi mặt trời lên, một trường hổ thẹn." Vị Tăng lại hỏi: "Khi Hội Xương sa thải Hộ pháp thân đi về đâu?" Tịnh Quả đáp: "Ngoài ba cửa hai kẻ, một trường hổ thẹn." Các nơi gọi đó là Ba Hổ Thẹn. Bảo Phước hỏi một vị Tăng: "Trong điện là Phật gì?" Vị Tăng đáp: "Hòa Thượng định đúng xem?" Bảo Phước nói: "Ông già Thích Ca." Vị Tăng thưa: "Chớ lừa người." Bảo Phước nói: "Lại là người lừa ta." Bảo Phước lại hỏi vị Tăng: "Ông tên gì?" Vị Tăng thưa: "Hàm Trạch." Bảo Phước nói: "Nếu gặp khi khô cạn thì thế nào?" Vị Tăng thưa: "Ai là người khô cạn?" Bảo Phước nói: "Ta." Vị Tăng lại thưa: "Hòa Thượng chớ lừa người." Bảo Phước nói: "Lại là người lừa ta." Bảo Phước lại hỏi vị Tăng: "Ông làm nghề gì mà ăn to như thế?" Vị Tăng thưa: "Hòa Thượng cũng chẳng nhỏ." Bảo Phước làm thế ngồi xổm. Vị Tăng thưa: "Hòa Thượng chớ lừa người." Bảo Phước nói: "Lại là người lừa ta." Bảo Phước lại hỏi vị Tăng coi phòng tắm: "Nồi nước tắm rộng bao nhiêu?" Vị Tăng thưa: "Thỉnh Hòa Thượng lường xem?" Bảo Phước ra dấu làm thế lường. Vị Tăng thưa: "Hòa Thượng chớ lừa người." Bảo Phước nói: "Lại là người lừa ta." Các nơi gọi là Bảo Phước Bốn Lừa Người. Đến như Tuyết Phong bốn thùng sơn, đều là bậc tông sư từ trước, mỗi vị xuất phát ý chỉ thâm diệu làm cơ tiếp người—In example 44 of the Pi-Yen-Lu, Zen master Ho Shan imparted some words saying, "Cultivating study is called 'learning.' Cutting off study is called 'nearness.' Going beyond these two is to be considered real going beyond." A monk came forward and asked, "What is 'real going beyond'?" Ho Shan said, "Knowing how to beat the drum." Again the monk asked, "What is the real truth?" Ho Shan said, "Knowing how to beat the drum." Again the monk asked, "Mind is Buddha; I am not asking about this. What is not mind and not Buddha?" Ho Shan said, "Knowing how to beat the drum." Again the monk asked, "When a transcendent man comes, how do you receive him?" Ho Shan said, "Knowing how to beat the drum." According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, the words of this case come from the Jewel Treasure Treatise. To study till there is nothing to study is called "cutting off study." Thus it is said, "Shallow learning, deep enlightenment; deep learning, no enlightenment." This is called "cutting off study." Yung Chia, who was enlightened in one night at Ts'ao Ch'i, said, "Years ago I accumulated learning, consulted the commentaries, and searched scriptures and treatises. Once one's cultivation of studies is completed and exhausted, he is called a non-doing, free man of the Path, beyond study. When he reaches the point of cutting off study, only then for the first time is he near to the Path. When he manages to go beyond these two aspects of study, this is called 'real going beyond.'" The monk too was undeniably bright and quick, so he picked up on these words to question Ho Shan. Ho Shan said, "Knowing how to beat the drum." This is what is called flavorless words, flavorless speech. If you want to understand this case, you must be a transcendent man. Only then will you see that these words have nothing to do with inherent nature, nor is there anything about them to discuss. Understand directly like the bottom falling out of a bucket: only this is where a patchrobed monk rests and begins to be able to accord with the meaning of the Patriarch coming from the West. Thus Yun Men said, "Hsueh Feng's rolling a ball, Ho Shan's beating the drum, the National Teacher's bowl of water, Chao Chou's 'Drink some tea,' all these are indications of the absolute." Again the monk asked, "What is the real truth?" Ho Shan said, "Knowing how to beat the drum." In the real truth not one other thing is set up. As for the worldly truth, the myriad things are all present. As for the worldly truth, the myriad things are all present. That there is no duality to real and conventional is the highest meaning of the holy truths. Again the monk asked, "Mind is Buddha; I am not asking about this. What is not mind and not Buddha?" Ho Shan said, "Knowing how to beat the drum." "What's mind is Buddha" is easy to seek. But when you get to that which is not mind and not Buddha, it's hard and there are few people

who arrive. Again the monk asked, "When a transcendent man comes, how do you receive him?" Ho Shan said, "Knowing how to beat the drum." A transcendent man is a man who has passed through, who is free, purified, and at ease. All over they consider these four phrases as a message from the source: they are called Ho Shan's four beating the drums. This is just like the following: A monk asked Ching Ch'ing, "At the beginning of a new year, is there any Buddha Dharma or not?" Ching Ch'ing said, "There is." The monk said, "What is the Buddha Dharma at the beginning of a new year?" Ching Ch'ing said, "Initiate good fortune on new year's day and the myriad things are all renewed." The monk said, "I thank the Master for the answer." Ching Ch'ing said, "Today I lost the advantage." He had six kinds of losses like this answer. Again: a monk asked the great teacher Ching Kuo, "How is it when a crane preaches upon a lone pine?" Ching Kuo said, "Beneath its' feet, an embarrassing situation." The monk also asked, "How is it when snow covers the thousand mountains?" Ching Kuo said, "After the sun comes out, an embarrassing situation." Again the monk asked, "Where did the spirits who protect the Teaching go during the purge of 845?" Ching Kuo said, "For the two guardians outside the triple gate, an embarrassing situation." All over, these are called Ching Kuo's three embarrassments. Again: Pao Fu asked a monk, "What Buddha is the one in the temple?" The monk said, "Try to decide for sure, Teacher." Pao Fu said, "It's old Sakyamuni." The monk said, "Better not deceive people." Pao Fu said, "On the contrary, it's you who are deceiving me." Pao Fu also asked the monk, "What's your name?" The monk said, "Hsien Tse" (which means 'all wet'). Pao Fu said, "How is it when you encounter withering dryness?" The monk said, "Who is the withering dry one?" Pao Fu said, "I am." The monk said, "Better not deceive people, Teacher." Pao Fu said, "On the contrary, it's you who are deceiving me." Again Pao Fu asked the monk, "What work do you do that you eat till you're so big?" The monk said, "You're not so small yourself, Teacher." Pao Fu made a crouching gesture. The monk said, "Better not deceive people, Teacher." Pao Fu said, "On the contrary, it's you who are deceiving me." Pao Fu also asked the bath keeper, "How wide is that cauldron?" (the one you heat the water in). The bath keeper said, "Please, Teacher, measure and see." Pao Fu went through the motions of measuring. The bath keeper said, "Better not deceive people, Teacher." Pao Fu said, "On the contrary, it's you who are deceiving me." All over they called this Pao Fu's four deceptions of people. This main case is also like Hsueh Feng's four tubs of lacquer: all were master of our ancient sect. Each produces profound and marvelous teachings and devices to receive people.

2) Hòa Sơn: Trường Dưới Dự Thính, Trường Trên Gân Gủi—The Basic School Hearers, the Higher School Neighbors

Hòa Sơn là tên của một vị Tăng trụ trì tại Hòa Sơn Tự ở Cát Châu. Ông là môn đồ và người nối pháp của thiền sư Cửu Phong Đạo Kiến mà bản thân Đạo Kiến lại là người nối pháp của Thạch Sư Ông Khánh Chư. Chúng ta gặp ông trong thí dụ thứ 44 của Bích Nham Lục. Hòa Sơn vào chùa của thiền sư Tuyết Phong Nghĩa Tôn lúc 7 tuổi. Sau khi Tuyết Phong mất, lúc đó Hòa Sơn mới hai mươi tuổi, đã trở thành học trò của Cửu Phong. Trong thí dụ thứ 44 của Bích Nham Lục, người ta thấy Hòa Sơn đang chơi trống (mô phỏng theo tiếng trống như Tùng! tùng! tùng!). Trong cuộc chuyện trò, Hòa Sơn nói: "Ai đến học trường dưới, người ta gọi là dự thính; ai đến học trường trên thì người ta gọi là 'gân gủi'. Ai học được căn hai trường, chúng ta gọi đó là kể đã sang được phía chân lý." Một vị Tăng bước tới và hỏi: "Kể đã sang được chân lý là gì ạ?" Hòa Sơn đáp: "Tùng tùng, tùng!" Nhà sư lại hỏi: "Ta không hỏi người bản thân hay bản thân Phật có nghĩa là gì, mà hỏi bản thân Phật có nghĩa là gì." Sư tịch năm 960 sau Tây Lịch—Ho Shan Wu-Yin, name of an abbot at Ho-Shan monastery in Chi-Chou, a student and dharma successor of Master Chiu-feng Tao-ch'ien, who was in turn a dharma successor of Shih-shuang Ch'ing-chu. We encounter him in example 44 of the Pi-Yen-Lu. Ho-shan entered the monastery of Hsueh-feng I-ts'un at the age of seven. After Hsueh-feng's death, when Ho-shan was twenty years old, he became a student of Chiu-feng. In example 44 of the Pi-Yen-Lu, we see him as he "beats the drum." Ho-shan said during instruction, "Those in the basic school we call hearers; those in the higher

school we call neighbors. He who has gone through both we call he who has gone beyond into the truth." A monk came forward and asked, "So what is one who has gone beyond into the truth?" Ho-shan said, "Baroom-boom-boom!" The monk again asked, "I'm not asking about the idea consciousness in itself is Buddha in itself, but what does not consciousness, not Buddha mean?" Ho-shan said, "Baroom-boom-boom!" Once again the monk again asked, "If a venerable one were to come here, how should we relate with him?" Ho-shan said, "Baroom-boom-boom!" He died in 960 A.D.

CCLXXIX. Hòa Sơn Phổ: Lão Tăng Sê Thị Tịch Khi Nào Mấy Ông Đã Cúng Đường Cho Lão Tăng Rồi!—Ho-shan P'u: I Pass Away When You All Have Had Your Offerings Made to Me

Thường thường các thiền sư đều biết trước ngày giờ thị tịch, nên họ thường bình thản lúc sắp lâm chung và rồi thị tịch một cách bình thản. Tuy nhiên, không phải tất cả các thiền sư luôn luôn thị tịch một cách bình thản; đôi khi có một số vị phải phấn đấu vất vả để buông bỏ cái "túi ăn mày" này. Chúng ta thử xem họ nói gì lúc họ sắp ra đi về chính nơi của họ. Hay, khi chúng ta quan sát thái độ của họ khi họ rời bỏ đời sống thế gian, có lẽ chúng ta có thể nhìn thấy phần nào về các nơi chốn của những người đã khuất. Thiền sư Hòa Sơn Phổ, tên của một vị Thiền sư Trung Hoa. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Hòa Sơn Phổ; tuy nhiên, có một cuộc đối thoại giữa Sư và người đệ tử của mình trong quyển Ngũ Đẳng Hội Nguyên. Vào ngày 25 tháng 12, Hòa Sơn Phổ nói với các thị giả: "Khi một thiền sư thị tịch, thông thường các đồ đệ trong thiền đường sẽ làm một bữa ăn đặc biệt cho ông; nhưng theo ý của lão Tăng thì điều ấy hoàn toàn không cần thiết. Khi lão Tăng phải thị tịch, lão Tăng muốn các ông cúng dường trước chứ không phải sau khi thị tịch." Tăng chúng nghĩ là thiền sư không bỏ thói nói bông đùa ngay cả khi tuổi già. Họ hỏi: "Khi nào thì Hòa Thượng thị tịch?" Hòa Sơn Phổ nói: "Lão Tăng sẽ thị tịch khi nào mấy ông đã cúng dường cho lão Tăng rồi." Một cái màn được đặt trong phòng ngủ của Sư, Sư ngồi phía sau màn; tất cả các dụng cụ làm lễ đều được đặt trước Sư, những bài tán được đọc và thức ăn được cúng dường lên Sư với đầy đủ tôn kính. Thiền sư Hòa Sơn Phổ ăn rất được và dùng trọn thức ăn cúng dường, chẳng có dấu hiệu gì của một người sắp qua đời. Nghi lễ tiếp tục trong mấy ngày cho đến khi tất cả mọi người trong tự viện, kể cả các đệ tử thân cận cho đến những người phục dịch trong chùa, đều đánh lễ lên thiền sư được xem như là đã mất thật sự. Vào ngày Tết, tất cả các nghi lễ liên quan đến sự chết chấm dứt. Thiền sư Hòa Sơn Phổ nói với chúng Tăng: "Giờ đã đến, ngày mai khi tuyết ngừng rơi ta sẽ đi." Hôm sau, thời tiết rất tốt, nhưng trời bỗng đổ tuyết, và khi tuyết ngừng rơi thì Thiền sư ngồi lặng yên với nén hương vẫn còn cháy mà thị tịch. Còn rất nhiều câu chuyện về thị tịch tương tự như vậy của các vị Thiền sư. Khi Trác Châu Tú sắp mất, Sư tắm, và sau đó Sư bảo thị giả đem lên cho mình một tách trà. Sau khi uống trà xong, thị giả bắt đầu dọn mâm trà đi; nhưng Sư giạt mâm lại và nói: "Ông có biết ta đi về đâu không?" Thị giả thưa: "Bạch thầy, con không biết." Nghe vậy Sư đưa mâm trà cho thị giả và nói: "Đi đi, ông chẳng biết ta sẽ đi về đâu." Khi vị Tăng trở lại sau khi đã dẹp mâm trà đi, vị Tăng thấy Sư đã thị tịch rồi. Khi được hỏi là sẽ đi về đâu sau khi thị tịch, Thiền sư Sơ Sơn Quang Nhân nói: "Nằm giữa trong bụi cây, tứ chi chống lên trời." Ngũ Tiết Mặc, trước khi thị tịch, đi tắm và thắp hương. Ngồi lặng lẽ trên tọa cụ, Sư nói với Tăng chúng: "Pháp thân mãi mãi thanh tịnh, thế nhưng biểu thị rằng có đến có đi; tất cả thánh nhân trong quá khứ đều đến từ một nguồn, và tất cả những linh hồn của thế gian trở về cùng cái Một. Con người của lão Tăng giống như bọt nước giờ đây tan vỡ, các ông không có lý do gì để đau buồn cả. Đừng gắng sức vô ích, nhưng hãy tiếp tục giữ cho mình tĩnh lặng. Nếu mấy ông tuân thủ lời dạy này của lão Tăng, là các ông trả ơn tất cả những gì lão Tăng đã làm cho mấy ông; nhưng nếu mấy ông cãi lời lão Tăng, mấy ông không xứng làm đồ đệ của lão Tăng." Một vị Tăng bước ra hỏi: "Hòa Thượng sẽ đi về đâu?" Ngũ Tiết Mặc nói: "Không chỗ nào cả." Vị Tăng nói: "Tại làm sao mà con không thấy cái chỗ không chỗ nào cả này được?" Ngũ Tiết Mặc nói: "Nó ở bên ngoài các cảm quan của ông." Nói xong thiền sư thị tịch một cách bình thản. Khi Thúy Nham Chân sắp thị tịch, Sư hết sức đau đớn và lăn lộn trên chiếc chiếu cỏ trải trên mặt đất. Vị thị giả Cát chứng kiến cảnh đau lòng này, rút nước mắt nói với Sư: "Trong khi còn mạnh khỏe, Hòa Thượng nói đủ thứ xúc phạm đến Phật, đến

Tổ; và bây giờ chúng ta thấy gì đây?" Thúy Nham Chân đăm đăm nhìn vị thị giả một hồi rồi mắng: "Ông cũng ăn nói như thế à?" Thiên sư bèn ngồi dậy, lấy lại tư thế kiết già, và, ra lệnh cho thị giả thấp hương, lẳng lẽ thị tịch—Usually, Zen masters know their death time (the time of near death), so they are so calm at near death and then peacefully pass out. However, not all Zen masters' end was always so peaceful; sometimes there were some who struggled hard to drop this "begging bag." Let us see what they say at the time of their departure about their own destination. Or, when we observe the manner in which they take leave of their earthly existence, it is perhaps possible for us to gain something of an insight into the whereabouts of the departed. Zen master Ho-shan P'u (P'u of Ho-shan), name of a Chinese Zen master. We do not have detailed documents on this Zen Master; however, there is a dialogue between him and his disciple in the Wudeng Hui-yuan. On the twenty-fifth day of December, P'u of Ho-shan said to his attendants: "When a master dies it is customary for his Zendo followers to put up a special meal for him; but in my opinion this is altogether unnecessary. When I am to die, let me have your offerings before and not after my departure." The monks thought he did not quit his joking even in his old days. They asked, "When will you pass away?" The master said, "I pass away when you all have had your offerings made to me." A curtain was set up in his bed-room, behind which he sat; all the ceremonial vessels were placed before him, the eulogies were read, and food was offered him in due reverence. P'u the master had a good appetite and consumed all the food offerings, showing no symptoms of an early departure. The ceremony continued for some days until everybody in the monastery, including his immediate disciples down all the workers in the monastery, duly paid his respect to the master who was thus treated as one really passed away. On New Year's day all the ceremony in connection with a death came to an end. The master said to the monks, "The time is come; tomorrow when it ceases to snow I will go." On the following day the weather was fair, but it began to snow, and when this stopped he passed away, quietly sitting and with incense burning. There still are many similar stories regarding the death of Zen masters. When Hsiu of Cho-chou was about to pass away, he had a bath, and afterwards ordered to have a cup of tea brought to him. When he finished the tea, the attendant proceeded to carry the tea-tray away; but the master with drew the tray and said, "Do you know where I am bound for?" The attendant said, "No, master, I do not know." Whereupon the master handed the tray over to the attendant-monk, saying, "Go on, you do not know where I am bound for." When the monk came back putting away the tray, he saw the master already passed out. When Jên, of Su-shan, was asked where he was bound for after his death, he said, "Lying on his back in the heather, his four limbs point to the sky." Before his death, Mo of Wu-hsieh had a bath and incense burned. Quietly sitting in his seat, he said to the monks, "The Dharmakaya remains forever perfectly serene, and yet shows that there are comings and goings; all the sages of the past come from the same source, and all the souls of the world return to the One. My being like a foam is now broken up; you have no reason to grieve over the fact. Do not needlessly put your nerves to task, but keep up your quiet thought. If you observe this injunction of mine, you are requitting me for all that I did for you; but if you go against my words, you are not to be known as my disciples." A monk came out and asked, "Where would you depart?" Wu-hsieh Mo said, "No-where." The monk said, "Why cannot I see this no-where?" Wu-hsieh Mo said, "It is beyond your sense." This said, the master peacefully passed out. When Chên, of Ts'ui-yên, was at the point of death, he suffered terribly, rolling on the straw matting which was spread over the ground. Chê the attendant was in tears as a witness of this agonizing scene and said to the master, "While yet strong, you made all kinds of defamatory remarks on the Buddha, on the Ancestors; and what do we see now?" The master gazed for a while at the attendant and scolded, "You too make this remark?" He now got up, and assumed a cross-legged posture, and, ordering the attendant to burn incense, quietly gave up the ghost.

CCLXXX.Hòa Thượng Kim: The Reverend Kim (Ho-Shang Chin)

1) Hòa Thượng Kim: Thiền Phái Tịnh Chúng—The Ching-chung Zen Sect

Tịnh Chúng là một loại dòng Thiền thọ phong mà lễ truyền pháp được tổ chức vào ban đêm theo định kỳ, một sự nhóm họp công chúng đông đảo. Nó sử dụng một hình thức của pháp niệm Phật được nói đến trong phần mà Hòa Thượng Kim trong Lịch Đại Pháp Bảo Ký và nhấn mạnh pháp tọa thiền. Tứ Xuyên là một trung tâm Niệm Phật Thiền, vì cùng với Tịnh Chúng, cũng có các dòng Thừa Viễn, Quả Lăng Tuyên Thập, và Lão An. Tịnh Chúng hành trì niệm Phật và tọa Thiền; ngài theo nhiều hình thức giới luật nghiêm khắc; có sự công nhận của chính quyền như là một trung tâm truyền thụ giới pháp; và truyền Thiền ở nơi nhóm họp quần chúng đông đảo. Đây là Thiền mà San-si và nhóm Tây Tạng của ông đã gặp ở Ích Châu và truyền sang Tây Tạng. Hai tông phái Tịnh Chúng và Bảo Đường khác nhau một cách quyết liệt. Tịnh Chúng nhấn mạnh sự lễ bái, sám hối, chánh niệm, vân vân; Bảo Đường không thọ giới, không thực hành lễ sám, không tụng kinh và chép kinh, không thấp nhang và không thờ cúng tượng Phật, không tiếp tục đi khát thực, mà chỉ "chỉ không nhàn tọa". Những người bảo trợ chính thức của Bảo Đường, mà trong số đó dường như đã có nhiều viên chức hành chánh dân sự và những quan chức quân đội như Đỗ Hồng Tiệm và các thuộc cấp của ông ta, đã làm cho nó có khả năng hưng thịnh từ thập niên 760s. Có lẽ những môn đồ của Vô Trụ ở chùa Bảo Đường đã đạt đến mức làm lu mờ các truyền nhân Tịnh Chúng của Hòa Thượng Kim là do bởi sự bảo trợ của họ. Tóm lại, phán xét từ những gì đã được biết nơi văn học Thiền Tây Tạng, cả trong những văn bản của Đôn Hoàng và văn bản được gìn giữ trong dòng Đại Cứu Cảnh ở trung tâm Tây Tạng, nơi mà các pháp ngữ của Hòa Thượng Kim xuất hiện rất thường xuyên, chúng ta thấy một cách rõ rệt là trong bất kỳ trường hợp nào, chắc chắn có lý do rằng có một sự truyền bá Thiền Tịnh Chúng của Hòa Thượng Kim và Thiền Bảo Đường là các tông phái Thiền đầu tiên truyền đến trung tâm Tây Tạng—Ching-chung was a sort of Ch'an ordination lineage which held night-time transmission ceremonies, enormous public gatherings. It utilized a form of Buddha-mindfulness, which mentioned in the Reverend Kim Section of the Dharma Treasure Down Through the Generations, and emphasized sitting-ch'an. Szechwan was a center of nien-fo (Buddha-mindfulness) Ch'an, for, in addition to Ching-chung, there were the lineages of Ch'eng-yuan, Kuo-lang Hsuan-shih, and Lao-an. Ching-chung practiced nien-fo and sitting-ch'an; followed a rigorous variety of disciplinary formalism; had state recognition as an ordination center; and propagated Ch'an at enormous mass gatherings. This is the Ch'an San-si and his Tibetan party encountered in I-chou and transmitted to Tibet. The two schools differed drastically: Ching-chung stressed obeisance, confession, mindfulness, and so on; Pao-t'ang did not receive the precepts, did not perform obeisance and confession, did not chant and copy texts, used no incense and Buddha images, went on no begging rounds, but merely "sat in voidness and quietude." The official patrons of Pao-t'ang (Protect the T'ang), among whom there seem to have been many civilian officials and military men such as Tu Hung-chien and his subordinates, enabled it to flourish from the late 760's. Perhaps the students of Wu-chu at Pao-t'ang Monastery came to overshadow Reverend Kim's successor at the Ching-chung because of their patronage. In short, judging from what is already known from the Tibetan literature on Ch'an, both Tun-huang texts and texts preserved among the Rdzogs-chen in central Tibet, where Reverend Kim's sayings appear quite frequently, we can see clearly that in any case, it is reasonably certain that there was a transmission of Pao-t'ang (Wu-chu) Ch'an around the late 760's. Reverend Kim Ch'an and Pao-t'ang Ch'an were the first Ch'an schools to reach central Tibet.

2) Hòa Thượng Kim: Vô Ức-Vô Niệm-Mạc Vong—No-Remembering, No-Thought, and No-Forgetting

"Vô Niệm" là ý niệm của nhà Thiền có liên hệ chặt chẽ với "vô tâm." Đây là trạng thái tĩnh thức trong đó hành giả không còn vướng mắc vào tư tưởng và không còn ham muốn thứ gì nữa. Theo nhà Thiền, vướng mắc vào một niệm có nghĩa là vướng mắc vào một chuỗi dài các niệm, và đó là tình trạng bị trôi buộc. Khi hành giả cắt đứt sự vướng mắc vào tư tưởng, dòng tâm thức sẽ trôi chảy một cách tự tại,

không cho phép niệm này mà cũng không từ bỏ niệm kia. Vô Tướng Thiền Sư (684-762), còn gọi là Hòa Thượng Kim, tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thời nhà Đường (618-907). Trong quyển Lịch Đại Pháp Bảo Ký, Thiền sư Khuê Phong Tông Mật ghi lại rằng: "Hòa Thượng Kim trong tháng đầu và tháng thứ mười hai mỗi năm, vì lợi ích của chư Tăng Ni và Phật tử tại gia, thường tổ chức một cuộc lễ thọ giới pháp. Nơi Bồ Đề Đạo Tràng được trang trí trang nghiêm, Hòa Thượng ngồi trên cao tòa và thuyết giảng giáo pháp. Đầu tiên ngài dạy cách kéo dài âm thanh niệm Phật cho tới lúc âm thanh này không còn những tưởng niệm của một hơi thở. Khi âm thanh đã tắt dần và niệm tưởng đã ngưng dứt, ngài dạy: 'Vô ức tức không nhớ nghĩ, vô niệm tức không nghĩ tưởng, và mạc vong tức không quên. Vô ức là giới, vô niệm là định và mạc vong là huệ. Ba ngữ cú này là pháp môn đà la ni hay tổng trì môn.'" Đoạn Hòa Thượng Kim dạy tiếp: "Khi tâm bình đẳng thì tất cả pháp đều bình đẳng. Nếu mấy ông biết được chân tánh thì không có pháp nào mà không phải là Phật pháp. Khi mấy ông ngộ được lý, thì tâm luyến ái trụ chấp không sanh khởi. Lúc mà ta không có cảnh giới thực tánh nơi tâm, thì không hề có sự tỏ ngộ. Nếu mấy ông tại sao lại như vậy, thì đó là bởi vì như như thực tánh của trí huệ Bát Nhã, vốn bình đẳng từ ban đầu, là vô đối hay không có đối tượng khách thể." Nửa thế kỷ trước thời Hòa Thượng Kim, Lục Tổ Huệ Năng (638-713) cũng dạy trong Kinh Pháp Bảo Đàn: "Nầy thiện tri thức, người ngộ được pháp vô niệm thì muôn pháp đều không, người ngộ được pháp vô niệm thì thấy cảnh giới của chư Phật, người ngộ được pháp vô niệm thì đến địa vị Phật." Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng cách duy nhất để xa lìa vọng niệm là bằng cách khi vọng tưởng khởi chúng ta mà bất chấp được thì tự nhiên chúng sẽ biến mất—"No thought" is a Ch'an concept which is closely related to "no mind." It is a state of awareness in which one is no longer attached to some thoughts and averse (không muốn) to others. Attachments to one thought is said to lead to attachment of a series of thoughts, and this situation is the state of bondage, according to Ch'an. When one cuts off attachment to thoughts, the mind flows freely, not privileging some thoughts and rejecting others. Zen Master I-chou Wu-hsiang, a Chinese Zen master who lived in the T'ang Dynasty in China. In the Record of the Dharma Treasure Down Through the Generations, Zen master Kuei-feng Tsung-mi recorded: "Most Venerable Kim, in the first twelfth months of every year, for the sake of thousands of monks, nuns, and lay people, held a ceremony of receiving conditions. In the ornamented bodhi-seat he sat in the high seat and discoursed upon the Dharma. He first taught stretching the sound of the Buddha-recitation (nien-fo) to the point of exhausting one breath's thoughts. When the sound had died down and thoughts had been stopped, he said, 'No-remembering, no-thought, and no-forgetting. No-remembering is morality. No-thought is concentration. No-forgetting is insight. These three phrases are the dharani gate.'" Then Most Venerable Kim continued to teach: "When the mind is impartial, all dharmas are impartial. If you know the True-nature, there are no dharmas that are not Buddha-dharmas. When you awaken to principle, the mind of attachment does not arise. At the time that one is not possessed of the reality sphere in the mind, there is no understanding. If you ask why this is so, it is because the thusness of the perfection of insight, by being impartial from the outset, is objectless." Half a century before Most Venerable Kim, the Sixth Patriarch, Hui-Neng also taught in the Platform Sutra of the Sixth Patriarch's Dharma Treasure: "Good Knowing Advisors, one who awakens to the no-thought dharma completely penetrates the ten thousand dharmas; one who awakens to the no-thought dharma sees all Buddha realms; one who awakens to the no-thought dharma arrives at the Buddha position." Zen practitioners should always remember that the only way to get rid of deluded thoughts (false or misleading thoughts or transient thoughts). If we are able to disregard when false thoughts arise, they will naturally vanish.

CCLXXXI. Hòa Phong Vị Tán—Wind and Fire That Have Not Yet Dispersed

Gió lửa chưa phân tán, ý nói sinh mạng vẫn còn tồn tại. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển X, trong chương Trường Sa Cảnh Sầm Thiền Sư, một vị thiền sư Trung Hoa vào thế thứ IX, một hôm, có một vị Tăng đến hỏi Thiền sư Trường Sa Cảnh Sầm: "Con giun bị chém làm hai, cả hai đầu đều cử động, chẳng hay Phật tánh ở đâu nào?" Trường Sa đáp: "Tại sao ông cố giữ cái kiểu vọng tưởng này để làm gì?" Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào là động?" Trường Sa đáp: "Người há không biết phong hỏa vị tán hay sao?" Vị Tăng lại hỏi: "Căn bản mà nói, con người có thể thành Phật hay không?" Trường Sa nói: "Ông có nghĩ rằng vua Đại Đường tự làm ruộng rồi tự gặt hái lúa gạo hay không?" Vị Tăng nói: "Con vẫn chưa lãnh hội ai trở thành Phật?" Trường Sa nói: "Là ông thành Phật." Vị Tăng im lặng. Trường Sa nói: "Ông có lãnh hội không vậy?" Vị Tăng đáp: "Con không lãnh hội." Trường Sa nói: "Như một người té xuống đất, và rồi nhờ đất mà đứng dậy; đất có nói gì không?"—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume X, one day, a monk came and asked Zen master Changsha, a Chinese Zen master in the ninth century, "The earthworm is cut into two, both ends are moving; so which one possesses the Buddha-nature?" Changsha said, "Why do you try to keep this kind of deluded conceptualization?" The monk asked, "What do you mean by distraction?" Changsha said, "Do you not know about wind and fire that have not yet dispersed?" The monk asked again, "Fundamentally, can people become Buddhas or not?" Changsha said, "Do you think that the emperor of the Great Tang still plows a field and harvests the rice?" The monk said, "I still don't understand who it is who becomes a Buddha." Changsha said, "It's you that becomes a Buddha." The monk was silent. Changsha said, "Do you understand?" The monk said, "No." Changsha said, "If someone trips on the ground and falls down, and then they use the ground to get up again; does the ground say anything?"

CCLXXXII. Hoài Liễn: Đại Giác—Huai-lien: Great Enlightenment

Hoài Liễn (1009-1091), một vị Thiền Tăng Trung Hoa vào thời nhà Tống (960-1279). Theo Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển XV, lúc còn nhỏ Sư rất thông minh. Sư xuất gia thời thiếu niên, ngày nọ, trong khi đang rửa mặt, Sư bỗng nhiên tỉnh ngộ khi hắt ca nước xuống đất bùn. Về sau, Sư đến học Thiền với Thiền sư Lặc Đàm Pháp Hội, rồi đạt được giác ngộ và được Thiền sư Lặc Đàm ấn khả—Name of a Chinese Zen monk during the Sung dynasty. According to Wudeng Huiyuan, volume XV, since he was a young boy, he was very intelligent. He left home to become a monk at young age. One day, while washing his face and splashing a canteen cup of water on the muddy floor, he suddenly awakened. Later, he came to study under Zen master Le-tan Fa-hui; he then was enlightened and received the dharma-seal from this master.

CCLXXXIII. Hoài Nhượng: Tâm Không Chỗ Sanh, Pháp Không Thể Trụ—Huai-Rang: Mind Is Unborn, Dharmas Are Nonabiding

Thiền Sư Hoài Nhượng bảo: "Tất cả các pháp đều từ tâm sanh, tâm không chỗ sanh, pháp không thể trụ. Nếu đạt tâm địa, việc làm không ngại, không phải thượng căn thì dè dặt chớ nói (nhất thiết chư pháp giai tùng tâm sanh, tâm vô sở sanh, pháp vô sở trụ. Nhược đạt tâm địa sở tác vô ngại, phi ngộ thượng căn nghi thận từ tai)—Huai-Rang said: "All dharmas are born of mind. Mind is unborn. Dharmas are nonabiding. When one reaches the mind-ground, one's actions are unobstructed. Be careful using this teaching with those not of superior understanding.

***CCLXXXIV. Hoài Thanh Thiên Đông: ĐỪNG ĐỂ CÁT VÀO MẮT, ĐỪNG ĐỂ NƯỚC VÀO TAI—T'ien-t'ung
Huai-ch'ing: Don't Get Sand Into Your Eyes; Don't Get Water Into Your Ears***

Thiền sư Thiên Đông Hoài Thanh. Một hôm, có một vị Tăng lại gần hỏi Sư về ý nghĩa Đông du của Tổ, và Sư đáp: "Đừng để cát vào mắt." Khi được hỏi làm sao để hiểu câu này, Sư đáp: "Đừng để nước vào tai." Đây là trường hợp trong đó câu trả lời được nêu lên mà không giải quyết minh bạch vấn đề được nêu lên trong câu hỏi. Kỳ thật, nếu xét về ý nghĩa luận lý của chữ nghĩa, thì cái gọi là trả lời chẳng trả lời gì cả. Đây chỉ là những mô tả thi vị những sự vật chung quanh, hay những khuyên bảo thực hiện một hành vi nào đó, chúng không hoàn toàn thỏa mãn những ai được giáo dục để tìm tòi những giải thích bằng khái niệm đối với những điều mà họ gặp gỡ. Những trường hợp này, nhà Thiền gọi chúng là 'Khẩu quyết Thiền'—One day, a monk approached Zen master T'ien-t'ung Huai-ch'ing with the inevitable question about the meaning of the Patriarchal visit, and the master answered, "Don't get sand into your eyes." When asked how to take the statement, the master said, "Don't get water into your ears." This is the case in which answers are merely indicated with no definite settling of the point raised in the question. In reality, the so-called answers are no answers at all in the logical sense of the word. These are mere poetical descriptions of objects one sees about, or suggestions to perform a certain act, are not at all satisfactory to those who have been educated to look for conceptual interpretations in everything they encounter. In Zen, we call these cases "Oral transmission Zen."

***CCLXXXV. Hoài Thượng Kính: Yếu Tri Đoạn Đích Ý, Bắc Đẩu Diện Nam khan; Đói Thì Ăn Mệt
Thì Ngủ—Ching of Huai-shan: To Understand the Matter, Look at the North Star by Turning
Around Towards the South; Eat When Hungry and Sleep When Sleepy***

Hoài Thượng Kính là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ 12. Một hôm, tại Trường Lô, tình cờ Hoài Thượng Kính gặp Vô Văn, sư hỏi: 'Sau nhiều năm học hỏi, ông hiểu thiền như thế nào?' Vô Văn đáp: 'Ngày ngày một niệm không móng khởi.' Sư Kính lại hỏi: 'Từ đâu ông có ý này?' Vô Văn như tuồng hiểu mà không dám trả lời chút nào. Thấy Vô Văn không thấu suốt yếu điểm của vấn đề, Kính bảo Vô Văn rằng về phần định thì đúng mà về phần động thì không đúng (lúc định thì không mất, nhưng ở chỗ động liền mất). Vô Văn ngạc nhiên và xin thầy chỉ dạy phải tu tập như thế nào để thấu triệt được yếu điểm của vấn đề. Hoài Thượng Kính bảo: 'Ông có nghe Xuyên Lão nói không. Yếu tri đoạn đích ý, Bắc đẩu nhìn sang Nam.' Nói xong liền bỏ đi. Được hỏi như vậy, Vô Văn chẳng biết nói sao. Dù đi hay ngồi tâm Vô Văn chẳng chịu ở yên một chỗ, và trong những ngày tiếp theo chữ 'Vô' đã rơi rụng mất mà lòng không ngớt quay theo câu 'Yếu tri đoạn đích ý, Bắc đẩu diện Nam khan.' Một hôm nhân lúc Vô Văn đang ngồi cùng chúng Tăng trên một khúc cây trong liêu cạo đầu, nghi tình cứ bám riết, thời gian trôi qua mà không hay, khoảng chừng bữa ăn, chợt thấy tâm mình rỗng rang, trong sáng, nhẹ nhàng. Nghe như trọn cả tâm tình đổ vỡ và lột bỏ hết những lớp vỏ bao ngoài; tất cả thế giới thiên sai vạn biệt, hữu tình và vô tình trước mắt thấy đều tan biến thành một khoảng trống mênh mông. Sau một phút tỉnh lại, mồ hôi áo đầm cùng mình, giờ mới hiểu thế nào là 'Bắc đẩu diện Nam khan'. Vô Văn gặp thầy Kính, thầy hỏi, 'Ai đến đây?' Vô Văn đáp, 'Chẳng phải ta chẳng phải người.' Thầy bảo: 'Chẳng ta chẳng người, thế là cái gì?' Vô Văn đáp: 'Đói thì ăn mệt thì ngủ'. Sư Kính bèn bảo Vô Văn hãy làm một bài tụng, Vô Văn y lời chẳng chút chần chừ. Nhưng vẫn còn có chỗ chung quyết ám ảnh mà chưa nắm lấy được. Về sau này khi Vô Văn đến núi Hương Nham, ở đây qua một mùa hạ. Muỗi mòng thật nhiều quá sức, chẳng thể đặt tay xuống cho được. Rồi Vô Văn nghĩ đến cổ nhân đã quên mình vì Chánh Pháp, tại sao mình lại để cho muỗi quấy rầy? Vô Văn quyết tâm không để ý đến chúng nữa. Ngậm chặt răng, nắm chặt tay, để khởi chữ 'Vô' hiện tiền và quyết sống chết với muỗi mòng. Do quyết chí chịu đựng như thế, bất giác thân tâm trở nên vắng lặng, in như cả một tòa nhà sụp đổ bốn vách để một mình Vô Văn trơ ra giữa khoảng không bất tận, không thể lấy thí dụ trần gian mà nói ra chứng nghiệm này được. Vô Văn ngồi mãi từ giờ thìn đến giờ mùi. Sau đó Vô Văn đến gặp Thầy Kính và nói: "Giờ mới nhận ra rằng Phật pháp hoàn toàn chân chính, chỉ do tự tín chưa đủ vượt tới nên đôi khi nghĩ tưởng Phật pháp dối người."—Name of a Chinese Zen Master in the

twelfth century. One day, at Chang-lu, Master Ching of Huai-shan happened to meet Wu Wen. Ching of Huai-shan asked Wu Wen, 'What is your understanding of Zen after several years of study?' Wu Wen replied, 'Not a thought stirring all day.' Ching asked further, 'Where does this notion of your originate?' Wu Wen felt as if he knew but he was not quite sure how to answer the Master. Seeing that Wu Wen had no insight into the gist of the matter, Ching told Wu Wen that he was all right as far as his tranquillization went, but that he had no hold of the thing in its activity (you can hold your work in quietness, but you lose it during activity). This surprised Wu Wen, who begged Master Ching of Huai-shan to advise him as to how his exercise should be carried on so as to have an insight into the matter. Ching said, 'Don't you know what Ch'uan-lao says? If one wants to have an understanding in the matter, look at the North Star by turning around towards the south', and without making further remarks he went away. Thus questioned, Wu Wen did not know what to say. Whether walking or sitting his mind refused to dwell on anything else, and for several succeeding days 'Wu', was dropped and this 'North Star seen in the South' occupied his attention exclusively. One day Wu Wen found himself in the shaving-room where he was sitting with others on a block of wood; the doubt firmly took hold of him and time when without premonition Wu Wen felt his mind broadening out, becoming clear, light, and serene. It seemed his whole mental system was broken up and its coatings were all stripped off; the entire world with its objects, sentient and non-sentient, vanished before him; and there was a vast vacuity. After a while Wu Wen was awakened, feeling perspiration running down my whole body, and he knew what was meant by seeing the North Star in the south. Wu Wen met Ching, and he asked, 'Who is it that comes this way?' Wu Wen replied, 'Neither the self nor the other.' He said, 'If it is neither the self nor the other, what is it after all?' 'One who eats when hungry and sleep when tired out,' Wu Wen answered. Ching then made Wu Wen express the experience in verse, which Wu Wen did, and everything went on with no impediment. But still there was something final, and Wu Wen was impressed that he had not yet grasped it. Later on, Wu Wen went into the mountains of Hsiang-yen where he passed the summer. The mosquitoes was terrible and he could not keep his hands in position. Then he thought of the ancient masters who had sacrificed their very lives for the sake of the Dharma; why then should he be bothered by mosquitoes? Wu Wen made up his mind not to be disturbed by them any longer. Firmly setting his teeth, clenching his fists, Wu Wen held up the 'Wu' before him and made a most desperate fight against the insects. While Wu Wen was thus subjecting himself to a test of endurance it so happened that his body and mind finally attained a state of quietude. It felt as if the whole building with all its walls had crashed down leaving him in a vast void, an experience which nothing earthly could describe. His sitting lasted from about seven in the morning until two in the afternoon. Wu Wen then met Master Ching of Huai-shan and said, "I realized that Buddhism contains the whole truth and that it is altogether due to our not being thorough enough in the attempt to grasp it that we sometime imagine Buddhism to be misleading."

CCLXXXVI. Hoàng Bá: Huang-Po

1) Các Ông Muốn Cầu Cái Gì Ở Đây?—What Is That You People Are All Seeking Here?

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển IX, một hôm Thiền Sư Hoàng Bá Hy Vận (?-850) thượng đường, đại chúng vân tập rất đông. Sư bảo: "Các ông! Các ông muốn cầu cái gì?" Rồi Sư cầm gậy đuổi đi. Tăng chúng bỏ đi ra. Sư lại gọi họ vào, Tăng chúng vừa quay trở vào thì Sư nói: "Trăng như vòng cung, mưa ít gió nhiều." Cách dùng gậy đuổi đệ tử ra và kêu họ trở vào của thiền sư Hoàng Bá là cách chỉ thẳng chứ không bằng lời nói. Các thiền sư đã xử dụng cây gậy một cách tuyệt kỹ như vậy, nhưng có ai trong chúng ta dám nghĩ rằng một cây gậy vô tri lại có thể dùng để biểu hiện một diệu lý thâm áo nhất của Thiền như vậy—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume IX, one day, Zen master Huang-po entered the hall to speak. When a very large assembly of monks gathered, he said, "What is it that you people are all seeking here?" He then used his staff to try to drive them away. When they were about all out, he called them, and they turned their

heads back. The master said, "The moon looks like a bow, less rain and more wind." The method of using the staff chasing the monks out and asking them to return is one of the utilization of a more direct method instead of verbal medium. The staff was thus wielded effectively by the masters, but no one among us would ever have thought of a cane being made an instrument of illustrating the most profound truth of Zen.

2) *Hoàng Bá: Chư Phật Dữ Chúng Sanh Thị Giá Tâm—All the Buddhas and Sentient Beings Are Nothing But One's Mind*

Chư Phật và chúng sanh chỉ là cái tâm này. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển IX, một hôm, Thiền sư Hoàng Bá (?-850) nói trong bài thuyết pháp: "Chư Phật và tất cả chúng sanh chỉ là cái tâm này, chẳng có pháp nào khác. Từ vô thủy đến giờ Tâm này chưa từng sinh, chưa từng diệt. Không xanh không vàng. Không hình không tướng. Không hữu không vô, không cũ không mới, không dài không ngắn, không lớn không nhỏ. Nó vượt qua tất cả giới hạn đo lường, nó vượt qua danh tự ngôn ngữ, nó vượt qua tung tích đối đãi. Nó ở ngay đây bây giờ, khởi niệm liền sai. Nó giống như hư không, chẳng có ngăn mé, không thể suy lường hay đo đạc. Phật không gì khác hơn là cái tâm này, là chính cái tâm của mấy ông." Đây là một trong những công án thuộc loại giải minh chân lý Thiền bằng những phán ngôn giản dị và trực chỉ, nghĩa là loại "minh nhiên xác nhận." Tuy nhiên, nói gì thì nói, dầu cho chúng đệ tử của Hoàng Bá có ngộ được đi nữa, các vị ấy cũng phải mất thêm vài mươi năm tu tập tham thiền mới bắt đầu gọi là được.—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume IX, one day, Zen master Huang-po said in his sermon, "All the Buddhas and sentient beings are nothing but one's mind. From the time of no-beginning this Mind never arises and is not extinguished. It is neither blue nor yellow. It has no form or shape. It is neither existent nor non-existent, old or new, long or short, big or small. It is beyond all limitation and measurement, beyond all words and names, transcending all traces and relativity. It is here now! But as soon as any thought arises in your mind you miss right away! It is like space, having no edge, immeasurable and unthinkable. Buddha is nothing else but this, your very mind." This is one of the koans that illustrates Zen-truth through plain and direct statement, i.e., the explicit-affirmative type. However, even though Huang-po's disciples became enlightened, they should still work for a few decades to graduate."

3) *Hoàng Bá: Chững Chạc To Lớn!—So Grand and Imposing!*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển IX, một hôm, Bá Trượng hỏi Hoàng Bá Hy Vận (?-850): "Chững chạc to lớn từ đâu đến?" Sư thưa: "Chững chạc to lớn từ Lãnh Nam đến." Bá Trượng hỏi: "Chững chạc to lớn sẽ vì việc gì?" Sư đáp: "Chững chạc to lớn chẳng vì việc gì khác." Sư liền lễ bái hỏi: "Từ trước tông thừa chỉ dạy thế nào?" Bá trượng lặng thinh. Sư thưa: "Không thể dạy người sau là dứt hẳn mất." Bá trượng bảo: "Sẽ nói riêng với người." Bá Trượng đứng dậy đi vào phương trượng. Sư đi theo sau thưa: "Con đến riêng một mình." Bá Trượng bảo: "Nếu vậy, người sau sẽ không cô phụ ta."—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume IX, one day, Bai-Zhang asked: So grand and imposing, where have you come from?" Huang-Po said: "So grand and imposing, I've come from south of the mountains." Bai-Zhang said: "So grand and imposing, what are you doing?" Huang-Po said: "So grand and imposing, I'm not doing anything else." Huang-Bo bowed and said: "From high antiquity, what is the teaching of this order?" Bai-Zhang remained silent. Huang-Po said: "Don't allow the descendants to be cut off." Bai-Zhang then said: "It may be said that you are a person." Bai-Zhang then arose and returned to his abbot's quarters. Huang-Po followed him there and said: "I've come with a special purpose." Bai-Zhang said: "If that's really so, then hereafter you won't disappoint me."

4) Hoàng Bá: Con Đại Trùng Dưới Núi Đại Hùng!—At the Base of Great Hero Mountain There's a Tiger!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển IX, một hôm, Bách Trượng hỏi: “Chững chạc to lớn từ đâu đến?” Sư thưa: “Chững chạc to lớn từ Lĩnh Nam đến.” Bách Trượng hỏi: “Chững chạc to lớn sẽ vì việc gì?” Sư đáp: “Chững chạc to lớn chẳng vì việc gì khác.” Sư liền lễ bái hỏi: “Từ trước tông thừa chỉ dạy thế nào?” Bách Trượng lặng thinh. Sư thưa: “Không thể dạy người sau là dứt hẳn mất.” Bách Trượng bảo: “Sẽ nói riêng với người.” Bách Trượng đứng dậy đi vào phương trượng. Sư đi theo sau thưa: “Con đến riêng một mình.” Bách Trượng bảo: “Nếu vậy, người sau sẽ không cô phụ ta.” Một hôm khác, Bách Trượng hỏi sư: “Ở đâu đến?” Sư thưa: “Nhỏ nắm dưới núi Đại Hùng đến.” Bách Trượng hỏi: “Lại thấy đại trùng chăng?” Sư làm tiếng cộp rống. Bách Trượng cầm búa thủ thế. Sư vỗ vào chân Bách Trượng một cái. Bách Trượng cười bỏ đi. Sau đó Bách Trượng thượng đường dạy chúng: “Dưới núi Đại Hùng có con đại trùng, các người nên xem. Lão Bách Trượng này hôm nay đích thân bồng gập và bị cắn một cái.”—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume IX, one day, Bai-Zhang asked: So grand and imposing, where have you come from? Huang-Bo said: “So grand and imposing, I've come from south of the mountains.” Bai-Zhang said: “So grand and imposing, what are you doing?” Huang-Bo said: “So grand and imposing, I'm not doing anything else.” Huang-Bo bowed and said: “From high antiquity, what is the teaching of this order?” Bai-Zhang remained silent. Huang-Bo said: “Don't allow the descendants to be cut off.” Bai-Zhang then said: “It may be said that you are a person.” Bai-Zhang then arose and returned to his abbot's quarters. Huang-Bo followed him there and said: “I've come with a special purpose.” Bai-Zhang said: “If that's really so, then hereafter you won't disappoint me.” Another day, Bai-Zhang asked Huang-Bo: “Where have you been?” Huang-Bo said: “I've been picking mushrooms at the base of Mount Great Hero.” Bai-Zhang said: “Did you see a big tiger?” Huang-Bo roared. Bai-Zhang picked up an ax and assumed a pose as if to strike Huang-Bo. Huang-Bo then hit him. Bai-Zhang laughed “Ha, ha,” and returned to his room. Later Bai-Zhang entered the hall and said to the monks: “At the base of Great Hero Mountain there's a tiger. You monks should go take a look at it. Just today, I myself suffered a bite from it.”

5) Hoàng Bá: Đạo Khả Tu Bất Khả Học—The Way Can Be Cultivated But Cannot Be Just Studied

Theo Hoàng Bá Ngữ Lục, một hôm Thiền sư Hoàng Bá thượng đường dạy chúng: “Học thuyết Thiền của chúng ta, từ thuở mới bắt đầu truyền bá, không bao giờ dạy rằng phải học hoặc phải tạo ra những khái niệm. 'Học Đạo' chỉ là một hình thái của từ ngữ. Nó là phương pháp khơi dậy mối quan tâm của những người mới bắt đầu nhập môn. Kỳ thật, Đạo không phải là cái gì có thể được học. Học đưa đến sử dụng các khái niệm, và như thế sẽ hoàn toàn làm cho Đạo bị ngộ nhận. Hơn nữa, Đạo không phải là một thứ gì đó tồn tại một cách đặc biệt; người ta gọi Đạo là Đại thừa tâm, cái Tâm vốn không ở trong, không ở ngoài, cũng không ở giữa. Thật sự, Đạo không trú ở bất cứ nơi đâu cả.”—According to The Zen Teaching of Huang-Po, one day, Zen Master Huang-Po entered the hall to preach the assembly: “Regarding this Zen Doctrine of ours, since it was first transmitted, it has never taught that men should seek for learning or form concepts. 'Studying the Way' is just a figure of speech. It is a method of arousing people's interest in the early stages of their development. In fact, the Way is not something which can be studied. Study leads to the retention of concepts and so the Way is entirely misunderstood. Moreover, the Way is not something specially existing; it is called the Mahayana Mind, Mind which is not to be found inside, outside or in the middle. Truly it is not located anywhere.”

6) Hoàng Bá: Đệ Tử Phải Vượt Trội Hơn Thầy Mới Xứng Đáng Nhận Truyền Thừa!—A Disciple Must Surpass His Teacher to Be Worthy of Receiving Transmission!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển IX, Thiền Sư Hoàng Bá Hy Vận (?-850) lưu lại chỗ Bá Trượng một khoảng thời gian dài và được thừa nhận là người nối pháp chính của Bá Trượng. Khi Bá Trượng thừa nhận Sư, Sư tuyên bố: “Nếu trí sáng suốt của một người đệ tử chỉ bằng của thầy mình thì

đi tặng của vị thầy bị mai một. Nhưng khi mà trí sáng suốt của người đệ tử vượt qua trí của thầy mình, thì người ấy quả thật xứng đáng nhận được sự truyền thừa.”—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume IX, Huang-po stayed for a longer period with Pai-chang Huai-hai and came to be recognized as that master’s principal heir. When Pai-chang acknowledged him, he declared, “If the disciple’s insight is only equal to that of his teacher, the teacher’s legacy is diminished. But when the disciple’s insight surpasses that of his teacher, then, indeed, he’s worthy of receiving transmission.”

7) *Hoàng Bá: Đi Hái Trà!—To Pick Tea Leaves!*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển IX, khi Hoàng Bá Hy Vận (?-850) ở chỗ Nam Tuyền. Một hôm, toàn chúng đi hái trà, Nam Tuyền hỏi: “Đi đâu?” Sư thưa: “Đi hái trà.” Nam Tuyền lại hỏi: “Đem cái gì hái?” Sư đưa con dao lên. Nam Tuyền bảo: “Ông làm như khách. Ông không làm như chủ.” Sư đâm ba lỗ trên không trung. Nam Tuyền bảo: “Tất cả đi hái trà.”—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume IX, once, Huang-Po was at Nan-Chuan-Pu-Yuan’s temple and participated in picking tea leaves. Nan-Chuan asked him: “Where are you going?” Huang-Po said: “To pick tea leaves.” Nan-Chuan said: “What will you use to pick them?” Huang-Po took his knife and held it straight up. Nan-Chuan said: “You’ve only acted as guest. You haven’t acted as host.” Huang-Po stabbed three holes in the air. Nan-Chuan said: “Everyone is going to pick tea leaves.”

8) *Hoàng Bá: Đừng Bao Giờ Lầm Lẫn Diện Mục Bên Ngoài Với Thực Tướng—Never Mistake Outward Appearance For Reality*

Trong Trong Hoàng Bá Ngữ Lục, có một đoạn Thiền sư Hoàng Bá dạy: “Đừng bao giờ cho phép mấy ông lầm lẫn diện mục bên ngoài với thực tướng. Tránh lỗi lầm của việc tư duy dựa trên quá khứ, hiện tại và vị lai. Quá khứ đã qua, hiện tại bỗng bồng bềnh không nắm bắt được, và tương lai thì chưa tới. Khi mấy ông tu tập để kiểm soát cái tâm, hãy ngồi đúng thế, giữ tĩnh lặng hoàn toàn, và đừng để một chuyển động nhỏ nhất nhất trong tâm gây nhiễu loạn cho mình. Đó mới đúng là giải thoát.”—In the Zen Teaching of Huang-Po, there is a passage in which Zen Master Huang-Po taught: “Never allow yourself to mistake outward appearance for reality. Avoid the error of thinking in terms of past, present, and future. The past has not gone; the present is a fleeting moment, the future is not yet to come. When you practice mind-control (zazen) sit in the proper position, stay perfectly tranquil, and do not permit the least movement of your mind to disturb you. This alone is what is called liberation.”

9) *Hoàng Bá: Giải Thoát Thật Sự—A Real Liberation*

Theo Hoàng Bá Ngữ Lục, Thiền sư Hoàng Bá Hy Vận (?-850) thượng đường thị chúng, nói: “Mấy ông đừng cho phép mình nhầm lẫn vái dáng vẻ bên ngoài và thực tướng. Tránh suy tư dựa trên quá khứ, hiện tại và vị lai. Quá khứ chưa đi qua; hiện tại không nắm bắt được; tương lai thì chưa đến. Khi mấy ông tu tập kiểm soát tâm mình, hãy ngồi đúng cách, giữ tĩnh lặng hoàn toàn, và đừng để cho một chuyển động nhỏ nhất nhất trong tâm quấy nhiễu mình. Chỉ có thế này mới được gọi là giải thoát thật sự.”—According to The Zen Teaching of Huang-Po, one day, Zen Master Huang-Po entered the hall and addressed the assembly, saying, “Never allow yourselves to mistake outward appearance for reality. Avoid the error of thinking in terms of past, present and future. The past has not gone; the present is fleeting moment; the future is not yet to come. When you practice mind-control or zazen, sit in the proper position, stay perfectly tranquil, and do not permit the least movement of your minds to disturb you. This alone is what is called a real liberation.”

10) Hoàng Bá: Kiến Thức Và Suy Diễn—Knowledge and Deductions

Trong Hoàng Bá Ngữ Lục, đại sư Hoàng Bá dạy: "Thời buổi bây giờ, người ta chỉ tìm cách nhồi nhét những kiến thức và suy diễn, hoặc truy tìm những hiểu biết có tính sách vở và gọi đó là 'tu tập Phật pháp.' Họ không biết rằng tích lũy những kiến thức và suy diễn như thế sẽ có tác dụng ngược lại, chẳng khác nào dựng lên những chướng ngại vật. Chỉ chăm chăm tra dồi kiến thức làm cho bạn giống như một đứa trẻ tự gây cho mình chứng ăn không tiêu vì nuốt lấy nuốt để quá nhiều sữa. Những người học Đạo theo Tam Thừa (Thiền, Đại Thừa, và Nguyên Thủy) là những người như vậy. Bạn có thể gọi họ là những người khổ sở vì chứng ăn không tiêu. Khi những gì được cho là kiến thức và suy diễn đó không tiêu hóa được, chúng biến thành độc được vì chúng nằm trên cảnh giới luân hồi. Trong tâm Bồ Đề tuyệt đối không có dạng kiến thức đó."—According to The Zen Teaching of Huang Po, the great master taught: "In these days people only seek to stuff themselves with knowledge and deductions, seeking everywhere for book-knowledge and calling this 'Dharma-practice.' They do not know that so much knowledge and deduction have just the contrary effect of piling up obstacles. Merely acquiring a lot of knowledge makes you like a child who gives himself indigestion by gobbling too much curds. Those who study the Way according to the Three Vehicles (Zen, othe Mahayana, Theravada) are all like this. All you can call them is people who suffer from indigestion. When so-called knowledge and deductions are not digested, they become poisons, for they belong to the plane of samsara. In the Absolute, there is nothing at all of this kind."

11) Hoàng Bá: Lễ Bái Phật—To Bow to the Buddhas

Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền Sư Hoàng Bá Hy Vận (?-850) và một vị Tăng về chuyện lễ Phật. Tại Ấn Độ, sau khi Đức Phật nhập diệt, các tín đồ dành cho Đức Phật tất cả những tôn vinh của một vị thần hiện thân trong Ấn Độ giáo. Họ chuyển qua thờ cúng tượng Phật, bởi những lý do giống như tín đồ Ấn Độ giáo, đó là để kích thích cảm nghĩ và thiền định. Ngày nay ai cũng biết sự thờ cúng thần tượng trong Ấn Độ giáo đã có từ khoảng từ năm 500 đến 450 trước Tây Lịch. Ngày nay ở các nước Tích Lan, Miến Điện, Trung Hoa, Việt Nam, và các nước Phật giáo khác, người ta cũng thờ tượng Đức Phật theo kiểu người Ấn Độ giáo thờ thần, bằng cách dâng cúng hoa quả, thức ăn, vải vóc, nhang đèn và sự cầu khẩn. Thậm chí, họ còn điếm nhần bức tượng mới làm ra. Đây là một nghi thức thần bí của Ấn Độ. Họ tin tưởng rằng làm như vậy thì bức tượng sẽ trở nên linh thiêng hơn. Tuy nhiên, Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng Đức Phật chẳng bao giờ chấp nhận việc dựng tượng Ngài để thờ cúng trong tháp như vậy. Theo Ngũ Đẳng Hội Nguyên, quyển IV, một hôm, Thiền sư Hoàng Bá đang lễ Phật trong điện Diêm Cung, một trong những đệ tử của ngài đến gần và nói: "Khi Thiền nói không cầu Phật, không cầu Pháp, không cầu Tăng, hành động cung kính lễ bái Phật của Hòa Thượng là để cầu cái gì?" Hoàng Bá nói: "Lão Tăng không cầu Phật, không cầu Pháp, không cầu Tăng, lão Tăng chỉ đang làm cái việc kính lễ Phật." Vị đệ tử lẩm bẩm: "Vậy thì làm như tin vào thần thánh để làm gì?" Hoàng Bá vả vào mặt vị đệ tử một cái, vị đệ tử nói: "Hòa Thượng thô lỗ làm sao ấy!" Hoàng Bá nói: "Đây là đầu mà nói thô với tế?" Nói xong Hoàng Bá lại vả vào mặt vị đệ tử một cái nữa. Theo vẻ bề ngoài, chúng ta thấy trong thái độ này của Hoàng Bá đầu bề ngoài có thô lỗ, nhưng Hoàng Bá có vẻ lo lắng muốn truyền đạt một cái gì đó cho đệ tử của mình. Hành giả tu Thiền muốn hiểu chiều sâu của Thiền phải nên luôn nhớ điều này—The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Huang-po Hsi-yun and a monk regarding paying reverence to the Buddha statue. In India, after the Buddha's parinirvana, Buddhists give the Buddha all the honours due to a Hindu Incarnate God. They began to worship the image of the Buddha (give worship to the Buddhas, to pay one's respect to the Buddha, to worship the Buddhas or worshipping the Buddhas) for the same reasons as the Hindu, namely to stimulate feeling and meditation. It is now everyone accepted that the worship of idols among the Hindus is as old as 500 to 450 B.C. Nowadays, in Ceylon, Burma, China, Vietnam, and other Buddhist countries, people worship the Buddha's image in the same fashion as the Hindus do in India, by offering flowers, food, cloth, incense and prayers. They also act in

the making of an image is the painting of the eyes, a magical rite as in India. They believe that to do this the image is vivified into godship. However, sincere Buddhists should always remember that the Buddha never approved of the idea of installing his image for worship in stupas. According to the Wudeng Huiyuan, Volume IV, one day, Zen master Huang-po was paying reverence to the Buddha in the sanctuary, one of his disciples approached and said, "When Zen says not to seek it through the Buddha, nor through the Dharma, nor through the Sangha, why do you bow to the Buddha as if wishing to get something by this pious act?" "I do not seek it," answered the master, "through the Buddha, nor through the Dharma, nor through the Sangha; I just go on doing this act of piety to the Buddha." The disciple grunted, "What is the use, anyway, of looking so sanctimonious?" The master gave him a slap in the face, whereupon the disciple said, "How rude you are!" "Do you know where you are," exclaimed the master; "here I have no time to consider for your sake what rudeness or politeness means." With this another slap was given. Superficially, we will see in this attitude of Huang-po something he is anxious to communicate in spite of his apparent brusqueness to his disciple. He forbids outwardly, and yet in the spirit he is affirming. Zen practitioners who want to know the depth of Zen should always remember this.

**12) Hoàng Bá: Nếu Có Thể Thấy Được Qua Giấy Mực, Nó Không Phải Là Cốt Lõi Của Tông Ta!—
If It Can Be Seen in Paper and Ink, Then It Is Not the Essence of Our Order!**

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển IX, một hôm, Quan Tướng Quốc Bùi Hưu (lúc ấy đang trấn nhậm Uyển Lăng) thỉnh Thiền Sư Hoàng Bá Hy Vận (?-850) đến viếng dinh thự nơi ông làm việc, để nhân đó trình lên Sư một quyển sách mà Bùi Hưu đã viết về Thiền. Sư nhận quyển sách rồi để lên ghế chứ không dòm tới. Sau một lúc lâu, Sư nói: "Ông có lãnh hội không?" Bùi Hưu nói: "Con không lãnh hội." Sư nói: "Nếu như chuyện này có thể được hiểu dễ dàng, thì nó không phải là chân giáo. Còn nếu như có thể thấy được qua giấy mực, thì nó không phải là cốt lõi của tông ta." Bùi Hưu nhân đó làm một bài kệ dâng lên:

"Tự từng đại sĩ truyền tâm ấn
Ngạch hữu viên châu thất xích thân
Quả tích thập niên thê Thục Thủy
Phù bôi kim nhật độ Chương tân
Nhất thiên long tượng tùy cao bộ
Vạn lý hương hoa kết thẳng nhân
Nghĩ dục sự sư vi đệ tử
Bất tri tương pháp phó hà phân."
(Từ khi đại sĩ truyền tâm ấn
Trán có ngọc tròn bảy thước thân
Chống gậy mười phương nường Thục thủy
Nâng chén ngày nay vượt Chương tân
Một ngàn voi quí theo chân bước
Muôn dặm hương hoa kết thẳng nhân
Nghĩ muốn thờ sư làm đệ tử
Biết đem chánh pháp phó hà nhân?)

Nét nghiêm khắc của Thiền Sư Hoàng Bá Hy Vận thanh hành cũng không lộ vẻ gì thay đổi. Từ đó Thiền phong của Sư trọn dãy Giang Biểu—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume IX, one day, the official Pei Xiangguo invited the master to come for a visit at his office so that he could present him with a book he had written on his understanding of Zen. The master received the book and placed it on his chair without looking at it. After a long pause, Huang-po said, "Do you understand?" Official Pei said, "I don't understand." Huang-po said, "If it can

be understood in this manner, then it isn't the true teaching. If it can be seen in paper and ink, then it is not the essence of our order." Official Pei then composed and offered a poem that read:

"Since receiving the mind seal from the master,
 Pearled forehead and tall,
 He dwelt for ten years at the Min water.
 But today the cup overflows
 Past the banks of the Zhang,
 A thousand dragons follow his great stride,
 And because of ten thousand miles of flowers,
 All want to become his student.
 Who knows to whom the Dharma will be passed?"

Huang-po's stern demeanor remained unchanged. From this event the reputation of his school spread throughout the region south of the Yang-tse River.

13) Hoàng Bá: Nghiêm Lệnh—Injunctions

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển IX, một hôm, Thiền Sư Hoàng Bá Hy Vận (?-850) thượng đưng dạy chúng: “Đại chúng Tăng, tất cả những gì mấy ông cần ghi nhớ là những nghiêm lệnh sau đây: Thứ nhất, học cách giữ gìn, tránh không lãnh thọ những cảm xúc khởi lên từ sắc tướng bên ngoài, như thế ấy mấy ông tẩy sạch thân mình khỏi những lãnh thọ bên ngoài. Thứ nhì, học cách không chú tâm phân biệt cái này cái kia, dựa theo những cảm xúc của mình, như thế ấy mấy ông tẩy sạch thân mình khỏi những phân định vô ích giữa hiện tượng này với hiện tượng khác. Thứ ba, cố gắng tránh phân biệt theo cảm xúc thích thú và khó chịu, như thế ấy mấy ông tẩy sạch thân mình khỏi những phân biệt không có lợi ích gì. Thứ tư, tránh chất chứa quá đầy trong tâm, như thế ấy mấy ông tẩy sạch thân mình khỏi những tri thức phân biệt.”—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume IX, one day, Huang-po entered the hall and addressed the monks, saying, “My monks, all you need to remember are the following injunctions: First, learn how to be entirely unreceptive to sensations arising from external forms, thereby purging your bodies of receptivity to externals. Second, learn not to pay attention to any distinctions between this and that arising from your sensations, thereby purging your bodies of useless discernments between one phenomenon and another. Third, take great care to avoid discriminating in terms of pleasant and unpleasant sensations, thereby purging your bodies of vain discriminations. Fourth, avoid pondering things in your mind, thereby purging your bodies of discriminatory cognition.”

14) Hoàng Bá: Ngoại Cảnh—External Objects of the Six Senses

Ngoại cảnh là sáu cảnh trần bên ngoài hay sáu trần sanh ra bởi sáu căn và sáu đối tượng của căn là sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp. Thiền Sư Hoàng Bá Hy Vận (?-850) dạy: "Người ta vẫn luôn nói rằng ngoại cảnh là trở lực cho tâm thức và hiện tượng ngăn trở nguyên lý. Vì vậy, họ cố gắng trốn chạy ngoại cảnh để tìm sự bình an cho tâm, và gạt bỏ các hiện tượng để bảo vệ nguyên lý. Họ không biết rằng chính tâm thức ngăn trở hiện tượng. Do đó nếu bạn giữ tâm thức trống không, ngoại cảnh cũng đương nhiên trống không, và nếu bạn giữ cho nguyên lý được an nhiên, hiện tượng cũng an nhiên. Đừng sử dụng tâm thức theo cách lộn ngược."—Six objects (inherent qualities produced by the objects and organs of sense, i.e. sight or visible objects, sounds, smell, taste, touch, and idea, thought, or mental objects). Zen Master Huang-Po taught: "People always say that the outside states obstruct the mind and phenomenon obstructs the principle. So they always wish to escape from the outside state to make their minds peaceful and to renounce phenomenon to protect the principle. They do not know that the mind obstructs phenomenon. Therefore, if you cause the mind to be empty, the outside states will be naturally empty, and you cause the principle to be calm, so phenomenon naturally will be calm. Do not use the mind in an upside-down way."

15) Hoàng Bá: Nhất Thể Tâm—One Mind, Universal Mind

Vấn đề trung tâm đối với Hoàng Bá, cũng như đối với đa phần các Thiền sư, là “tâm” và Sư đã chỉ ra rằng cũng giống như mắt không thể thấy được mắt, vậy thì tâm cũng không thể nào tìm được bởi tâm. Nhất Thể Tâm có nghĩa là cái Tâm Đại Đồng. Theo Hoàng Bá Ngữ Lục, một hôm Thiền Sư Hoàng Bá Hy Vận (?-850) thượng đường dạy chúng: "Chư Phật cùng tất cả chúng sanh chỉ là cái tâm Nhất Thể. Ngoài cái Tâm đó ra, không có thứ gì khác. Cái tâm vô thủy ấy vốn bất sinh bất hoại. Nó không xanh, không vàng, không hình tướng, diện mục. Nó không thuộc phạm trù những vật hiện hữu hay phi hiện hữu và nó cũng là bất khả tư nghì theo khái niệm mới hay cũ. Nó không dài, không ngắn, không lớn, không nhỏ vì nó vượt qua mọi giới hạn, cân đo, danh tánh, tung tích và so sánh. Đó là điều bạn thấy ngay trước mặt bạn, hãy thử bắt đầu lý luận về nó, ngay tức khắc, bạn sẽ sa vào lầm lạc. Nó cũng giống như khoảng trống vô hạn không thể thăm dò hoặc đo đạc. Chỉ riêng cái Tâm Nhất Thể là Phật và không có phân biệt nào giữa Phật và chúng sanh, nhưng chúng sanh vốn chấp trước hình tướng và luôn đi tìm Phật quả theo con đường bên ngoài. Bằng cách tìm kiếm này hành giả mất Phật quả, vì dùng Phật để tìm Phật và dùng Tâm để nắm lấy Tâm. Mặc dầu họ cố gắng tối đa đến muôn kiếp, hành giả sẽ không bao giờ đạt đến Phật quả. Tâm là Phật, dùng tâm phân biệt ấy là Đạo. Hành giả không biết rằng nếu họ dứt cái tâm phân biệt và quên đi nỗi lo âu, Phật sẽ hiện ra trước mặt họ, vì cái Tâm ấy là Phật và Phật là mọi chúng sanh. Cái Tâm ấy không kém đi khi phát lộ nơi chúng sanh phàm tục, và cũng không lớn hơn khi phát lộ nơi chư Phật."—The central issue for Huang-po, as for most Zen teachers, was “mind”, and he pointed out that just as the eye cannot see the eye, so mind cannot be found by mind. One Mind means a Universal Mind. According to The Zen Teaching of Huang-Po, one day, Zen Master Huang-Po entered the hall and preached the assembly: "All the Buddhas and all sentient beings are nothing but the One Mind, beside which nothing exists. This Mind, which is without beginning, is unborn and indestructible. It is not green nor yellow, and has neither form nor appearance. It does not belong to the categories of things which exists or do not exist, nor can it be thought of in terms of new or old. It is neither long nor short, big nor small, for it transcends all limits, measures, names, traces and comparisons. It is that which you see before you, begin to reason about it you at once fall into error. It is like the boundless void which cannot be fathomed or measured. The One Mind alone is the Buddha, and there is no distinction between the Buddha and sentient things, but that sentient beings are attached to forms and so seek externally for Buddhahood. By their very seeking practitioners lose it, for that is using the Buddha to seek for the Buddha and using mind to grasp Mind. Even though practitioners do their utmost for a full aeon, they will not be able to attain to it. Mind is the Buddha, while the cessation of conceptual discriminations is the Way. Practitioners do not know that, if they put a stop to conceptual thought and forget their anxiety, the Buddha will appear before them, for this Mind is the Buddha and the Buddha is all living beings. It is not the less for being manifested in ordinary beings, nor is it greater for being manifested in the Buddha."

16) Hoàng Bá: Ô Đẳng—Staff

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, khi Lâm Tế đến hội Hoàng Bá, Lâm Tế không học được gì hết vì mỗi lần mở miệng hỏi về đại nghĩa pháp Phật là mỗi lần bị Hoàng Bá đánh. Một hôm, Lâm Tế vừa đến gặp Hoàng Bá bên ngoài phương trượng và chưa kịp nói gì thì bị Hoàng Bá đánh cho sáu chục hèo. Tuy nhiên, chính những trận đòn ấy, khi thời cơ đến, đã mở mắt Lâm Tế trên diệu lý Thiền, và khiến sư reo lớn rằng: "Thì ra Thiền Hoàng Bá chả có gì lắm đó!"—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, when Lin-Chi stayed at Huang-po, he did not get any special instruction on Zen; for whenever he asked Huang-po as to the fundamental truth of Buddhism, he was struck by the master. One day, Lin-Chi just came to see the master outside of his quarters and he didn't have time to say anything, Huang-Po already gave him

sixty blows with his staff. However, it was these blows that opened Lin-chi's eyes to the ultimate truth of Zen and made him exclaim, "After all, there is not much in the Zen of Huang-po!"

17) Hoàng Bá: Phật Tính—Buddha Nature

Trong Hoàng Bá Ngữ Lục, Thiền sư Hoàng Bá dạy: "Phật tính bản lai của chúng ta không một mảy may mang tính khách thể. Nó trống rỗng, hiện diện khắp nơi, tĩnh lặng và thanh tịnh; đó là một niềm vui an bình, rạng rỡ và huyền bí, và chỉ có vậy thôi. Hãy nhập sâu vào nó bằng cách tự thức tỉnh lấy mình. Nó ở ngay trước mặt bạn đó, tròn vẹn và viên mãn. Ngoài nó ra, tất cả chỉ là số không. Ngay cả khi bạn đã lần lượt vượt qua từng chặng công phu đủ để đưa một vị Bồ Tát thành Phật, cuối cùng, bất chợt, bạn đạt đến toàn giác, bạn cũng chỉ chứng ngộ được Phật tính vốn đã luôn có trong bạn; và trong những giai đoạn sau đó, bạn cũng sẽ không thêm được một chút gì vào đó."—Zen Master Huang-Po taught in *The Zen Teaching of Huang-Po*: "Our original Buddha-Nature is, in highest truth, devoid of any atom of objectivity. It is void, omnipresent, silent, pure; it is glorious and mysterious peaceful joy; and that is all. Enter deeply into it by awaking to it yourself. That which is before you is it, in all its fullness, utterly complete. There is naught beside. Even if you go through all the stages of a Bodhisattva's progress towards Buddhahood, one by one; when at last, in a single flash, you attain to full realization, you will only be realizing the Buddha-Nature which has been with you all the time; and by all the foregoing stages you will have added to it nothing at all."

18) Hoàng Bá: Tâm Thân Cộng Xả—Cast Aside Both Mind and Body

Theo Hoàng Bá Truyền Tâm Yếu Pháp, một hôm, Thiền sư Hoàng Bá thượng đường thị chúng, nói: "Trong và ngoài, thân và tâm, tất cả đều phải buông bỏ. Hầu hết mọi người đều không tự nguyện làm trống tâm mình, sợ rằng họ sẽ rơi vào cái trống không; rất ít người trong họ nhận thức rằng tâm tự nó trống rỗng từ đầu. Kẻ ngu loại bỏ sự vật nhưng lại không loại bỏ vọng tưởng; người trí loại bỏ vọng tưởng nhưng lại không loại bỏ sự vật. Chư Bồ Tát có tâm giống như hư không; họ buông bỏ mọi thứ và không còn chấp trước, ngay cả công đức mà họ đã có được. Hơn nữa, có ba cấp độ xuất gia. Đại xuất gia là cấp độ mà trong ngoài, thân tâm đều bị bỏ qua một bên, giống như hư không, không nơi chấp trước; với cấp độ này, hành giả theo tình huống mà đáp lại hoàn cảnh, trong đó cả chủ lẫn khách đều quên. Trung xuất gia là cấp độ trong đó hành giả y nương theo Đạo mà tích lũy công đức nhưng lại lập tức quên đi mà không giữ lại những chấp trước. Tiểu xuất gia là cấp độ trong đó hành giả làm mọi thứ thiện nghiệp với hy vọng đạt được công đức, nhưng lại không chấp trước khi nghe Pháp và nhận chân ra rằng tất cả đều trống không. Đại xuất gia cũng giống như đang có ngọn lửa ngay trước mặt bạn: không còn có mê mờ hay giác ngộ. Trung xuất gia giống như đang có ngọn lửa bên hông bạn: có lúc sáng lúc tối. Tiểu xuất gia như đang có ngọn lửa sau lưng bạn: bạn không thể nào thấy được hầm hố phía trước mình."—According to *Huang-po's Essentials of Transmitting the Mind*, one day, Zen master Huang-po entered the hall and addressed the assembly, saying, "Inner and outer, body and mind, all must be discarded. Most people are unwilling to empty their minds, fearing they will fall into emptiness; very few of them realize that mind itself is empty from the start. The foolish eliminate things but do not eliminate thought; the wise eliminate thought but do not eliminate things. Bodhisattvas have minds like empty space; they have let go of everything and have no attachments, even to the merit they have had. Furthermore, there are three levels of renunciation. Great renunciation is when inner and outer, body and mind, have all been cast aside and, like empty space, have no place for attachment; after this, one follows the situation and responds to circumstances, with both subject and object forgotten. Middling renunciation is when one follows the Way and accumulates merit even as one immediately abandons it and retains no attachments. Small renunciation is when one does all sorts of good deeds in the hope of gaining merit but relinquishes such attachments upon hearing the Dharma and realizing that all is empty. Great renunciation is like having a flame in front of you: no longer is there either delusion or enlightenment. Middling renunciation is like having a flame

at your side: there are times of light and times of darkness. Small renunciation is like having a flame behind you: you cannot see the pitfalls in front of you.”

19) Hoàng Bá: Tâm Thị Phật—Mind Is Buddha

Người xưa tin rằng trái tim nằm ngay vùng ngực. Trong Thiền, từ tâm dùng để chỉ hoặc là tinh thần của một người theo nghĩa toàn bộ những sức mạnh về ý thức, tinh thần, trái tim, hay tâm hồn, hoặc là sự hiện thực tuyệt đối, tinh thần thật sự nằm bên ngoài nhị nguyên của tâm và vật. Để cho hành giả dễ hiểu hơn về Tâm, các vị thầy Phật giáo thường chia Tâm ra làm nhiều giai tầng, nhưng đối với Thiền, Tâm là một toàn thể vĩ đại, không có những thành phần hay phân bộ. Các đặc tính thể hiện, chiếu diệu và vô tướng của Tâm hiện hữu đồng thời và thường hằng, bất khả phân ly trong cái toàn thể. Theo Hoàng Bá Ngũ Lục, một hôm Thiền sư Hoàng Bá thượng đường dạy chúng: "Tâm là Phật, đừng tâm phân biệt ấy là Đạo." Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng tâm phân biệt những tướng trạng khác nhau và chính tâm ấy lại chấp thủ những tướng trạng ấy. Tâm phân biệt nằm trên nóc của cõi sanh tử này (tâm của cõi nhị nguyên), nhưng chúng sanh lại tin rằng đây là tâm thật của mình, nên có mê hoặc và từ đó có khổ đau phiền não—Ancient people believed that 'kokoro' is in the chest area. In Zen, it means either the mind of a person in the sense of all his powers of consciousness, mind, heart and spirit, or else absolutely reality, the mind beyond the distinction between mind and matter. It is for the sake of giving practitioners an easier understanding of Mind, Buddhist teachers usually divide the mind into aspects or layers, but to Zen, Mind is one great Whole, without parts or divisions. The manifesting, illuminating, and nonsubstantial characteristics of Mind exist simultaneously and constantly, inseparable and indivisible in their totality. According to the Zen Teaching of Huang Po, one day, Zen Master Huang Po entered the hall to preach the assembly: "Mind is Buddha, while the cessation of conceptual thought is the Way." Zen practitioners should always remember that a conceptual thought perceives its objects indirectly and unclearly through a generic image. The mind is discriminating various forms and the mind itself gets attached to a variety signs of existence. The discriminating mind lies at the roof of this birth and death, but people think that this mind is their real mind, so the delusion enters into the causes and conditions that produce suffering.

20) Hoàng Bá: Thà Đợi Phà Chứ Không Nhảy Qua Sông!—I'd Better Wait for the Ferry, Not Jump a Long Stride Across the River!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển IX, Thiền Sư Hoàng Bá Hy Vận (?-850) thường bỏ qua sự tự phụ của người khác. Câu chuyện được kể về một cuộc lữ hành diễn ra khi Sư đồng hành với một vị hành cước Tăng đi cùng hương. Họ vui vẻ đồng hành, vừa đi vừa nói chuyện một cách thân mật. Tuy nhiên, khi họ đến một con sông, vị Tăng kia nhảy một bước dài qua sông. Hoàng Bá thì đợi phà đến. Vị Tăng kia từ bên kia sông xoay lại hỏi: “Qua đây! Qua đây!” Hoàng Bá nói: “Bậy! Việc ấy tự biết. Nếu ta biết ông ta là loại người như vậy, thì ta đã bẻ gãy chân ông ta trước khi đến bờ sông.” Vị Tăng kia khen: “Thật là pháp khí Đại Thừa, tôi không bì kịp.” Nói xong, không thấy vị Tăng ấy nữa—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume IX, Huang-po was dismissive of the pretensions of others. The story is told of a journey he undertook during which he fell into the company of another monk traveling in the same direction. They enjoyed one another's companionship and so proceeded together, walking and chatting in a friendly manner. However, when they came to a river, the other monk jumped a long stride across the waters. Huang-po waited for the ferry. The monk turned to Huang-Po and said: “Come across! Come across!” Huang-Po yelled: Ah! You self-saving fellow! Had I known he was that kind of fellow, I would have broken his legs before he came to the waters!” The monk cried out: “You’re truly a vessel for the Mahayana, I can’t compare with you!” And so saying, the monk vanished.

21) Hoàng Bá: Thanh Lọc Thân—Purging Your Bodies

(See Hoàng Bá: *Nghiêm Lệnh*)

22) Hoàng Bá: Tỉnh Giác Như Thị Nơi Tâm Là Phật; Chứng Nghiệm Vô Đạt, Vô Tác Là Đạo!—To Awaken True Suchness in Your Mind, Is the Buddha; to Realize Nothing to Be Attained, Nothing to Be Done, Is the Tao!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển IX, một hôm, Thiền Sư Hoàng Bá Hy Vận (?-850) thượng đường dạy chúng: “Dĩ nhiên mấy ông tới chỗ Hoàng Bá thường tin rằng việc của mình là tìm ra chân tính, nhưng có gì đâu để đạt được hay để tạo tác bởi vì cũng giống như những chúng sanh khác, mấy ông đã là Phật. Không có sự khác biệt giữa Phật và chúng sanh. Cả hai đều là Tâm này. Tỉnh giác đến sự chứng nghiệm như thực nơi Tâm của mấy ông (như nó là), thì đó là Phật; chứng nghiệm rằng không có gì để đạt, không có gì để tạo tác, đó chính là Đạo. Đi tìm cái mình đã là hay cái mình đã có là hiểu sai tình huống. Vì vậy, chuyện tìm kiếm càng làm cho sự chứng nghiệm xa hơn. Vì sự chứng nghiệm không phải là thứ gì đó có thể tìm được bên ngoài tự thân, cũng không phải là thứ mà người ta có thể thu hoạch được từ người khác, vì vậy lão Tăng tuyên bố với hết thầy mấy ông là trong nước Đại Đường không có Thiền Sư.” Có vị Tăng phản đối: “Bậc tôn túc ở các nơi hợp chúng chỉ dạy, tại sao nói không Thiền Sư?” Hoàng Bá bảo: “Chẳng nói không thiền, chỉ nói không sư—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume IX, one day, Huang-po entered the hall and addressed the monks, saying, “It was natural that all of you who come to Huang-po’s place often believe that it is incumbent upon you to seek your true nature, but there is nothing to attain or to do because, like all other sentient beings, you already were Buddha. There’s no distinction between Buddha and sentient beings. Both are the One Mind. To awaken to the realization that your Mind, just as it is, is the Buddha; to realize that there’s nothing to be attained, nothing to be done, this is the Tao. To seek what one already was or already had was to misunderstand the situation. Therefore the act of seeking put realization at a distance. Because realization is not something that can be found outside oneself, not something one can acquire from another, so I declare to all of you that throughout all of China there were no teachers of Zen.” One of the monks objected, “How can you say that? Aren’t we all here students of Zen?” Huang-po said, “I didn’t say there was no Zen. I only pointed out that there were no teachers of Zen.”

23) Hoàng Bá: Tràng Tửu—Gobblers of Dregs

Theo thí dụ thứ 11 của Bích Nham Lục. Một hôm Thiền Sư Hoàng Bá Hy Vận (?-850) thượng đường, đại chúng vân tập, Hoàng Bá bảo: “Các người! Các người muốn cầu cái gì?” Sư cầm trượng đuổi chúng. Đại chúng không tan. Sư lại ngồi xuống bảo: “Các người toàn là bọn ăn hèm, thế mà xưng hành khát để cho người chê cười. Thà cam thấy tám trăm, một ngàn người giải tán, chớ không thể giải tán, không thể chịu sự ồn náo. Ta khi đi hành khát hoặc gặp dưới rễ cỏ có cái ấy, là đem hết tâm tư xem xét nó. Nếu biết ngứa ngứa khả dĩ lấy dây dựng gạo cúng dường. Trong lúc đó, nếu dễ dàng như các người hiện giờ thì làm gì có việc ngày nay. Các người đã xưng là hành khát, cần phải có chút ít tinh thần như thế, mới có thể biết đạo. Trong nước Đại Đường không có Thiền Sư sao?” Có vị Tăng hỏi: “Bậc tôn túc ở các nơi hợp chúng chỉ dạy, tại sao nói không Thiền Sư?” Hoàng Bá bảo: “Chẳng nói không thiền, chỉ nói không sư. Xà Lê chẳng thấy sao, dưới Mã Tổ Đại Sư có tám mươi bốn người ngồi đạo tràng, song được chánh nhãn của Mã Tổ chỉ có hai ba người, Hòa Thượng Lô Sơn Qui Tông là một trong số ấy. Phàm người xuất gia phải biết sự phân từ trước lại mới được. Vả như, dưới Tứ Tổ, Đại sư Ngưu Đầu Pháp Dung nói dọc nói ngang vẫn chưa biết then chốt hương thượng. Có con mắt này mới biện được tông đảng tà chánh. Người hiện giờ không hay thế hội, chỉ biết học ngôn ngữ, nghĩ nhầm trong đây da tức chỗ đến an ổn, xưng là ta tự hội thiền, lại thay việc sanh tử cho người được chăng? Kinh thường bậc lão túc vào địa ngục nhanh như tên bắn. Ta vừa thấy người vào cửa liền biết được rồi. Lại biết chăng? Cần kíp nỗ lực chớ dung dị. Thọ nhận chén cơm manh áo của người mà để

một đời qua sông, người sáng mắt chề cười. Người thời gian sau hẳn sẽ bị người tục lỏi đi. Phải tự xem xa gần cái gì là việc trên mắt? Nếu hội liền hội, nếu không hội giải tán đi!”—According to example 11 of the Pi-Yen-Lu, one day, Zen master Huang-Po entered the hall to speak. When a very large assembly of monks had gathered, he said: “What is it that you people are all seeking here?” He then use his staff to try and drive them away, but they didn’t leave. So Huang-Po returned to his seat and said: “You people are all dreg-slurpers. If you go on a pilgrimage seeking in this way you’ll just earn people’s laughter. When you see eight hundred or a thousand people gathered somewhere you go there. There’s no telling what trouble this will cause. When I was traveling on pilgrimage and came upon some fellow ‘beneath the grass roots’ (a teacher), then I’d hammer him on the top of the head and see if he understood pain, and thus support him from an overflowing rice bag! If all I ever found were the likes of you here, then how would we ever realize the great matter that’s before us today? If you people want to call what you’re doing a ‘pilgrimage,’ then you should show a little spirit! Do you know that today in all the great T’ang there are no Zen teachers?” A monk then asked: “In all directions there are worthies expounding to countless students. Why do you say there are no Zen teachers?” Huang-Po said: “I didn’t say there is no Zen, just that there are no teachers. None of you see that although Zen master Ma-Tsu had eighty-four Dharma heirs, only two or three of them actually gained Ma-Tsu’s Dharma eye. One of them is Zen master Kui-Zong of Mount Lu. Home leavers must know what has happened in former times before they can start to understand. Otherwise you will be like the Fourth Ancestor’s student Niu-T’ou, speaking high and low but never understanding the critical point. If you possess the Dharma eye, then you can distinguish between true and heretical teachings and you’ll deal with the world’s affairs with ease. But if you don’t understand, and only study some words and phrases or recite sutras, and then put them in your bag and set off on pilgrimage saying: ‘I understand Zen,’ the will they be of any benefit even for your own life and death? If you’re unmindful of the worthy ancients you’ll shoot straight into hell like an arrow. I know about you as soon as I see you come through the temple gate. How will you gain an understanding? You have to make an effort. It isn’t an easy matter. If you just wear a sheet of clothing and eat meals, then you’ll spend your whole life in vain. Clear-eyed people will laugh at you. Eventually the common people will just get rid of you. If you go seeking far and wide, how will this resolve the great matter? If you understand, then you understand. If you don’t, then get out of here!”

24) Hoàng Bá: Truyền Tâm Pháp Yếu—Treatise on the Essential Transmission of Mental Dharma

Tên của một bộ luận chủ yếu về pháp truyền tâm của Thiền sư Hoàng Bá Hy Vận. Nguyên Tác Truyền Tâm, sưu tập những lời dạy của Thiền sư Hoàng Bá Hy Vận, được Bùi Hưu biên soạn vào năm 857. Tên đầy đủ của bộ sưu tập là Vân Châu Hoàng Bá Truyền Tâm Pháp Yếu. Bản văn xuất hiện trong Truyền Đăng Lục như là một phần của Tứ Gia Ngữ Lục. Thiền sư Hoàng Bá nói trong bài thuyết pháp: "Chư Phật và tất cả chúng sanh, chỉ là một tâm này, chẳng có tâm nào khác. Từ vô thủy đến nay Tâm này chưa từng sinh, chưa từng diệt. Không xanh không vàng. Không hình không tướng. Không thuộc hữu vô; chẳng kể mới cũ, chẳng dài chẳng ngắn, không lớn không nhỏ, vượt qua tất cả giới hạn, đặc lượng, danh hiệu, ngôn ngữ, tung tích, đối đãi. Đương thể tiện thị, khởi niệm liền sai. Nó giống như không, chẳng có ngăn mé, không thể suy lường, trắc đạc. Duy chỉ một cái tâm này là Phật vậy."—Huang-Po's Essentials of Transmitting the Mind (Inshū Obaku-zan Dansai Zenji Denshin-hōyō (jap), name of a work of commentary. The Principles of the Transmission of Mind, a collection of Huang-po Hsi Yun's recorded sayings which was compiled by Pei-Hsiu in 857. The text's full title is Yun-chou Huang-po-chan Tuan-chi Ch'an-shih Ch'uan-hsin Fa-yao. It appears as a part of the Ssu-chia Yu-lu, the Record of the Four Houses. Zen master Huang-po said in his sermon, "All the Buddhas and sentient beings are nothing but one's mind. From the time of no-beginning this Mind never arises and is not extinguished. It is neither blue nor yellow. It has no form or shape. It is neither existent nor non-existent, old or new, long or short, big or small. It is beyond all limitation and measurement, beyond all

words and names, transcending all traces and relativity. It is here now! But as soon as any thought arises in your mind you miss it right away! It is like space, having no edges, immeasurable and unthinkable. Buddha is nothing else but this, your very mind."

25) Hoàng Bá: Tuy Chiếc Mũ Nhỏ, Nhưng Đại Thiên Thế Giới Đều Ở Trong Ấy!—Although the Hat Is Small, the Entire Universe Can Fit Inside It!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển IX, Thiền Sư Hoàng Bá Hy Vận (?-850), một hôm, Nam Tuyền bảo sư: “Lão Tăng ngẫu hứng làm bài ca “Chăn Trâu,” mời Trưởng Lão hòa. Sư thưa: “Tôi tự có thầy rồi.” Hy Vận từ giả Nam Tuyền đi nơi khác, Nam Tuyền tiễn đến cổng, cầm chiếc mũ của sư đưa lên hỏi: “Trưởng Lão thân to lớn mà chiếc mũ nhỏ vậy?” Sư thưa: “Tuy nhiên như thế, đại thiên thế giới đều ở trong ấy.” Nam Tuyền bảo: “Còn Vương Lão Sư thế nào?” Sư đội mũ lên và ra đi—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume IX, one day, Nan-Quan said to Huang-Bo: “I have a song called ‘Ode of the Oxherd.’ Can you recite it?” Huang-Bo said: “I am my own teacher right here.” Huang-Po was taking his leave of Nan-Chuan. Nan-Chuan accompanied Huang-Po to the monastery gate. Lifting up Huang-Po’s hat, Nan-Chuan said: “Elder, your physical size is not large, but isn’t your hat too small?” Huang-Po said: “Although that’s true, still the entire universe can fit inside it.” Nan-ch’uan asked, “And as for me?” Huang-Po then put on his hat and left.

26) Hoàng Bá: Tưởng Ông Theo Chân Đạo, Nào Ngờ Ông Chỉ Là Một Kẻ Lý Luận Biện Chứng!—I Thought That You Might've Followed the True Way, But You're Only a Dialectician!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển IX, những câu chuyện Thiền trở nên phổ thông, và vào một dịp trong số những người tập sự đang chờ được nhận vào chúng từ ngoài sảnh đường, có một người bắt chước sự tự phát của những vị thầy lớn mà không nhất thiết phải có bất cứ sự hiểu biết thật sự nào. Thiền Sư Hoàng Bá Hy Vận (?-850) nhận họ vào Pháp Đường. Tất cả đi vào chỉ trừ một người cúi đầu lễ bái khi Sư tiến gần. Vị này lấy bồ đoàn và làm dấu vòng tròn trên khoảng không trên đầu mình. Hoàng Bá nói với người trẻ này: “Lão Tăng nghe nói là phạm giới nếu giữ lại một con chó săn.” Người trẻ trả lời: “Con chỉ theo âm thanh của loài cừ hoang mà thôi.” Hoàng Bá nói: “Loài cừ không tạo ra âm thanh. Không có thứ gì cho ông theo cả.” Người trẻ nói: “Vậy thì con theo dấu của chúng.” Hoàng Bá nói: “Cũng chẳng có dấu vết gì để mà theo.” Người trẻ nói: “Vậy là cừ chết.” Hoàng Bá nhận những người trẻ này vào chúng hội, nhưng ngày hôm sau, trong khi họp chúng, Sư hỏi: “Ông Tăng đang theo dấu loài cừ hoang đâu rồi?” Vị Tăng bước tới. Hoàng Bá nói: “Vấn đề chúng ta bàn cãi ngày hôm qua vẫn chưa kết thúc. Ông nghĩ gì sau khi nói chuyện với lão Tăng?” Vị Tăng không biết đường trả lời. Hoàng Bá bảo vị Tăng tập sự: “Lão Tăng tưởng ông là một môn sinh của chân đạo, nhưng bây giờ lão Tăng thấy ông không hơn gì một kẻ lý luận biện chứng mà thôi.”—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume IX, Zen tales were becoming more common, and on one occasion among the aspirants who applied to be accepted as novices who waited outside the hall, there was one monk who imitated the spontaneity of the great masters without necessarily having any real understanding. Huang-po received them in the Dharma Hall. All but one of the applicants bowed as the master approached. The exception picked up his cushion and circle it in the air above his head. Huang-po said to the young man, “I’ve heard that it’s against the precepts to keep a hunting dog.” The young man responded, “I’m only following after the sound of the wild sheep.” Huang-po said, “The sheep make no sound. There’s nothing for you to follow.” The young man said, “Then I’ll follow their tracks.” Huang-po said, “There aren’t any tracks to follow.” The applicant said, “Then the sheep are dead.” Huang-po accepted the young men as novices, but the next day, during the assembly, he asked, “Where’s the monk who claimed to be following after wild sheep?” The novice came forward. Huang-po said, “The matter we were discussing yesterday hasn’t been concluded. After we finished speaking, what did you think?” The

novice didn't know how to reply. Huang-po told the novice, "I thought that you might've been a student of the true way, but now I see that you're nothing more than a dialectician."

CCLXXXVII. Hoàng Long: Huang-lung

1) Bậc Tinh Thông Thật Sự—True Adepts

Thiền Sư Hoàng Long Huệ Nam (1002-1069) trích dẫn một câu nói của Vân Môn nói với chúng hội: "Cả một cánh đồng rộng vô số thây ma. Những ai qua được rừng gai là bậc tinh thông thật sự." Nói xong Sư đưa cây phát tử lên và nói tiếp: "Mấy ông trong chúng hội! Nếu mấy ông thật sự kêu cái này là cánh đồng rộng đầy thây ma, mà không gọi là phát tử, mấy ông không qua khỏi rừng gai!" Hoàng Long bước xuống và rời khỏi sảnh đường—Huang-Lung quoted a saying by Yunmen to the congregation, saying, "Across the broad plain are innumerable corpses. Those who pass through the forest of thorns are true adepts." He then lifted his whisk and said, "You in the assembly! If you truly call it a broad plain covered with corpses, and you don't call it a whisk, then you haven't yet passed through the forest of thorns!" Huang-Lung then got down and left the hall.

2) Hoàng Long: Đó Là Câu Gì? Ở Đây Có Ai Cử Được Câu Đó Không?—What Would the Phrase Be? Is There Anyone Here Who Can Speak It?

Thiền Sư Hoàng Long Huệ Nam (1002-1069) thượng đường thị chúng, nói rằng: "Những đợt sóng lớn trào lên, bao la và trải rộng, những lọn sóng bạc đầu đầy cả bầu trời! Những ai qua được những đợt sóng này và đến bờ bên kia, họ đã lột bỏ được những quan ngại trần thế một cách chánh trực. Họ đã bỏ lại sau lưng người trạo phu cô lẻ và đôi chân mày của họ không còn đan lẫn âu lo. Nếu lão Tăng hỏi một câu từ ai đó đã làm cho sóng yên gió lặng, thì đó là câu gì? Ở đây có ai cử được câu đó không? Nếu không ai cử được thì lão Tăng sẽ cử cho mấy ông." Sau một lúc lâu im lặng, Hoàng Long nói: "Ngư phủ ngâm nga một bài hát thanh thoi. Tiều phu ca điệu du dương!"—Huang-Lung addressed the monks, saying, "Great surging waves, vast and expansive, their billowing whitecaps fill the sky! The ones who pass through them and reach the other shore, they have righteously shed worldly concerns. They have left the solitary oarsman behind and their eyebrows are no longer knit with anxiety. If I were to ask for a single phrase from someone who has quieted the wind and pacified the waves, what would it be? Is there anyone here who can speak it? If there's no one who can speak them I'll do it for you." After a long pause, Huang-Lung said, "The fisherman hums a carefree song. The woodsman sings a high melody!"

3) Hoàng Long: Không Một Pháp Có Thể Đạt Được!—Not a Single Dharma Can Be Obtained!

Theo Ngũ Đẳng Hội Nguyên, một hôm, Thiền Sư Hoàng Long Huệ Nam (1002-1069) thượng đường dạy chúng, nói rằng: "Sơn Tăng này tài hèn đức mỏng, tuy vậy lão Tăng được sanh ra để làm một vị thầy. Vì thế, không nên mù quáng với bốn tâm, không nên lừa dối các bậc tiên sư, cũng không nên tránh đường sanh tử, thế mà ngay bây giờ đây lão Tăng lại tránh đường sanh tử. Vì không nên rời vòng luân chuyển, thì bây giờ lão Tăng lại rời bỏ vòng luân chuyển. Cái không từ bỏ nay được từ bỏ. Cái không thực chứng nay đã hoàn toàn thực chứng. Vì thế mà ánh sáng Phật giáo được truyền xuống từ đức Thế Tôn là cái mà không một pháp có thể đạt được. Vậy thì cái gì được truyền thụ cho Lục Tổ trong cái đêm chết tiệt ấy ở Hoàng Mai?" Nói xong Hoàng Long bèn đọc một bài kệ:

"Đạt không đạt,
Truyền không truyền
Làm sao nói được
Chuyện trở về nguồn cội
Và đạt được cốt lõi
Để nhớ lại những rĩ đột trong nhà
Nàng dâu mới biết đi về nhà nào đây!"

According to The Wudeng Huiyuan, one day, Huang-Lung entered the hall and addressed the monks, saying, "This mountain monk has little talent and sparse virtue, yet I've borne the task of being a teacher. So, not being blind to original mind, not deceiving the ancestors, not avoiding birth and death, I now avoid birth and death. Due to not leaving the wheel, I now leave the wheel. That which is not cast off is thus now cast off. That not realized is now completely realized. Thus the light of Buddhism that has passed down from the World Honored Great Enlightened One is that not a single Dharma can be obtained. What is it that was transmitted to the Sixth Ancestor in the dead of night at Huangmei?" Huang-Lung then recited the following verse:

"Attaining not attaining,
Transmitting not transmitting,
How can one speak of
Returning to the root and attaining the essence?
Recalling the leaks in her old dwelling,
To what house does the new bride travel?"

Buổi trưa hôm sau, Sư ngồi kiết già và thị tịch năm (1069). Sau khi thị tịch, Sư được sắc thụy "Phổ Giác Thiên Sư"—The next day at noon, he assumed a cross-legged sitting posture and passed away (1069). His memorial stupa was placed on the hill before the temple. He received the posthumous title "Zen Master Universal Enlightenment."

4) Hoàng Long: *Muôn Sự Theo Duyên Mà Tồn Tại, Tại Sao Hết Thấy Mấy Ông Không Thấy?—Myriad Things Exist in Accordance With Conditions; All of You! Why Don't You See?*

Thiền Sư Hoàng Long Huệ Nam (1002-1069) thượng đường thị chúng, nói rằng: "Mặt trời lên ở phương đông. Mặt trăng lặn ở phương tây. Cứ lên và xuống như vậy từ thời xa xưa đến nay, tất cả mấy ông đều đã biết chuyện này; đều đã quan sát chuyện này một cách trọn vẹn. Ấy là Phật Tỳ Lô Giá Na, vô biên và thăm thẳm... Muôn sự trong đời sống đều theo duyên mà tồn tại. Hết thấy mấy ông! Tại sao không thấy? Nó bị che khuất bởi vô số xúc cảm của mấy ông. Nếu mấy ông chịu nhìn sâu vào nhân duyên, mấy ông sẽ không bỏ lỡ cái gì là thiêng liêng, cũng không siêu việt bóng dáng và dấu vết... Nếu như, để minh thị rõ ràng, không một tư tưởng phát sanh, mấy ông sẽ giống như mặt trời và mặt trăng đang chiếu sáng, và làm một với cả vòm trời đang xoay chuyển. Rồi thì vị Đại Giác Từ Thần sẽ thọt vào óc của mấy ông và xóa tẩy chúng!"—Huang-Lung addressed the monks, saying, "The sun comes up in the east. The moon goes down in the west. Coming up; going down. From ancient times until today, all of you have completely understood this; completely observed this. It is Vairocana Buddha; limitless and fathomless... The myriad things of our daily lives all exist in accordance with conditions. All of you! Why don't you see? It's concealed from you by your countless emotions. If you look deeply into causation, then you will not miss what is sacred, nor will you transcend the shadows and traces... If, in clarity, not a single thought is born, you will be akin to the shining sun and moon, and at one with the revolving firmament. Then the Great Jailer God will give your brains an evil poke that obliterates them!"

5) Hoàng Long Niệm Tán—Huang-lung's Sutra Chanting

Khi Thiền sư Hoàng Long Huệ Nam (1002-1069) đang trụ trên núi Hoàng Bá, Sư bảo Tăng chúng trong Thiền Sản: "Lên tận tháp chuông, tụng kinh; xuống tận ghế thiền, trồng rau." Vị Tăng Thủ Tòa tên Thánh đã đưa ra một câu chuyển ngữ, nói: "Một con cọp hung dữ ngồi giữa đường." Nghe vậy, Hoàng Long bèn giao chức vụ trụ trì lại cho Thủ Tòa rồi lui về ẩn tu tại Am Tự Thủy (?)—When Zen master Huang-lung Hui-nan was residing on Mount Huang-po, he would say to the monks in the zazen room, "Up in the bell tower, reciting sutras; down by the meditation bench, raising vegetables (the daily monastic routine of ritual practice, meditation and manual labor)." The head monk Sheng gave a

turning-phrase, saying, "A fierce tiger sits in the middle of the road." At this Huang-lung retired, turning his position as master of the monastery over to Sheng and going to live at the Jicui Hermitage

6) Hoàng Long: Ông Chỉ Đuổi Hình Bắt Bóng!—You're Following Sound and Chasing Form!

Có một vị Tăng đang đứng đợi đến phiên mình vào tham vấn với Thiền Sư Hoàng Long Huệ Nam (1002-1069). Hoàng Long quan sát ông Tăng một lúc thật lâu rồi nói: "Có cả triệu loại định và vô số cửa để vào Đạo. Nếu lão Tăng nói một cái gì đó với ông thì ông có tin không?" Vị Tăng nói: "Hòa Thượng chân thánh. Làm sao mà con dám không tin?" Hoàng Long chỉ về phía trái và nói: "Lại đây." Vị Tăng đi đến đó. Hoàng Long la lên: "Ông chỉ đuổi hình bắt bóng mà thôi!" Khi thời gian tham vấn đã hết, vị Tăng đi ra. Về sau, một vị Tăng khác vào tham vấn, người đã biết về cuộc tham vấn trước. Hoàng Long cũng hỏi vị Tăng này câu hỏi giống như Sư đã hỏi vị Tăng trước. Vị Tăng trả lời: "Con không dám tin Hòa Thượng đâu." Hoàng Long lại chỉ bên trái và nói: "Lại đây." Vị Tăng đứng yên không di chuyển. Hoàng Long la lên: "Ông đến đây để đặt niềm tin vào lão Tăng mà lại không nghe lời lão Tăng! Cút đi!"—A monk was standing and waiting to speak with Huang-Lung in an interview. Huang-Lung observed him for a long while, and then said, "There are a million samadhis and limitless gates by which to enter the Way. If I tell you something will you believe it?" The monk said, "The master is sincere. How dare I not believe it?" Huang-Lung pointed to his left and said, "Come over here." The monk then moved to that spot. Huang-Lung cried out, "You're following sound and chasing form!" When the monk's time was up he went out. Later, a different monk entered who knew what transpired in the previous meeting. Huang-Lung asked the monk the same question he had asked the previous monk. The monk responded by saying, "I dare not believe you." Huang-Lung again pointed to the left and said, "Come over here." The monk stood fast and didn't move. Huang-Lung cried out, "You come to confide in me and yet you don't obey me! Get out!"

7) Hoàng Long: Pháp Hành Giả Đang Trì là Độc Nhất, Không Cổ Xưa hay Đương Đại—What Practitioners Are Doing is Unique, Not Ancient or Contemporary

Một hôm, Thiền sư Hoàng Long Huệ Nam (1002-1069) thượng đường thị chúng, nói rằng: "Hôm nay là ngày đầu giữa những kỳ tu tập. Chư Thiền đức của chúng hội! Tu Đạo vui vẻ! Về đêm trên sàng thiền, mấy ông có thể duỗi thẳng chân và xếp chân lại tùy thích, không phải theo sự chỉ thị của ai. Khi mặt trời lên, ra khỏi giường và ăn một vài cái bánh cho buổi sáng. Khi ăn no thì mấy ông có thể nghỉ ngơi. Vào chỉ cái lúc như vậy, cái mà mấy ông đang làm không thể được gọi là cổ xưa hay đương đại. Không thể được coi như là tốt hay xấu. Cả ma lẫn trời đều không tìm được dấu vết của nó. Vô số pháp không là bạn đồng hành của nó. Đại địa không thể chứa nó, mà cõi trời cũng không bao phủ được nó. Mặc dầu nó là như vậy, mấy ông vẫn phải có con người trong mắt và máu trong mạch máu. Không có con người trong mắt, thì làm sao ông khác với một người mù? Không có máu trong mạch, thì làm sao ông khác với một người chết? Ba mươi năm sau, mấy ông sẽ không trách được lão Tăng!" Khi nói xong Hoàng Long bước xuống tòa và rời khỏi sảnh đường—One day, Zen master Huang-Lung Hui-nan entered the hall and addressed the monks, saying, "This is the first day of the interval between practice periods. Worthy monks of the congregation! Practice the Way joyfully! At night on the long meditation platform, you can stretch your legs and fold them again whenever you please, not according to someone's instructions. When the sun comes up you get out of bed and eat some breakfast cakes. When you've eaten your fill you can relax. At just such a time, what you are doing cannot be called ancient or contemporary. It cannot be considered good or evil. Demons and gods can't find trace of it. The myriad dharmas are not its partner. Earth can't contain it and heaven can't cover it. Although it's like this, you still must have pupils in your eyes and blood in your veins. Without pupils in your eyes how do you differ from a blind person? Without blood in your veins, how do you differ from a dead person? Thirty years from now, you won't be able to blame me!" When he finished speaking, Huang-Lung got down from the seat and left the hall.

8) *Hoàng Long: Pháp Thân Vô Tướng, Nhưng Hiện Lộ Trong Mọi Vật—The Dharmakaya Is Formless, But Is Revealed in Things*

Theo Thiền Sư Hoàng Long Huệ Nam (1002-1069) Ngữ Lục, một hôm, Hoàng Long thượng đường dạy chúng, nói rằng: "Pháp thân vô tướng, nhưng hiện lộ trong mọi vật. Bát nhã không phải là kiến thức, nhưng chiếu sáng trong sự hiện hữu theo duyên." Rồi Hoàng Long đưa cây phát trần lên và nói: "Khi lão Tăng đưa phát trần lên, nó được gọi là pháp thân. Nhưng ở đây nó không bộc lộ ra nơi một vật. Khi lão Tăng hạ cây phát trần xuống, thì nó được gọi là Bát Nhã. Nhưng ở đây nó không chiếu sáng trong sự hiện hữu theo duyên." Đoạn Hoàng Long cười lớn và nói: "Nếu có ai đó lên đây và chụp lấy lão Tăng, nhổ lên mình và tát vào mặt lão Tăng, rồi lật kéo ghế thiền xuống sàn, lão Tăng thật sự không thể trách móc gì họ! Nói những điều này có khác chi là gặm lên chân heo chân chó dâu. Thật là một thứ trạng thái mà lão Tăng đã rơi vào!"—According to the Record of Huang-Lung Huinan, one day, Huang-Lung entered the hall and addressed the monks, saying, "The dharmakaya is formless, but is revealed in things. Prajna wisdom is without knowledge, but it shines in conditional existence." Huang-Lung then lifted his whisk and said, "When I lift up the whisk, it is called the dharmakaya. But here it is not revealed in a thing. When I bring the whisk down, it is called prajna wisdom. But here it does not shine in conditional existence." Huang-Lung then laughed out loud and said, "If somebody came up here and grabbed me, spit on me, gave me a slap, knocked over the meditation bench and dragged me down to the floor, then I really couldn't blame them! Saying these things is like gnawing on the feet of pigs and dogs. What a state I've fallen to!"

9) *Hoàng Long Tam Quan—Huang-lung's Three Barriers*

Một hôm, Thiền sư Hoàng Long Huệ Nam hỏi một vị Tăng (có lẽ tên là Long Tĩnh?): "Mọi người đều có bốn xứ của mình. Bốn xứ của ông là cái gì?" Vị Tăng đáp: "Sáng sớm này con ăn cháo, và bây giờ cảm thấy đói bụng nữa." Hoàng Long hỏi: "Làm thế nào mà tay của lão Tăng lại giống tay của một vị Phật?" Vị Tăng đáp: "Thối sáo dưới trăng." Hoàng Long hỏi: "Sao chân lão Tăng lại giống như chân lừa?" Vị Tăng đáp: "Một con cò trắng đứng dưới tuyết, nhưng màu sắc lại khác nhau." Hoàng Long thường đưa ra ba câu, nhưng không ai có thể đưa ra lời đáp thỏa đáng. Chư Tăng khắp nơi gọi đó là ba thứ chướng ngại (rào cản) của Hoàng Long. Ngay cả với một vài vị có thể đưa ra lời đáp, vị thầy cũng chẳng đồng ý mà cũng chẳng không đồng ý, mà chỉ ngồi với dáng vẻ nghỉ ngơi với đôi mắt nhắm nghiền lại. Không ai có thể đo được ý định của ngài. Khi có người hỏi lý do của việc này, Hoàng Long đáp: "Những ai đã qua cổng thì vũ tay áo rồi thẳng đường mình mà đi. Họ còn để ý chi tới chuyện có một người giữ cổng hay không? Những ai tìm kiếm sự cho phép của người giữ cổng thì chưa đi qua được."—One day, Zen master Huang-lung Hui-nan asked a monk (probably with the name Longqing), "Everyone has their own native place. What is your native place?" The monk answered, "Early this morning I had some rice gruel, and now I feel hungry again." Huang-lung asked, "How does my hand resemble a Buddha's hand?" The monk answered, "Playing a lute in the moonlight." Huang-lung asked, "How does my leg resemble a donkey's leg?" The monk answered, "A snowy egret stands in the snow, but their colors are not the same." Huang-lung always presented students with these three statements, but no one could come up with a satisfactory response. Monks everywhere called them three barriers of Huang-lung. Even with the few who gave answers, the master would neither agree nor disagree but only sit there in relaxed posture with eyes closed. No one could fathom his intent. When someone asked the reason for this, Huang-lung replied, "Those who have passed through the gate shake their sleeves and go straight on their way. What do they care if there's a gatekeeper? Those who seek the gatekeeper's permission have yet to pass through."

10) Hoàng Long: Thân Khẩu Ý Thanh Tịnh Phật Thị Hiện; Thân Khẩu Ý Bất Tịnh Phật Hủy Diệt—When Body Speech Mind Are Pure, Buddha Appears; When Body Speech Mind Are Impure, Buddha Is Extinguished

Trong khi Thiền sư Hoàng Long (1002-1069) thượng đường thị chúng, trích dẫn lời dạy của Đại Ngu rằng: "Khi thân, khẩu và ý đều thanh tịnh, cái gì gọi là Phật thị hiện trong đời. Khi thân, khẩu và ý đều bất tịnh, cái gì gọi là Phật bị hủy diệt trong đời.' Quả thật là một thông điệp tuyệt vời! Người xưa tùy hoàn cảnh mà phương tiện dạy dỗ. Các ngài nói về phương cách cho từng người của mấy ông ở đây tìm lối vào. Vì mấy ông có lối vào, mấy ông phải có lối ra. Khi leo núi, mấy ông phải leo đến đỉnh. Khi xuống biển, mấy ông phải xuống tận đáy. Nếu như leo núi mà không lên tận đỉnh, thì làm sao mấy ông có thể thấy được sự bao la của vũ trụ. Khi xuống biển, mà mấy ông không xuống tận đáy, thì làm sao mấy ông thấy được sự sâu thẳm của biển cả, rồi chỉ với một cú đá là mấy ông đánh đổ bốn biển. Hay chỉ với một cái xô là mấy ông có thể đẩy qua một bên ngọn núi Tu Di. Và khi mấy ông buông bỏ thì không ai, ngay cả người trong gia đình mấy ông, cũng không thể nhận ra mấy ông. Chim sẻ hót và quạ kêu trên cành liễu!"—Huang-Lung, while addressed the monks, quoted a teaching by the monk T'a-yu, saying, "When body, speech, and mind are pure, what is called Buddha appears in the world. When body, speech, and mind are impure, what is called Buddha is extinguished.' What a wonderful message! The ancients, according to circumstances, offered expedient means. They talked about a method for each of you here to find an entrance. Since you have an entrance, you must also find an exit. When you climb the mountain you must reach the top. When you go into the sea you must reach the bottom. If you climb a mountain but don't reach the top, then you can't know the vastness of the universe. If you enter the sea but don't reach the bottom, then you can't know the depth of the sea, then with one kick you can knock over the four seas. With one shove you can push over Mount Sumeru. And when you let go, no one, even in your own family, can recognize you. The sparrow sings and the crow caws in the willow tree!"

11) Hoàng Long: Trên Đỉnh Linh Thứu Một Mình Ca Diếp Hiểu; Tại Chủng Hoàng Mai Y Bát Chỉ Trao Một Huệ Năng!—Only Mahakasyapa Who Understood at the Vulture Peak; At Huangmei, the Bowl and Robe Were Only Given to Huineng!

Một hôm, Thiền Sư Hoàng Long Huệ Nam (1002-1069) thượng đường thị chúng, nói rằng: "Trước khi lão Tăng đến đây để nói, không có thứ trong tâm. Nhưng bây giờ đã lên đến đây thì lại có nhiều câu hỏi. Lão Tăng bạo gan hỏi mấy ông thử coi có phải đại thừa của tông ta được sáng lập dựa trên những vấn đáp như thế. Nếu nó được lập trên lời nói như thế, thì có phải giáo điển cũng có vấn đáp? Tuy người ta nói Đạo Thiền được truyền thụ ngoài giáo điển, nó được truyền cho những đại Pháp khí. Nếu nó không tìm thấy trong ngôn ngữ, thì đâu cho mấy ông có hỏi những câu siêu việt đi nữa, thì rốt cùng lại để làm cái gì? Những người đi hành hương nên mở mắt ra. Đừng làm chuyện mà mấy ông sẽ hối tiếc về sau này. Nếu mấy ông muốn nói về nó, thì mấy ông có thể nói rằng nó không thể thực chứng qua tri giác thần bí hay sự tự hoàn thiện. Mà cũng không thể nói nó là kết quả của một thứ lãnh hội bao quát hết thấy mọi thứ. Chư Phật trong tam giới chỉ nói mấy ông phải biết lấy chính mình. Trong toàn bộ giáo điển cái này không thể được giải thích. Trong cuộc họp ở Linh Thứu Sơn ngày xưa, có một chúng hội đông đảo họp mặt tại đó, nhưng chỉ có một mình Ma Ha Ca Diếp hiểu được. Ngũ Tổ, Hoàng Mai, có một hội chúng bảy trăm Tăng, nhưng ngài chỉ truyền y bát lại cho kẻ hành cước Huệ Năng. Thế thì có giống như mấy ông hội tụ về đây mà vẫn còn bám víu ảo vọng tham si hay không? Mấy ông có thể vượt qua những thứ này để tiếp tục gánh vác tông ta đi tới hay không? Những ai xuất gia phải có dũng nguyện cắt đứt hai đầu, và tu tập trong ẩn dật trong ngôi nhà của tự ngã. Để rồi sau đó, mở toang cửa ra, quăng bỏ hết những sở hữu của cái ngã đó, rồi nhận và gặp bất cứ thứ gì đến, giúp đỡ bất cứ ai cần giúp. Bằng cách này mới mong đền đáp được phần nhỏ nào công ơn của Đức Phật. Ngoài việc hành sử bằng cách này, không còn thứ gì khác hơn nữa." Nói xong Hoàng Long lấy phất trần gõ vào sàng thiền rồi rời khỏi sảnh đường—One day, Zen master Huang-Lung addressed the

monks, saying, "Before I came up here to speak there was nothing in my mind. But now that I've come up here there are a lot of questions. I dare to ask you whether the great vehicle of our school is found in such questions and answers. If it were to be found in such speech, then doesn't the scriptural canon have questions and answers? Yet it is said that the Way of Zen is transmitted outside of the scriptural teachings, it is transmitted to individuals who are great Dharma vessels. If it can't be found in words, then even if you ask all sorts of excellent questions, what, after all, is the point of doing so? People on pilgrimages should open their eyes. Don't do something you'll regret later. If you want to talk about it, then you can say that it can't be realized through mystical perception or self-perfection. Nor may it be said to be a result of some all-encompassing understanding. The Buddhas of the three worlds have only said you must know yourself. In the entire canon of scripture this can't be explained. In the ancient meeting at Vulture Peak, a vast multitude assembled there, but it was only Mahakasyapa who understood. The Fifth Ancestor, Huangmei, had an assembly of seven hundred monks, but he passed the robe and bowl of transmission only to the pilgrim Huineng. How about the likes of you gathered here who are still clinging to delusive greed and ignorance? Can you overcome these things and carry forth our school? Those who leave home must have heroic resolve, cut off the two heads, and practice in seclusion in the house of the self. Afterward they must throw open the door, get rid of the possessions of that self, and then receive and meet whatever comes, giving aid to any in need. In this way the deep compassion of Buddha can be in some small measure repaid. Aside from acting in this manner, there is nothing else." Huang-Lung then struck the meditation platform with his whisk and left the hall.

12) Hoàng Long và Từ Minh—Huang-Lung and Shih Ming

Một hôm, Huệ Nam vào thất Từ Minh, thưa: “Huệ Nam do tối đốt trông đạo mà chưa thấy, giờ tham thiền khi hôm, nghe thầy dạy như người đi lạc đường được xe chỉ nam. Cúi xin Hòa Thượng đại từ bố thí pháp khiến cho con dứt hết nghi ngờ.” Từ Minh cười bảo: “Thơ ký đã lãnh đồ chúng và du phương nổi tiếng khắp tùng lâm, nếu còn có nghi ngờ chẳng cần khổ cầu như vậy, hãy ngồi mà thương lượng.” Từ Minh liền gọi thị giả đem ghế mời sư ngồi. Sư vẫn từ chối và thành khẩn tha thiết cầu chỉ dạy. Từ Minh bảo: “Thơ ký học thiền Vân Môn ắt không được yếu chỉ ấy. Như nói: “Tha Động Sơn ba gậy.” Động Sơn khi ấy nên đánh hay chẳng nên đánh?” Sư thưa: “Nên đánh.” Từ Minh nghiêm nghị bảo: “Nghe tiếng ba gậy liền cho là nên ăn gậy, vậy ông từ sáng đến chiều nghe chim kêu trống đánh, tiếng chuông tiếng bồng, cũng nên ăn ba gậy. Ăn gậy đến lúc nào mới thôi.” Sư chỉ nhìn sững mà thôi. Từ Minh bảo: “Tôi lúc đầu nghi không thể làm thầy ông. Giờ đây đã đủ tư cách làm thầy ông. Ông hãy lễ bái đi. Sư lễ bái xong, đứng dậy. Từ Minh nhắc lời trước: “Nếu ông biết được ý chỉ Vân Môn thì, Triệu Châu thường nói: ‘Bà già ở Đài Sơn bị ta khám phá,’ thử chỉ ra chỗ khám phá xem?” Sư mặt nóng hực, mồ hôi xuất hạn, không biết đáp thế nào. Hôm sau sư lại vào thất, bị Từ Minh mắng chửi. Sư hổ thẹn, nhìn những người hai bên nói: “Chính vì chưa hiểu câu quyết nghi, mắng chửi đâu phải qui củ từ bi thí pháp!” Từ Minh cười nói: “Đó là mắng chửi sao?” Ngay câu nói ấy, sư đại ngộ. Làm bài tụng:

“Kiệt xuất tùng lâm thị Triệu Châu
Lão bà khám sứ một lai do
Như kim tứ hải thanh như cảnh
Hành như mặc dĩ lộ vi thù.”

(Giỏi vượt tùng lâm là Triệu Châu. Lão bà nơi khám không mối manh. Hiện nay bốn biển như gương sáng. Bộ hành thôi chớ ghét con đường)—One day, Huang-Lung visited Shi-Shuang in his abbot's room, Shi-Shuang said, “Cheng-Gong studied Yun-Men's Zen, so he must surpass Yun-Men's teaching. When Yun-Men spared Dong-Shan Shou-Chou three blows with the staff, did Dong-Shan suffer the blows or not?” Huang-Lung said, “He suffered the blows.” Shi-Shuang said piercingly, “From morning till night the magpies cry and the crows caw, all of them in response to the blows they've

suffered.” Shi-Shuang then sat in a cross-legged position, and Huang-Lung lit incense and bowed him. Shi-Shuang later asked, “Zhao-Chou said, ‘The old lady of Mount Tai. I’ll go check her out for you.’ But where was the place he checked her out?” Huang-Lung sweated profusely but couldn’t answer. The next day, Huang-Long went to Shi-Shuang’s room again. Shishuang berated him unceasingly. Huang-Long said: “Is cursing a compassionate way of carrying out the teaching?” Shi-Shuang yelled: “Try cursing and see!” At these words Huang-Long experienced a great awakening. He then wrote the following verse:

“The eminent adept Zhao-Chou
Had his reasons for checking out the old lady.
Now the four seas are like a mirror,
And a pilgrim no longer hates the road.”

13) Hoàng Long và Văn Duyệt—Huang-Lung and Wen-Yueh

Nhơn dịp sư và Văn Duyệt cùng đi Tây Sơn, ban đêm nghỉ lại, hai người đàm đạo. Văn Duyệt nói: “Thiền Sư Hoài Trừng tuy là con cháu Vân Môn, nhưng pháp đạo còn khác xa Vân Môn.” Sư hỏi: “Khác ở chỗ nào?” Văn Duyệt đáp: “Vân Môn như đơn sa đã chín phen luyện, để vào sắt liền biến thành vàng; Hoài Trừng như được Hồng Ngân nhìn thấy đẹp mắt, mà để vào lò liền chảy.” Sư nổi giận cầm chiếc gối ném Văn Duyệt. Sáng ra Văn Duyệt xin lỗi lại nói: “Chí khí Vân Môn như vua, cam chịu tử ngữ sao?” Hoài Trừng có pháp dạy người là tử ngữ. Tử ngữ mà hay làm người sống được sao?” Nói xong, Văn Duyệt liền bỏ đi. Sư kéo lại nói: “Nếu vậy thì ai có thể hợp ý thầy?” Văn Duyệt bảo: “Thạch Sương Sở Viên thủ đoạn vượt cả mọi nơi, thầy muốn yết kiến thì không nên chậm trễ.” Sư trầm nghĩ: “Đây là việc lớn của người hành khát vậy, Văn Duyệt là đồ đệ Nham Thúy, mà dạy ta đến yết kiến Thạch Sương thì có liên hệ đến ông đâu?” Sư liền sửa soạn khăn gói sáng hôm sau lên đường. Đi đến nửa đường, sư nghe Từ Minh mỗi việc đều lừa đảo thiền sinh, liền thối chí không đi. Sư ở tại làng Bình nhiều ngày. Kế, sư lên Hoàn Nhạc đến chùa Phước Nghiêm yết kiến Thiền sư Hiền, Thiền sư Hiền cử sư làm thơ ký. Chợt Thiền sư Hiền tịch, Quận thú mời Từ Minh đến trụ trì. Được tin này, sư rất hoan hỷ có cơ hội để nghiệm xét lời Văn Duyệt nói. Từ Minh đến, sư trông thấy thân tâm đều cung kính. Nghe Từ Minh luận nói phần nhiều chê các nơi mỗi đều thuộc tà giải. Chính chỗ Sư được mật chỉ nơi Phần Đàm cũng bị bác bỏ. Sư nhớ lại lời nói của Văn Duyệt lúc bình nhật rất đúng. Sư liền thay đổi quan niệm nói: “Đại trượng phu trong thâm tâm cứ nghi ngại hoài sao?”—Huang-Long was traveling with Zen master Wen-Yueh. One night they were talking about Yun-Men’s Dharma and Yun-Feng said: “Although Cheng-Kong came after Yun-Men, his Dharma is different.” Huang-Long asked: “What’s different about it?” Yun-Feng said: “Yun-Men’s Dharma is like making cinnabar with nine turns of the grinder, or touching iron and turning it to gold. But Cheng-Kong’s medicine is old hat to the disciples, and if you stick it in the forge it melts away.” Huang-Long grew angry and threw a cushion at Yun-Feng. The next day Yun-Feng apologized and said: “Yun-Men’s bearing is like that of a king. Are you willing to die beneath his words? Cheng-Kong also imparts a Dharma to people. Death words. But these death words, can they also give people life?” Yun-Feng then turned to leave, but Huang-Long pulled him back, saying: “If that’s so, then what teacher now lives up to your meaning?” Yun-Feng said: “Shi-Shuang-Chu-Yuan’s methods are known everywhere and all the disciples can see that he’s unsurpassed. Huang-Long thought to himself, Master Yueh is a student of Da-Yu, but he’s sending me to see Shi-Shuang. How can this be?” Huang-Long then went to seek out Shi-Shuang. While on the way he heard that Shi-Shuang was not taking students, so he went instead to Mount Heng, where he visited the teacher Fu-Yan Xian. Fu-Yan gave Huang-Long the job of temple secretary. Shortly thereafter Fu-Yan died, and the governor appointed Shi-Shuang to replace him. When Shi-Shuang arrived, he disparaged everything at the temple, ridiculing everything he saw as wrong. Huang-Long was deeply disappointed with Shi-Shuang’s manner. When Huang-Long visited Shi-Shuang in his abbot’s room, Shi-Shuang said: “Cheng-Kong studied Yun-Men’ Zen, so he must

surpass Yun-Men's teaching. When Yun-Men spared T'ong-Shan Shou-Chu three blows with staff, did T'ong-Shan suffer the blows or not?" Huang-Long said: "He suffered the blows." Shi-Shuang said fiercely: "From morning till night the magpies cry and the crows caw, all of them in response to the blows they've suffered." Shi-Shuang then sat in a cross-legged position, and Huang-Long lit incense and bowed to him. Shi-Shuang later asked: "Zhao-Chou sai: 'The old lady of Mount T'ai, I'll go check her out for you.' But where was the place he checked her out?" Huang-Long sweated profusely but he couldn't answer.

CCLXXXVIII. Hoàng Mai Đả Tam Thượng—Huang-mei: Struck on the Mortar Three Times

Ngũ Tổ Hoàng Mai gõ vào cối đá ba lần. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển III, Ngũ Tổ thấy ở Huệ Năng một pháp khí có thể thống lĩnh đồ chúng sau này, và nhất định truyền y pháp cho người. Nhưng Tổ lại có ý lo, vì hầu hết môn đồ của Tổ đều chưa đủ huệ nhãn để nhận ra ánh trực giác thâm diệu trong những hàng chữ trên cửa người già gạo Huệ Năng. Nếu Tổ công bố vinh dự đặc pháp ấy lên e nguy hiểm đến tánh mạng người thọ pháp. Nên Tổ gõ vào cối đá 3 cái, ngâm bảo Huệ Năng đứng canh ba, khi đồ chúng ngủ yên, vào tịnh thất Tổ dạy việc. Thế rồi Tổ trao y pháp cho Huệ Năng làm tín vật chứng tỏ bằng cơ đặc pháp vô thượng, và báo trước hậu vận của đạo Thiền sẽ rực rỡ hơn bao giờ hết. Tổ còn dặn Huệ Năng chớ vội nói pháp, mà hãy tạm mai danh ẩn tích nơi rừng núi, chờ đến thời cơ sẽ công khai xuất hiện và hoằng dương chánh pháp. Tổ còn nói y pháp truyền lại từ Tổ Bồ Đề Đạt Ma làm tín vật sau này đừng truyền xuống nữa, vì từ đó Thiền đã được thế gian công nhận, không cần phải dùng y áo tiêu biểu cho tín tâm nữa. Ngay trong đêm ấy Huệ Năng từ già tổ đi xuống phương Nam—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume III, the fifth patriarch saw in Hui-neng a future leader of mankind, and decided to transfer to him the robe of his office. He had, however, some misgivings concerning the matter; for the majority of his disciples were not enlightened enough to see anything of deep religious intuition in the lines by the rice-pounder, Hui-Neng. If he were publicly awarded the honour they might do him harm. So the fifth patriarch struck on the mortar three times, gave a secret sign to Hui-Neng to come to his room at midnight, when the rest of the monks were still asleep. Then he gave him the robe as insignia of his authority and in acknowledgement of his unsurpassed spiritual attainment, and with the assurance that the future of their faith would be brighter than ever. The patriarch then advised him that it would be wise for him to hide his own light under a bushel until the proper time arrived for the public appearance and active propaganda, and also that the robe which was handed down from Bodhi-Dharma as a sign of faith should no more be given up to Hui-Neng's successors, because Zen was now fully recognized by the outside world in general and there was no more necessity to symbolize the faith by the transference of the robe. That night Hui-Neng left the monastery to go down south.

CCLXXXIX. Hoàng Sơn Cốc: Nguyệt Quế Hương—Huang Shan Ku: Sweet Laurel Blossoms

Hoàng Sơn Cốc là tên của một vị quan Thái sử và là một nhà thơ Nho học Trung Hoa đời nhà Tống vào thế kỷ thứ 11. Ngày kia ông đến gặp thiền sư Hối Đường Tổ Tâm xin học thiền với ngài. Sư nói: "Có một đoạn sách Nho ắt ngài đã nằm lòng dạy đúng như Thiền dạy. Ngài nhớ lại xem có phải Thánh không nói, 'Ông nghĩ tôi có điều gì dấu ông. Nay các ông ơi, thật tôi không dấu ông điều gì hết.'" Quan Thái sử toan đáp, nhưng Sư một mực nói, "Không! Không!" Khiến quan Thái sử không mở miệng được, ông bối rối cả tâm thần, nhưng không biết thưa thốt gì. Sau đó hai người có dịp đi chơi núi. Gặp mùa hoa quế rừng nở rộ, mùi hương thơm ngát một vùng. Tổ Tâm hỏi: "Ngài có ngửi thấy mùi hương?" Quan Thái sử đáp: "Vâng." Tổ Tâm tiếp: "Đó, tôi có dấu gì ngài đâu?" Câu nói tức thì mở tâm vị quan. Thật hiển nhiên, trong Thiền, ngộ há chẳng phải từ ngoài đến, hay do người khác cưỡng ép vào chúng ta đâu, mà chính tự nó mọc lên ở trong chúng ta. Dầu vị thầy không có gì dấu chúng ta hết, nhưng chúng ta phải ngộ mới thấy được, và tin quyết rằng không gì thiếu hết trong chính chúng ta. Tuy nhiên, về Ngộ hay Thiền, không thể dùng tri kiến để diễn tả, giải thích hay chứng minh

được. Vì Thiền và ý niệm không có gì liên quan với nhau, và ngộ lại là một loại tri giác nội tại, kỳ thật nó không phải là một loại tri giác cá nhân mà là tri giác giác về bản thân thực tại. Mục đích tối thượng của ngộ là hướng về chính mình; ngoài việc quay về với chính mình ra, hoàn toàn không có cách nào khác. Thế nên Triệu Châu mới bảo: "Uống trà đi." Trong khi Nam Tuyền lại nói: "Cái liềm này của ta dùng bén thật." Đây chính là công dụng của Tự Tính, và nếu Tự Tính có thể nắm bắt được, phải tìm trong cái dụng của nó—Huang Shan Ku (Kozankoku), name of a Chinese mandarin and a Confucian poet of the Sung in the eleventh century. One day he came to Hui-t'ang to be initiated into Zen. The Zen master said, "There is a passage in the text you are so thoroughly familiar with which fully describes the teaching of Zen. Did not Confucius declare: 'Do you think I am holding back something from you, O my disciples? Indeed, I have held nothing back from you.'" Huang Shan Ku tried to answer, but Hui-t'ang immediately made him keep silence by saying, "No, no!" Huang Shan Ku felt troubled in mind, and did not know how to express himself. Some time later they were having a walk in the mountains. The wild laurel was in full bloom and the air was redolent. The Zen master asked: "Do you smell it?" When Huang Shan Ku answered affirmatively, Hui-t'ang said, "There, I have kept nothing back from you!" This suggestion from the master at once led to the opening of Huang Shan Ku's mind. Is it not evident that enlightenment in Zen is not a thing to be imposed upon another, but that it is self-growing from within? Though nothing is kept away from us, it is through enlightenment that we become cognizant of the fact, being convinced that we are all sufficient unto ourselves. However, there is none in either enlightenment or Zen that can be described or presented or demonstrated for your intellectual appreciation. For Zen has no business with ideas, and enlightenment (satori) is a sort of inner perception, not the perception, indeed, of a single individual object but the perception of Reality itself, so to speak. The ultimate destination of enlightenment is towards the Self; it has no other end but to be back within oneself. Therefore, said Chao-chou, "Have a cup of tea." While Nansen said, "This is such a good sickle, it cuts so well." This is the way the Self functions, and it must be caught, if at all catchable, in the midst of its functioning.

CCXC. Hoàng Sơn Lâm: Đạt Ma Chẳng Thành Tựu Gì Cả Nơi Cung Điện Nhà Lương—Huang-shan Lin: At the Palace of the Liang, Nothing Was Achieved by Bodhidharma

Có một vị tăng hỏi thiền sư Hoàng Sơn Lâm: "Thế nào là ý Tổ sư từ Tây sang?" Hoàng Sơn Lâm đáp: "Chẳng thành tựu gì hết nơi cung điện nhà Lương." Khi được yêu cầu nói thêm để làm sáng tỏ ý nghĩa của câu trả lời, Sư nói: "Ngài ngồi tư duy trầm ngâm nơi vương quốc nhà Ngụy." Đây là trường hợp trong đó câu trả lời được nhắm ngay vào hành trạng của chính Tổ sư, với những đoạn quyết trở vào các hành vi của ngài. Tuy nhiên, câu trả lời này vẫn không đụng tới tâm điểm của câu hỏi; đó là "ý nghĩa Đông du của Tổ" được cắt nghĩa để làm thỏa mãn tâm trí bình thường của chúng ta, vì sự giải thích thêm của thiền sư Hoàng Sơn Lâm chỉ là sự tường thuật về hành trạng của Bồ Đề Đạt Ma nơi vương quốc nhà Ngụy mà thôi. Đây chính là chỗ khó hiểu của Thiền đối với lẽ lối suy nghĩ thông thường. Chỉ bằng danh tự không đủ chuyển tải ý nghĩa, nhưng đã là sinh vật có lý trí, chúng ta không làm sao tránh không phát biểu bằng danh tự. Và những phát biểu này mơ hồ hay sáng sủa, còn tùy theo sở kiến của riêng chúng ta—A monk asked Huang-shan Lin, "What is the meaning of the Patriarch's coming from the West?" Huang-shan Lin said, "At the palace of the Liang nothing was achieved." When the master was asked to say something further about the answer, he said, "In the kingdom of Wei he has most profoundly absorbed in meditation." This is the case in which answers are indicated more or less directly concerned with the person of the Patriarch himself with assertions which are made about his doings. However, the answers still do not touch the central point of the question; that is, "the meaning of the patriarchal visit to China" is not explained in any way that we of plain minds would like, for Huang-shan Lin's further explanation is simply a narration of the deeds of Bodhidharma in the kingdom of Wei. This is where Zen is difficult to understand by the ordinary way of thinking. Mere words are insufficient to convey the meaning, but as rational beings we cannot avoid

making statements. And these statements are at once puzzling and illuminating according to our own insight.

CCXCI. Hoặc Am: Hồ Tử Vô Tu—Huo-An's Beardless Barbarian

Hoặc Am Thiên Sư (1108-1179) thuộc dòng Dương Kỳ Phương Hội. Chúng ta bắt gặp vị thiền sư này trong tấc thứ 4 của Vô Môn Quan. Trong công án nổi tiếng này, thiền sư đã ám chỉ bộ râu đen dày của Bồ Đề Đạt Ma, kẻ man di phương Tây, như vẫn được gọi trong truyền thống thiền, Huo-an đã nói: "Làm thế nào nếu kẻ man di phương Tây không có râu?" Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng Tham thì phải thực tham, Ngộ thì phải thực ngộ. Tên Hồ kia, phải tận mắt trông thấy một lần mới được. Nhưng hễ nói thấy tận mắt thì bạn đã rơi vào nhị nguyên rồi còn gì—Wakuan Shitai, a Chinese Zen master of the Yogi lineage of Rinzai Zen, a student and dharma successor of Hakuo Ching Yuan. We encounter master Huo-an in example 4 of the Wu Men Kuan. In this famous koan, Huo-an plays on the fact that Bodhidharma, who is in the Zen tradition is often called the "barbarian from the west", according to tradition had a thick, dark beard. Huo-an said: "How is it that the barbarian from the west has no beard?" According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, Zen practitioners should always remember that Practice must be true practice. Enlightenment must be true enlightenment. Once you see the Barbarian's face intimately, at first hand, you have it at last. But when you explain this experience, you immediately fall into dualism.

CCXCII. Hoàng Nhãn: Hongren

1) Bất Hoại Phật Tánh—Buddha-Nature Never Destroyed

Trong Tu Tâm, Thiền sư Hoàng Mai Hoàng Nhãn dạy: "Theo Thập Cảnh Kinh, trong con người mọi chúng sanh đều có một Phật tánh bất hoại, như vàng mặt trời, tròn đầy, bao la và vô hạn, nhưng vì bị che lấp bởi mây đen ngũ uẩn, Phật tánh không sáng lên được, giống như một chiếc đèn nằm bên dưới đáy bình. Khi mây và sương mù giăng phủ nơi nơi, thế giới chìm trong bóng tối, nhưng điều đó không có nghĩa là mặt trời đã bị hủy hoại. Tại sao không có ánh sáng? Ánh sáng không bao giờ bị hủy hoại mà chỉ bị mây và sương mù che khuất. Cái tâm thanh tịnh của mọi chúng sanh cũng vậy, chỉ bị che khuất bởi những đám mây u ám, của những ám ảnh về các đối tượng, những tư tưởng độc đoán, những sâu não tâm lý, những quan điểm và ý kiến. Nếu bạn có thể giữ cái tâm tĩnh lặng để không một tư tưởng buông lung nào có thể phát khởi, thực tướng niết bàn sẽ tự nhiên hiện ra. Như thế, chúng ta biết được rằng cái tâm cố hữu của con người từ bản lai vốn thanh tịnh."—In Minding Mind, Zen master Hongren taught: "According to The Ten Stages Scripture, there is an indestructible Buddha-nature in the bodies of living beings, like the orb of the sun, its body luminous, round and full, vast and boundless; but because it is covered by the dark clouds of the five clusters, it cannot shine, like a lamp inside a pitcher. When there are clouds and fog everywhere, the world is dark, but that does not mean the sun has decomposed. Why is there no light? The light is never destroyed; it is just enshrouded by clouds and fog. The pure mind of all living beings is like this, merely covered up by the dark clouds of obsession with objects, arbitrary thoughts, psychological afflictions, and views and opinions. If you can just keep the mind still so that errant thought does not arise, the reality of nirvana will naturally appear. This is how we know the inherent mind is originally pure."

2) Hoàng Nhãn: Chẳng Biết Bản Tâm, Học Pháp Vô Ích—Studying the Dharma Without Recognizing the Original Mind Is of No Benefit

Khi Ngũ Tổ biết Huệ Năng đã ngộ được bản tánh mới bảo rằng: "Chẳng biết bản tâm, học pháp vô ích, nếu biết được bản tâm mình, thấy được bản tánh mình, tức gọi là tượng phu, là thầy của trời người, là Phật." Canh ba thọ pháp, người trọn không biết, Tổ liền truyền pháp đốn giáo và y bát, nói rằng: "Người là vị Tổ đời thứ sáu, khéo tự hộ niệm, rộng độ chúng hữu tình, truyền khắp đời sau, không khiến cho đoạn tuyệt." Tổ lại bảo Huệ Năng hãy nghe Ngài nói kệ:

“Người có tình đến nên gieo giống
 Như nơi đất quả lại sanh
 Vô tình cũng không có giống
 Không tánh cũng không sanh.”

Tổ lại bảo: “Xưa Đại Sư Đạt Ma ban đầu đến cõi này, người chưa có tin nên mới truyền y này để làm tín thể, đời đời truyền nhau, pháp thì dùng tâm truyền tâm, đều khiến cho tự ngộ tự giải. Từ xưa Phật, Phật chỉ truyền bản thể, thầy thầy thâm trao bản tâm, y là đầu mối của sự tranh giành, nên dừng ngay nơi người, chớ nên truyền nữa, nếu truyền y này thì mạng của người nhận y cũng như sợi chỉ mảnh. Ông phải đi nhanh e có người muốn hãm hại ông.” Huệ Năng thưa: “Bây giờ con phải đi đâu?” Tổ bảo: “Gặp Ấp Hoài thì dừng, gặp Ấp Hội thì ẩn.” Huệ Năng canh ba lãnh được y bát, thưa: “Huệ Năng vốn là người Nam Trung, không biết được đường đi, làm sao ra được bến đò?” Ngũ Tổ bảo: “Ông chẳng phải lo, tôi tự đưa ông đi.” Tổ liền đưa Huệ Năng đến bến đò Cửu Giang, Tổ bảo Huệ Năng lên thuyền, Ngũ Tổ bèn cầm chèo tự chèo. Huệ Năng thưa: “Thỉnh Hòa Thượng ngồi, nên để đệ tử chèo.” Tổ bảo: “Phải là ta độ ông.” Huệ Năng thưa: “Khi mê thấy độ, ngộ rồi thì tự độ, độ tha, tên tuy là một nhưng chỗ dùng không đồng. Huệ Năng sanh nơi biên địa, tiếng nói không đúng, nhờ thầy truyền pháp, nay đã được ngộ, chỉ nên tự tánh tự độ.” Tổ bảo: “Như thế! Như thế! Về sau Phật pháp do ông mà được thịnh hành, ông đi ba năm, tôi sẽ thị thế. Nay ông đi an vui, nỗ lực hướng về Nam, không nên nói pháp sớm, Phật pháp sẽ gặp tai nạn.” Huệ Năng từ già Ngũ Tổ rồi cất bước đi về phương Nam, trong khoảng hai tháng đến núi Đại Hữu—When the Fifth Patriarch knew of Hui Neng’s enlightenment to his original nature and said to him, “Studying the Dharma without recognizing the original mind is of no benefit. If one recognizes one’s own original mind and sees one’s original nature, then one is called a great hero, a teacher of gods and humans, a Buddha.” He received the Dharma in the third watch and no one knew about it. The Fifth Patriarch also transmitted the Sudden Teaching, the robe and bowl saying, “You are the Sixth Patriarch. Protect yourself carefully. Take living beings across by every method and spread the teaching for the sake of those who will live in the future. Do not let it be cut off.” Listen to my verse:

“With feeling comes,
 The planting of the seed.
 Because of the ground,
 The fruit is born again
 Without feeling,
 There is no seed at all.
 Without that nature,
 There is no birth either.”

The Patriarch further said, “In the past, when the First Patriarch Great Master Bodhidharma first came to this land and people did not believe in him yet, he transmitted this robe as a symbol of faith to be handed down from generation to generation. The Dharma is transmitted from mind to mind, leading everyone to self-awakening and self-enlightenment. From ancient time, Buddha only transmits the original substance to Buddha; master secretly transmits the original mind to master. Since the robe is a source of contention, it should stop with you. Do not transmit it, for if you do, your life will hang by a thread. You must go quickly for I fear that people might harm you.” Hui Neng asked, “Where shall I go?” The Patriarch replied, “Stop at Huai and hide at Hui.” Hui Neng received the robe and bowl in the third watch. He said, “Hui Neng is a Southerner and does not know these mountain roads. How does one reach the mouth of the river?” The Fifth Patriarch said, “You need not worry. I will accompany you.” The Fifth Patriarch escorted him to the Chiu Chiang courier station and ordered him to board a boat. The Fifth Patriarch took up the oars and rowed. Hui Neng said, “Please, High Master, sit down. It is fitting that your disciple take the oars.” The Patriarch replied, “It is fitting that I take you across.” Hui Neng said, “When someone is deluded, his master takes him across, but when he is enlightened,

he takes himself across. Although the term ‘taking across’ is the same in each case, the function is not the same. Hui Neng was born in the frontier regions and his pronunciation is incorrect, yet he has received the Dharma transmission from the Master. Now that enlightenment has been attained, it is only fitting that he takes his own nature across.” The Patriarch replied, “So it is, so it is. Hereafter, because of you, the Buddhadharma will be widely practiced. Three years after your departure, I will leave this world. Start on your journey now and go south as fast as possible. Do not speak too soon, for the Buddhadharma arises from difficulty.” After Hui Neng took leave of the Patriarch, he set out on foot for the South. After two months, he reached the Ta Yu Mountain.

3) *Hoàng Nhẫn: Con Có Tánh—I have "Hsing"*

Hoàng Nhẫn (601-674) đến với Tứ Tổ khi ngài còn là một đứa trẻ; tuy nhiên, điều mà ngài đã làm hài lòng sư phụ là với cung cách trả lời của ngài qua cuộc nói chuyện đầu tiên. Khi tứ tổ hỏi ngài về họ mà tiếng Trung Hoa gọi là ‘Tánh’ thì ngài đáp: “Con có tánh, nhưng chẳng phải là tánh thường.” Tổ bèn hỏi: “Vậy là tánh gì?” Hoàng Nhẫn đáp: “Là Phật tánh.” Tổ lại hỏi: “Con không có tánh sao?” Hoàng Nhẫn đáp: “Nhưng tánh vốn là không.” Tổ thâm nhận biết đây là người sẽ được truyền thừa về sau này. Đây chỉ là thuật chơi chữ, vì nói về tộc họ hay danh tánh và bản thể hay tự tánh, người Trung Hoa đều đọc chung là ‘tánh.’ Tổ Đạo Tín hỏi là hỏi về danh tánh, còn cậu bé Hoàng Nhẫn lại đáp về tự tánh, cậu đã mượn chữ đồng âm ấy cốt đưa ra kiến giải của mình. Thật vậy về sau này Hoàng Nhẫn được Tổ Đạo Tín truyền y bát làm tổ thứ năm của dòng Thiền Trung Quốc—Hung-Jen came to the fourth patriarch when he was still a little boy; however, what he pleased his master at their first interview was the way he answered. When Tao-Hsin asked what was his family name, which pronounced ‘hsing’ in Chinese, he said: “I have a nature (hsing), and it is not an ordinary one.” The patriarch asked: “What is that?” Hung-Jen said: “It is the Buddha-nature (fo-hsing).” The patriarch asked: “Then you have no name?” Hung-Jun replied: “No, master, for it is empty in its nature.” Tao-Hsin knew this boy would be an excellent candidate for the next patriarch. Here is a play of words; the characters denoting ‘family name’ and that for ‘nature’ are both pronounced ‘hsing.’ When Tao-Hsin was referring to the ‘family name’ the young boy Hung-Jen took it for ‘nature’ purposely, whereby to express his view by a figure of speech. Finally, Hung-Jen became the fifth patriarch of the Chinese Zen line.

4) *Hoàng Nhẫn: Phật Tánh Vốn Thanh Tịnh—Buddha-Nature in All Beings Is Originally Pure*

Thiền sư Hoàng Nhẫn dạy, “Trong thân của mọi chúng sanh đều có một Phật tánh bất hoại, như vầng nhật sáng rõ tròn đầy, bao la và vô hạn; nhưng vì bị che khuất bởi những đám mây đen ngũ uẩn, nên Phật tánh không thể chiếu sáng cũng giống như một ngọn đèn để dưới đáy bình. Khi mây và sương mù giăng phủ nơi nơi, thế giới chìm trong bóng tối, nhưng điều đó không có nghĩa là mặt trời bị hủy hoại. Tại sao lại không có ánh sáng? Ánh sáng không bao giờ bị hủy; nó chỉ bị mây và sương mù che khuất. Cái tâm thanh tịnh của mọi chúng sanh lại cũng như vậy, chỉ bị những đám mây u ám của những ám ảnh về đối tượng, về tư tưởng độc đoán, về những phiền não về tâm lý, về những quan điểm và ý kiến. Như vậy, một khi chúng ta biết rằng Phật tánh trong mọi chúng sanh vốn thanh tịnh như mặt trời ẩn sau những đám mây, nếu chúng ta giữ cho chân tâm căn bản trong sáng toàn hảo, mây mù của những tư niệm buông lung sẽ tan biến và mặt trời trí tuệ xuất hiện; có cần phải nghiên cứu thêm tri kiến của những đau khổ sanh tử, hoặc học thuyết này nọ, và những chuyện quá khứ, hiện tại, tương lai hay không? Giống như khi lau bụi trên tấm gương; vẻ trong suốt sẽ hiện ra ngay khi những hạt bụi biến mất. Như vậy bất cứ thứ gì mà mấy ông học trong cái tâm vô minh đều không có giá trị. Nếu mấy ông có thể giữ được sự tỉnh thức nhạy bén một cách trong sáng, tất cả những gì học được trong cái tâm chân thực của mấy ông sẽ là những cái học chân thật. Nhưng dầu lão Tăng có gọi nó là cái học chân thật, cuối cùng chẳng có gì được học cả. Tại sao vậy? Tại vì cả cái ngã và Niết Bàn vốn trống rỗng; không có hai, mà cũng không có một. Như thế chẳng có thứ gì được học; nhưng dầu cho vạn

pháp chủ yếu là không tánh, cần phải giữ cái chân tâm trong sáng toàn hảo, bởi vì khi đó những tư niệm mê hoặc không khởi hiện, và lòng tư kỷ và tính tư hữu biến mất. Kinh Niết Bàn nói: 'Những ai biết rằng Phật không giảng dạy điều gì, người ta gọi họ là những bậc toàn thức.' Đây là cách chúng ta giữ được chân tâm căn bản là nguồn gốc của mọi kinh điển. Nếu mấy ông có thể giữ cho tâm tĩnh lặng để không có một tư tưởng buông lung nào phát khởi, thực tướng niết bàn sẽ tự nhiên hiện ra. Như thế chúng ta biết được rằng cái tâm cố hữu của con người từ bản lai vốn thanh tịnh."—Zen Master Hongren said, "There is an indestructible Buddha-nature in the bodies of living beings, like the orb of the sun, its body luminous, round and full, vast and boundless; but because it is covered by the dark clouds of the five dusters, it cannot shine, like a lamp inside a pitcher. When there are clouds and fog everywhere, the world is dark, but that does not mean the sun has decomposed. Why is there no light? The light is never destroyed; it is just enshrouded by clouds and fog. The pure mind of all living beings is like this, merely covered by the dark clouds of obsession with objects, arbitrary thoughts, psychological afflictions, and views and opinions. Therefore, once we know that the Buddha-nature in all beings is as pure as the sun behind the clouds, if we just preserve the basic true mind with perfect clarity, the clouds of errant thoughts will come to an end, and the sun of insight will emerge; what is the need for so much more study of knowledge of the pains of birth and death, of all sorts of doctrines and principles, and of the affairs of past, present, and future? It is like wiping the dust off a mirror; the clarity appears spontaneously when the dust is all gone. Thus whatever is learned in the present unenlightened mind is worthless. If you can maintain accurate awareness clearly, what you learn in the uncontrived mind is true learning. But even though I call it real learning, ultimately there is nothing learned. Why? Because both the self and nirvana are empty; there is no more two, not even one. Thus there is nothing learned; but even though phenomena are essentially empty, it is necessary to preserve the basic true mind with perfect clarity, because then delusive thoughts do not arise, and egoism and possessiveness disappear. The Nirvan Scripture says, 'Those who know the Buddha does not preach anything are called fully learned.' This is how we know that preserving the basic true mind is the source of all scriptures. If you can just keep the mind still so that errant thought does not arise, the reality of nirvana will naturally appear. This is how we know the inherent mind is originally pure."

5) *Hoàng Nhẫn: Sanh Tử Đại Sự, Hãy Trình Kệ Cầu Ra Khỏi Biển Khổ—The Matter of Birth and Death is a Great One, Let Submit Your Verses That Shows You Try to Get out of the Bitter Sea of Birth and Death*

Một hôm Ngũ Tổ bảo các đệ tử: "Tất cả hãy đến, ta nói với các ông người đời sanh tử là việc lớn, các ông trọn ngày chỉ cầu phước điền, chẳng cầu ra khỏi biển khổ sanh tử. Tự tánh nếu mê thì phước nào có thể cứu? Các ông mỗi người hãy đi, tự xem trí huệ của mình, nhận thấy tánh Bát Nhã nơi bản tâm mình, mỗi người làm một bài kệ rồi đến trình cho ta xem, nếu ngộ được đại ý thì ta trao y pháp làm Tổ thứ sáu. Phải nhanh đi, không được chậm trễ, suy nghĩ tức là không trúng. Người kiến tánh ngay lời nói phải thấy, nếu như người này dù khi múa đao giữa trận cũng được thấy tánh. Chúng được chỉ dạy, trở về họp bàn với nhau rằng: "Tất cả chúng ta không cần phải lắng lòng dụng ý làm kệ để trình với Hòa Thượng, đâu có lợi ích gì? Thượng Tọa Thần Tú, hiện làm Giáo Thọ Sư, ắt là người được, chúng ta cố gắng làm kệ tụng chỉ uống dụng tâm lực." Mọi người nghe lời này, thấy đều như tâm nói rằng: "Chúng ta về sau y chỉ Thượng Tọa Thần Tú, nhọc gì phải làm kệ." Thần Tú suy nghĩ: "Các người đều không trình kệ vì ta làm giáo thọ sư cho họ, ta cần phải làm kệ trình lên Hòa Thượng. Nếu không trình kệ thì Hòa Thượng làm sao biết được kiến giải trong tâm ta cạn hay sâu? Ta trình ý kệ, cầu pháp thì tốt, cầu làm Tổ thì xấu, vì như vậy là đồng với tâm của kẻ phàm, muốn cướp được ngôi vị Thánh không khác. Nếu chẳng trình kệ thì trọn không được pháp, rất khó! Rất khó!" Trước nhà của Ngũ Tổ có một hành lang ba gian, Ngũ Tổ nghĩ mời ông Cung Phụng Lữ Trân đến vẽ 'Lăng Già Biến Tướng và Ngũ Tổ Huyết Mạch Đờ' để lại lưu truyền cúng dường. Ngài Thần Tú làm kệ rồi, mấy phen muốn trình, đi đến nhà trước thì trong tâm hoảng hốt, khắp thân đổ mồ hôi, nghĩ trình chẳng được. Trước sau

trải qua bốn ngày, đến 13 lần, trình kệ không được. Thần Tú mới suy nghĩ: “Chẳng bằng đến dưới hành lang viết kệ, Hòa Thượng đi qua xem thấy, nếu chợt bảo rằng hay thì mình ra lễ bái thưa của Thần Tú làm, nếu nói không kham, thật uổng công ở núi mấy năm, thọ người lễ bái, lại tu đạo gì?” Canh ba đêm ấy, không cho người biết, Thần Tú tự cầm đèn viết bài kệ trên vách phương Nam để trình chỗ tâm mình thấy được. Bài kệ viết rằng:

Thần là cội Bồ Đề
Tâm như đài gương sáng
Luôn luôn phải lau chùi
Chớ để dính bụi bặm.

Thần Tú viết kệ xong, liền trở về phòng, mọi người đều chẳng biết. Thần Tú lại suy nghĩ: “Ngày mai Ngũ Tổ thấy bài kệ, nếu hoan hỷ tức ta cùng pháp có duyên, nếu nói không kham, tự là ta mê, nghiệp duyên đời trước nặng nề, không hợp được pháp, thật là Thánh ý khó lường.” Trong phòng suy nghĩ, ngồi nằm chẳng yên cho đến canh năm. Ngũ Tổ đã biết Thần Tú vào cửa chưa được, không thấy tự tánh. Sáng hôm sau, Tổ gọi ông Lữ Cung Phụng đến hành lang phía nam để vẽ đồ tướng trên vách, chợt thấy bài kệ. Ngài bảo Cung Phụng rằng: “Thôi chẳng cần phải vẽ, nhọc công ông từ xa đến. Trong Kinh có nói ‘Phàm những gì có tướng đều là hư vọng.’ Chỉ để lại cho người bài kệ này tụng đọc thọ trì, y theo bài kệ này mà tu hành thì khỏi đọa trong ác đạo, y theo bài kệ này tu thì được lợi ích lớn, khiến đồ đệ thấp hương lễ bái, cung kính và tụng đọc bài kệ này tức được thấy tánh.” Môn nhân tụng bài kệ đều khen: “Hay thay! Hay thay!” Đến canh ba, Tổ mới gọi Thần Tú vào trong thất hỏi: “Kệ đó, phải ông làm chăng?” Ngài Thần Tú thưa: “Thật là con làm, chẳng dám vọng cầu Tổ vị, chỉ mong Hòa Thượng từ bi xem đệ tử có được chút ít trí huệ chăng?” Tổ bảo: “Ông làm bài kệ này là chưa thấy được tự tánh, chỉ đến được ngoài cửa, chứ chưa vào được trong cửa, kiến giải như thế tìm Vô Thượng Bồ Đề, trọn không thể được. Vô Thượng Bồ Đề phải được ngay nơi lời nói đó mà biết bản tâm bản tánh của mình, chẳng sanh chẳng diệt, đối trong tất cả thời mỗi niệm mỗi niệm tự thấy, muôn pháp đều không kẹt, một chơn tất cả đều chơn, muôn cảnh tự như như, tâm như như đó tức là chơn thật. Nếu thấy được như thế tức là tự tánh Vô Thượng Bồ Đề. Ông hãy đi, một hai ngày sau, suy nghĩ làm một bài kệ khác đem lại tôi xem, bài kệ của ông nếu vào được cửa, sẽ trao y pháp cho ông.” Thần Tú làm lễ lui ra, trải qua mấy ngày, làm kệ cũng không thành, trong tâm hoảng hốt, thần trí bất an, ví như trong mộng, đứng ngồi chẳng vui. Lại hai ngày sau, có một chú bé đi qua chỗ giã gạo, đọc bài kệ này. Huệ Năng vừa nghe, liền biết bài kệ này chưa thấy được bốn tánh. Huệ Năng bèn hỏi chú bé rằng: “Tụng đó là kệ gì?” Chú bé đáp: “Cái ông nhà quê không biết, Đại Sư nói người đời sanh tử là việc lớn, muốn được truyền y pháp, khiến đệ tử làm kệ trình. Ngài xem nếu ngộ được đại ý, liền trao y pháp cho làm Tổ thứ sáu. Thượng Tọa Thần Tú viết bài kệ Vô Tướng ở vách hành lang phía nam, Đại Sư khiến đồ chúng đều nên đọc, y kệ này tu, sẽ khỏi đọa đường ác, y kệ này tu sẽ có lợi ích lớn.” Huệ Năng thưa rằng: “Thượng nhơn, đã hơn tám tháng, tôi ở nhà trù giã gạo, chưa từng đến nhà trên, mong thượng nhơn dẫn tôi đến trước bài kệ lễ bái.” Chú bé dẫn Huệ Năng đến trước bài kệ lễ bái. Huệ Năng bảo: “Huệ Năng không biết chữ, nhờ thượng nhơn vì tôi đọc.” Khi ấy có quan Biệt Giá họ Trương tên Nhứt Dụng ở Giang Châu liền to tiếng đọc. Huệ Năng nghe rồi bèn nói: “Tôi cũng có một bài kệ, mong quan Biệt Giá vì tôi viết lại.” Quan Biệt Giá nói: “Ông cũng làm kệ nữa sao? Việc này thật ít có!” Huệ Năng nói với quan Biệt Giá rằng: “Muốn học đạo Vô Thượng Bồ Đề, không được khinh người mới học. Kẻ hạ cũng có cái trí thượng thượng, còn người thượng thượng cũng không có ý trí.” Quan Biệt Giá nói: “Ông chỉ tụng kệ, tôi vì ông viết, nếu ông được pháp, trước phải độ tôi, chớ quên lời này.” Huệ Năng đọc bài kệ:

“Bồ Đề vốn không cây
Gương sáng cũng chẳng đài
Xưa nay không một vật
Chỗ nào dính bụi bặm?”

Khi bài kệ được viết rồi, đồ chúng thấy đều kinh hoàng, không ai mà chẳng xuýt xoa, mọi người bảo nhau rằng: “Lạ thay! Không thể do tướng mạo mà đoán được người, đã bao lâu nay sai nhục thân Bồ Tát làm việc.” Tổ thấy cả chúng đều kinh ngạc, sợ có người làm hại Huệ Năng, mới lấy giày xoa hết bài kệ, nói: “Cũng chưa thấy tánh.” Chúng cho là đúng. Ngày kế Tổ lên đến chỗ giã gạo thấy Huệ Năng đeo đá giã gạo, mới bảo rằng: “Người cầu đạo vì pháp quên mình đến thế ư?” Tổ lại hỏi: “Gạo trắng hay chưa?” Huệ Năng thưa: “Gạo trắng đã lâu, còn thiếu giần sàng.” Tổ lấy gậy gõ vào cối ba tiếng rồi đi. Huệ Năng liền hội được ý Tổ, đến khi trống đổ canh ba liền vào thất. Tổ lấy áo cà sa che chung quanh không để người thấy, vì Huệ Năng mà nói kinh Kim Cang, đến câu ‘Ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm.’ Huệ Năng ngay lời đó đại ngộ, thấy tất cả muôn pháp chẳng là tự tánh, mới thưa với Tổ rằng:

“Đâu ngờ tự tánh vốn tự thanh tịnh
 Đâu ngờ tự tánh vốn không sanh diệt
 Đâu ngờ tự tánh vốn tự đầy đủ
 Đâu ngờ tự tánh vốn không dao động
 Đâu ngờ tự tánh hay sanh muôn pháp!”

Ngũ Tổ biết Huệ Năng đã ngộ được bản tánh mới bảo rằng: “Chẳng biết bốn tâm, học pháp vô ích, nếu biết được bốn tâm mình, thấy được bốn tánh mình, tức gọi là trượng phu, là thầy của trời người, là Phật.” Canh ba thọ pháp, người trợn không biết, Tổ liền truyền pháp đốn giáo và y bát, nói rằng: “Người là vị Tổ đời thứ sáu, khéo tự hộ niệm, rộng độ chúng hữu tình, truyền khắp đời sau, không khiến cho đoạn tuyệt.” Tổ lại bảo Huệ Năng hãy nghe Ngài nói kệ:

“Người có tình đến nên gieo giống
 Như nơi đất quả lại sanh
 Vô tình cũng không có giống
 Không tánh cũng không sanh.”

Ngũ Tổ lại bảo: “Xưa Đại Sư Đạt Ma ban đầu đến cõi này, người chưa có tin nên mới truyền y này để làm tín thể, đời đời truyền nhau, pháp thì dùng tâm truyền tâm, đều khiến cho tự ngộ tự giải. Từ xưa Phật, Phật chỉ truyền bản thể, thầy thầy thâm trao bản tâm, y là đầu mối của sự tranh giành, nên dừng ngay nơi người, chớ nên truyền nữa, nếu truyền y này thì mạng của người nhận y cũng như sợi chỉ mảnh. Ông phải đi nhanh e có người muốn hãm hại ông.” Huệ Năng thưa: “Bây giờ con phải đi đâu?” Tổ bảo: “Gặp Ấp Hoài thì dừng, gặp Ấp Hội thì ẩn.” Huệ Năng canh ba lãnh được y bát, thưa: “Huệ Năng vốn là người Nam Trung, không biết được đường đi, làm sao ra được bến đò?” Ngũ Tổ bảo: “Ông chẳng phải lo, tôi tự đưa ông đi.” Ngũ Tổ liền đưa Huệ Năng đến bến đò Cửu Giang, Tổ bảo Huệ Năng lên thuyền, Ngũ Tổ bèn cầm chèo tự chèo. Huệ Năng thưa: “Thỉnh Hòa Thượng ngồi, nên để đệ tử chèo.” Tổ bảo: “Phải là ta độ ông.” Huệ Năng thưa: “Khi mê thấy độ, ngộ rồi thì tự độ, độ tha, tên tuy là một nhưng chỗ dùng không đồng. Huệ Năng sanh nơi biên địa, tiếng nói không đúng, nhờ thầy truyền pháp, nay đã được ngộ, chỉ nên tự tánh tự độ.” Ngũ Tổ bảo: “Như thế! Như thế! Về sau Phật pháp do ông mà được thịnh hành, ông đi ba năm, tôi sẽ thị thế. Nay ông đi an vui, nỗ lực hướng về Nam, không nên nói pháp sớm, Phật pháp sẽ gặp tai nạn.” Huệ Năng từ giã Ngũ Tổ rồi cất bước đi về phương Nam, trong khoảng hai tháng đến núi Đại Hữu—One day the Patriarch summoned his disciples together and said, “I have something to say to you: for people in the world, the matter of birth and death is a great one. All day long you seek fields of blessings only; you do not try to get out of the bitter sea of birth and death. If you are confused about your self-nature, how can blessings save you?” The Patriarch continued, “Each of you go back and look into your own wisdom and use the Prajna-nature of your own original mind to compose a verse. Submit it to me so that I may look at it. If you understand the great meaning, the robe and Dharma will be passed on to you and you will become the Sixth Patriarch. Hurry off! Do not delay! Time spent thinking and considering is of no use in this matter. When seeing your own nature it is necessary to see it at the very moment of speaking. One who does that perceives as does one who wields a sword in the height of battle.” The assembly

received this order and withdrew, saying to one another, "We of the assembly do not need to clear our minds and use our intellect to compose a verse to submit to the High Master. What use would there be in this? Shen Hsiu is our senior instructor and Dharma teacher, certainly he should be the one to obtain it. It would be not only improper for us to compose a verse but a waste of effort as well." Hearing this, everyone put his mind to rest and said, "Henceforth, we will rely on Master Shen Hsiu. Why vex ourselves writing verses?" Shen Hsiu then thought, "The others are not submitting verses because I am their teacher. I must compose a verse and submit it to the Higher Master. If I do not submit a verse, how will the High Master know whether the views and understanding in my mind are deep or shallow? My intention in submitting the verse is to seek the Dharma and that is good. But if it is to grasp the patriarchate, then that is bad, for how would that be different from the mind of a common person coveting the holy position? But, if I do not submit a verse, in the end I will not obtain Dharma. This is a terrible dilemma!" In front of the Fifth Patriarch's hall were three corridors. Their walls were to be frescoed by Court Artist Lu Chen with stories from the Lankavatara Sutra and with pictures portraying in detail the lives of the five patriarchs in order to the patriarchs might be venerated by future generations. After composing his verse, Shen Hsiu made several attempts to submit it. But whenever he reached the front hall, his mind became agitated and distraught and his entire body became covered with perspiration. Though he made thirteen attempts in four days, he did not dare submit it. Then he thought, "This is not as good as writing it on the wall for the Higher Master to see it suddenly. If he says it is good, I will step forward, bow, and say, 'Hsiu did it.'" If it is not good enough, then I have spent my years on this mountain in vain, receiving veneration from others. And as to further development, what can I say?" That night in the third watch, while holding a candle, he secretly wrote the verse on the wall of South corridor to show what his mind had seen. Verse said:

"The body is a Bodhi tree,
The mind like a bright mirror stand.
Time and again brush it clean,
And let no dust alight."

After writing this verse, Shen Hsiu returned to his room, and the others did not know what he had done. Then he thought, "If the Fifth Patriarch sees the verse tomorrow and is pleased, it will mean that I have an affinity with the Dharma. If he says that it does not pass, it will mean that I am confused by heavy karmic obstacles from past lives and thereafter that I am not fit to obtain the Dharma. It is difficult to fathom the sage's intentions." In his room he continued to think and could not sit or sleep peacefully through to the fifth watch. The Patriarch already knew that Shen Hsiu had not yet entered the gate and seen his own nature. At daybreak, the Patriarch called Court Artist Lu Chen to paint the wall of the south corridor. Suddenly, he saw the verse and said to the court artist, "There is no need to paint. I am sorry that you have been troubled by coming so far, but the Diamond Sutra says, 'Whatever has marks is empty and false.' Instead leave this verse for people to recite and uphold. Those who cultivate in accordance with this verse will not fall into the evil destinies and will attain great merit." He then ordered the disciples to light incense and bow before it and to recite it, thus enabling them to see their own nature. The disciples all recited it and exclaimed, "Excellent!" At the third watch, the Patriarch called Shen Hsiu into the hall and asked him, "Did you write this verse?" Shen Hsiu said, "Yes, in fact, Hsiu did it. He does not dare to claim to the position of Patriarch but hopes the High Master will compassionately see whether or not this disciple has a little bit of wisdom." The Patriarch said, "The verse which you wrote shows that you have not yet seen your original nature but are still outside the gate. With such views and understanding, you may seek supreme Bodhi but in the end will not obtain it. Supreme Bodhi must be obtained at the very moment of speaking. In recognizing the original mind at all times in every thought, you yourself will see that the ten thousand Dharmas are unblocked; in one truth is all truth and the ten thousand states are of themselves "thus"; as they are. The 'thusness' of the mind; that is true reality. If seen in this way, it is indeed the self nature of Supreme Bodhi." The

Patriarch continued, "Go and think it over for a day or two. Compose another verse and bring it to me to see. If you have been able to enter the gate, I will transmit the robe and Dharma to you." Shen Hsiu made obeisance and left. Several days passed but he was unable to compose a verse. His mind was agitated and confused; his thoughts and moods were uneasy. He was as if in a dream; whether walking or sitting down, he could not be happy. Two days later, a young boy chanting that verse passed by the threshing room. Hearing it for the first time, Hui Neng knew that the writer had not yet seen his original nature. Although he had not yet received a transmission of the teaching, he already understood its profound meaning. He asked the boy, "What verse are you reciting?" "Barbarian, you know nothing," replied the boy. The Great Master said that birth and death are profound concerns for people in the world. Wishing to transmit the robe and Dharma, he ordered his disciples to compose verses and bring them to him to see. The person who has awakened to the profound meaning will inherit the robe and Dharma and become the Sixth Patriarch. Our senior, Shen Hsiu, wrote this 'verse without marks' on the wall of the south corridor. The Great Master ordered everyone to recite it, for to cultivate in accordance with this verse is to avoid falling into the evil destinies and is of great merit. Hui Neng said, "I, too, would like to recite it to create an affinity. Superior One, I have been pounding rice here for over eight months and have not yet been to the front hall. I hope that the Superior One will lead me before the verse to pay homage." The boy then led him to the verse to bow. Hui Neng said, "Hui Neng cannot read. Please, Superior One, read it to me." Then an official from Chiang Chou, named Chang Jih Yung, read it loudly. After hearing it, Hui Neng said, "I, too, have a verse. Will the official please write it for me?" The official replied, "You, too, can write a verse? That is strange!" Hui Neng said to the official, "If you wish to study the Supreme Bodhi, do not slight the beginner. The lowest people may have the highest wisdom; the highest people may have the least wisdom. If you slight others, you create limitless, unbounded offenses." The official said, "Recite your verse and I will write it out for you. If you obtain the Dharma you must take me across first. Do not forget these words." Hui Neng's verse read:

"Originally Bodhi has no tree,
The bright mirror has no stand.
Originally there is not a single thing,
Where can dust alight?"

After this verse was written, the followers all were startled and without exception cried out to one another, "Strange indeed! One cannot judge a person by his appearance. How can it be that, after so little time, he has become a Bodhisattva in the flesh?" The Fifth Patriarch saw the astonished assembly and feared that they might become dangerous. Accordingly, he erased the verse with his shoe saying, "This one, too, has not yet seen his nature." The assembly agreed. The next day the Patriarch secretly came to the threshing floor where he saw Hui Neng pounding rice with a stone tied around his waist and he said, "A seeker of the Way would forget his very life for the Dharma. Is this not the case?" Then the Fifth Patriarch asked, "Is the rice ready?" Hui Neng replied, "The rice has long been ready. It is now waiting only for the sieve." The Patriarch rapped the pestle three times with his staff and left. Hui Neng then knew the Patriarch's intention and, at the third watch, he went into the Patriarch's room. The Patriarch covered them with his precept sash in order to hide and he explained the Diamond Sutra for him, "One should produce a thought that is nowhere supported." At the moment he heard those words, Hui Neng experienced the great enlightenment and he knew that all the ten thousand dharmas are not separate from the self-nature. He said to the Patriarch:

"How unexpected! The self-nature is originally pure in itself.
How unexpected! The self-nature is originally neither produced nor destroyed.
How unexpected! The self-nature is originally complete in itself.
How unexpected! The self-nature is originally without movement.
How unexpected! The self-nature can produce the ten thousand dharmas."

The Fifth Patriarch knew of Hui Neng's enlightenment to his original nature and said to him, "Studying the Dharma without recognizing the original mind is of no benefit. If one recognizes one's own original mind and sees one's original nature, then one is called a great hero, a teacher of gods and humans, a Buddha." He received the Dharma in the third watch and no one knew about it. The Fifth Patriarch also transmitted the Sudden Teaching, the robe and bowl saying, "You are the Sixth Patriarch. Protect yourself carefully. Take living beings across by every method and spread the teaching for the sake of those who will live in the future. Do not let it be cut off." Listen to my verse:

"With feeling comes,
The planting of the seed.
Because of the ground,
The fruit is born again
Without feeling,
There is no seed at all.
Without that nature,
There is no birth either."

The Patriarch further said, "In the past, when the First Patriarch Great Master Bodhidharma first came to this land and people did not believe in him yet, he transmitted this robe as a symbol of faith to be handed down from generation to generation. The Dharma is transmitted from mind to mind, leading everyone to self-awakening and self-enlightenment. From ancient time, Buddha only transmits the original substance to Buddha; master secretly transmits the original mind to master. Since the robe is a source of contention, it should stop with you. Do not transmit it, for if you do, your life will hang by a thread. You must go quickly for I fear that people might harm you." Hui Neng asked, "Where shall I go?" The Patriarch replied, "Stop at Huai and hide at Hui." Hui Neng received the robe and bowl in the third watch. He said, "'Hui Neng is a Southerner and does not know these mountain roads. How does one reach the mouth of the river?'" The Fifth Patriarch said, "You need not worry. I will accompany you." The Fifth Patriarch escorted him to the Chiu Chiang courier station and ordered him to board a boat. The Fifth Patriarch took up the oars and rowed. Hui Neng said, "Please, High Master, sit down. It is fitting that your disciple take the oars." The Patriarch replied, "It is fitting that I take you across." Hui Neng said, "When someone is deluded, his master takes him across, but when he is enlightened, he takes himself across. Although the term 'taking across' is the same in each case, the function is not the same. Hui Neng was born in the frontier regions and his pronunciation is incorrect, yet he has received the Dharma transmission from the Master. Now that enlightenment has been attained, it is only fitting that he takes his own nature across." The Patriarch replied, "So it is, so it is. Hereafter, because of you, the Buddhadharma will be widely practiced. Three years after your departure, I will leave this world. Start on your journey now and go south as fast as possible. Do not speak too soon, for the Buddhadharma arises from difficulty." After Hui Neng took leave of the Patriarch, he set out on foot for the South. After two months, he reached the Ta Yu Mountain.

6) *Hoàng Nhẫn: Tánh Vốn Không—Nature Is Empty In Its Nature*

Hoàng Nhẫn (601-674), tổ thứ năm của dòng Thiền Trung quốc, người kế vị Đạo Tín. Ông là thầy của Thần Tú và Huệ Năng. Ông là một vị sư nổi tiếng, tổ thứ năm của Thiền Tông Trung Hoa, đệ tử của Tứ Tổ Đạo Tín, và là thầy của Lục Tổ Huệ Năng. Hoàng Nhẫn cùng quê với Tổ Đạo Tín, ở Kỳ Châu. Hoàng Nhẫn đến với Tứ Tổ khi ngài còn là một đứa trẻ; tuy nhiên, điều mà ngài đã làm hài lòng sư phụ là với cung cách trả lời của ngài qua cuộc nói chuyện đầu tiên. Khi tứ tổ hỏi ngài về họ mà tiếng Trung Hoa gọi là 'Tánh' thì ngài đáp: "Con có tánh, nhưng chẳng phải là tánh thường." Tứ Tổ bèn hỏi: "Vậy là tánh gì?" Hoàng Nhẫn đáp: "Là Phật tánh." Tứ Tổ lại hỏi: "Con không có tánh sao?" Hoàng Nhẫn đáp: "Nhưng tánh vốn là không." Tứ Tổ thâm nhận biết đây là người sẽ được truyền thừa về sau này. Đây chỉ là thuật chơi chữ, vì nói về tộc họ hay danh tánh và bản thể hay tự tánh, người Trung Hoa

đều đọc chung là ‘tánh.’ Tứ Tổ Đạo Tín hỏi là hỏi về danh tánh, còn cậu bé Hoàng Nhãn lại đáp về tự tánh, cậu đã mượn chữ đồng âm ấy cốt đưa ra kiến giải của mình. Thật vậy về sau này Hoàng Nhãn được Tứ Tổ Đạo Tín truyền y bát làm tổ thứ năm của dòng Thiền Trung Quốc—The fifth patriarch of Ch’an in China; the dharma successor of Tao-hsin and the master of Shen-hsui and Hui-Neng. Hung-Jên, a noted monk. He was the fifth patriarch, a disciple of the fourth patriarch Tao-Hsin, and the master of the sixth patriarch Hui-Neng. Hung-Jen came from the same province as his predecessor, Tao-Hsin in Ch’i-Chou. Hung-Jen came to the fourth patriarch when he was still a little boy; however, what he pleased his master at their first interview was the way he answered. When Tao-Hsin asked what was his family name, which pronounced ‘hsing’ in Chinese, he said: “I have a nature (hsing), and it is not an ordinary one.” The patriarch asked: “What is that?” Hung-Jen said: “It is the Buddha-nature (fo-hsing).” The patriarch asked: “Then you have no name?” Hung-Jun replied: “No, master, for it is empty in its nature.” Tao-Hsin knew this boy would be an excellent candidate for the next patriarch. Here is a play of words; the characters denoting ‘family name’ and that for ‘nature’ are both pronounced ‘hsing.’ When Tao-Hsin was referring to the ‘family name’ the young boy Hung-Jen took it for ‘nature’ purposely, whereby to express his view by a figure of speech. Finally, Hung-Jen became the fifth patriarch of the Chinese Zen line.

7) *Hoàng Nhãn: Thông Điệp Thiền Từ Kinh Kim Cang—The Message of Zen From the Diamond Sutra*

Đạo trường của Tổ Hoàng Nhãn ở Hoàng Mai, tại đây Tổ nói pháp và dạy Thiền cho đồ chúng năm trăm người. Nhiều người cho rằng ngài là vị Thiền sư đầu tiên có ý định giải thông điệp Thiền theo giáo lý Kim Cang như: "Tất cả các pháp hữu vi đều giống như mộng, như huyễn, như bào ảnh." Và "Bất ưng trụ sắc sanh tâm, bất ưng trụ thính, hương, vị, xúc, pháp sanh tâm, ưng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm (không nên sinh tâm trụ vào sắc, không nên sinh tâm trụ vào thanh, hương, vị, xúc, Pháp. Nên sinh tâm Vô Sở Trụ, tức là không trụ vào chỗ nào)." Trước thời Hoàng Nhãn, thường các vị Thiền sư hoằng hóa trong im lặng, khiến đại chúng chú ý; các ngài lánh ẩn trên núi cao, xa cảnh gió bụi của thế gian, nên không ai biết việc làm của các ngài phải trái thế nào mà định luận. Nhưng Hoàng Nhãn là vị đã công khai xuất hiện giữa đại chúng, và dọn đường cho người kế vị của mình là Huệ Năng—His temple was situated in Wang-Mei Shan (Yellow Plum Mountain), where he preached and gave lessons in Zen to his five hundred pupils. Some people said that he was the first Zen master who attempted to interpret the messages of Zen according to the doctrine of the Diamond Sutra such as: "All mundane (conditioned) dharmas are like dreams, illusions, shadow and bubbles." And "Do not act on sight. Do not act on sound, smell, taste, touch or Dharma. One should act without attachments. One should produce a thought which is nowhere supported, or a thought awakened without abiding in anything whatever." Before the time of Hung-Jen, Zen followers had kept quiet, though working steadily, without arresting public attention; the masters had retired either into the mountains or in the deep forests where nobody could tell anything about their doings. But Hung-Jen was the first who appeared in the field preparing the way for his successor, Hui-Neng.

8) *Hoàng Nhãn: Trong Hàng Ngàn Đồ Chúng, Chỉ Một Ngoại Lệ là Huệ Năng—Among Thousands of Disciples, the Only Exception is Huineng*

Đạo trường của Tổ Hoàng Nhãn ở Hoàng Mai (601-674), tại đây Tổ nói pháp và dạy Thiền cho đồ chúng hàng ngàn người. Nhiều người cho rằng ngài là vị Thiền sư đầu tiên có ý định giải thông điệp Thiền theo giáo lý Kim Cang. Trước thời Hoàng Nhãn, thường các vị Thiền sư hoằng hóa trong im lặng, khiến đại chúng chú ý; các ngài lánh ẩn trên núi cao, xa cảnh gió bụi của thế gian, nên không ai biết việc làm của các ngài phải trái thế nào mà định luận. Nhưng Hoàng Nhãn là vị đã công khai xuất hiện giữa đại chúng, và dọn đường cho người kế vị của mình là Huệ Năng. Pháp tử Nối Pháp Thiền Sư Hoàng Nhãn còn ghi lại được gồm có 3 vị: Đại sư Thần Tú, Huệ Năng và Trí Tiên. Chúng ta chỉ có chi

tiết về hai vị Thần Tú và Huệ Năng, riêng về Sư Trí Tiên thì không có chi tiết nhiều, chỉ biết Sư sống vào thế kỷ thứ VII và là một trong những đệ tử xuất sắc nhất của Ngũ Tổ. Theo một câu chuyện được kể từ dòng Thiên Nam Tông, một thời gian ngắn sau khi Huệ Năng rời chỗ của Hoàng Nhẫn, vị quan thống đốc vùng địa phương tình cờ nghe được là một người thường dân không biết chữ đã được chọn kế vị Ngũ Tổ. Tò mò về sự lựa chọn này, ông ta đến gặp Hoàng Nhẫn và hỏi: "Sư có một ngàn đệ tử. Bằng cách nào mà Huệ Năng nổi trội hơn những vị khác để được Sư ban cho vinh dự có được y bát của Tổ Bồ Đề Đạt Ma?" Ngũ Tổ đáp: "Chín trăm chín mươi chín đệ tử kia có sự hiểu biết tốt về Phật pháp. Chỉ một ngoại lệ là Huệ Năng. Ông ta không thể nào được đem ra để so sánh với những người khác, và vì lý do đó mà lão Tăng đã truyền y bát cho ông ta." Bốn năm sau ngày công nhận Huệ Năng là người nối pháp của mình, Hoàng Nhẫn thị tịch vào năm 674, thọ bảy mươi bốn tuổi—Hung-Jen's temple was situated in Wang-Mei Shan (Yellow Plum Mountain), where he preached and gave lessons in Zen to his thousands of pupils. Some people said that he was the first Zen master who attempted to interpret the message of Zen according to the doctrine of the Diamond Sutra. Before the time of Hung-Jen, Zen followers had kept quiet, though working steadily, without arresting public attention; the masters had retired either into the mountains or in the deep forests where nobody could tell anything about their doings. But Hung-Jen was the first who appeared in the field preparing the way for his successor, Hui-Neng. There were three recorded disciples of Zen Master Hung-jen's Dharma heirs: Great masters Shen-hsiu (605-706), Hui-neng (638-713), and Chih-hsien (609-702). We only have information regarding Great masters Shen-hsiu and Hui-neng; as for Chih-hsien, we do not have much information, we only know that he was one of the most outstanding disciples of Master Hung-jen, who lived in the seventh century. According to a story from the Southern School, shortly after Huineng left Hung-Jen, the governor of the local region happened to hear that an illiterate commoner had been chosen to succeed the Fifth Patriarch. Curious about this choice, he went to see Hung-Jen. "You have a thousand disciples," he said. "In what way does this Huineng distinguish from the others that you should bestow upon him the honor of possessing the bowl and robe of Bodhidharma?" "Nine hundred and ninety-nine of my disciples have a good understanding of Buddhism," the master replied. "The only exception is Huineng. He isn't to be compared with the others, and for that reason I've transmitted the bowl and robe to him." Four years after acknowledging Huineng as his successor, Hung-Jen died in 674. He was seventy-four years old.

CCXCIII. Hoàng Pháp: Thập Trụ Tâm Luận—Kobo Daishi: Treatise on the Ten Stages of the Mind

Sư Không Hải (774-835) được biết đến một cách rộng rãi với thụy hiệu Hoàng Pháp Đại Sư. Một vị đại sư nổi tiếng người Nhật, vị khai tổ tông Chân Ngôn Nhật Bản, cùng thời nhà Đường bên Trung Quốc. Không một tu sĩ nào được biết đến nhiều hoặc được tôn kính nhiều qua các thời đại ở Nhật Bản bằng Không Hải. Ông còn nổi tiếng hơn nữa trong số những “Hoàng Pháp Đại Sư.” Là một tu sĩ Chân Ngôn tông, ông đã hệ thống hóa chủ thuyết của tông phái này trong cuốn Thập Trụ Tâm Luận, nói về mười bậc trên đường học đạo; và cuốn luận khác nói về sự khác biệt giữa Phật giáo Mật tông và các tông phái khác. Ngoài ra, sự đóng góp của ông cho nền văn hóa Nhật Bản trong các lãnh vực nghệ thuật, giáo dục, và an sinh xã hội cũng thật là đáng kể—The posthumous honorific title, which means "Great Teacher Who Spreads Widely the Dharma," by which Kukai, the founder of the Shingon sect in Japan, is popularly known. A famous Japanese monk, the founder of the Japanese Shingon Sect, at the same time with the T'ang dynasty in China. No other monk has been more popular than Kukai among the Japanese nor regarded with greater respect throughout the ages. He is even more famous among a group of people known as the "Kobo Daishi." As a monk of the Shingon sect he systematized the doctrine of his sect by writing a treatise on the ten stages of the mind, a treatise on the distinction between Tantric Buddhism and other sects. Besides, his contribution to Japanese culture in the field of the arts, education, and social welfare was considerable.

CCXCIV. Hoằng Trí: Hung-Chih**1) Bát Câu—The Eight Phrases**

Một hôm, Thiền Sư Hoằng Trí Chánh Giác (1091-1157) thượng đường dạy chúng, nói: “Có tám câu chuyển ngữ để tu tập trong nhà Thiền. Một tia sáng kỳ diệu do quá hiện bằng gang tay; chiếu qua hữu tình vô tình, siêu việt tất cả lục căn lục trần. Nếu mấy ông trực tiếp nắm bắt nó liền hoàn toàn mất nó. Hãy bước lùi lại và nhận lấy ánh sáng của nó, mọi thứ đều tươi mát mới mẽ. Trong Thanh Thiên Cung bao la một con chim ấp trứng (trong bầu trời buổi ban ngày mặt trời vẫn đang lên). Con thỏ đẩy xe trong sóng Ngân Hà (trong trời đêm, bóng nguyệt vẫn băng qua thiên không). Chỉ có chân pháp khí mới tự tại tham dự trong đó (bậc pháp khí có thể vận hành trong bất cứ hình thức nào và đều nhận thức mọi nơi đều đúng). Dầu được phân ra làm tỷ, mỗi một mảnh đều toàn hảo (dầu pháp thân có bị phân làm hàng tỷ mảnh, thì mỗi mảnh vẫn toàn hảo)—One day, Zen Master Hung-chih Chêng-chueh entered the hall and addressed the assembly, saying, “There are eight turning phrases in Zen practice. A beam of wondrous light spans past and present, shinning through being and non-being, transcending all discrimination. Grasp at it directly and you miss it completely. Step back and receive its light, and everything is fresh and new. In the vast Azure Palace a bird hatches an egg (in the daytime sky, the rising sun); among the waves of the Milky Way a rabbit pushes a cart (in the night sky, the moon crossing the heavens). Only the true adept can freely participate in this (a true adept can function in any form and perceives all places as true). Though divided into a billion, each and every piece is true (though the dharmakaya be divided into a billion, each and every piece is perfect and complete).

2) Hoằng Trí: Bộ Tôi Vì Giày Mà Đến Đây Sao?—Did I Come Here For Shoes?

Khi sư huynh của Thiền Sư Hoằng Trí Chánh Giác (1091-1157) là Chơn Yết Thanh Liễu về trụ tại chùa Trường Lô, Sư Hoằng Trí làm một cuộc hành trình dài bằng cách đi bộ đến dự lễ nhậm chức của Chơn Yết. Khi Sư đến nơi, đại chúng ra nghênh đón, trông thấy giày vỡ y phục của Sư rách rưới đều lấy làm lạ. Chơn Yết sai thị giả đổi giày mới cho Sư. Sư bảo: "Bộ tôi vì giày mà đến đây sao?" Cả đại chúng nghe nói hết lòng kính phục và thỉnh cầu Sư thuyết pháp, và thỉnh Sư ngồi vào vị trí danh dự nhất của buổi lễ—Once, when Hung-chih's Dharma brother Zhenxie Qingliao assumed the abbacy of Changlu Monastery, Hung-chih made the long trip to the opening ceremonies on foot. As he approached the temple, Zhenxie's attendants noticed that his clothes and shoes were ragged and worn. Quickly they obtained a new pair of sandals for him, and when he arrived they welcomed him by presenting them to him as a gift. Hung-chih said, "Did I come here for shoes?" The monks, impressed by Hongzhi's modesty and selfless sentiment, asked him to give a lecture and take the most honoured seat at the ceremony.

3) Hoằng Trí: Hôm Nay Ta Bị Cướp Mất Hết Tiền Bạc Rồi!—Today I've Been Robbed and Lost My Money!

Sau đó Thiền Sư Hoằng Trí Chánh Giác (1091-1157) du hành đến tham học Thiền với Thiền sư Đôn Hà Tử Thuần. Đôn Hà hỏi: "Thế nào là chính mình trước không kiếp?" Sư thưa: "Con ếch từ đáy giếng nuốt trăng, ba lần rèm cuốn sáng rực lên." Đôn Hà nói: "Đừng nói thêm gì nữa." Hoằng Trí bắt đầu nói, nhưng Đôn Hà đã dùng cây phất tử đánh Sư và nói: "Đừng nói!" Ngay đó Sư đại ngộ, liền đánh lễ. Đôn Hà bảo: "Sao ông không thể nói được câu gì?" Sư nói: "Hôm nay ta bị cướp mất hết tiền bạc rồi!" Đôn Hà nói: "Ta đã đánh ông không nương tay, lễ xong rồi ông hãy đi đi."—Hung-chih then revealed on to practice with Zen Master Danxia Zichun. Danxia asked, "What is the self that exists before the empty kalpa?" Hung-chih said, "A frog at the well bottom swallows the moon. Despite the night, three times the window blind was illuminated." Danxia said, "Don't say any more." Hung-chih started to speak, but Danxia hit him with his whisk and said, "Don't say it!" Upon hearing these words Hongzhi was liberated. He then bowed. Danxia said, "Can't you say something?" Hung-chih said, "Today I've been robbed and lost my money!" Danxia said, "Without rest I've hit you. Now it's finished."

4) *Hoàng Trí: Mặc Chiếu—Serene Reflection*

Thiền tập của tông Tào Động có thể tóm gọn trong phương cách “Mặc Chiếu”. Điều này được trình bày rõ rệt trong bài thơ trích từ tập "Ghi chú về Mặc Chiếu" của thiền sư danh tiếng Hoàng Trí, thuộc tông Tào Động, như sau:

“Im lặng và bình tịnh quên hết ngữ ngôn;
 Cái ấy trong sáng sống động hiện tiền.
 Khi người ta nhận ra nó,
 Nó bao la không ngăn mé;
 Trong thể của nó,
 người ta nhận thức rõ ràng.
 Sự tỉnh thức trong sáng phản chiếu lạ thường,
 Sự phản chiếu thanh tịnh đầy kỳ diệu,
 Sương và trăng,
 Sao và suối,
 Tuyết trên rừng thông
 Và mây trên đỉnh núi.
 Từ tăm tối, chúng chiếu sáng rực rỡ;
 Từ u ám, chúng trở thành ánh sáng xán lạn.
 Vô lượng huyền diệu thấm nhập bình tịnh này.
 Trong cái mặc chiếu này,
 Tất cả nỗ lực có chủ tâm đều biến mất.
 Mặc là chữ cứu cánh của tất cả giáo pháp;
 Chiếu là câu đáp của tất cả tướng hiển hiện.
 Không có nỗ lực gì.
 Câu đáp này tự nhiên và đột phát
 Sự khởi lên của không hòa hợp.
 Nếu trong chiếu không có mặc;
 Tất cả sẽ trở thành thứ yếu và lãng phí.
 Nếu trong mặc không có chiếu
 Chân lý của mặc chiếu
 Viên mãn và hoàn hảo
 Hãy nhìn trăm sông chảy
 Thành những dòng thác cuộn
 Tràn cả về đại dương!”

Qua bài thơ này, chúng ta thấy rõ mặc chiếu là ý thức sáng tỏ trong sự tĩnh lặng vô niệm. Đây là điều mà kinh Kim Cang đã nói "Ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm (không trụ vào đâu mà móng khởi cái tâm)." Vấn đề lớn ở đây là làm sao đặt được tâm mình vào một trạng thái như vậy? Muốn làm được như vậy đòi hỏi hành giả cần sự chỉ dạy và tu tập trực tiếp với một vị thầy. trước tiên phải khai mở con mắt huệ của người đệ tử, nếu không người đệ tử không bao giờ biết cách đem tâm mình vào trạng thái mặc chiếu. Nếu hành giả biết cách tu tập mặc chiếu, tức là hành giả đã thực hiện được một cái gì đó trong Thiền. Người không được truyền thụ sẽ không bao giờ biết công phu theo phương cách này. Do đó, phương cách mặc chiếu Thiền của phái Tào Động, không phải chỉ đơn thuần là lối tu tập lặng hay tĩnh thông thường. Đó thật sự chính là lối định của Thiền, của kinh Kim Cang, của Bát Nhã Ba La Mật. Qua bài thơ này, chúng ta cũng thấy rõ trong đó các yếu tố trực giác và siêu việt của Thiền. Cách hay nhất để tu tập lối Thiền này là tu tập với một thiền sư có thẩm quyền—The Zen practice of the Tsao Tung School can be summed up in the method of Serene Reflection. This is clearly shown in the poem from the "Notes on Serene-Reflection", by the famous Zen master Hung-chih, of the Tsao-tung School:

“In silence and serenity one forgets all words;
 Clearly and vividly 'That' appears before one.
 When one realizes it,
 It is vast and without edges;
 In its essence, one is clearly aware.
 Singularly reflecting is this bright awareness,
 Full of wonder is this pure reflection.
 Dew and the moon,
 Stars and streams,
 Snow on pine trees,
 And clouds on mountain peaks;
 From darkness, they all glow brightly;
 From obscurity, they turn to resplendent light.
 Infinite wonder permeates this serenity;
 In this Reflection all intentional efforts vanish.
 Serenity is the final word of all teachings;
 Reflection is the response to all
 manifestations.
 Devoid of any effort, this response,
 Is natural and spontaneous.
 Disharmony will arise
 If in reflection there is no serenity;
 All will become wasteful and secondary.
 If in serenity there is no reflection.
 The Truth of serene-reflection
 Is perfect and complete.
 The hundred rivers flow
 In tumbling torrents
 To the great ocean.”

Through this poem, we see clearly serene-reflection is clear awareness in the tranquility of no-thought. This is what the Diamond Sutra meant by "not dwelling on any object, yet the mind arises." The big problem here is, how can one put one's mind into such a state? To do so requires verbal instruction and special training at the hands of a teacher. The wisdom-eye of the disciple must first be opened, otherwise he will never know how to bring his mind to the state of serene-reflection. He who knows how to practice this meditation, has already accomplished something in Zen. The uninitiated will never know how to do this kind of work. This serene-reflection meditation of the Tsao-tung School, therefore, is simply not an ordinary exercise of quietism or stillness. It is the real meditation of Zen, of the Diamond Sutra, or Prajna-paramita. Through this poem, we also see that the intuitive and transcendental "Zen elements" are unmistakably there. The best way to learn this meditation is to train under a competent Zen Master.

5) *Hoàng Trí: Mấy Ông Biết Chắc Được Điều Gì Ở Đây?—What Do You All Know for Sure Here?*

Thiền Sư Hoàng Trí Chánh Giác (1091-1157) dạy chúng: "Nếu trên con đê xa nào đó mà thấy sừng, thì mấy ông biết chắc là có bò ở đó. Nếu trên núi xa mà thấy khói, thì biết chắc là có đám cháy ở đó. Nhưng ở đây thì mấy ông biết chắc được điều gì? Mấy ông có lãnh hội không? Khi chim kêu trên cành là trời sắp sáng. Khi nghe mùi thơm của hoa mơ là xuân đã đến rồi đấy."—Zen master Hung-chih addressed the monks, saying, "If on some distant embankment you see horns, then you know for sure there's an ox there. If on some distant mountain you see smoke, then you know for sure there's a fire

there. But what is it that all of you here know for certain? Do you understand? When the bird calls from its roost, then morning comes. When you smell the plum blossoms, it means spring has arrived."

6) *Hoàng Trí: Mấy Ông Phải Đạt Được Sự Tự Đoạn Diệt, Tự Chứng Ngộ và Tự Sáng Tổ!—You Must Attain Self-Cessation, Self-Realization, and Self-Clarity!*

Thiền Sư Hoàng Trí Chánh Giác (1091-1157) dạy chúng: "Khi chư Phật nói Pháp, các ngài chỉ dùng lá vàng để làm cho trẻ nít ngừng khóc. Khi chư Tổ truyền lại giáo pháp, mấy ngài chỉ dọa không vậy thôi. Khi mấy ông đạt đến điểm này, mấy ông phải đạt được sự tự đoạn diệt, tự chứng ngộ, và tự sáng tỏ. Phật được chứng ngộ trong mỗi cá nhân, và Pháp không thể được truyền cho mấy ông từ ai khác. Nếu mấy ông lãnh hội được cách này, thì mấy ông không cần học nữa, mấy ông là nạp Tăng chân chính, và mấy ông đã hoàn toàn thành công đại sự. Nay chư Tăng! Cuối cùng, thì làm cách nào mấy ông tìm được sự an bình? Chỉ đợi cho tuyết tan thì tự nhiên xuân sẽ đến."—Zen master Hung-chih addressed the monks, saying, "When the Buddhas talk about Dharma, they're just using yellow leaves to stop babies from crying. When the ancestors transmit the teaching, they're just making empty-handed threats. When you reach this point, you must attain self-cessation, self-realization, and self-clarity. The Buddha is realized in each individual person, and the Dharma can't be passed to you by someone else. If you understand in this manner, then you are a great adept, a true patch-robed monk, and you have successfully completed the great affair. Brethren! How, after all, will you finally find peace? Just wait for the snow to melt and naturally spring will arrive."

7) *Hoàng Trí: Người Ra Đi, Người Ở Lại, Người Không Đi Không Lại!—Goers, Returners, and the Ones Who Neither Come Nor Go!*

Một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Hoàng Trí Chánh Giác (1091-1157): "Thế nào là người ra đi?" Sư đáp: "Mây trắng gieo khe mắt, núi xanh tựa không cao." Vị Tăng thưa: "Thế nào là người trở lại?" Sư đáp: "Tóc bạc đầy đầu lia hang núi, đêm tối xuyên mây vào xóm làng." Vị Tăng thưa: "Thế nào là người không đi không lại?" Sư đáp: "Người đàn bà đá kêu về từ mộng tam giới, người gỗ bật sáu cửa. Trong câu đạo của tiền nhân thì thấy rõ ràng, mà hiểu thấu được đạo ấy ắt là khó lắm vậy." Sau một lúc lâu im lặng, Sư nói: "Có hiểu chăng? Gà sương chưa gáy vườn nhà sáng, thềm lặng hành nhân qua tuyết sơn."—One day, a monk asked Hung-chih, "What of the ones who have gone?" Hung-chih said, "The white clouds rise to the top of the valleys, the blue peaks lean high into the void." The monk asked, "What of the ones who return?" Hung-chih said, "Head covered in white hair, leaving the cliffs and valleys. In the dead of night descending through the clouds to the market stall." The monk asked, "What of the ones who neither come nor go?" Hung-chih said, "The stone woman calls them back from the three realms dream. The wooden man sits upon and collapses the six gates. In these words the ancestors' way is clearly seen. Understanding the ancestors' way is difficult." After a long pause, Hung-chih said, "Do you understand? The frozen cock does not announce the house woods dawn. The hidden pilgrims traverse the snowy mountain."

8) *Hoàng Trí: Thị Tịch Kệ—Death Poem*

Vào tháng chín năm 1157, Thiền Sư Hoàng Trí Chánh Giác (1091-1157) làm những cuộc thăm viếng và nói lời từ biệt với nhiều người. Vào ngày bảy tháng mười, Sư về lại núi Thiên Đồng. Sáng sớm hôm sau, Sư tắm gội thay y áo. Rồi Sư ngồi ngay thẳng nói chuyện với Tăng chúng. Sư bảo thị giả lấy bút lông cho mình, rồi viết thơ cho Thiền sư Đại Huệ ở chùa A Dục Vương về việc thỉnh người kế thừa. Đoạn Sư viết bài kệ:

"Mộng huyễn không hoa,
Sáu mươi bảy năm,
Chim trắng khói lặn,
Nước thu tiếp trời."

Viết kệ xong, Sư ném bút rồi thị tịch ở tuổi 67, vua sắc thụy là Hoằng Trí, tháp hiệu Diệu Quang—In the ninth month of the year 1157, Hung-chih visited various personages of the region and bade them farewell. On the seventh day of the tenth month he returned to Tientong Mount. In the early hours of the next morning, Zen master Hung-chih bathed and changed his clothes. He then sat in an upright position and bade farewell to the monks. He asked his attendant for a brush, and then wrote a letter to Zen master Dahui of Ayuwang Temple, asking him to take care of his final affairs. He then wrote a verse:

"Empty flowers of an illusory dream,
Sixty-seven years,
A white bird disappears in the mist,
Autumn waters touch the sky."

He then drew down the brush and passed away at the age of sixty-seven. He received the posthumous name "Vast Wisdom". The stupa was named "Divine Light."

9) *Hoằng Trí và Thiền Sư Thành—Hung-Chih and Zen Master Cheng*

Thiền Sư Hoằng Trí Chánh Giác (1091-1157) du hành đến núi Hương Sơn và tham học Thiền với Thiền sư Thành. Một hôm, Sư nghe Tăng tụng kinh Pháp Hoa đến câu: "Con mắt có trước khi cha mẹ sanh ra thấy hết thấy mọi thứ trong tam thiên thế giới." Sư bỗng nhiên đại ngộ. Sư liền đến trình với Thiền sư Thành. Thiền sư Thành chỉ vào hộp nhang và hỏi: "Trong đây là vật gì?" Sư thưa: "Ý thầy muốn nói gì?" Thiền sư Thành hỏi: "Chỗ ngộ của ông lại như thế nào?" Sư lấy tay vẽ một vòng tròn trên không trung rồi làm ra bộ ném nó ra phía sau. Thiền sư Thành nói: "Kẻ chơi đùa với những hòn đất có giới hạn gì?" Sư thưa: "Lầm." Thiền sư Thành bảo: "Phải thấy người khác mới được." Sư thưa: "Đúng thế! Đúng thế!"—Traveling to Xiangshan (Fragrant Mountain), Hongzhi studied with a Zen master named Cheng. One day as the monks on Mount Xiang chanted the Lotus Sutra, Hung-chih was instantly enlightened upon hearing the phrase, "Your eye that existed before your parents' birth sees everything in the three thousand realms." He then went to Zen Master Cheng to declare his awakening. Zen Master Cheng pointed a box of incense and said, "What is the thing inside?" Hung-chih said, "What do you mean?" Zen Master Cheng said, "What is in the place of your awakening?" Hung-chih used his hand to draw a circle in the air and then made the gesture of throwing it behind him. Zen Master Cheng said, "What limit is there for old fellows making mud balls?" Hung-chih said, "Wrong." Zen Master Cheng said, "You've attained it when you don't see others." Hung-chih said, "Yes. Yes."

10) *Hoằng Trí: Thông Dong Lục—Book of Equanimity*

Tập sách 100 công án do Hoằng Trí Chánh Giác, một thiền sư danh tiếng phái Tào Động Trung Quốc biên tập. Thiền sư Hoằng Trí được biết đến vì cuộc tranh luận nổi tiếng của ông với thiền sư Đại Huệ Tông Cảo thuộc phái Lâm Tế về những ưu thế của Mặc Chiếu Thiền do phái Tào Động chủ trương và Khán Thoại Thiền của trường phái Lâm Tế. Tuy đôi lúc cuộc tranh luận bị những đồ đệ quá háng hái làm cho nó trở nên nặng nề hơn, thật ra sự bất đồng ý kiến giữa hai vị thiền sư không quá lớn khiến cho thiền sư Hoằng Trí đã không ngần ngại trao lại cho Đại Huệ việc hoàn thành biên tập tác phẩm của mình là bộ "Thông Dong Lục" sau khi ông thị tịch. Về sau này Thiền sư Vạn Tùng Hành Tú đã gom góp lại. Nhan đề lấy theo tên của "Am Thông Dong". Toàn bộ "Thông Dong Lục" đều được bình luận theo hình thức kệ tụng. Bởi vì Thiền tương đối gần với cảm quan lãnh hội chứ không phải là tính biết, cho nên Thiền thể hiện bằng thi kệ một cách rất tự nhiên chứ không cần thể hiện thông qua hình thức triết học; vì vậy mà Thiền thiên về thi kệ cũng là chuyện hiển nhiên. Hơn một phần ba ví dụ của Thông Dong Lục giống hệt với các công án trong Bích Nham Lục và Vô Môn Quan. Kỳ thật, trong ngữ lục của Thiền tông hay những câu chuyện bình thường của các vị Tổ sư, đều ít nhiều dùng phương thức đặc biệt để nêu ra công án. Hầu như thiền sư nổi tiếng nào cũng có lưu lại ngữ lục, và còn được

biên tập thành điển tịch Thiền tông mà chúng ta thấy ngày nay. Vấn đề nghiên cứu triết học Phật giáo thì có nhiều loại chú thích kinh điển rất tỉ mỉ và phức tạp, nhưng Thiền lại cung cấp cho chúng ta những khai thị tóm tắt đơn giản, như đưa ra những câu cảnh tỉnh, bình luận mang tính châm biếm, dường như cố ý nói ngược lại với quan điểm của người đi trước đã đề xướng. Một nét đặc sắc nữa của điển tịch Thiền tông chính là nghiêng về hình thức thi kệ, tức là dùng thi kệ để bình luận công án. Trong đó Bích Nham Lục và Thông Đông Lục là đặc biệt hơn cả. Việc thiền sư Hoằng Trí tự mình sưu tập công án này khi ông còn thuộc phái Tào Động và là một địch thủ quyết liệt đối với phương pháp tu tập bằng công án của trường phái Lâm Tế chứng tỏ rõ ràng những khác biệt về ý kiến và phương pháp tu tập của hai tông phái này không sâu sắc lắm. Thiền Tào Động cũng dùng công án như một phương pháp đào tạo thù thắng có hiệu quả—Roughly "Book of Equanimity" or Record of Great Serenity (Ts'ung-Jung-Lu), a collection of one hundred koans, compiled in the twelfth century by Hung-Chih-Chêng-Chueh, a reputed Chinese T'ao-Tung Zen master. Zen master Hung-Chih was known for his famous confrontation with the Rinzai master Ta-hui-Tsung-Kao concerning the advantages of the Zen fostered by the Soto school over the Kanna Zen of the Rinzai school. That this difference of opinion, which is sometimes made much of by later overenthusiastic followers of the two schools, did not go so deep for the two masters is shown by the fact that master Hung-Chih, before his death, entrusted Master Ta-Hui with the completion of his work, the "Ts'ung-Jung-Lu" (a collection of Zen koans). Later Zen master Wan-Tsung Heng Hsiu gathered them together. The title is derived from the name of the Hermitage of Great Serenity (Cloister of Equanimity). "Ts'ung-Jung-Lu" is commented in a poetical method. Zen naturally finds its readiest expression in poetry rather than in philosophy because it has more affinity with feeling than with intellect; therefore, its poetic predilection is inevitable. More than one-third of the koans in the Ts'ung-Jung-Lu are identical with koans in the Pi-Yen-Lu and the Wu-Men-Kuan. An English translation by Thomas Cleary appeared under the title "The Book of Equanimity" (New York 1985). In fact, all the Zen writings known as "sayings and dialogues" (wu-lu or goroku) as well as the biographical histories of Zen masters, of which we have a large list, treat the koans in the way peculiar to Zen. Almost every master of note has left his "sayings and dialogues", which largely constitute what is known as Zen literature. Where the philosophical study of Buddhism abounds with all sorts of annotations and exegeses and analyses which are often very detailed and complicated, Zen offers pithy remarks, epigrammatic suggestions, and ironical comments, which conspicuously contrast with the former. Another characteristic of Zen literature is its partiality to poetry: the koans are poetically appreciated or criticized. Of this the Pi-Yen-Lu and Ts'ung-Jung-Lu are most significant examples. The fact that Master Hung-chih, who belonged to the Soto school and who is often represented as an enemy of the koan practice of the Rinzai school, himself compiled such a collection of koans makes clear that the differences of opinion and in training methods of the two schools were not so great in ancient China. Soto Zen also made use of the koans as an outstanding means of training.

11) Hoằng Trí: Tứ Tá—Four Uses

Một hôm, Thiền Sư Hoằng Trí Chánh Giác (1091-1157) thượng đường dạy chúng, nói: “Có bốn cách mượn để tu tập trong nhà Thiền. Thứ nhất là mượn công hiển lập. Thứ nhì là mượn hiển lập công. Thứ ba là chẳng công chẳng hiển. Thứ tư là hoàn toàn siêu việt 'không công không hiển.’” Trong Thiền, công có nghĩa căn bản là là “cái hành giả làm hay thực hiện;” nó được dùng để chỉ sự tu tập tâm linh, sự thỏa mãn tâm linh hay kết quả của sự tu tập. Trong khi đó, nghĩa căn bản của “lập” là “chỗ đứng về tâm linh của hành giả.” Trong Thiền, nó chỉ về thứ bậc như trong Tào Động tông có Ngũ Vị hay Lâm Tế tông có Vô Vị Chân Nhân. Trong Tứ Tá của Thiền sư Hoằng Trí, “lập” có nghĩa là sự giác ngộ hay bản thể—One day, Zen Master Hung-chih Chêng-chueh entered the hall and addressed the assembly, saying, “There are four ways of uses in Zen practice: First, using activity to reveal essence. Second, using essence to reveal activity. Third, using neither activity nor essence. Fourth, fully transcending

'neither activity nor essence.'" In Zen, activity has the basic meaning of "what one does or achieves;" it is used to indicate spiritual practice, the content of practice or the result of practice. While the basic meaning of "essence" is "where one is." In Zen, it indicates "rank," as in the Ts'ao Tung School's doctrine of the Five Ranks or Lin-Chi's concept of the "True Person of No Rank." In Zen master Hung-Chih's Four Uses, "essence" signifies "enlightenment."

CCXCV. Hồ Quan Sư Luyện: Kokan Shiren

1) Bảy Mươi Bốn Năm Chạy Đông Chạy Tây, Lời Cuối "Hừ! Hừ!"—Seventy-Four Years Bumping East and West, the Last Word "Shh! Shh!"

Hồ Quan Sư Luyện (1278-1346), tên của một Thiền sư Nhật Bản vào thế kỷ thứ XIV. Lúc Thiền Sư Hồ Quan Sư Luyện (1278-1346) sắp thị tịch, vị đệ tử đặc pháp của sư xin sư để lại di ngôn. Sư thét: "Di ngôn của ta bao trùm cả pháp giới! Tại sao lại phải bận bịu với giấy bút?" Vị đệ tử thưa: "Dầu vậy, xin thầy hãy nhả ra một câu, một đoạn về sự đại viên mãn của tâm giải thoát cho thế hệ tương lai." Hồ Quan mỉm cười rồi viết:

"Bảy mươi bốn năm trời
Chạy đông rồi chạy tây
Lời cuối trong cuộc đời
Hừ! Hừ!"

Kokan Shiren, name of a Japanese Zen master in the fourteenth century. As Kokan was nearing death, his foremost disciple asked him for a final verse. He hollered, "My final verse fills the universe! Why bother with pen and paper!" The disciple said, "Even so, please release yet another expression, a statement of even greater fulfillment, to leave to future generations." Kokan then smiled and wrote,

"Seventy-four years
bumping west and bumping east.
The last word?
Shh! Shh!"

Thiền sư Hồ Quan thường hướng dẫn tứ chúng tham khán công án "Âm thanh của tiếng vỗ của một bàn tay." Ông là một trong những vị thầy rất nghiêm khắc trong việc ấn chứng cho đệ tử. Khi viên tịch vào năm 1843, ông chỉ để lại một vài đệ tử đặc pháp kế thừa tông môn—Kokan used to guide people by getting them to find out "the root source of the sound of one hand clapping." He was a strict Zen teacher and rarely gave anyone approval. When he died in 1843, he left only a few successors to carry on his work.

2) Hồ Quan Sư Luyện: Công Án "Âm Thanh Tiếng Vỗ Một Bàn Tay"—The Koan "The Sound of One Hand Clapping"

Khi Hồ Quan hai mươi tuổi, thiền sư Đông Lĩnh Viên Từ gửi ông đến gặp thiền sư Nga Sơn. Lúc này Nga Sơn cho ông tham công án "Âm thanh tiếng vỗ một bàn tay." Hồ Quan dồn hết sức lực vào công án này, ngày đêm tập trung vào khối nghi thật căng như đang mang trên người một gánh nặng khi cất bước trên đường ngược dốc vậy. Lúc này trời đã sang đông, tiết trời rất lạnh. Thiền sư Nga Sơn cảm thấy thương xót Hồ Quan vì thấy trên người chỉ khoác một chiếc y. Ông đã thỉnh cầu các thí chủ cúng dường cho Hồ Quan vài chiếc áo ấm. Vì lịch sự Kokan nhận lấy nhưng không mặc đến. Kokan cũng không màng đến những địa điểm văn hóa của vùng đông đô và từ chối tham dự vào những chuyến du ngoạn với các thiền Tăng khác. Ông nói: "Tôi chưa điều phục được tâm mình thì làm sao có thể vui chơi ngoạn cảnh được?" Một ngày kia, khi Hồ Quan đang đi kinh hành vòng quanh sân chùa, bất chợt ông chứng nghiệm đại ngộ. Khi Hồ Quan đến gặp thiền sư Nga Sơn để trình kiến giải của mình. Nga Sơn đã lần lượt đưa ra hàng loạt các công án khác nhau để thử nghiệm Hồ Quan, và tìm thấy rằng Hồ Quan vẫn chưa vượt qua được một số chương ngại nhỏ. Nga Sơn dạy: "Mặc dầu sự vào cửa giác ngộ của ông đã đến tột đỉnh, ông nên tiếp tục dồn hết nỗ lực tham cứu công án 'âm thanh tiếng vỗ của một

bàn tay' một cách chi tiết hơn nữa." Sau đó, Hổ Quan tiếp tục tu tập và tập trung nỗ lực vào công án này nhiều hơn. Có lần ông hỏi thiền sư Nga Sơn rằng sau khi thấy thị tịch thì ông sẽ tiếp theo học với ai. Thiền sư Nga Sơn cho biết Inzan sẽ là người kế thừa y bát. Từ đó Hổ Quan tìm đến Inzan và nỗ lực tu tập trong suốt quá trình thanh lọc tâm của mình. Qua một thời gian dài, Hổ Quan đã đạt được tất cả nội mật của Thiền và hoàn tất đại ngộ. Thiền sư Inzan là người đã chính thức ấn chứng cho Hổ Quan và phân công ông đến phụ trách một khu ẩn thất. Tại đây Hổ Quan đã trải qua mười sáu năm sống trong thanh bần để chuyên tâm thiền định và hoàn thiện tâm chứng của mình được viên mãn. Trong khoảng thời gian này, ông thường chứng nghiệm giác ngộ. Có một lần ông đã thâm nhập thật sâu vào tận cội nguồn của vạn pháp, cuối cùng ông đã thấy được sự diệu dụng cao nhất trong thiền pháp của Bạch Ẩn Huệ Hạc, và ông đã đạt được sự giải thoát phi thường trong kinh nghiệm hàng ngày của mình. Sau đó ông giảng dạy nhiều thiền sinh tùy theo căn cơ trình độ và mọi người đều được lợi lạc khi tu tập theo lời dạy của ông. Về sau này, thiền sư Hổ Quan thường hướng dẫn tứ chúng tham khán công án "Âm thanh của tiếng vỗ của một bàn tay." Ông là một trong những vị thầy rất nghiêm khắc trong việc ấn chứng cho đệ tử. Khi viên tịch vào năm 1843, ông chỉ để lại một vài đệ tử đặc pháp kế thừa tông môn—When Kokan was twenty, Torei sent him to see Zen master Gasan. Gasan told Kokan to hear the sound of one hand clapping. Now Kokan went to work contemplating the sound of one hand. His concentrated doubt was so intense that felt as if he were carrying a heavy burden up a steep hill. At this time it was the dead of winter, and the weather was extremely cold. Since Kokan had nothing but a single robe. Gasan took pity on him and asked one of the lay patrons to give him some padded clothing. Kokan accepted it as a courtesy but would not put it on. Kokan also ignored the many cultural sites of the eastern capital and refused to go on sight-seeing tours with the other monks. "I have not yet mastered myself," he would say. "What leisure have I to go sight-seeing." Then one day as he was walking around the edge of the yard in meditation, all of a sudden Kokan experienced a great enlightenment. When he told Gasan what he had realized, the elder master tested him with several koans. It turned out that Kokan still had some obstruction. Gasan said, "Although your entry into enlightenment has been ecstatic, you should still examine the root source of the sound of one hand in every detail." After this, Kokan refined his practice and focused his energies tremendously. He had once asked Gasan who he should follow to complete his Zen studies after Gasan's death, and the old master had recommended Inzan. Now Kokan went to Inzan and worked intensively on cultivating thorough refinement. Over a long period of time he attained all of the inner secrets of Zen and finished the Great Work. Inzan gave him formal recognition of his mastery and sent him to look after a hermitage. There Kokan spent sixteen years living in poverty and polishing his practice of Zen. During the interval he often experienced awakening. Once he had penetrated deeply into the root source of it all, he finally got to see that there was a special higher mystic function in the school of Hakuin, and he attained extraordinary freedom in his everyday experience. After that he taught freedom in his everyday experience. After that he taught many people accordingly to their individual potentials, and many benefited from his advice. Later, Zen master Kokan used to guide people by getting them to find out "the root source of the sound of one hand clapping." He was a strict Zen teacher and rarely gave anyone approval. When he died in 1843, he left only a few successors to carry on his work.

3) *Hổ Quan Sư Luyện: Tiểu Tăng Gan Liều!—Little Monk Who Has Guts to Do Things!*

Ngay từ khi còn nhỏ, Hổ Quan đã mong muốn tránh xa những ràng buộc của thế tục. Khi vừa mới bảy tuổi ông đã xuất gia để gia nhập Tăng đoàn. Ông thọ giới với đại thiền sư Torei, một trong những đệ tử xuất chúng của thiền sư Bạch Ẩn. Chỉ trong vòng vài tháng, chú tiểu trẻ Hổ Quan đã có khả năng trì tụng kinh điển, Thiền thi, và ngữ lục của chư tổ Thiền tông. Khi lên chín tuổi, chú tiểu Hổ Quan được thầy cho phép về quê thăm cha mẹ. Trên đường về, một mình ông băng rừng vượt núi, Hổ Quan bị trượt chân ngã xuống một dòng sông và bị nước cuốn trôi đến một thung lũng. Ông cố lội vào bờ, rồi cởi áo ra phơi trên một cành cây. Ông ngồi trần truồng trên một tảng đá. Ngay lúc đó ông thiếp đi

vì quá mệt. Một lúc sau, một người tiểu phu đi ngang qua, thấy cậu bé đang ngủ bèn đánh thức dậy và hỏi: "Cậu là một tiểu hành cước Tăng, có phải không? Vì sao lại đến nỗi này?" Chú tiểu trẻ Hổ Quan thuật lại cho người tiểu phu mọi chuyện. Nghe xong người tiểu phu liền bảo: "Trời đã gần tối, hẳn là tiểu Tăng không thể đi đến chỗ cậu muốn đến trong ngày hôm nay. Hãy lập tức quay trở lại ngôi làng gần nhất; tôi sẽ đi theo cậu đến đó để tìm chỗ cho cậu nghỉ qua đêm." Hổ Quan vừa cười vừa nói: "Tiểu Tăng không phải là một đứa bé, tại sao lại phải quay lại khi đã vượt một quãng đường khá xa như vậy?" Nói xong, Hổ Quan đứng dậy, khoác áo vào rồi cất bước lên đường, và cuối cùng về đến nhà vào lúc nửa đêm, Cha mẹ của Hổ Quan hết sức bất ngờ, nhưng cũng định thần nói: "Thầy con thật là gan liều, dám để cho con đi một mình như vậy! Mà con cũng gan liều không kém thầy con chút nào!"—Even a child, Kokan wished to avoid the constraints of worldly entanglements. He was only seven years old when he left home to join Buddhist orders. He was initiated and given the precepts by the great Zen master Torei, who had been Hakuin's one of the most outstanding disciples. Within a few months, young Kokan was already capable of reciting scriptures, Zen poetry, and the recorded sayings of ancient masters. When Kokan was nine years old, his mentor instructed him to pay a courtesy call on his parents. Traveling alone over the mountain path, Kokan slipped and fell into the river running through the valley. Removing his robe, Kokan laid it out to dry by the side of the path, then sat on a rock, stark naked, waiting for the robe to dry. Presently he fell asleep from exhaustion. After a time a woodcutter passing by saw the sleeping boy and woke him up. "You're a traveling monk, aren't you?" he asked Kokan. "Why are you in such a state?" Young Kokan told the woodcutter the truth of the matter. Then the woodcutter said, "It's almost nightfall. You'll never get where you're going today. Head back for the nearest village right away; I'll even escort you there." Kokan laughed and said, "If I'm going to be a man, how can I turn back after having come this far? Then he got up, put on his robe, and stalked off, finally to reach home in the middle of the night. His parents were very much surprised, but they took it in stride, remarking, "Your teacher has guts, letting you make the journey alone! Good thing you had the guts to do it!"

CCXCVI. Hộ Quốc Kinh Viện: Hu-kuo Ching-yuan

1) Chư Pháp Không Có Giác Ngộ Mà Cũng Không Có Si Mê—All dharmas Are Without Enlightenment and Delusion

Kinh Viện Hộ Quốc (1094-1146) là tên của một vị thiền sư Trung Hoa thuộc dòng Dương Kỳ của phái Lâm Tế. Thiền sư Hộ Quốc Kinh Viện là đệ tử của thiền sư Viên Ngộ. Sau khi xuất gia lúc còn trẻ, Hộ Quốc Kinh Viện theo tông phái Thiên Thai, nhưng ba năm sau, ông đã từ bỏ Thiên Thai để tu tập thiền định với thiền sư Viên Ngộ. Thiền sư Hộ Quốc Kinh Viện là một trong những đại diện đã đưa dòng truyền thừa xuống cho Bạch Ẩn Huệ Hạc, nhà cải cách lớn của Thiền Lâm Tế ở Nhật Bản. Một hôm, Thiền sư Kinh Viện nghe được một vị Tăng đang đọc giáo thuyết của Thiền sư Tổ Tâm "Bởi vì giác ngộ được thực chứng trong si mê, nên trong giác ngộ người ta thừa nhận có si mê bên trong giác ngộ và có giác ngộ bên trong si mê. Khi giác ngộ và si mê đều quên, thì rồi người ta có thể xác định chư pháp từ chỗ này không có giác ngộ mà cũng không có si mê." Khi Kinh Viện nghe đến chỗ này Sư thấy nghi. Nhưng về sau này, khi Sư vội vã đi đến Phật đường, ngay khi vừa mở cánh cửa thì Sư hoá nhiên giác ngộ lớn. Rồi Sư trở thành thị giả của Thiền sư Viên Ngộ, và trong thời gian này đại cơ đại dụng của Sư như một nhà thuyết giảng trở nên rõ rệt. Viên Ngộ xem Sư như là người phụ tá chính và đã đưa ra cho Sư thấy hình ảnh của chính Sư như sau: "Trong suốt cuộc đời của lão Tăng đã kết với 'Thiền khó trị.' Khi có ai đi vào nó thì nó giống như một bức tường sắt. Nó cũng như vương trong bẫy với một chân bị cắt lia, và cả thế giới đang đóng lại tối đen như trong bình vậ. Trong nhiều năm đập như đập lúa vòng quanh chứ không có dao để cắt đứt mà tìm đường ra, hoặc giả họ dùng búa kim cương để đập vỡ tổ chim. Cuối cùng, nếu họ thấy chân diện của lão Tăng, trong một khoảnh khắc họ trốn thoát khỏi 'tự' và 'tha.'"—Ching-yuan Hu-kuo (Jingyuan Huguo), name of a Chinese Zen master of the Yogi lineage of Rinzaï Zen. Huguo, a disciple of Yuan-Wu. After entering monastic life as a young

man, he studied T'ien-T'ai doctrines for three years, but gave up this pursuit to study under Zen master Yuan-Wu. Through Master Hu-ch'iu Shao-lung passes the transmission lineage of Zen of Hakuin Zenji, the great renewer of Rinzai Zen in Japan. One day, Zen master Ching-yuan overheard a monk reading a teaching by Zen master Sixin that said, "Because enlightenment is realized in delusion, in enlightenment one recognizes the delusion within enlightenment and the enlightenment within delusion. When enlightenment and delusion are both forgotten, then one may establish all dharmas from this place that is without enlightenment and delusion." When Ching-yuan heard this he experienced doubt. But later, when he was hurrying to the Buddha hall, just as he pushed open the door he suddenly experienced vast enlightenment. He then became Yuan-wu's attendant, and during this time his great function and skill as a speaker became apparent. Yuan-wu came to regard him as his primary assistant and presented him with self-portrait, saying, "During my entire life I've only espoused 'intractable Zen.' When someone runs into it, it is like an iron wall. It's like being snared in a trap with one's feet cut off, and with entire world closing in with pitch-like darkness. For years the students flail about without a knife to cut their way out, or else they use a diamond hammer to smash birds' nests. Finally, if they see my true face, in an instant they escape from 'self' and 'other.'"

2) Hộ Quốc Kinh Viện: Nếu Không Nắm Bắt Đại Sự, Lão Tăng Sẽ Cùng Máy Ông Đến Phật Điện Thay Phiên Đánh Lão Thích Ca!—If the Great Matter Before Us Cannot Be Grasped, Then I'll Go With You All Up to the Buddha Hall and We'll All Take Turns Giving Sakya a Beating!

Một hôm, Thiền sư Kinh Viện (1094-1146) thượng đường dạy chúng: "Khi lão già Thích Ca dẫn sanh, với một tay chỉ lên trời và tay khác chỉ xuống đất, nói: 'Thiên thượng Thiên hạ duy ngã độc tôn.' Về sau này đại sư Vân Môn nói: 'Nếu lão Tăng có mặt ở đó, vì sự an bình của thiên hạ lão Tăng sẽ đánh lão ấy đến chết rồi cho chó ăn thịt.' Có người không đồng tình với Vân Môn. Nhưng nếu chúng ta vinh danh chư Tổ, thì chắc chắn chúng ta phải vinh danh Vân Môn, có đúng vậy không? Vì thế chúng ta vinh danh Vân Môn cái gì? Không phải là phần giết, có đúng vậy không? Chúng ta có cảm thấy vui khi Sư không làm được điều đó? Hôm nay, lão Tăng nhậm chức trụ trì ở Nam Ninh đây, lão Tăng phải nhân từ. Nếu lão Tăng không nhân từ, thì rồi con người khắp đại địa sẽ phải cầu xin được tha mạng. Nếu đại sự trước chúng ta không thể nắm bắt được, thì lão Tăng sẽ cùng đi với ông tới Phật điện và chúng ta sẽ thay phiên nhau đánh lão Thích Ca! Tại sao lại như vậy? Bởi vì nếu máy ông không nghe được chân Đạo, thì chuyện làm sai luật đâu có tội tình gì."—Another day, Zen master Ching-yuan entered the hall and addressed the monks, saying, "When old Sakyamuni was born, with one hand he pointed at heaven and with the other he pointed at the earth, and then he said, 'I alone am the honored one.' Later, the great teacher Yunmen said, 'If I had been there and seen that, then for the sake of peace in the world I would have beaten him to death and fed him to the dogs.' There are people who don't go along with that. But if we are going to honor the ancestors then we certainly honor Yunmen, right? So what is it we honor about Yunmen? Not the killing part, right? Aren't we glad he couldn't do that? Today, assuming the abbacy here at Nanming, I must be lenient. If I'm not lenient, then people across the great earth will all have to beg for their lives. If the great matter before us cannot be grasped, then I'll go with you all up to the Buddha hall and we'll all take turns giving him a beating! Why? Because if you don't hear the true Way, then acting against the rules is not a transgression."

3) Hộ Quốc Kinh Viện: Nhất Pháp Nhược Hữu, Tỳ Lô Giá Na Phật Trở Thành Chúng Sanh—If a Single Dharma Exists, Vairocana Buddha Becomes an Ordinary Deluded Being

Một hôm, có một vị Tăng nói với Thiền sư Hộ Quốc Kinh Viện: "Nếu chỉ một pháp hiện hữu, Phật Tỳ Lô Giá Na trở thành một chúng sanh bình thường. Nếu nhiều pháp không hiện hữu thì Bồ Tát Phổ Hiền mất đi lãnh địa của mình. Tránh hai con đường này, xin thầy nhanh chóng nói một cái gì đi!" Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng Phật Tỳ Lô Giá Na là Phật Pháp Thân và vì vậy siêu việt thế giới hiện tượng. Trong khi Bồ Tát Phổ Hiền là hóa thân cho cái dụng của giáo pháp và sự tu tập thuộc

về quả vị Bồ Tát và do vậy điều hành thế giới hiện tượng của pháp—One day, a monk said to Zen master Ching-yuan Hu-kuo (1094-1146), “If a single dharma exists, Vairocana Buddha becomes an ordinary deluded being. If the myriad dharmas do not exist, Samantabhadra Bodhisattva loses his domain. Avoiding these two paths, quick, master, please say something!” Zen practitioners should always remember that Vairocana Buddha embodies Dharmakaya and thus transcends the world of phenomena (the world of dharmas). While Samantabhadra Bodhisattva embodies the function of teaching and practice that is inherent to Bodhisattvahood and thus operates in the phenomenal world of dharmas.

CCXCVII. Hối Đường: Hui-T'ang

1) Khi Sự Vật Được Để Tự Nhiên Như Thị, Thân Không Đi Mà Cũng Không Ở!—When Things Are Left As They Are, the Body Neither Goes Nor Stays!

Thiền Sư Hối Đường Tổ Tâm Hoàng Long (1025-1100) thượng đường thị chúng: "Nếu ai đó lãnh hội cái tự ngã mà không lãnh hội cái ở ngay trước mắt, con người đó có mắt mà không có chân. Còn nếu như chỉ lãnh hội cái ở ngay trước mắt mà không lãnh hội cái tự ngã, con người đó có chân mà không có mắt. Xuyên suốt thời khắc trong cả ngày hai loại người này có cái gì đó nằm trong lồng ngực. Khi cái này nằm trong lồng ngực, thì một cái nhìn bất ổn thường ở ngay trước mắt. Với cái nhìn trước mắt này, mọi thứ họ gặp đều mang lại trở ngại cho họ. Vậy thì làm sao họ tìm được sự bình an? Không phải người xưa đã nói: "Trong tu tập, nếu bất cứ cái gì đó được nắm bắt hay mất mát, hành giả đi vào tà đạo. Khi sự vật được để tự nhiên như chúng là, thân không đi mà cũng không ở?"—Hui-Tang addressed the monks, saying, "If someone understands the self without understanding what is before the eyes, then this person has eyes but no feet. If he only awakens to what is before his eyes without understanding the self, then this person has feet, but no eyes. Throughout all hours of the day these two sorts of people possess something that is located in their chests. When this thing is in their chests, then an unsettled vision is always before their eyes. With this vision before their eyes, everything they meet gives them some hindrance. So how can they ever find peace? Didn't the ancestors say, 'If anything is grasped or lost, one enters the heretical path. When things are left as they are, the body neither goes nor stays?'"

2) Hối Đường: Máy Ông Nhìn Ở Đâu Để Thấy Thầy Tổ?—Where Will You Look to See the Ancestral Teachers?

Thiền Sư Hối Đường Tổ Tâm Hoàng Long (1025-1100) thượng đường thị chúng: "Chẳng phải gió động. Chẳng phải phướng động.' Một người có nhãn quang trong sáng không thể bị lừa. Nhưng mà tâm của bậc hiền đức như máy ông đang chậm chậm di chuyển. Máy ông nhìn ở đâu để thấy thầy tổ?" Hối Đường bèn ném cây phất tử xuống và nói: "Hãy nhìn kia!"—Zen master Hui-Tang entered the hall and addressed the monks, saying, "It's not the wind that moves. It's not the flag that moves.' A clear-eyed fellow can't be fooled. But you worthies' minds are moving slowly. Where will you look to see the ancestral teachers?" Hui-Tang then threw down the whisk and said, "Look!"

3) Hối Đường: Mộc Tê Hương—Fragrance of Wild Laurel
(See Hoàng Sơn Cốc: Nguyệt Quế Hương)

4) Hối Đường: Nếu Ông Gọi Nó Là Nắm Tay, Lão Tăng Sẽ Lấy Nó Để Đánh Ông!—If You Call It a Fist, I'll Hit You With It!

Khi Thiền Sư Hối Đường Tổ Tâm Hoàng Long (1025-1100) đang phỏng vấn một vị Tăng trong phòng phướng tượng, Sư thường đưa nắm tay lên và nói: "Nếu ông gọi nó là nắm tay, lão Tăng sẽ đánh ông! Nếu ông không gọi nó là nắm tay tức là ông thiếu trung thực. Vậy thì ông gọi nó là cái gì?"—Hui-

T'ang, when interviewing a monk in the abbot's quarters, would often raise a fist and say, "If you call it a fist I'll hit you with it! If you don't call it a fist you're being evasive. What do you call it?"

5) *Hối Đường: Ngũ Đại Và Lưỡi Kiếm Có Không—The Five Elements and the Sword of 'Yes' and 'No'*

Một hôm, Thiền Sư Hối Đường Tổ Tâm Hoàng Long (1025-1100) nói với chúng hội: "Những ai muốn lãnh hội được nguồn gốc của sanh tử phải hiểu rõ chính mình. Một khi hiểu chuyện này, rồi thì sau đó họ có thể hành động một cách thích hợp theo hoàn cảnh mà chẳng bao giờ để lỡ mất cơ hội. Trước khi lưỡi kiếm xuất hiện, chẳng có 'tích cực' hay 'tiêu cực.' Nhưng khi nó đến, ngũ đại hổ tương khởi lên và lướt thẳng lẫn nhau. Xa lạ và quen thuộc hiện ra, và bốn bản chất đến trụ. Mọi thứ trở thành có ngăn có bậc, lưỡi kiếm 'có' và 'không' cũng khởi lên. Nhưng chính việc này đưa đến cái thật và giả không được phân biệt, nước và sữa không được tách ra. Khi một căn bệnh đi vào mạng thần kinh nơi bụng của một người, làm sao cứu được người ấy? Nếu một người lữ hành mệt mỏi rã rời và lạc đường mà không có ánh sáng mặt trời trợ giúp, sẽ không tìm được đường về nhà. Khi một người thật sự quan sát đại dụng, thì mọi ảo kiến liền bị lãng quên. Khi mà mọi thứ ảo kiến bị lãng quên, sương mù không còn kết tạo nữa. Khi đó đại trí được lãnh hội, rồi thì không còn gì khác nữa để nói. Hãy cẩn trọng!"—One day, Zen master Hui-Tang said to the congregation, "Those who want to understand the source of life and death must first clearly understand their own selves. Once they're clear about this, then afterward they can act appropriately according to circumstances never missing the mark. Before the sword appears, there is no 'positive' or 'negative.' But when it comes forth, then there are the five elements, mutually giving rise to or overcoming one another. The alien and familiar are manifested, and the four natures come into abiding. Everything becomes pigeonholed, and the sword of 'yes' and 'no' arises. But this leads to that which is true and false not being distinguished, to water and milk not being separated. When a disease enters into the solar plexus of a person, how can he be saved? If a weary and lost traveler doesn't have the bright sun to assist him, he won't find his way back home. When a person truly beholds the great function, then all delusional views are immediately forgotten. When all views are forgotten, the mist and fog are not created. When great wisdom is understood, then there is nothing else. Take care!"

6) *Hối Đường: Sau Khi Lên Pháp Tòa, Ngừng Mặt Lên Lão Tăng Không Thấy Bầu Trời!—After I Ascended the Seat, Lifting My Face Toward the Sky, I Don't See It!*

Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền Sư Hối Đường Tổ Tâm Hoàng Long (1025-1100); tuy nhiên, có một vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Ngũ Đăng Hội Nguyên XVII. Một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Hối Đường Tổ Tâm Hoàng Long (1025-1100): "Cái gì là trước khi Hòa Thượng lên Pháp tòa?" Hối Đường nói: "Không có việc gì cả." Vị Tăng lại hỏi: "Vậy thì cái gì sau khi Hòa Thượng xuống Pháp tòa?" Hối Đường nói: "Ngừng mặt lên trời, lão Tăng không thấy bầu trời."—We do not have detailed documents on this Zen Master; however, there is some interesting information on him in The Wudeng Huiyuan XVII. One day, a monk asked, "What was it before you ascended the Dharma seat?" Hui-Tang said, "There weren't any affairs." The monk asked, "How about after you ascended the seat?" Hui-Tang said, "Lifting my face toward the sky, I don't see the sky."

7) *Hối Đường: Thiên Thai Sơn Kệ—The Verses on Mount T'ien-T'ai*

Một lần Thiền sư Tổ Tâm Hối Đường Hoàng Long thượng đường đọc kệ:

“Tích nhưn khứ thời thị kim nhật
Kim nhật y nhiên nhưn bất lai
Kim ký bất lai tích bất vãng
Bạch vân lưu thủy phong bồi hồi.”

(Người xưa ra đi ngày này thực. Ngày nay như cũ người chẳng về. Nay đã chẳng về xưa chẳng đến, Mây trắng nước trôi gió cuốn quanh. Thích Thanh Từ dịch)—One time, Zen master Hui-T'ang entered the hall to read this verse:

“Not going,
Not leaving,
Thoughts of South Mountain and Mount T'ien-T'ai,
The silly white cloud with no fixed place,
Blown back and forth by the wind.”

8) Hối Đường: Thợ Thủ Công Tách Ngọc Khỏi Đá, Thợ Luyện Kim Lấy Vàng Từ Cát!—A Craftsman Separated Jade From Stone, a Metallurgist Removed Gold From Sand!

Thiền Sư Hối Đường Tổ Tâm Hoàng Long (1025-1100) thượng đường thị chúng: "Trước khi có sự xuất hiện của một người thợ thủ công khéo léo, khó có thể tách ngọc bích khỏi đá. Không có người thợ luyện kim giỏi, khó lòng tách vàng ra khỏi cát. Có ai đó có thể vô sư đạt ngộ hay không? Hãy bước tới đây thử xem." Rồi Hối Đường bèn đưa cây phát tử lên và nói tiếp: "Hãy nói cho lão Tăng biết coi nó là vàng hay là cát?" Sau một lúc lâu im lặng, Hối Đường nói: "Đừng nghĩ nó ở đây với mấy ông hôm nay. Hãy tưởng tượng như nó xa mình ngàn dặm."—Hui-Tang entered the hall and said, "Before the appearance of skilled craftsmen, jade could not be separated from stone. Without skilled metallurgists, gold can't be removed from sand. Can someone gain enlightenment without a teacher or not? Come forward and let's check you out." Hui-Tang then raised his whisk and said, "Tell me, is it gold or is it sand?" After a long pause, he said, "Don't think of it as here before you. Imagine it a thousand miles away."

9) Hối Đường: Trong Nước Động, Nơi Cá Thiếu Sinh Khí, Khó Lòng Làm Cho Sóng Dậy Được!—In Stagnant Water, Where the Fish Are Lethargic, It's Hard to Whip up Waves!

Thiền Sư Hối Đường Tổ Tâm Hoàng Long (1025-1100) thượng đường. Lấy gậy gõ vào sàng thiền và nói: "Khi một hạt bụi khởi lên, toàn thể đại địa nằm trọn trong đó. Một âm thanh đơn lẻ thấm qua tai. Nếu nó như một con ếch nhanh như chớp, nó hòa hợp với thừa này, nhưng trong nước động, nơi cá thiếu sinh khí, thật là khó lòng làm cho sóng dậy được!"—Hui-Tang entered the hall. Striking the meditation platform with his staff, he said, "When a single speck of dust arises, the entire earth fits inside it. A single sound permeates every being's ear. If it is like a lightning swift eagle, then it's in accord with the vehicle, but in stagnant water, where the fish are lethargic, it's hard to whip up waves!"

10) Hối Đường: Vườn Tre Đa Phước; Một Hai Cây Nghiêng, Ba Bốn Cây Cong!—T'o-Fu's Bamboo Grove; One, Two Stalk Slanted; Three, Four Stalks Crooked!

Theo Ngũ Đẳng Hội Nguyên XVII, một hôm Hối Đường Tổ Tâm Hoàng Long (1025-1100) đọc Truyền Đăng Thực Lục đến đoạn "Tăng hỏi Thiền sư Đa Phước: Thế nào là một vườn tre của Đa Phước? Đa Phước đáp: Một cây hai cây nghiêng! Tăng thưa: Chẳng hiểu. Đa Phước nói: Ba cây bốn cây cong!" Khi ấy sư liền giác ngộ hiểu rõ được hai thầy. Sư liền đi thẳng đến Hoàng Bá. Vừa mới trải tọa cụ, Huệ Nam cười nói: Người vào thất của ta. Sư cũng thích thú vui mừng thưa: Việc lớn xưa nay như thế, Hòa Thượng cần gì dạy người khán thoại đầu và rón hết sức vạch tìm ra ý nghĩa? Huệ Nam đáp: Nếu chẳng dạy ông tầm cứu như thế, đến chỗ không dụng tâm tự thấy tự nhận, là ta đã chôn vùi người vậy.—According to the Wudeng Huiyuan XVII, one day he was reading A Lamp Record, when he came upon the passage, "A monk asked Zen master T'o-Fu, 'What is T'o-Fu's bamboo grove?' T'o-Fu replied, 'One stalk, two stalk slanted!' The monk said, 'I don't understand.' T'o-Fu then said, 'Three stalks, four stalks crooked!' Upon reading these words Tsu-Hsin-Hui-T'ang experienced great awakening and finally grasped the teaching of his previous two teachers. Tsu-Hsin returned to see Huang-Bo. When he arrived there and prepared to set out his sitting cushion, Huang-Bo said, "You've

already entered my room.”Tsu-Hsin jumped up and said, “The great matter being thus, why does the master teach koans to the disciples and study the hundred cases of the koan collections?” Huang-Bo said, “If I did not teach you to study in this manner, and you were left to reach the place of no-mind by your own efforts and your own confirmation, then I would be sinking you.”

11) Hối Đường: Xúc Bội Quan—The Gates of Offense and Thanklessness

Theo Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển XVII, khi Thiền Sư Hối Đường Tổ Tâm Hoàng Long (1025-1100) đang phỏng vấn một vị Tăng trong phòng phương trượng, Sư thường đưa nắm tay lên và nói: "Nếu ông gọi nó là nắm tay, là ông xúc phạm, lão Tăng sẽ đánh ông. Nếu ông không gọi nó là nắm tay tức là ông thiếu trung thực. Vậy thì ông gọi nó là cái gì?" Vài hôm sau, thiền sư Hối Đường dạy chúng: "Nếu ai đó hiểu chính mình mà không hiểu cái trước mắt, kẻ đó có mắt mà không có chân. Nếu ai đó chỉ tỉnh thức với cái trước mắt mà không hiểu chính mình, kẻ đó có chân mà không có mắt, Suốt ngày trong lồng ngực của hai loại người này luôn có một cái gì đó. Khi đó một nhãn quan bất định luôn ở trước mắt họ. Với cái nhãn quan này trước mắt, mọi thứ mà họ gặp đều gây trở ngại cho họ. Vậy thì làm sao họ tìm được an lạc? Có phải chư Tổ đã không từng nói 'Nếu còn nắm bắt hay buông bỏ bất cứ thứ gì, đều ở trong tà đạo. Khi sự vật được nhìn như thị, sẽ không có đi hay ở'?"—According to the Wudeng Huiyuan, volume XVII, Zen master Hui-t'ang Tsu-Hsin (1025-1100), when interviewing a monk in the abbot's quarters, would often raise a fist and say, "If you call it a fist, you offend me, I'll hit you with it. If you don't call it a fist you're being evasive. What do you call it?" Several days later, Zen master Hui-T'ang addressed the monks, saying, "If someone understands the self without understanding what is before the eyes, then this person has eyes but no feet. If he only awakens to what is before his eyes without understanding the self, then this person has feet, but no eyes. Throughout all hours of the day these two sorts of people possess something that is located in their chests. When this thing is in their chests, then an unsettled vision is always before their eyes. With this vision before their eyes, everything they meet gives them some hindrance. So how can they find peace? Didn't the ancestors say, 'If anything is grasped or lost, one enters the heretical path. When things are left as they are, the body neither goes nor stays'?"

CCXCVIII.Hối Ông Ngô Minh: Thiền Tông Liên Đăng Lục—The Connection of the Lamp of the Zen Sect

Một trong những tác phẩm Thiền của thời sơ kỳ được Thiền sư Hối Ông Ngô Minh biên soạn vào năm 1183, 30 quyển. Nội dung bộ sách gồm thất Phật đời quá khứ và Ngũ Gia Thiền Tông cũng như dòng Thiền của ngài Thiên Đồng Chánh Giác. Thất Phật bao gồm Ba vị Phật trong thời quá khứ Trang Nghiêm Kiếp: Tỳ Bà Thi Phật, Thi Khí Phật, Tỳ Xá Phù Phật. Bốn vị Phật trong thời Hiền Kiếp: Ca-la-ca-tôn (Câu Lưu Tôn) Phật, Câu Na Hàm Mâu Ni Phật, Ca Diếp Phật, và Thích Ca Mâu Ni Phật. Năm tông phái Thiền của Phật giáo ở Trung Hoa bắt nguồn từ Nguồn Thiền “Trực chỉ nhân tâm, kiến tánh thành Phật” của Lục Tổ Huệ Năng. Năm tông này gồm Vân Môn, Pháp Nhãn, Tào Động, Quy Ngưỡng, và Lâm Tế—The Connection of the Lamp of the Zen Sect, one of the Zen works in the early period, composed by Zen master Hui-Ung Wu-Ming in 1183, 30 volumes. The content of the book includes the seven ancient Buddhas, the five houses of Ch'an, and T'ien-t'ung Chêng-chueh's Zen lineage. The seven ancient Buddhas include three Buddhas in the past glorious kalpa: Vipasyin Buddha (Universally Preaching), Sikhin Buddha (Fire), Visyabhu Buddha (All Benevolent). Four Buddhas in the present or Bhadra kalpa: Krakucchanda Buddha (present kalpa—Gold Wizard), Kanakamuni Buddha (present kalpa—Golden Wizard), Kasyapa Buddha (Drinking Brightness), and Sakyamuni Buddha (present kalpa—Benevolence and Serenity). Five sects or schools of Chinese Zen Buddhism. The five traditions arise from one origin which is “Directly Point to Mind to see one's True Nature and to realize the Buddhahood” taught by the Sixth Zen Patriarch Hui-Neng. These five sects include Yun-Men, Fa-Ran, T'ao-Tung, Kui-Yang, and Lin-Chi.

CCXCIX. Hồng Anh: Vỗ Gối—Hung-Ying: Patted on the Knee

Hồng Anh (1012-1070) là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa, thuộc phái Hoàng Long, tông Lâm Tế vào thời nhà Tống bên Trung Hoa (960-1279). Sư là một trong những đệ tử xuất sắc nhất của Thiền sư Khả Chân Thúy Nham. Theo Ngũ Đẳng Hội Nguyên, quyển XII, một hôm, Thiền sư Khả Chân Thúy Nham thượng đường, lấy tay chỉ vào ngực mình và hỏi đại chúng: "Văn Thù là thầy của bảy vị cổ Phật vì sao không thể làm cho cô gái bình thường xuất định được? Trong khi Võng Minh Bồ Tát từ phương dưới đến, lại có thể làm cho cô gái xuất định, tại sao?" Trong chúng không ai đáp được. Ngay lúc ấy, Hồng Anh bước ra, lấy tay vỗ nhẹ vào đầu gối rồi bỏ đi. Thiền sư Khả Chân Thúy Nham liền cười và nói: "Kẻ bán muỗng đũa đã đi rồi!"—Name of a Chinese Zen master of the Huang-lung branch, Lin-chi Sect in the Sung Dynasty in China. He was one of the most outstanding disciples of Zen master Tsui-yen-K'o-chên. According to The Wudeng Huiyuan, Volume XII, one day, Zen master Tsui-yen-K'o-chên entered the hall, pointed at his own chest and asked the monks, "Manjusri was the master of seven ancient Buddhas, why could he not cause just an ordinary girl to exit her samadhi? While Bodhisattva with the shining net (Jaliniprabha-Bodhisattva (skt) who came from the 'Below Region' could, why?" No one in the assembly could answer his question. At that time, Hung-Ying stepped out, patted on his knee with his hand and left the hall. Zen master Tsui-yen-K'o-chên laughed and said, "The seller of spoons and chopsticks has already left!"

CCC. Huệ An: Mở Mắt Nhắm Mắt—Hui-an: Opened and Closed Eyes

Thiền sư Huệ An, quốc sư Trung Hoa vào khoảng thế kỷ thứ VII. Theo Truyền Đăng Lục, một hôm thiền sư Đôn Hà Thiên Nhiên và Nam Nhạc Hoài Nhượng đến hỏi quốc sư Huệ An về ý chỉ của Đạt Ma Đông du. Huệ An đáp: "Sao mấy ông không tự hỏi ý của mình là gì?" Thiên Nhiên và Hoài Nhượng thưa: "Ý của tự mình là gì?" Huệ An đáp: "Nên quán tác dụng mật." Thiên Nhiên và Hoài Nhượng thưa: "Tác dụng mật là gì?" Huệ An chỉ mở mắt và nhắm mắt, thay cho lời giảng giải. Thật vậy, thông điệp của Tổ Bồ Đề Đạt Ma không phải là một thông điệp bình thường khả dĩ truyền trao bằng ngôn ngữ hay văn tự. Hành giả tu Thiền nên nhớ điều này: Trong Phật Giáo Thiền Tông có cái vốn không thể tỏ bày và dẫn giải được trong Tam Tạng Kinh Điển. Có phải chăng đó là bức thông điệp của Tổ Bồ Đề Đạt Ma mà hành giả nên luôn suy ngẫm trên bước đường tu tập của chính mình? "Bất lập văn tự; giáo ngoại biệt truyền; trực chỉ nhân tâm; kiến tánh thành Phật."—Name of a Zen master, who was also a National Teacher in Chinese in the seventh century. According to the Transmission of the Lamp, one day, Tan-Hsia-T'ien-Jan and Nan-yueh Huai-jang came and asked Hui-an about the meaning of Bodhidharma's coming to China. Hui-an said, "Why don't you ask about your own mind?" T'ien-Jan and Huai-jang asked again, "What is our own mind, master?" Hui-an said, "You should contemplate the secret working." T'ien-Jan and Huai-jang continued to ask, "What is the secret working, master?" The teacher merely opened and closed his eyes, instead of giving any verbal explanation. As a matter of fact, Bodhidharma's message is not an ordinary message which can be transmitted by words. Zen practitioners should remember this: Is there anything in Zen Buddhism which cannot be expressed and explained in the canonical writings classified into the Three Baskets? Is it a message from Bodhidharma that we, Zen practitioners, should always think about on our own path of cultivation? "A special transmission outside the scriptures; no dependence upon words and letters; direct pointing at the soul of man; seeing into one's nature and the attainment of Buddhahood."

CCCI. Huệ Hải: Hui Hai**1) Huệ Hải: Nếu Các Loài Vô Tình Đều Là Phật, Con Người Nên Chết Đi Để Thành Phật—If Non-Sentient Beings Are Buddhas, Sentient Beings Should Pass Away to Attain Buddhahood**

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VI, một vị giảng sư Hoa Nghiêm Kinh đến tìm Huệ Hải, một vị Thiền sư Trung Hoa vào thời nhà Đường, và hỏi: "Bẩm, thầy tin rằng hết thảy các loài vô tình

đều là Phật?" Huệ Hải nói: "Không, tôi không tin như vậy. Nếu các loài vô tình đều là Phật, các loài đang sống chẳng khác nào đã chết, khi chết, chó chết còn hơn loài người đang sống. Chúng ta đọc kinh thấy nói Phật thân không khác Pháp thân, vốn do giới định và huệ mà sinh; do các phước đức mà sinh. Nếu các loài vô tình đều là Phật, thừa giảng sư, ngay lúc này tốt hơn là hãy chết đi mà thành Phật."—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI, a teacher of the Avatamsaka Sutra came to see Hui-hai, a Chinese Zen master during the T'ang dynasty, and asked, "Master, do you believe that non-sentient beings are Buddhas?" Hui-hai said, "No, I do not believe so. If non-sentient beings are Buddhas, living beings are worse off than the dead; dead donkeys, dead dogs will be far better than living human beings. We read in the sutra that the Buddha-body is no other than the Dharma-body which is born of morality, meditation and knowledge, born of the three sciences and the six supernatural powers, born of deeds of merit. If non-sentient beings are Buddhas, you, teacher of sutras, sir, had better pass away this moment and attain Buddhahood."

2) *Huệ Hải: Niết Bàn—Nirvana*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VI, một vị Tăng hỏi Thiền sư Đại Châu Huệ Hải, một vị thiền sư Trung Hoa vào thời nhà Đường: "Niết bàn là cái gì?" Huệ Hải đáp: "Không tự mình mắc phải những hệ quả của sanh tử, đó là Niết bàn." Vị Tăng hỏi: "Vậy thì cái gì là nghiệp sanh tử?" Huệ Hải nói: "Ham muốn Niết bàn là nghiệp sanh tử."—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI, a monk asked Zen master Hui-Hai, a Chinese Zen master during the T'ang dynasty, "What is nirvana (final release sought by Buddhists)?" Hui-hai answered, "Not to commit oneself to the consequences of birth and death, that's nirvana." The monk asked, "So what is the karma of birth and death?" Hui-hai said, "To desire nirvana is the karma of birth and death."

3) *Huệ Hải: Pháp Thân Như Hư Không, Ứng Vật Hiện Hình Như Trăng Lồng Đáy Nước—Buddha's True Dharmakaya is Like Emptiness of Space, Like the Moon Reflected in Water There Are Forms in Response to Individual Objects*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VI, một giảng sư kinh Hoa Nghiêm, tên là Chí, đến tìm Huệ Hải, một vị Thiền sư Trung Hoa thời nhà Đường, và hỏi: "Tại sao thầy không nhận rằng 'Trúc biếc xanh xanh đều là Pháp thân, hoa vàng rậm rạp chính là Bát Nhã.'" Huệ Hải nói: "Pháp thân vô tượng, nhưng ứng trúc biếc mà thành hình. Bát Nhã thì vô tri đối với hoa vàng mà hiển tướng. Bát Nhã và Pháp thân đâu phải do trúc biếc hoa vàng mà có. Bởi vậy trong kinh có nói 'Pháp thân chân thật của Phật như hư không, ứng vật hiện hình như trăng lồng bóng nước.' Nếu hoa vàng là Bát Nhã, Bát Nhã tức đồng vô tình; nếu trúc biếc là Pháp thân, trúc biếc hẳn thành ứng dụng. Như thế ấy, thầy có hiểu không?" Giảng sư thưa: "Bẩm không, tôi không rõ ý ấy." Huệ Hải bảo: "Nếu có người thấy rõ tự tính của mình; người ấy sẽ hiểu chân lý hiển hiện ra sao, hoặc hữu hoặc vô. Người ấy biết làm thế nào để đừng chấp trước bên này hay bên kia vì y đã nắm cái cốt yếu của vạn hữu trong vạn hành liên tục của chúng. Nhưng một người không có kiến giải như vậy thì dính mắc vào trúc biếc hoặc hoa vàng một khi cái này hay cái kia được nhắc đến. Y nói Pháp thân thì dính mắc Pháp thân, và giảng Bát Nhã mà chẳng biết Bát Nhã. Như vậy, các luận sư như thầy cãi nhau hoài không thôi."—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI, an Avatamsaka teacher called Chih came to Hui-hai, a Chinese Zen master during the T'ang dynasty, and asked, "Why do not admit that the evergreen bamboos are all the Dharmakaya and that there are no thickly-blooming yellow flowers that are not Prajna?" Hui-hai said, "The Dharmakaya in itself has no form, but by means of the green bamboos it assumes a form; Prajna in itself is devoided of sentiency, but facing the yellow flowers it functions. That there is Prajna and Dharmakaya is not owing to the green bamboos and yellow flowers. Therefore, it is stated in the sutra that the true Dharmakaya of the Buddha is like emptiness of space, and that like the moon reflected in water there are forms in response to individual objects. If the yellow flower is Prajna, Prajna is non-sentient; if the green bamboo is the Dharmakaya,

the bamboo may know how to function in various relations. O Teacher, do you understand?" The teacher said, "No, Master, I am unable to follow you." Hui-hai said, "If a man has an insight into the nature of his own being, he will understand the truth in whatever way it is presented either affirmatively or negatively. He knows how not to get attached to either side since he has grasped the principle of things as they move on. But a man of no such insight is attached to the green bamboo or to the yellow flower when reference is made to either of them. He dallies with Dharmakaya when he discourses on it, he knows not what Prajna is, even when he talks of it. Thus there is a constant wrangling among you teachers."

4) Huệ Hải: Tuyệt Đối Tịnh—Absolutely Pure

Theo quyển Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn Luận, một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền sư Đại Châu Huệ Hải, một vị Thiền sư Trung Hoa thời nhà Đường: "Theo Kinh Duy Ma Cật, hành giả muốn được tịnh độ nên tịnh tâm mình; nhưng thế nào là tịnh tâm?" Đại Châu Huệ Hải đáp: "Khi tâm của ông tịnh một cách tuyệt đối, đó là tịnh tâm." Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào là tịnh một cách tuyệt đối?" Đại Châu Huệ Hải đáp: "Cái tâm tuyệt đối tịnh khi nó vượt lên trên tịnh và vô tịnh. Ông có muốn biết làm cách nào để được cái tâm này hay không? Trong mọi hoàn cảnh hãy để cho tâm ông hoàn toàn trống rỗng (chỗ nào cũng vô tâm) là tịnh. Nhưng khi được tịnh rồi không được ôm ấp cái ý nghĩ tịnh ấy. Khi ông vô tịnh, cũng không nên ôm ấp cái ý nghĩ vô tịnh ấy." Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Thiền Học Nhập Môn," tuyệt đối tịnh là sự khẳng định tuyệt đối, nó vượt lên trên cả tịnh và vô tịnh, và đồng thời kết hợp chúng lại trong một hình thức tổng hợp cao hơn. Trong đó không có phủ định, cũng không có mâu thuẫn. Mục đích của Thiền là thể hội hình thức kết hợp này ngay trong những sinh hoạt trong đời sống hằng ngày như đi, đứng, nằm, ngồi, chứ không xem sinh mệnh là một loại đề mục để rèn luyện siêu hình học. Dưới ánh sáng này, mọi hỏi đáp về Thiền đều phải được xem xét như vậy. Không có chuyện bối lung tìm vết hay chơi chữ, hay ngụy biện. Thiền là vấn đề nghiêm túc nhất trên đời—

According to the Doctrine of the Vital Gate of Sudden Entry into the Way, one day, a monk asked Zen master Ta-chou Hui-hai, a Chinese Zen master during the T'ang dynasty, "According to Vimalakirti, one who wishes for the pure land ought to have his mind purified; but what is the purified mind?" The master replied, "When the mind is absolutely pure, you have a purified mind." The monk asked, "What is an absolutely pure mind?" The master replied, "A mind is said to be absolutely pure when it is above purity and impurity. You want to know how this is to be realized? Have your mind thoroughly void in all conditions, then you will have purity. But when this is attained, do not harbour any thought of it. When you get non-purity, or when this state of non-purity is attained, do not harbour any thought of it, and you are free of non-purity. This is absolute purity." According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "An Introduction To Zen Buddhism (p.26)," absolute purity is absolute affirmation, as it is above purity and non-purity and at the same time unifies them in higher form of synthesis. There is no negation in this, nor any contradiction. What Zen aims at is to realize this form of unification in one's everyday life of actualities, and not to treat life as a sort of metaphysical exercise. In this light all Zen "Questions and Answers" (mondo) are to be considered. There are no quibblings, no playing at words, no sophistry; Zen is the most serious concern in the world.

CCCII. Huệ Khả: Hui K'e

1) Cái Biết Tự Nhiên, Chỗ Bí Quyết Tâm Truyền Của Chư Phật—Knowing In a Most Intelligible Manner Is the Mind-Essence Transmitted by All the Buddhas

Huệ Khả trình bày đủ cách hiểu của ông về tánh lý của tâm, nhưng lần nào Tổ Bồ Đề Đạt Ma cũng một mực bảo 'chẳng phải,' mà cũng không bảo nói gì về tâm thể vô niệm. Một hôm Huệ Khả nói: "Ta đã dứt hết chư duyên rồi." Tổ hỏi: "Người không biến thành hư vô đoạn diệt chứ?" Huệ Khả đáp: "Chẳng thành đoạn diệt." Tổ lại hỏi: "Lấy gì làm tin chẳng phải là đoạn diệt?" Huệ Khả đáp: "Do cái biết tự nhiên vậy, còn nói thì chẳng được." Tổ nói: "Đó là chỗ bí quyết tâm truyền của chư Phật, người

chờ ngờ gì hết.” Cuối cùng Huệ Khả được truyền y bát làm Nhị Tổ Thiền Tông Trung Hoa kế nghiệp tổ Bồ Đề Đạt Ma—Hui-K’o tried so many times to explain the reason of mind, but failed to realize the truth itself. The Patriarch simply said: “No! No! And never proposed to explain to his disciple what was the mind-essence in its thought-less state. One day, Hui-K’o said: “I know now how to keep myself away from all relationships.” The Patriarch queried: “You make it total annihilation, do you not?” Hui-K’o replied: “No, master, I do not make it a total annihilation.” The Patriarch asked: “How do you testify your statement?” Hui-K’o said: “For I know it always in a most intelligible manner, but to express it in words, that is impossible.” The Patriarch said: “That is the mind-essence itself transmitted by all the Buddhas. Harbour no doubts about it.” Eventually Hui-K’o received the teaching directly “mind-to-mind.” Subsequently, he inherited his robe and alms-bowl to become the Second Patriarch of the Chinese Zen Sect (the successor of Bodhidharma).

2) *Huệ Khả Đắc Tủy—Got the Marrow*

Đắc được cốt tủy hay chỗ cùng cực của lý nhiệm mầu (theo Truyền Đăng Lục, tổ Bồ Đề Đạt Ma nói với Huệ Khả, ta đã trải qua chín năm muốn trở về Thiên Trúc. Huệ Khả đánh lễ thầy ba lễ, rồi lui lại hầu phía sau. Tổ Đạt Ma dạy: “Ông đã đạt được chỗ cốt yếu của ta.” Liền quay lại bảo Huệ Khả: “Ngày xưa Đức Như Lai đem chính pháp nhãn tạng giao phó cho ngài Ca Diếp, và truyền thừa mãi đến ta. Nay ta giao phó cho ông, ông hãy giữ gìn. Ta trao áo Cà sa cho ông để làm tín.”—To obtain the marrow, the secret, the essence. According to the Ch’uan Teng Lu, master Taiso Eka made three prostrations to Master Bodhidharma, and returned to his seat. Master Bodhidharma said, “You have got my marrow.”

3) *Huệ Khả: Đoạn Tỉ—Cut Off His Left Arm*

Tổ thứ hai của Thiền Tông Trung Hoa là Huệ Khả, đã chặt cánh tay trái của mình trong tuyết lạnh để chứng tỏ sự quyết tâm và kiên trì và để thuyết phục sơ tổ Bồ Đề Đạt Ma nhận ông làm đệ tử. Tổ Bồ Đề Đạt Ma và môn đệ của ông, Huệ Khả, người mà tổ đã truyền pháp, luôn là đề tài của công án Thiền Vô Môn cũng như bức tranh nổi tiếng của Sesshu, một họa sĩ lừng danh của Nhật Bản. Theo Truyền Đăng Lục, Huệ Khả (487-593) là một nhà nho nhiệt tâm, một mẫu người tánh tình phóng khoáng, rộng rãi, dù đã quen với sách Nho Lão, nhưng luôn luôn không hài lòng với những thuyết ấy vì ngài thấy chúng chưa được thấu đáo. Khi nghe tin Bồ Đề Đạt Ma từ Ấn sang, ngài tìm đến gặp Tổ Bồ Đề Đạt Ma ở Thiếu Lâm Tự để hỏi pháp. Khi đến cầu đạo với tổ Đạt Ma, nhưng thầy cứ ngồi im lặng quay mặt vào vách. Huệ Khả suy nghĩ: “Người xưa cầu đạo đến phải chẻ xương lấy tủy, đổ máu nuôi người đói, xỏ tóc phủ đường lầy, hay đến cả gieo mình vào miệng cọp đói. Còn ta là kẻ nào? Ta há không thể hiến mình để phụng thờ chánh pháp hay sao?” vào ngày mồng chín tháng chạp cùng năm, vì muốn làm cho tổ có ấn tượng sâu đậm, ông đã đứng trong tuyết lạnh, rồi quỳ gối trong sân phủ đầy tuyết trong nhiều ngày. Bấy giờ Tổ Bồ Đề Đạt Ma động lòng thương xót bèn hỏi: “Nhà ngươi muốn gì mà đứng mãi trong tuyết như thế?” Huệ Khả đáp: “Tôi đến để mong được lời dạy vô giá của thầy; ngưỡng mong thầy mở cửa từ bi duỗi tay tế độ quần sanh đau khổ này.” Tổ bảo: “Giáo lý vô thương của Phật chỉ có thể hiểu khi đã trải qua một thời gian dài cần khổ, nhẫn cái khó nhẫn, hành cái khó hành. Những người trí và đức thấp kém mà lòng thì khinh mạn, đâu có thể ghé mắt trông vào chân thừa của đạo Phật; chỉ luống công mà thôi.” Huệ Khả bị xúc cảm sâu xa, và cuối cùng để chứng tỏ tấm lòng thành khẩn mong được học hỏi đạo lý của chư Phật, ngài đã dùng dao chặt đứt cánh tay trái của mình dâng lên Tổ để được nhận làm đệ tử. Sau khi được Tổ Bồ Đề Đạt Ma nhận làm đệ tử. Tổ nhận xét: “Đừng đi tìm cái chân lý này ở kẻ khác.”—The second patriarch in China Zen Buddhism, Hui-K’o who, to induce Bodhidharma to receive him, is said to cut off his left arm in the snow in order to prove his firmness and determination. Bodhidharma and Hui-K’e, his disciple to whom he had transmitted the Dharma, are always the subject of koan in the “No Gate Zen” as well as of a famous painting by Sesshu, Japan’s greatest painter. According to the Transmission of the Lamp, Hui-K’o

(487-593), a strong-minded Confucian scholar, a liberated minded, open-hearted kind of person. He thoroughly acquainted with Confucian and Taoist literature, but always dissatisfied with their teachings because they appeared to him not quite thorough-going. When he heard of Bodhidharma coming from India, he came to Bodhidharma and asked for instruction at Sha-Lin Temple, when arrived to seek the dharma with Bodhidharma, but the master was always found sitting silently facing the wall. Hui-K'o wondered to himself: "History gives examples of ancient truth-seekers, who were willing for the sake of enlightenment to have the marrow extracted from their bones, their blood spilled to feed the hungry, to cover the muddy road with their hair, or to throw themselves into the mouth of a hungry tiger. What am I? Am I not also able to give myself up on the altar of truth?" On the ninth of December of the same year, to impress Bodhidharma, he stood still under the snow, then knelt down in the snow-covered courtyard for many days. Bodhidharma then took pity on him and said: "You have been standing in the snow for some time, and what is your wish?" Hui-K'o replied: "I come to receive your invaluable instruction; please open the gate of mercy and extend your hand of salvation to this poor suffering mortal." Bodhidharma then said: "The incomparable teaching of the Buddha can be comprehended only after a long and hard discipline and by enduring what is most difficult to endure and practising what is most difficult to practise. Men of inferior virtue and wisdom who are light-hearted and full of self-conceit are not able even to set their eyes on the truth of Buddhism. All the labor of such men is sure to come to naught." Hui-K'o was deeply moved and in order to show his sincerity in the desire to be instructed in the teaching of all the Buddhas, he finally cut off his left arm in appeal to be received as disciple.

4) *Huệ Khả: Người Xưa Cầu Đạo—Ancient Truth Seekers*

Bắt đầu từ Tam Tổ Tăng Xán đến Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn là giai đoạn mà các tổ giảng giải Phật giáo pha lẫn phần nào với Lão giáo. Theo Truyền Đăng Lục, Huệ Khả (487-593) là một nhà nho nhiệt tâm, một mẫu người tánh tình phóng khoáng, rộng rãi, dù đã quen với sách Nho Lão, nhưng luôn luôn không hài lòng với những thuyết ấy vì ngài thấy chúng chưa được thấu đáo. Khi nghe tin Bồ Đề Đạt Ma từ Ấn sang, ngài tìm đến gặp Tổ Bồ Đề Đạt Ma ở Thiếu Lâm Tự để hỏi pháp. Khi đến cầu đạo với tổ Đạt Ma, nhưng thấy cử ngời im lặng quay mặt vào vách. Huệ Khả suy nghĩ: "Người xưa cầu đạo đến phải chẻ xương lấy tủy, đổ máu nuôi người đói, xỏ tóc phủ đường lầy, hay đến cả gieo mình vào miệng cọp đói. Còn ta là kẻ nào? Ta há không thể hiến mình để phụng thờ chánh pháp hay sao?" vào ngày mồng chín tháng chạp cùng năm, vì muốn làm cho tổ có ấn tượng sâu đậm, ông đã đứng trong tuyết lạnh, rồi quỳ gối trong sân phủ đầy tuyết trong nhiều ngày. Bấy giờ Tổ Bồ Đề Đạt Ma động lòng thương xót bèn hỏi: "Nhà ngươi muốn gì mà đứng mãi trong tuyết như thế?" Huệ Khả đáp: "Tôi đến để mong được lời dạy vô giá của thầy; ngưỡng mong thầy mở cửa từ bi đuổi tay tế độ quần sanh đau khổ này." Tổ bảo: "Giáo lý vô thượng của Phật chỉ có thể hiểu khi đã trải qua một thời gian dài cần khổ, nhẫn cái khó nhẫn, hành cái khó hành. Những người trí và đức thấp kém mà lòng thì khinh mạn, đâu có thể ghé mắt trông vào chân thừa của đạo Phật; chỉ luống công mà thôi." Huệ Khả bị xúc cảm sâu xa, và cuối cùng để chứng tỏ tấm lòng thành khẩn mong được học hỏi đạo lý của chư Phật, ngài đã dùng dao chặt đứt cánh tay trái của mình dâng lên Tổ để được nhận làm đệ tử. Sau khi được Tổ Bồ Đề Đạt Ma nhận làm đệ tử. Tổ nhận xét: "Đừng đi tìm cái chân lý này ở kẻ khác." Sau khi được Tổ nhận làm đệ tử, Huệ Khả hỏi Tổ: "Tâm con không an, xin Hòa Thượng dạy pháp an tâm." Tổ nhìn thẳng bảo: "Đem tâm ra ta an cho." Huệ Khả xoay tìm lại tâm mình, không thấy bóng dáng, bèn thưa với Tổ: "Con tìm tâm không được." Tổ bảo: "Đừng lo, ta đã an tâm cho ngươi rồi." Qua đó Huệ Khả liền ngộ. Huệ Khả trình bày đủ cách hiểu của ông về tánh lý của tâm, nhưng lần nào Tổ cũng một mực bảo 'chẳng phải,' mà cũng không bảo nói gì về tâm thể vô niệm. Một hôm Huệ Khả nói: "Ta đã dứt hết chư duyên rồi." Tổ hỏi: "Người không biến thành hư vô đoạn diệt chứ?" Huệ Khả đáp: "Chẳng thành đoạn diệt." Tổ lại hỏi: "Lấy gì làm tin chẳng phải là đoạn diệt?" Huệ Khả đáp: "Do cái biết tự nhiên vậy, còn nói thì chẳng được." Tổ nói: "Đó là chỗ bí quyết tâm truyền của chư Phật, người chớ

ngờ gì hết.” Cuối cùng Huệ Khả được truyền y bát làm Nhị Tổ Thiên Tông Trung Hoa kế nghiệp tổ Bồ Đề Đạt Ma. Sau ngày từ giả Tổ cất bước du phương, sư không hoảng hóa ngay, mà tạm lánh ẩn giữa lớp hạ lưu cùng khổ, không để lộ chân tướng một cao Tăng trang nghiêm trí huệ. Dầu vậy, sư vẫn tùy duyên hóa độ. Sư luôn giữ vẻ điềm đạm khiêm cung, chứ không phô trương ra bề ngoài. Ngày kia, trong khi sư đang nói pháp ngoài cửa tam quan chùa Khuôn Cửu thì trong chùa vị trụ trì học cao danh vọng là pháp sư Biện Hòa đang giảng kinh Niết Bàn. Bỗng đạo ùn ùn bỏ vị pháp sư đứng giảng một mình để ra bu quanh ông thầy đang giảng giữa trời. Chắc là lúc ấy quần áo của sư bê bối lắm, tuyệt không có gì tỏ ra sư thuộc hàng giáo phẩm. Pháp sư thấy vậy nổi giận, đến đầu cáo với quan trên về ông đạo ăn mày kia truyền tà giáo. Do đó Huệ Khả bị bắt, và bị xử giáo. Ngài không hề kêu oan, mà ngược lại cứ một mực bình thản thuận theo, cho rằng đúng với luật nhân quả rằng sư có một món nợ cũ cần phải trả. Nội vụ xảy ra trong năm 593, sư thọ 107 tuổi—The period from the Third Patriarch Seng-Tsan to the Fifth Patriarch Heng-Ren was a period in which patriarchs taught a Buddhism strongly tinged with Taoism. According to the *Transmission of the Lamp*, Hui-K'o (487-593), a strong-minded Confucian scholar, a liberated minded, open-hearted kind of person. He thoroughly acquainted with Confucian and Taoist literature, but always dissatisfied with their teachings because they appeared to him not quite thorough-going. When he heard of Bodhidharma coming from India, he came to Bodhidharma and asked for instruction at Sha-Lin Temple, when arrived to seek the dharma with Bodhidharma, but the master was always found sitting silently facing the wall. Hui-K'o wondered to himself: “History gives examples of ancient truth-seekers, who were willing for the sake of enlightenment to have the marrow extracted from their bones, their blood spilled to feed the hungry, to cover the muddy road with their hair, or to throw themselves into the mouth of a hungry tiger. What am I? Am I not also able to give myself up on the altar of truth?” On the ninth of December of the same year, to impress Bodhidharma, he stood still under the snow, then knelt down in the snow-covered courtyard for many days. Bodhidharma then took pity on him and said: “You have been standing in the snow for some time, and what is your wish?” Hui-K'o replied: “I come to receive your invaluable instruction; please open the gate of mercy and extend your hand of salvation to this poor suffering mortal.” Bodhidharma then said: “The incomparable teaching of the Buddha can be comprehended only after a long and hard discipline and by enduring what is most difficult to endure and practising what is most difficult to practise. Men of inferior virtue and wisdom who are light-hearted and full of self-conceit are not able even to set their eyes on the truth of Buddhism. All the labor of such men is sure to come to naught.” Hui-K'o was deeply moved and in order to show his sincerity in the desire to be instructed in the teaching of all the Buddhas, he finally cut off his left arm in appeal to be received as disciple. Until he seemed to be well prepared, Bodhidharma call him in and asked: “What do you wish to learn?” Hui-K'o replied: “My mind is always disturbed. I request your honor that I could be taught a way to pacify it.” Bodhidharma then ordered: “Bring me your troubled mind and I will calm it down for you.” Hui-K'o replied: “But Honorable Master, I could not locate it.” Bodhidharma then said: “Don't worry, disciple. I have appeased your mind for you already.” With that short encounter, Hui-K'o immediately became enlightened. Hui-K'o tried so many times to explain the reason of mind, but failed to realize the truth itself. The Patriarch simply said: “No! No! And never proposed to explain to his disciple what was the mind-essence in its thought-less state. One day, Hui-K'o said: “I know now how to keep myself away from all relationships.” The Patriarch queried: “You make it total annihilation, do you not?” Hui-K'o replied: “No, master, I do not make it a total annihilation.” The Patriarch asked: “How do you testify your statement?” Hui-K'o said: “For I know it always in a most intelligible manner, but to express it in words, that is impossible.” The Patriarch said: “That is the mind-essence itself transmitted by all the Buddhas. Harbour no doubts about it.” Eventually Hui-K'o received the teaching directly “mind-to-mind.” Subsequently, he inherited his robe and alms-bowl to become the Second Patriarch of the Chinese Zen Sect (the successor of Bodhidharma). After he left the master, he did not at once begin his preaching, hiding himself among people of lower classes of

society. He evidently shunned being looked up as a high priest of great wisdom and understanding. However, he did not neglect quietly preaching the Law whenever he had an occasion. He was simply quiet and unassuming, refusing to show himself off. But one day when he was discoursing about the Law before a three-entrance gate of a temple, there was another sermon going on inside the temple by a resident Monk, learned and honoured. The audience, however, left the reverend lecturer inside and gathered around the street-monk, probably clad in rags and with no outward signs of ecclesiastical dignity. The high Monk got angry over the situation. He accused the beggar-monk to the authorities as promulgating a false doctrine, whereupon Hui-K'o was arrested and put to death. He did not specially plead innocent but composedly submitted, saying that he had according to the law of karma an old debt to pay up. This took place in 593 A.D. and he was one hundred and seven years old when he was killed.

5) *Huệ Khả Nhập Đạo—Enters into the Tao*

Theo Truyền Đăng Lục, quyển III, một hôm, Nhị Tổ hỏi Tổ Bồ Đề Đạt Ma: "Làm thế nào nhập Đạo được?" Tổ Bồ Đề Đạt Ma đáp bằng một bài kệ:

"Ngoại tức chư duyên;
 Nội tâm vô đoan.
 Tâm như tường bích,
 Khả dĩ nhập đạo."
 (Ngoài dứt chư duyên;
 Trong bất nghĩ tưởng.
 Tâm như tường vách,
 Mới vào được đạo).

Bài kệ ý nghĩa cao siêu này là một trong các loại công án bí truyền mà các Thiền sư không thích bàn luận hay giải thích tí mảy. Mặc dầu cái hương vị rõ rệt là thần bí và ý nghĩa thâm sâu, bài kệ này rất minh bạch và thẳng thắn. Nó diễn tả phân minh cái kinh nghiệm hiện thực của trạng thái trước khi đạt ngộ. Do đó, công án này thuộc về nhóm của những công án giải minh chân lý Thiền bằng những phán ngôn giản dị và trực chỉ, nghĩa là loại "minh nhiên xác nhận." Tuy nhiên, dẫu Tổ Huệ Khả có ngộ được đi nữa, Sư cũng phải mất thêm nhiều năm tu tập tham thiền mới bắt đầu gọi là được—According to the Transmission of the Lamp, one day, the Second Patriarch asked Bodhidharma, "How can one get into Tao?" Bodhidharma replied in a verse:

"Outwardly, all activities cease;
 Inwardly, the mind stops its panting.
 When one's mind has become a wall,
 Then he may begin to enter into the Tao."

This highly significant stanza is one of the esoteric type of koans that the Zen masters are disinclined to discuss or elaborate. Despite its apparent mystic flavour and profound significance, it is very explicit and straightforward. It describes plainly the actual experience of the pre-Enlightenment state. This koan, therefore, belongs to the group of koans that illustrate Zen-Truth through plain and direct statements, i.e., the "explicit-affirmative" type. Even though Hui-k'o became enlightened, he should still work for several more years to graduate.

6) *Huệ Khả: Ông Đạo Ăn Mày!—The Beggar Monk!*

Sau ngày từ giả Tổ cất bước du phương, sư không hoảng hóa ngay, mà tạm lánh ẩn giữa lớp hạ lưu cùng khổ, không để lộ chân tướng một cao Tăng trang nghiêm trí huệ. Dẫu vậy, sư vẫn tùy duyên hóa độ. Sư luôn giữ vẻ điềm đạm khiêm cung, chứ không phô trương ra bề ngoài. Ngày kia, trong khi sư đang nói pháp ngoài cửa tam quan chùa Khuôn Cứu thì trong chùa vị trụ trì học cao danh vọng là pháp sư Biện Hòa đang giảng kinh Niết Bàn. Bỗng đạo ừ ừ bỏ vị pháp sư đứng giảng một mình để ra bu

quanh ông thầy đang giảng giữa trời. Chắc là lúc ấy quần áo của sư bê bối lắm, tuyệt không có gì tỏ ra sư thuộc hàng giáo phẩm. Pháp sư thấy vậy nổi giận, đến đầu cáo với quan trên về ông đạo ăn mày kia truyền tà giáo. Do đó Huệ Khả bị bắt, và bị xử giảo. Ngài không hề kêu oan, mà ngược lại cứ một mực bình thản thuận theo, cho rằng đúng với luật nhân quả rằng sư có một món nợ cũ cần phải trả. Nội vụ xảy ra trong năm 593, sư thọ 107 tuổi—After he left the master, he did not at once begin his preaching, hiding himself among people of lower classes of society. He evidently shunned being looked up as a high priest of great wisdom and understanding. However, he did not neglect quietly preaching the Law whenever he had an occasion. He was simply quiet and unassuming, refusing to show himself off. But one day when he was discoursing about the Law before a three-entrance gate of a temple, there was another sermon going on inside the temple by a resident Monk, learned and honoured. The audience, however, left the reverend lecturer inside and gathered around the street-monk, probably clad in rags and with no outward signs of ecclesiastical dignity. The high Monk got angry over the situation. He accused the beggar-monk to the authorities as promulgating a false doctrine, whereupon Hui-K'o was arrested and put to death. He did not specially plead innocent but composedly submitted, saying that he had according to the law of karma an old debt to pay up. This took place in 593 A.D. and he was one hundred and seven years old when he was killed.

7) Huệ Khả: Tâm Đích Thị Phật Pháp Tăng—Mind is Buddha, Dharma, and Sangha

Tâm chính là Phật, Pháp và Tăng. Một hôm, Tam Tổ Tăng Xán đã nói với Nhị Tổ Huệ Khả (487-593), "Con khốn khổ vì bệnh tê thấp, xin sư phụ cho con sám hối tội lỗi." Nhị Tổ đáp, "Cho ta xem tội lỗi của con, rồi ta sẽ cho con sám hối." Sau một hồi suy nghĩ, Tăng Xán nói: "Con đã tìm, nhưng không thấy tội." Huệ Khả đáp: "Đấy, ta đã gột sạch tội lỗi cho con, nhưng từ đây về sau, con phải thành tâm nương tựa vào Phật, Pháp, Tăng." Tăng Xán nói: "Ồ với sư phụ, con biết thế nào là Tăng, nhưng con không biết rõ về Phật và về Pháp." Huệ Khả đáp: "Tâm là Phật. Tâm là Pháp. Cả hai là một. Tăng cũng là Tâm." Tăng Xán bèn nói: "Hôm nay con hiểu được bản tánh của tội lỗi không nằm ở bên ngoài, không nằm ở bên trong, cũng không nằm ở khoảng giữa. Điều này cũng giống như tâm vốn không phân ly với Phật và cũng không phân ly với Pháp."—One day, Zen Master Seng-Ts'an, the Third Ancestor of the Ch'an School said to Hui-k'e, the Second Ancestor, "I have rheumatism; please confess the sin for me." Hui-k'e replied, "Show me your sin and I will confess it for you." After a long period of reflection, Seng-Ts'an said, "I have looked for, but I am unable to find my sin." Hui-k'e replied, "I have thus finished confessing your sin, but still you must rely on Buddha, the Dharma, and the Sangha." Seng-Ts'an said, "Seeing you, I know what the Sangha is, but I am not clear about the Buddha and the Dharma." Hui-k'e replied, "This mind is the Buddha; this mind is the Dharma. They are not two. The Sangha is also this mind." Seng-Ts'an then said, "Today I know that the nature of sin is neither inside nor outside nor in between. It is just like the mind that is not separate from the Buddha and the Dharma."

8) Huệ Khả Và Vị Cư Sĩ Tên Hưởng—Hui-k'o and A Lay Person Named Hsiang

Không có gì nghi ngờ về lối dạy Thiền của Sơ Tổ Đạt Ma và Nhị Tổ Huệ Khả hoàn toàn khác hẳn những người kế tục của các ngài về sau này. Vì trong giáo thuyết của hai vị tổ đầu tiên của Thiền tông Trung Hoa có cái gì đó khó hiểu đối với hầu hết Phật tử đương thời đang mãi rèn luyện mình trong huyền đàm hay trong những bài thực tập tĩnh tâm, hay chỉ thuần tu trì giới luật. Kể từ thời Bồ Đề Đạt Ma trở về sau này, những người xiển dương Thiền pháp phải nhấn mạnh vào chân lý được đánh thức bởi tâm thức từ bên trong, cho dù phải vì vậy mà gây nên xáo trộn cho việc giảng dạy giáo điển kinh và luận đang được lưu hành lúc đó. Cũng như thầy mình, nhị tổ Huệ Khả không lưu lại bút tích nào trong văn học Thiền Trung Hoa. Tuy nhiên, theo Thiền Sư Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang trong bộ Thiền Luận, Tập I, một đoạn trích dẫn sau đây còn giữ lại có thể lóe lên ánh sáng về thiền pháp của Nhị Tổ Huệ Khả. Một hôm, có một vị cư sĩ tên Hưởng gửi cho Nhị Tổ Huệ Khả một bức thư

như sau: “Bóng do hình mà có, âm vang theo tiếng mà khởi lên. Người đuổi theo bóng chỉ nhọc thân mà chẳng biết hình sinh ra bóng. Người cố cao giọng hầu làm tắt âm vang mà chẳng biết tiếng là nhân của âm vang. Bằng cách tương tự, người tìm kiếm Niết Bàn bằng cách đoạn trừ tham vọng cũng giống như kẻ đuổi hình bắt bóng vậy thôi; và kẻ mong cầu Phật quả mà không lệ thuộc vào bản chất của chúng sinh thì cũng giống như người dứt tiếng đi tìm âm vang. Vì vậy, kẻ mê người ngộ đều cùng đi trên một đường; kẻ ngu người trí chẳng khác nhau. Chỗ nào không có tên thì chúng ta lại đặt thành tên, và vì có những tên này mà biện biệt phán đoán thành hình. Chỗ nào không có lý thuyết thì chúng ta bày ra lý thuyết, và vì có lý thuyết nên tranh cãi khởi lên. Tất cả chúng chỉ là huyền hóa không thật, và ai biết ai phải ai trái? Tất cả chúng đều trống rỗng không thực, ai biết cái gì là cái gì không là? Vì thế chúng ta nhận ra rằng cái được của chúng ta không phải là được thật sự và cái mất của chúng ta cũng không phải là mất thật sự. Đây là quan điểm của con, con có thể được khai thị nếu có chỗ nào con chưa phải hay không?” Và Nhị Tổ Huệ Khả đã hồi đáp lá thư của cư sĩ Hưởng như sau: “Con đã thực sự am hiểu được pháp như thực; chân lý thâm sâu nằm trong nguyên lý tương đồng. Chỉ vì mê cho rằng ngọc Mani là gạch ngói, nhưng khi tự bưng ngộ thì lại nhận ra là mình sở hữu chân châu. Kẻ ngu người ngộ chỉ là một thể, không thể thực sự phân cách được. Chúng ta nên biết vạn hữu như chúng là. Thật đáng thương cho những ai vui thích với quan điểm nhị nguyên về thế giới, nên lão Tăng viết mấy lời trong thư này gửi cho họ. Khi chúng ta biết được giữa thân này và Phật không có thứ gì phân cách được, thì còn đi tìm Niết Bàn bên ngoài để làm gì?”—There is no doubt that in Zen teaching of both the First Patriarch Bodhidharma and the Second Patriarch Hui K'o was totally different from the teachings of their successors in later times. For in the teaching of these two first patriarchs of Chinese Zen Sect there was something that was unintelligible to most of the Buddhists of the time who had been trained either in abstract metaphysics or in the tranquilizing exercises, or in the mere morality, of Buddhism. Since the time of Bodhidharma, the exponents of Zen then must have emphasized the truth to be awakened in one's inner consciousness, even at the expense of the canonical teaching as is variously elucidated in the Sutras and Sastras, many of which in translation had already been in circulation. Like his master, the Second Patriarch Hui K'o did not leave any literary writing in Chinese Zen Literature. However, according to Zen Master D. T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Volume I*, the following preserved extracts may throw light on the teaching of Hui K'o. One day, a lay disciple called Hsiang wrote a letter to Hui K'o as follows: “Shadow follows a body and echo rises from a sound. He who in pursuit of the shadow tires out the body, does not know that the body produces the shadow. He who attempts to stop an echo by raising his voice, does not understand the voice is the cause of the echo. In a similar way, he who seeks Nirvana by cutting desires and passions is to be likened to one who seeks a shadow apart from its original body; and he who aspires to Buddhahood thinking it to be independent of the nature of sentient beings is to be likened to one who tries to listen to an echo by stopping its original sound. Therefore, the ignorant and the enlightened are walking in one passageway; the vulgar and the wise are not to be differentiated from each other. Where there are no names, we create names, and because of these names judgments are formed. Where there is no theorizing, we theorize, and because of this theorizing, disputes arise. They are all phantom creations and not realities, and who knows who is right and who is wrong? They are all empty, no substantialities have they, and who knows what is and what is not? So we realize that our gain is not real gain and our loss not real loss. This is my view and may I be enlightened if I am at fault?” And the Second Patriarch Hui K'o responded to this letter as follows: “You have truly comprehended the Dharma as it is; the deepest truth lies in the principle of identity. It is due to one's ignorance that the mani-jewel is taken for a piece of brick, but when one is suddenly awakened to self-enlightenment it is realized that one is in possession of the real jewel. The ignorant and the enlightened are of one essence, they are not really to be separated. We should know that all things are such as they are. Those who entertain a dualistic view of the world are to be pitied, and I wrote this

letter for them. When we know that between this body and the Buddha there is nothing to separate one from another, what is the use of seeking after Nirvana as something external to ourselves?"

CCCIII. Huệ Khai: Hui-k'ai

1) An Tâm Lập Mệnh và Phi Phú Quý Thế Tục—Contentment and Unworldly Riches

Đối với các thiền sư, các ngài luôn hết lòng vì nhân gian mà hành đạo và an tâm, không bị ngoại cảnh làm xao động. Thiền sư Vô Môn (1183-1260) cũng như nhiều thiền sư khác cảm nghĩ đến cái nghèo một cách thiết thực và thơ mộng hơn; các ngài không gợn nghĩ đến sự việc của thế gian. Đây là bài kệ nói về cái nghèo của ngài Vô Môn Huệ Khai:

"Hoa xuân muôn đóa, bóng trăng thu.
Hạ có gió vàng, đông tuyết rơi.
Tuyết nguyệt phong ba lòng chẳng chấp.
Mỗi mùa mỗi thú mặc tình chơi."

Bài kệ trên đây không ngụ ý thiền sư Vô Môn ăn không ngồi rồi, không làm gì khác, hoặc không có gì để làm khác hơn là thưởng thức hoa nở vào một buổi sáng với mặt trời mùa xuân hay ánh trăng thu bàng bạc; có thể ngài đang hăng say làm việc, đang giảng dạy đệ tử, đang tụng kinh, đang quét chùa hay làm ruộng như thường lệ, nhưng tâm của ngài tràn ngập một niềm thanh tịnh và khinh an. Chúng ta có thể nói ngài đang sống Thiền vì mọi mong cầu đều xả bỏ hết, tâm không còn một vọng tưởng nào gây trở ngại, mà chỉ ứng dụng dọc ngang. Đó chính là cái tâm "Không" trong cái thân nghèo. Vì nghèo nên ngài biết thưởng thức hoa xuân, biết ngắm trăng thu. Trái lại, nếu của cải của thế gian chông chất đầy chùa thì trái tim còn chỗ nào dành cho niềm hạnh phúc thần tiên ấy? Các thiền sư thường nói đến thái độ an tâm lập mệnh và cái giàu phi thế tục của các ngài bằng những hình ảnh cụ thể, chẳng hạn như thay vì nói chỉ có đôi tay không, thì các ngài bảo rằng muôn vật trong thiên nhiên là đầy đủ lắm rồi. Kỳ thật, theo các ngài thì sự tích trữ của cải chỉ toàn tạo nghịch duyên khó thích hợp với những lý tưởng thánh thiện, chính vì thế mà các ngài nghèo. Theo các ngài thì mục đích của nhà Thiền là buông bỏ chấp trước. Không riêng gì của cải, mà ngay cả mọi chấp trước đều là của cải, là tích trữ tài sản. Còn Thiền thì dạy buông bỏ tất cả vật sở hữu, mục đích là làm cho con người trở nên nghèo và khiêm cung từ tốn. Trái lại, học thức khiến con người thêm giàu sang cao ngạo. Vì học tức là nắm giữ, là chấp; càng học càng có thêm, nên 'càng biết càng lo, kiến thức càng cao thì khổ não càng lắm.' Đối với Thiền, những thứ ấy chỉ là khổ công bắt gió mà thôi—For Zen masters, they always spread the Buddha-dharma for the sake of the human world, and to tranquilize the mind immovably. Zen master Wu-Men as well as other masters are more poetic and positive in their expression of the feeling of poverty; they do not make a direct reference to things worldly. Here is Wu-men's verse on poverty:

"Hundreds of spring flowers; the autumn moon;
A refreshing summer breeze; winter snow:
Free your mind of all idle thoughts,
And for you how enjoyable every season is!"

The above verse is not to convey the idea that Wu-men is idly sitting and doing nothing particularly; or that he has nothing else to do but to enjoy the spring flowers in the the spring morning sun, or the autumn moon white and silvery; he may be in the midst of work, teaching his disciples, reading the Sutras, sweeping and farming as all the masters have done, and yet his own mind is filled with transcendental happiness and quietude. We may say he is living with Zen for all hankerings of the heart have departed, there are no idle thoughts clogging the flow of life-activity, and thus he is empty and poverty-stricken. As he is poverty-stricken, he knows how to enjoy the 'spring flowers' and the 'autumnal moon'. When worldly riches are amassed in the temple, there is no room for such celestial happiness. Zen masters always speak positively about their contentment and unworldly riches. Instead of saying that they are empty-handed, they talk of the natural sufficiency of things about them. In fact,

according to real masters, the amassing of wealth has always resulted in producing characters that do not go very well with our ideals of saintliness, thus they were always poor. The aim of Zen discipline is to attain to the state of 'non-attainment.' All knowledge is an acquisition and accumulation, whereas Zen proposes to deprive one of all one's possessions. The spirit is to make one poor and humble, thoroughly cleansed of inner impurities. On the contrary, learning makes one rich and arrogant. Because learning is earning, the more learned, the richer, and therefore 'in much wisdom is much grief; and he that increased knowledge increased sorrow.' It is after all, Zen emphasizes that this is only a 'vanity and a striving after wind.'

2) *Huệ Khai: Áp Lương Vi Tiện—To Degrade Noble People to Commoners*

Làm cho dân lương thiện trở thành hạ tiện. Ép tốt thành xấu. Thiền tông dùng từ này để phê phán người hưởng ngoại cầu Phật. Trong Vô Môn Quan, một thuở xưa, tại núi Linh Thứu, đức Thế Tôn cầm cành hoa giơ lên trước chúng hội. Bấy giờ mọi người đều im lặng, chỉ có ngài Ca Diếp mỉm cười. Đức Phật dạy: "Ta có chánh pháp nhãn tạng, diệu tâm niết bàn, tướng thực không tướng, pháp môn vi diệu, chẳng lập thành văn tự, truyền ngoài giáo pháp, nay trao lại cho ông Ca Diếp." Về việc này, Thiền sư Vô Môn Huệ Khai đã bàn luận như sau: "Lão Cổ Đàm mặt vàng không xem ai ra chi, 'áp lương vi tiện' (ép tốt thành xấu), treo đầu heo bán thịt chó, coi bộ cũng đáng khen đó! Giả như lúc bấy giờ cả hội chúng đều mỉm cười thì chánh pháp nhãn tạng làm sao truyền? Lại giả như Ca Diếp không cười thì nhãn tạng chánh pháp làm sao truyền được? Nếu nói chánh pháp nhãn tạng có truyền thụ, thì lão Mặt Vàng đã lừa gạt bà con lối xóm; còn nếu bảo không truyền thụ, sao lại chỉ truyền cho Ca Diếp?"—To force something good to become bad or worse. In Zen, the term is used to criticize those who seek Buddhahood from outside. In Wu Môn Kuan, example 6, once, in ancient times, when the World-Honoured One was at Mount Grdhakuta, he twirled a flower before his assembled disciples. All were silent, Only Mahakasyapa broke into a smile. The World-Honoured One said, "I have the eye treasury of right Dharma, the subtle mind of nirvana, the true form of no-form, and the flawless gate of the teaching. It is not established upon words and phrases. It is a special transmission outside tradition. I now entrust this to Mahakasyapa." On this Zen master Wu-mên hui-k'ai commented, "Gold-faced Gautama insolently degrades noble people to commoners. He sells dog flesh under the sign of mutton and thinks it is quite commendable. Suppose that all the monks had smiled, how would the eye treasury have been transmitted? Or suppose Mahakasyapa had not smiled, how could he have been entrusted with it? If you say the eye treasury can be transmitted, that would be as if the gold-faced old fellow were swindling people in a loud voice at the town gate. If you say the eye treasury cannot be transmitted, then why did the Buddha say that he entrusted it to Mahakasyapa?"

CCCIV. Huệ Lãng: Phật Là Ai?—Hui-Lang: Who Is the Buddha?

Huệ Lãng là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa, sống vào khoảng đầu thế kỷ thứ 9, một trong những đệ tử nổi tiếng của Thiền Sư Thạch Đầu Hy Thiên. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XXI, một hôm Huệ Lãng hỏi Thạch Đầu: "Phật là ai?" Thạch Đầu nói: "Nhà ngươi không có Phật tánh." Huệ Lãng lại hỏi: "Cả loài máy cưa cũng không?" Thạch Đầu đáp: "Loài máy cưa có Phật tánh." Huệ Lãng hỏi: "Huệ Lãng này sao không có Phật tánh?" Thạch Đầu nói: "Vì ngươi không chịu mình có." Do câu nói này của Thạch Đầu làm thức tỉnh sự vô trí của Huệ Lãng, từ đó mà tỏ ngộ—A Chinese Zen master, flourished in the beginning of the ninth century, one of the most outstanding disciples of Zen master Shih-T'ou-His-T'ien. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XXI, one day Hui Lang asked Shih-T'ou: "Who is the Buddha?" Shih-T'ou said: "You have no Buddha nature." Hui-Lang asked: "How about these beings that go wriggling about?" Shih-T'ou replied: "They rather have the Buddha-nature." Hui-Lang asked again: "How is that I am devoid of it?" Shih-T'ou said: "Because you do not acknowledge it yourself." This is said to have

awakened Hui-Lang to his own ignorance which now illuminates—See Thạch Đầu Hy Thiên Thiền Sư.

CCCV.Huệ Minh: Chẳng Đến Vì Áo, Chính Vì Pháp Đó—Hui-ming: I Come Here to Obtain the Dharma and Not the Robe

Huệ Minh là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thời nhà Đường (618-907). Lúc đầu Sư đến học Thiền với Thiền sư ngũ Tổ Hoằng Nhẫn, nhưng về sau lại nhận ấn khả từ Lục Tổ Huệ Năng. Sau đó Sư đến Viễn Châu xiển dương Thiền pháp của ngài Huệ Năng. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển IV, người ta kể rằng ba ngày sau khi Huệ Năng rời khỏi Hoàng Mai thì tin mật truyền y pháp tràn lan khắp chốn già lam, một số Tăng phần uất do Huệ Minh cầm đầu đuổi theo Huệ Năng. Qua một hẻm núi cách chùa khá xa, thấy nhiều người đuổi theo kịp, Huệ Năng bèn ném cái áo pháp trên tảng đá gần đó, và nói với Huệ Minh: “Áo này là vật làm tin của chư Tổ, há dùng sức mà tranh được sao? Muốn lấy thì cứ lấy đi!” Huệ Minh nắm áo cố đỡ lên, nhưng áo nặng như núi, ông bèn ngừng tay, bối rối, run sợ. Tổ hỏi: “Ông đến đây cầu gì? Cầu áo hay cầu Pháp?” Huệ Minh thưa: “Chẳng đến vì áo, chính vì Pháp đó.” Tổ nói: “Vậy nên tạm dứt tướng niệm, lành dữ thủy dừng nghĩ tới.” Huệ Minh vâng nhận. Giây lâu Tổ nói: “Đừng nghĩ lành, đừng nghĩ dữ, ngay trong lúc ấy đưa tôi xem cái bốn lai diện mục của ông trước khi cha mẹ chưa sanh ra ông.” Thoạt nghe, Huệ Minh bỗng sáng rõ ngay cái chân lý căn bản mà bấy lâu nay mình tìm kiếm khắp bên ngoài ở muôn vật. Cái hiểu của ông bây giờ là cái hiểu của người uống nước lạnh nóng tự biết. Ông cảm động quá đổi đến toát mồ hôi, trào nước mắt, rồi cung kính đến gần Tổ chấp tay làm lễ, thưa: “Ngoài lời mật ý như trên còn có ý mật nào nữa không?” Tổ nói: “Điều tôi nói với ông tức chẳng phải là mật. Nếu ông tự soi trở lại sẽ thấy cái mật là ở nơi ông.” Lục Tổ cũng dạy rằng:

“Không ngờ tự tánh mình vốn thanh tịnh,
Vốn không sanh không diệt,
Vốn tự đầy đủ,
Vốn không dao động,
Vốn sanh muôn pháp.”

Hui-ming, name of a Chinese Zen monk who lived during the T'ang dynasty in China. First, he studied Zen under Zen master Hung-ren (601-674), but later he received the dharma seal from the Sixth Patriarch Hui-neng. Later, he went to Yen-chou to spread Hui-neng's Zen teachings. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume IV, it's said that three days after Hui-Neng left Wang-Mei, the news of what had happened in secret became noised abroad throughout the monastery, and a group of indignant monks, headed by Hui-Ming, pursued Hui-Neng, who, in accordance with his master's instructions, was silently leaving the monastery. When he was overtaken by the pursuers while crossing a mountain-pass far from the monastery, he laid down his robe on a rock near by and said to Hui-Ming: “This robe symbolizes our patriarchal faith and is not to be carried away by force. Take this along with you if you desired to.” Hui-Ming tried to lift it, but it was as heavy as a mountain. He halted, hesitated, and trembled with fear. At last he said: “I come here to obtain the faith and not the robe. Oh my brother monk, please dispel my ignorance.” The sixth patriarch said: “If you came for the faith, stop all your hankerings. Do not think of good, do not think of evil, but see what at this moment your own original face even before you were born does look like.” After this, Hui-Ming at once perceived the fundamental truth of things, which for a long time he had sought in things without. He now understood everything, as if had taken a cupful of cold water and tasted it to his own satisfaction. Out of the immensity of his feeling he was literally bathed in tears and perspirations, and most reverently approaching the patriarch he bowed and asked: “Besides this hidden sense as is embodied in these significant words, is there anything which is secret?” The patriarch replied: “In what I have shown to you there is nothing hidden. If you reflect within yourself and recognize your own face, which was before the world, secrecy is in yourself.” The Sixth Patriarch also said:

“It was beyond my doubt that:
 The True Nature has originally been serene
 The True Nature has never been born nor extinct.
 The True Nature has been self-fulfilled.
 The True Nature has never been changed.
 The True Nature has been giving
 rise to all things in the world.”

CCCVI. Huệ Năng: Hui Neng

1) Ánh Trục Giác Thâm Sâu—*Profoundly Intuitive Insight*

Tác giả của bài kệ nổi tiếng “Bồ Đề bốn vô thọ” là một cư sĩ chuyên lo tạp dịch dưới bếp, suốt ngày chỉ biết bữa củi, giã gạo cho chùa. Diện mạo người quá tầm thường đến nỗi không mấy ai để ý, nên lúc bấy giờ toàn thể đồ chúng rất đối xứng sớt. Nhưng Tổ thì thấy ở vị Tăng không tham vọng ấy một pháp khí có thể thống lãnh đồ chúng sau này, và nhất định truyền y pháp cho người. Nhưng Tổ lại có ý lo, vì hầu hết môn đồ của Tổ đều chưa đủ huệ nhãn để nhận ra ánh trục giác thâm diệu trong những hàng chữ trên của người giã gạo Huệ Năng. Nếu Tổ công bố vinh dự đặc pháp ấy lên e nguy hiểm đến tánh mạng người thọ pháp. Nên Tổ ngâm bảo Huệ Năng đứng canh ba, khi đồ chúng ngủ yên, vào tịnh hất Tổ dạy việc. Thế rồi Tổ trao y pháp cho Huệ Năng làm tín vật chứng tỏ bằng cơ đặc pháp vô thượng, và báo trước hậu vận của đạo Thiền sẽ rực rỡ hơn bao giờ hết. Tổ còn dặn Huệ Năng chớ vội nói pháp, mà hãy tạm mai danh ẩn tích nơi rừng núi, chờ đến thời cơ sẽ công khai xuất hiện và hoàng dương chánh pháp. Tổ còn nói y pháp truyền lại từ Tổ Bồ Đề Đạt Ma làm tín vật sau này đừng truyền xuống nữa, vì từ đó Thiền đã được thế gian công nhận, không cần phải dùng y áo tiêu biểu cho tín tâm nữa. Ngay trong đêm ấy Huệ Năng từ giả tổ. Người ta kể rằng ba ngày sau khi Huệ Năng rời khỏi Hoàng Mai thì tin mật truyền y pháp tràn lan khắp chốn già lam, một số Tăng phần uất do Huệ Minh cầm đầu đuổi theo Huệ Năng. Qua một hẻm núi cách chùa khá xa, thấy nhiều người đuổi theo kịp, Huệ Năng bèn ném cái áo pháp trên tảng đá gần đó, và nói với Huệ Minh: “Áo này là vật làm tin của chư Tổ, há dùng sức mà tranh được sao? Muốn lấy thì cứ lấy đi!” Huệ Minh nắm áo cố dỡ lên, nhưng áo nặng như núi, ông bèn ngừng tay, bối rối, run sợ. Tổ hỏi: “Ông đến đây cầu gì? Cầu áo hay cầu Pháp?” Huệ Minh thưa: “Chẳng đến vì áo, chính vì Pháp đó.” Tổ nói: “Vậy nên tạm dứt tưởng niệm, lành dữ hãy đừng nghĩ tới.” Huệ Minh vâng nhận. Giây lâu Tổ nói: “Đừng nghĩ lành, đừng nghĩ dữ, ngay trong lúc ấy đưa tôi xem cái bồn lai diện mục của ông trước khi cha mẹ chưa sanh ra ông.” Thoạt nghe, Huệ Minh bỗng sáng rõ ngay cái chân lý căn bản mà bấy lâu nay mình tìm kiếm khắp bên ngoài ở muôn vật. Cái hiểu của ông bây giờ là cái hiểu của người uống nước lạnh nóng tự biết. Ông cảm động quá đỗi đến toát mồ hôi, trào nước mắt, rồi cung kính đến gần Tổ chấp tay làm lễ, thưa: “Ngoài lời mật ý như trên còn có ý mật nào nữa không?” Tổ nói: “Điều tôi nói với ông tức chẳng phải là mật. Nếu ông tự soi trở lại sẽ thấy cái mật là ở nơi ông.”—The writer of the gatha of “Bodhi tree has been no tree” was an insignificant layman in the service of the monastery, who spent most of his time inpounding rice and splitting wood for the temple. He has such an unassuming air that nobody ever thought much of him, and therefore the entire community was now set astir to see this challenge made upon its recognized authority. But the fifth patriarch saw in this unpretentious monk a future leader of mankind, and decided to transfer to him the robe of his office. He had, however, some misgivings concerning the matter; for the majority of his disciples were not enlightened enough to see anything of deep religious intuition in the lines by the rice-pounder, Hui-Neng. If he were publicly awarded the honour they might do him harm. So the fifth patriarch gave a secret sign to Hui-Neng to come to his room at midnight, when the rest of the monks were still asleep. Then he gave him the robe as insignia of his authority and in acknowledgement of his unsurpassed spiritual attainment, and with the assurance that the future of their faith would be brighter than ever. The patriarch then advised him that it would be wise for him to hide his own light under a bushel until the proper time arrived for the public

appearance and active propaganda, and also that the robe which was handed down from Bodhi-Dharma as a sign of faith should no more be given up to Hui-Neng" successors, because Zen was now fully recognized by the outside world in general and there was no more necessity to symbolize the faith by the transference of the robe. That night Hui-Neng left the monastery. Three days after Hui-Neng left Wang-Mei, the news of what had happened in secret became noised abroad throughout the monastery, and a group of indignant monks, headed by Hui-Ming, pursued Hui-Neng, who, in accordance with his master's instructions, was silently leaving the monastery. When he was overtaken by the pursuers while crossing a mountain-pass far from the monastery, he laid down his robe on a rock near by and said to Hui-Ming: "This robe symbolizes our patriarchal faith and is not to be carried away by force. Take this along with you if you desired to." Hui-Ming tried to lift it, but it was as heavy as a mountain. He halted, hesitated, and trembled with fear. At last he said: "I come here to obtain the faith and not the robe. Oh my brother monk, please dispel my ignorance." The sixth patriarch said: "If you came for the faith, stop all your hankerings. Do not think of good, do not think of evil, but see what at this moment your own original face even before you were born does look like." After this, Hui-Ming at once perceived the fundamental truth of things, which for a long time he had sought in things without. He now understood everything, as if had taken a cupful of cold water and tasted it to his own satisfaction. Out of the immensity of his feeling he was literally bathed in tears and perspirations, and most reverently approaching the patriarch he bowed and asked: "Besides this hidden sense as is embodied in these significant words, is there anything which is secret?" The patriarch replied: "In what I have shown to you there is nothing hidden. If you reflect within yourself and recognize your own face, which was before the world, secrecy is in yourself."

2) *Huệ Năng: Âm Giới Nhập—Five Heaps-Twelve Entrances-Eighteen Realms*

Lục Tổ Huệ Năng giảng pháp ba mươi bảy năm, theo Phẩm "Chúc Lụy" ở phần cuối của Kinh Pháp Bảo Đàn, con số đệ tử đạt được mức độ giác ngộ nào đó của Tổ thì nhiều không thể tính đếm được. Bên cạnh đó, Pháp tử Nổi Pháp dòng Thiền của Lục Tổ Huệ Năng thì rất nhiều được biết đến, nhưng còn ghi lại được gồm có 18 vị nổi trội nhất. Họ là những Thiền Sư say đây: Hành Tứ, Hoài Nhượng, Huyền Giác, Huệ Trung, Thần Hội, Pháp Hải, Chí Thành, Quật Đa Tam Tạng, Hiếu Liễu, Trí Hoàng, Pháp Đạt, Trí Thông, Chí Triệt, Trí Thường, Chí Đạo, Ấn Tông, Huyền Sách, và Linh Thao. Vào khoảng giữa năm 712, một hôm Tổ gọi đệ tử là Pháp Hải, Chí Thành, Pháp Đạt, Thần Hội, Trí Thường, Trí Thông, Chí Triệt, Pháp Trân, Pháp Như, vân vân, bảo rằng: "Các ông không đồng với những người khác, sau khi tôi diệt độ, mỗi người làm thầy một phương, nay tôi dạy các ông nói pháp không mất bốn tông, trước phải dùng ba khoa pháp môn, động dụng thành ba mươi sáu đối, ra vào tức lìa hai bên, nói tất cả pháp chớ lìa tự tánh; chợt có người hỏi pháp, ông xuất lời nói trọn trong đối đãi, đều lấy pháp đối đi lại làm như cho nhau, cứu cánh hai pháp thấy đều trừ, lại không có chỗ đi. Ba khoa pháp môn là âm, giới, nhập vậy. Âm là ngũ âm, sắc, thọ tưởng, hành, thức; nhập là thập nhị nhập, ngoài có sáu trần là sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp, trong có sáu cửa là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý; giới là thập bát giới, sáu trần, sáu cửa, và sáu thức. Tự tánh hay gồm muôn pháp gọi là tàng hàm thức, nếu khởi suy nghĩ tức là chuyển thức sanh sáu thức ra sáu cửa, thấy sáu trần, như thế thành mười tám giới, đều từ nơi tự tánh khởi dụng. Tự tánh nếu tà thì khởi mười tám tà, tự tánh nếu chánh thì khởi mười tám chánh, gồm ác dụng tức là dụng chúng sanh, thiện dụng tức là dụng Phật, dụng do những gì? Do tự tánh mà có. Đối pháp: Ngoại cảnh vô tình có năm đối, trời đối cùng đất, mặt trời đối cùng mặt trăng, sáng đối cùng tối, âm đối cùng dương, nước đối cùng lửa, đây là năm đối. Pháp tướng ngữ ngôn có mười hai đối, ngữ đối cùng pháp, có đối cùng không, có sắc đối cùng không sắc, có tướng đối cùng không tướng, hữu lậu đối cùng vô lậu, sắc đối cùng không, động đối cùng tịnh, trong đối cùng đục, phàm đối cùng Thánh, Tăng đối cùng tục, già đối cùng trẻ, lớn đối cùng nhỏ, đây là mười hai đối vậy. Tự tánh khởi dụng có mười chín đối: dài đối cùng ngắn, tà đối cùng chánh, si đối cùng huệ, ngu đối cùng trí, loạn đối cùng định, từ đối cùng độc, giới đối cùng lỗi, thẳng đối cùng cong, thật đối cùng hư

đối, hiểm đối cùng bình, phiền não đối cùng Bồ Đề, thường đối cùng vô thường, bi đối cùng tổn hại, hỷ đối cùng sân, xả đối cùng bôn xển, tiến đối cùng thối, sanh đối cùng diệt, pháp thân đối cùng sắc thân, hóa thân đối cùng báo thân, đây là mười chín pháp đối vậy. Tổ bảo: “Ba mươi sáu pháp đối này nếu hiểu mà dùng tức là đạo, quán xuyên tất cả kinh pháp, ra vào tức lia hai bên, tự tánh động dụng, cùng người nói năng, ngoài đối với tướng mà lia tướng, trong đối với không mà lia không, nếu toàn chấp tướng tức là tăng trưởng vô minh, người chấp không là có chê bai kinh. Nói thẳng chẳng dùng văn tự, đã nói chẳng dùng văn tự thì người cũng chẳng nên nói năng, chỉ lời nói năng này liền là tướng văn tự.” Tổ lại bảo: “Nói thẳng chẳng lập tự tức hai chữ chẳng lập này cũng là văn tự, thấy người nói liền chê bai người ta nói là chấp văn tự. Các ông nên biết tự mình mê thì còn khả dĩ, lại chê bai kinh Phật, không nên chê bai kinh vì đó là tội chướng vô số. Nếu chấp tướng bên ngoài mà tác pháp cầu chơn, hoặc rộng lập đạo tràng, nói lỗi lầm có không, những người như thế nhiều kiếp không thể thấy tánh; chỉ nghe y pháp tu hành, lại chớ có trăm vật chẳng nghĩ, mà đối với đạo tánh sanh chướng ngại; nếu nghe nói chẳng tu khiến người biến sanh tà niệm, chỉ y pháp tu hành, bố thí pháp mà không trụ tướng. Các ông nếu ngộ, y đây mà nói, y đây mà dùng, y đây mà hành, y đây mà tạo tác, tức không mất bốn tông. Nếu có người hỏi nghĩa ông, hỏi có thì đem không đáp, hỏi không thì đem có đáp, hỏi phạm thì đem Thánh đáp, hỏi Thánh lấy phạm đáp, hai bên làm nhơn cho nhau sanh ra nghĩa trung đạo, như một hỏi một đáp, bao nhiêu câu hỏi khác đều y đây mà khởi tác dụng, tức không mất chân lý. Giả sử có người hỏi sao gọi là tối thì đáp rằng, ‘sáng là nhơn, tối là duyên, sáng mất tức là tối, dùng sáng để hiển tối, dùng tối để hiển sáng, qua lại làm nhơn cho nhau thành nghĩa trung đạo, ngoài ra hỏi những câu khác thấy đều như đây mà đáp. Các ông về sau truyền pháp y đây mà chỉ dạy cho nhau, chớ làm mất tông chỉ.”—The Sixth Patriarch Hui-neng taught for thirty-seven years and, according to his "Final Instructions" at the end of the Platform Sutra, the number of his disciples who achieved some degree of enlightenment was too large to count. Besides, there were so many known dharma heirs of the Sixth Patriarch, but eighteen recorded outstanding disciples. They are following Zen Masters: Hsing-ssu, Huai-jang, Hsuan-Chueh, Hui-chung, Shên-hui, Fa-Hai, Chih-Ch'eng, Upagupta Tripitaka, Shiao-Liao, Chih-Huang, Fa-Ta, Chih-T'ung, Chih-Ch'e, Chih-Ch'ang, Chih-Tao, Yin-Tsung, Hsuan-T'se, and Ling-T'ao. In the middle of 712, one day the Master summoned his disciples Fa-Hai, Chih-Ch'eng, Fa-Ta, Shen-Hui, Chih-Ch'ang, Chih-T'ung, Chih-Ch'e, Chih-Tao, Fa-Chen and Fa-Ju, and said to them, “You are not like other people. After my passage into extinction, you should each be a master in a different direction. I will now teach you how to explain the Dharma without deviating from the tradition of our school. First, bring up the three classes of Dharma-doors and then, use the thirty-six pairs of opposites, so that, whether coming or going, you remain in the Bodhimandala. While explaining all the dharmas, do not become separate from your self-nature. Should someone suddenly ask you about a dharma, answer him with its opposite. If you always answer with the opposite, both will be eliminated and nothing will be left since each depends on the other for existence. The three classes of Dharma-doors are the heaps, the realms and the entrances. The five heaps are: form, feeling, perception, impulses and consciousness. The twelve entrances are the six sense objects outside: forms, sounds, smells, tastes, tangible objects and objects of the mind; and the six sense organs within: eye, ear, nose, tongue, body, and mind. The eighteen realms are the six sense objects, the six sense organs and the six consciousnesses. The self-nature is able to contain all dharmas; it is the ‘store-enveloping consciousness.’ If one gives rise to a thought, it turns into consciousness, and the six consciousnesses are produced, which go out the six organs and perceive the six sense objects. Thus, the eighteen realms arise as a function of the self-nature. If the self-nature is wrong, it gives rise to the eighteen wrongs; if the self-nature is right, it gives rise to eighteen rights. Evil functioning is that of a living being, while good functioning is that of a Buddha. What is the functioning based on? It is based on opposing dharmas within the self-nature. External insentient things have five pairs of opposites: heaven and earth, sun and moon, light and darkness, positive and negative (yin and yang) and water and fire. In speaking of the marks of dharmas one should delineate twelve

opposites: speech and dharmas, existence and non-existence, form and formless, the marked and the unmarked, the presence of outflows and the lack of outflows, form and emptiness, motion and stillness, clarity and turbidity, the common and the holy, membership in the Sangha and membership in the laity, old age and youth, and largeness and smallness. From the self-nature nineteen pairs of opposites arise: length and shortness, deviance and orthodoxy, foolishness and wisdom, stupidity and intelligence, confusion and concentration, kindness and cruelty, morality and immorality, Straightness and crookedness, reality and unreality, danger and safety, affliction and Bodhi, permanence and impermanence, compassion and harm, joy and anger, generosity and stinginess, advance and retreat, production and extinction, the Dharma-body and the form-body, the Transformation-body and the reward-body. The Master said, "If you can understand and use these thirty-six pairs of opposites you can connect yourself with the dharmas of all the Sutras and avoid extremes, whether coming or going. When you act from your self-nature in speaking with others, you are separate from external marks while in the midst of them and separate from inward emptiness while in the midst of emptiness. If you are attached to marks, you will add to your wrong views and if you grasp at emptiness, you will increase your ignorance. Those who grasp at emptiness slander the Sutras by maintaining that written words have no use. Since they maintain they have no need of written words, they should not speak either because written words are merely the marks of spoken language. They also maintain that the direct way cannot be established by written words, and yet these two words 'not established', are themselves written. When they hear others speaking, they slander them by saying that they are attached to written words. You should know that to be confused as they are may be permissible but to slander the Buddha's Sutras is not. Do not slander the Sutras for if you do, your offense will create countless obstacles for you. One who attaches himself to external marks and practice dharmas in search of truth, or who builds many Bodhimandalas and speaks of the error and evil of existence and non-existence will not see his nature for many aeons. Listen to the Dharma and cultivate accordingly. Do not think of hundreds of things, for that will obstruct the nature of the Way. Listening without cultivating will cause others to form deviant views. Simply cultivate according to the Dharma, and do not dwell in marks when bestowing it. If you understand, then speak accordingly, function accordingly, practice accordingly, and act accordingly, and you will not stray from the basis of our school. If someone ask you about a meaning, and the question is about existence, answer with non-existence; if you are asked about non-existence, answer with existence; asked about common life, answer with the holy life; asked about the holy life, answer with the common life. Since in each case the two principles are interdependent, the meaning of the Middle Way will arise between them. If you answer every question with an opposite, you will not stray from the basic principle. Suppose someone asks, 'What is darkness?' You should answer 'Brightness is the cause and darkness the condition. When there is no brightness, there is darkness. Brightness reveals darkness and darkness reveals brightness.' Since opposites are interdependent, the principle of the Middle Way is established. Answer every question that way, and in the future, when you transmit the Dharma, transmit it in the way I am instructing you. Then you will not stray from the tradition of our school."

3) *Huệ Năng: Bất Nhiễm Ô—Untaintedness*

Theo Truyền Đăng Lục, quyển V, một hôm, Lục Tổ Huệ Năng hỏi Nam Nhạc Hoài Nhượng: "Ông có lệ thuộc vào tu tập và chứng nghiệm hay không?" Nam Nhạc nói: "Tu tập và chứng nghiệm không phải là không hiện hữu, nhưng làm cho nó nhiễm ô thì không thể." Huệ Năng nói: "Chỉ với cái Bất Nhiễm Ô này mà chư Phật đều phòng hộ và mong muốn. Ông cũng như vậy. Lão Tăng cũng như vậy. Chư Tổ bên Tây Trúc lại cũng như vậy."—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume V, one day Zen master Hui-Neng asked Nanyue, "Do you reply on practice and experience or not?" Nanyue said, "Practice-and-experience is not non-existent, but for it to be tainted is impossible." Hui-Neng said, "Just this untaintedness is that which Buddhas guard and

desire. You are also like this. I am also like this. And the ancestral masters of India were also like this."

4) *Huệ Năng: Bất Tư Thiện Bất Tư Ác—Think Neither Good Nor Evil*

Bất Tư Thiện Bất Tư Ác hay chẳng nghĩ thiện mà cũng chẳng nghĩ ác. Thiền cho rằng do hai thứ kiến giải đối lập mà để sanh ra mê lầm, do đó cần phải gạt bỏ nhận thức tương đối này. Trong thiền, 'đừng nghĩ tốt đừng nghĩ xấu' chỉ một người đã vượt lên cách nhìn nhị nguyên đối với thế giới, cách nhìn này thường phán xét và xếp loại các hiện tượng theo những phạm trù 'tốt' và 'xấu', đáng mong muốn hay đáng bị lên án. Trạng thái ý thức này có thể đạt tới bằng sự thể nghiệm tính đồng nhất sâu xa của tất cả các hiện tượng, tức là bằng đại giác. Từ 'đừng nghĩ tốt đừng nghĩ xấu' được rút ra từ một câu chuyện nổi tiếng của truyền thống thiền được kể trong thí dụ 23 của Vô Môn Quan. Huệ Năng, trưởng lão thứ sáu của dòng Thiền Trung Hoa, nhận được 'y bát' từ ngũ tổ Hoàng Nhẫn để trở thành người kế vị pháp của thầy mình. Khi trở thành Lục Tổ, ngài bị các môn đồ của Thần Tú truy đuổi và họ muốn tước bỏ các huy hiệu nói trên bằng vũ lực. Vì thế có thể đọc thấy trong phần đầu trong thí dụ 23 của Vô Môn Quan như sau: "Lục tổ bị sư Huệ Minh rượt đuổi đến tận núi Đại Vũ. Khi Lục tổ thấy Huệ Minh đến gần, ngài đặt chiếc bát và bộ y xuống một tảng đá và nói: 'Tắm áo và cái bát này tượng trưng cho lòng tin của thầy tổ chúng ta, nên không được dùng sức mạnh để đoạt lấy. Nay Huệ Minh, hãy lấy đi nếu ông muốn chúng.' Huệ Minh liền nâng tắm áo lên, nhưng nó nặng như một trái núi và không thể lung lay được. Do dự và run sợ vì nỗi sợ về sự thiêng liêng, Huệ Minh nói: 'Tôi đến đây để giành lòng tin chứ không phải để giành y bát. Xin hãy bày tỏ chân pháp cho tôi.' Lục tổ nói: 'Đừng nghĩ điều thiện, cũng đừng nghĩ điều ác, mà hãy nhìn bộ mặt ban đầu của người (bản lai diện mục), bộ mặt trước khi sanh ra, coi lúc đó nó giống cái gì, hỡi Thượng tọa Minh! Chính ngay trong lúc ấy đưa tôi xem cái bản lai diện mục của ông trước khi cha mẹ chưa sanh ra ông.' Ngay lúc đó, Huệ Minh tức thì giác ngộ. Khấp mình mẩy đầm ướt mồ hôi, Huệ Minh khóc lóc sụp lạy nói: 'Ngoài mặt ý, mặt ngữ đó ra, ngài còn truyền thọ ý chỉ gì nữa chăng?' Lục Tổ nói: 'Điều tôi nói với ông đây không có chi là mật. Nếu ông tự quay nhìn mặt mũi chính mình, thì bí mật chính là ở phía bên ông.' Huệ Minh thưa: 'Tôi ở trong Tăng chúng học ngài Hoàng Mai thực chưa từng xét kỹ mặt mũi mình. Nay đội ơn ngài chỉ cho lối vào, như người uống nước, nóng lạnh tự hay. Giờ đây ngài là thầy tôi vậy.' Lục Tổ nói: 'Nếu được như thế, tất tôi cùng ông đều là học trò của Hoàng Mai. Nên tự giữ gìn cho khéo.'" Nếu câu "Đừng nghĩ thiện, đừng nghĩ ác," được hiểu như chính nó là một công án, thì dễ bị giải thích lầm là nó có tính cách phủ định hoặc hư hóa. Nhưng điểm chính của Lục Tổ nằm trong những chữ sau đây: "Chính ngay trong lúc ấy đưa tôi xem cái bản lai diện mục của ông trước khi cha mẹ chưa sanh ra ông." Không có gì có thể trực chỉ và khẳng định hơn công án này. Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, có thể nói Lục Tổ vì việc nhà quá gấp. Lão bà cưng con cháu, như trái vải đầu mùa, lột vỏ bỏ hột nhét vô miệng cho, chỉ việc nuốt một cái là xong. Theo kinh Pháp Bảo Đàn, phẩm thứ nhất, Lục Tổ Huệ Năng bảo Huệ Minh: "Ông đã vì pháp mà đến thì nên dứt sạch các duyên, chớ sanh một niệm, tôi sẽ vì ông mà nói." Huệ Minh im lặng giây lâu. Huệ Năng bảo: "Không nghĩ thiện, không nghĩ ác, chính khi ấy cái gì là bản lai diện mục của Thượng Tọa Minh?" Huệ Minh ngay câu nói đó liền đại ngộ. Lại hỏi: "Ngoài mặt ngữ, mặt ý trên, còn có mặt ý khác chăng?" Huệ Năng bảo: "Vì ông mà nói tức không phải mặt vậy, ông nếu phản chiếu thì mặt ở bên ông." Huệ Minh thưa: "Huệ Minh tuy ở Huỳnh Mai, thật chưa có tỉnh diện mục của chính mình, nay nhờ chỉ dạy như người uống nước lạnh nóng tự biết. Nay cư sĩ tức là thầy của Huệ Minh."—Neither think of wholesome nor unwholesome (Fushizen-fushiaku). In Zen, the term 'not thinking good, not thinking bad' is an expression for transcending the dualistic worldview in which phenomena are distinguished in terms of 'good' and 'bad', 'desirable' or 'repulsive', and judged on that basis. This is a state of mind that can only be actualized through the enlightenment experience of the sameness of nature of all phenomena. The expression 'not thinking good, not thinking bad' comes from a famous story of the Zen tradition, which is given as example 23 of the Wu-Men-Kuan. In it, Hui-neng, the sixth patriarch of Zen appears. He had received from the

fifth patriarch, Hung-jen, the 'bowl and robe' and had thus been confirmed as his dharma successor and installed as the sixth patriarch. He was pursued by the followers of Shen-hsiu, who wanted to get these insignia of the patriarchate away from him by force. In the first part of example 23 of the Wu-Men-Kuan we hear further : "The sixth patriarch was once pursued by the monk Ming to Mount Ta-yu. When the patriarch saw Ming coming, he put the robe and bowl on a rock and said, 'This robe represents faith. It should not be fought over with violence. I leave it to you to take it.' Ming immediately tried to pick it up, but it was heavy like a mountain and could not be moved. Trembling and shaking, Ming sai, 'I came to seek the dharma, not to get this robe. Please review it to me.' The patriarch said, 'Think neither good nor bad. In this moment, what is the primordial face of Ming the monk? Right at this moment what is your own original face even before you were born does look like.' In that moment Ming suddenly experienced profound enlightenment. Sweat ran from his entire body. In tears he made his bows saying, 'Beside these secret words and secret meanings, is there anything of further significance?' The Sixth Patriarch said, 'What I have just conveyed to you is not secret. If you reflect on your own face, whatever is secret will be right there with you.' Hui-ming said, 'Though I practiced at Huang-mei with the assembly, I could not truly realize my original face. Now, thanks to your pointed instruction, I am like someone who drinks water and knows personally whether it is cold or warm. Lay brother, you are now my teacher.' The Sixth Patriarch said, 'If you can say that, then, let us both call Huang-mei our teacher. Maintain your realization carefully.'" If the phrase, "Not thinking of good, not thinking of evil," is considered by itself, this koan is easily misinterpreted as being negative or nullifying. But the real point of the Sixth Patriarch's remark is in the words that follow: "right at this moment that is your own original face even before you were born does look like (right at this very moment, that is your real face)." We will see that nothing could be more direct and affirmative than this. According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, it must be said that the Sixth Patriarch forgets himself completely in taking action here. He is like a kindly grandmother who peels a fresh lychee, removes the seed, and puts it into your mouth. Then you only need to swallow it down. According to the Platform Sutra, the First Chapter, the Sixth Patriarch Hui Neng said, "Since you have come for the Dharma, you may put aside all conditions. Do not give rise to a single thought and I will teach it to you clearly." After a time, Hui Neng said, "With no thoughts of good and with no thoughts of evil, at just this moment, what is Superior One Hui Ming's original face?" At these words, Hui Ming was greatly enlightened. Hui Ming asked further, "Apart from the secret speech and secret meanings just spoken, is there yet another secret meaning?" Hui Neng said, "What has been spoken to you is not secret. If you turn the illumination inward, the secret is with you." Hui Ming said, "Although Hui Ming was at Huang Mei, he has not yet awakened to his original face. Now that he has been favored with this instruction he is like one who drinks water and knows for himself whether it is cold or warm." The cultivator is now Hui Ming's master."

5) *Huệ Năng: Bồ Đề Bản Vô Thọ—Bodhi Tree Has Been No Tree*

Tác giả của câu kệ này là một cư sĩ chuyên lo tạp dịch dưới bếp, suốt ngày chỉ biết bữa củi, giã gạo cho chùa. Diện mạo người quá tầm thường đến nỗi không mấy ai để ý, nên lúc bấy giờ toàn thể đồ chúng rất đổi sững sốt. Nhưng Tổ thì thấy ở vị Tăng không tham vọng ấy một pháp khí có thể thống lãnh đồ chúng sau này, và nhất định truyền y pháp cho người. Người đó chính là Lục Tổ Huệ Năng. Nguyên bài kệ được viết như sau:

Bồ đề bản vô thọ,
 Minh cảnh diệt phi đài,
 Bản lai vô nhất vật,
 Hà xứ nhạ trần ai ?

(Bồ đề vốn không cây, Gương sáng cũng chẳng đài, Xưa nay không một vật, Chỗ nào dính bụi bặm?). Nếu hành giả chúng ta xem đây là một loại công án, thì nó phải là một trong những công

án thuộc loại giải minh chân lý Thiền bằng những lập trường phủ nhận, hư hóa hay phế bỏ. Với loại công án này, chúng ta thường cáo buộc các Thiền sư là phủ nhận. Nhưng kỳ thật họ chẳng phủ nhận gì cả, những gì họ đã làm chỉ nhằm để vạch rõ ra các ảo tưởng của chúng ta cho vô hữu là hữu, hữu là vô hữu, vân vân—The writer of this line was an insignificant layman in the service of the monastery, who spent most of his time in pounding rice and splitting wood for the temple. He has such an unassuming air that nobody ever thought much of him, and therefore the entire community was now set astir to see this challenge made upon its recognized authority. But the fifth patriarch saw in this unpretentious monk a future leader of mankind, and decided to transfer to him the robe of his office. That man was the Sixth Patriarch Hui-nêng. The whole verse is written as follow:

The Bodhi is not like the tree,
 (Bodhi tree has been no tree)
 The mirror bright is nowhere shining,
 (The shining mirror was actually none)
 As there is nothing from the first,
 (From the beginning, nothing has existed)
 Where can the dust itself accumulate?
 (How would anything be dusty?)

If we, Zen practitioners, consider this is a koan; it must be one of the koans that illustrates Zen-truth through a negating approach with nullifying or abrogating expressions. With this type of koan, we usually accuse the Zen masters of being negatory. But in fact, they did not negate anything. What they have done is to point out our delusions in thinking of the non-existent as existent, and the existent as non-existent, and so on.

6) *Huệ Năng: Bản Lai Vô Nhất Vật—Not One Thing Originated*

Thuật ngữ "Vô Nhất Vật" bắt nguồn từ Lục tổ Huệ Năng ở Trung Hoa. Nó chỉ vào sự kiện không một hiện tượng nào có bản chất bất biến cả. Kỳ thật, mọi sự vật chỉ là sự biểu hiện của cái hư không. Thiền sư Viên Ngộ đã thẳng thừng nói rằng: "Chư Phật chưa từng đản sinh trên thế giới; cũng chẳng có pháp nào là pháp thiêng liêng cho con người. Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma chưa từng từ Tây Trúc sang, chưa từng lấy tâm truyền trao. Chỉ vì con người của thế gian này không hiểu hết ý nghĩa nên tự mình hưởng ngoại cầu hình. Thật đáng thương hại khi họ chẳng biết rằng cái mà họ đang thành khẩn tìm kiếm ở ngay dưới chân họ! Cái này không thể nắm bắt được bằng trí khôn của ngay cả các bậc thành giả. Tuy vậy, chúng ta muốn thấy cái không thấy; nghe cái không nghe; nói cái không nói; biết cái không biết. Làm sao mà được đây?" Có một cuộc đối thoại lý thú khác giữa Thiền sư Nghiêm Dương và thầy mình là Thiền sư Triệu Châu Tông Thâm trong Ngũ Đẳng Hội Nguyên, quyển IV: Một hôm, Nghiêm Dương hỏi Triệu Châu: "Khi không một vật mang đến thì thế nào?" Triệu Châu đáp: "Buông nó xuống đất đi." Dương Nghiêm phản đối: "Đã là không một vật mang đến thì lấy cái gì buông?" Triệu Châu nói: "Buông không được thì vác lên đi!" Triệu Châu đã thẳng thắn vạch trần sự vô dụng của triết học hư vô. Để đạt được mục đích của Thiền, thì ngay cả ý niệm "không một vật" đi nữa cũng phải bỏ đi. Phật tự hiển lộ chỉ khi nào chúng ta không còn suy đoán về Phật nữa; đó chính là nói vì tìm Phật mà cần phải buông Phật. Đây là con đường duy nhất để đi đến chỗ chứng nghiệm được chân lý Thiền. Hễ khi nào người ta còn nói về "không một vật" hay tuyệt đối thì người ta càng xa Thiền. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng ngay cả điểm tựa "Không" cũng cần phải đá văng đi. Phương cách duy nhất để tự cứu mình là phải tự ném mình xuống cái vực không đáy, và thực ra đây là một việc hoàn toàn không dễ chút nào. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng khi Thiền phủ định thì điều đó không nhất thiết là phủ định theo nghĩa lý luận, và sự khẳng định trong Thiền lại cũng như vậy. Ý tưởng ở đây là cái thật tướng cứu cánh của kinh nghiệm không bị hạn cuộc trong bất kỳ mô thức luật lệ về tư duy giả tạo nào, cũng không chống lại mệnh đề "đúng" và "sai", hay là công thức tri thức luận khô khan vụn vặt. Rõ ràng cái mà Thiền luôn để cho người ta thấy chính là sự sai lầm và tính phi lý, nhưng

điều đó chỉ là bề ngoài. Không lạ gì Thiền khó tránh khỏi những hậu quả tự nhiên, hiểu lầm, giải thích sai, chêm biếm với ác ý. Đó là một trong những nguyên nhân Thiền bị đổ cho là chủ nghĩa hư vô—The term "not one thing" originated with Hui-neng, the sixth patriarch of Zen in China. It points to the fact no phenomenon has a permanent substance as its basis. As a matter of fact, all things are nothing other than manifestations of emptiness. Zen master Yuan-wu boldly said, "No Buddhas have ever appeared on earth; nor is there anything that is to be given out as a holy doctrine. Bodhidharma, the First Patriarch of Zen, has never come east, nor has he ever transmitted any secret doctrine through the mind. Only people of the world, not understanding what all this means, seek the truth outside of themselves. What a pity that the thing they are so earnestly looking for being trodden under their own feet! This is not to be grasped by the wisdom of all the sages. However, we want to see the thing and yet it is not seen; we hear it and yet it is not heard; we talk about it and yet it is not talked about; we know it and yet it is not known. How does it so happen?" There is another dialogue between Zen master Yen-yang at Hsin-Hsing and his master, Zen master Chao-chou Ts'ung-shên in *The Wudeng Huiyuan*, Volume IV: One day, Yen-yang asked Chao-chou, "What would you say when I come to you with nothing?" Chao-chou said, "Fling it down to the ground." Protested Yen-yang, "I said that I had nothing; what shall I let go?" "If so, carry it away," was the retort of Chao-chou. Chao-chou has thus plainly exposed the fruitlessness of a nihilistic philosophy. To reach the goal of Zen, even the idea of "having nothing" ought to be done away with. Buddha reveals himself when he is no more asserted; that is, for Buddha's sake Buddha is to be given up. This is the only way to come to the realization of the truth of Zen. So long as one is talking of nothingness or of the absolute one is far away from Zen, and ever receding from Zen. Zen practitioners should always remember that even the foothold of Sunyata must be kicked off. The only way to get saved is to throw oneself right down into a bottomless abyss. And this is, indeed, no easy task. Zen practitioners should always remember that when Zen denies, it is not necessary a denial in the logical sense. The same can be said of an affirmation. The idea is that the ultimate fact of experience must not be enslaved by any artificial or schematic laws of thought, nor by any antithesis of "yes" and "no", nor by any cut and dried formulae of epistemology. Evidently Zen commits absurdities and irrationalities all the time; but this only apparently. No wonder it fails to escape the natural consequences, misunderstandings, wrong interpretations, and ridicules which are often malicious. The charge of nihilism is only one of these.

7) *Huệ Năng: Bản Tâm—The Original Mind*

Bản tâm là bản tánh của tâm từ nguyên thủy. Theo Phật giáo, dù trong hiện tại chúng ta có thể mê lầm rối ren đến đâu, bản chất căn bản của tâm vẫn là thanh tịnh. Cũng thế ấy, mây có thể tạm che khuất mặt trời, chứ không thể phá hủy cái khả năng chiếu sáng của nó, tương tự như vậy, những khổ đau phiền não của thân tâm trong giai đoạn, cũng như tâm trạng lo âu bối rối và nổi khổ mà nói gây ra, chỉ có thể tạm che mờ chứ không thể phá hủy hay động đến bản chất thanh tịnh căn bản của tâm mình. Mục đích cuối cùng của mọi pháp tu, dù thuộc hệ phái nào, đều cốt làm hiển lộ cái bản chất ấy, nghĩa là tiếp xúc lại với cái bản tánh thanh tịnh ấy. Theo thuật ngữ Phật Giáo, mục đích cuối cùng của sự tiến hóa nhân loại là giác ngộ, thành Phật. Điều này hiển lộ khi tất cả mê muội tham sân si và những gì che mờ tâm thức được tận trừ, và khi tất cả thiện tính trong ta hoàn toàn được phát triển. Sự thành tựu viên mãn ấy, sự tỉnh thức trọn vẹn ấy mang đặc tính là tuệ giác vô biên, và lòng bi mẫn vô hạn và năng lực hay phương tiện vô cùng. Khi mà người ta từ bỏ chấp trước, tưởng tượng và sự phân biệt, chừng đó người ta mới có khả năng lấy lại được sự thanh tịnh cho bản tâm, và chừng đó cả thân lẫn tâm đều vượt thoát những ô nhiễm và khổ đau của cuộc sống. Theo kinh Pháp Bảo Đàn, phẩm thứ nhất, khi Ngũ Tổ biết Huệ Năng đã ngộ được bản tánh mới bảo rằng: "Chẳng biết bản tâm, học pháp vô ích, nếu biết được bản tâm mình, thấy được bản tánh mình, tức gọi là tượng phu, là thầy của trời người, là Phật." Canh ba thọ pháp, người trọn không biết, Tổ liền truyền pháp đốn giáo và y bát, nói

rằng: “Người là vị Tổ đời thứ sáu, khéo tự hộ niệm, rộng độ chúng hữu tình, truyền khắp đời sau, không khiến cho đoạn tuyệt.” Tổ lại bảo Huệ Năng hãy nghe Ngài nói kệ:

‘Người có tình đến nên gieo giống
Nhơn nơi đất quả lại sanh
Vô tình cũng không có giống
Không tánh cũng không sanh.’

According to the Buddhist teachings, no matter how confused or deluded we may be at the moment, the fundamental nature of being is clear and pure. In the same way, clouds can temporarily obscure but cannot damage the light-giving power of the sun, so does the temporary afflictions of body and mind. The ultimate goal of all Buddhists, regardless of sects, is to uncover and make contact with this fundamental pure nature. According to Buddhist terminology, the ultimate goal of our individual human evolution is enlightenment or Buddhahood. This state can be achieved by everyone. This state can be achieved when all the delusions, greed, hatred, ignorance, etc presently obscure our mind have been completely removed. When one gives up their attachment, imagination, false discrimination, and so on, one restores the purity of their original mind, then both body and mind would be free from defilement and suffering. According to the Platform Sutra, the First Chapter, when the Fifth Patriarch knew of Hui Neng’s enlightenment to his original nature and said to him, “Studying the Dharma without recognizing the original mind is of no benefit. If one recognizes one’s own original mind and sees one’s original nature, then one is called a great hero, a teacher of gods and humans, a Buddha.” He received the Dharma in the third watch and no one knew about it. The Fifth Patriarch also transmitted the Sudden Teaching, the robe and bowl saying, “You are the Sixth Patriarch. Protect yourself carefully. Take living beings across by every method and spread the teaching for the sake of those who will live in the future. Do not let it be cut off.” Listen to my verse:

‘With feeling comes,
The planting of the seed.
Because of the ground,
The fruit is born again
Without feeling,
There is no seed at all.
Without that nature,
There is no birth either.’”

8) *Huệ Năng: Chẳng Lập—Not Establishing*

Theo Truyền Đăng Lục, quyển V, và Kinh Pháp Bảo Đàn, chương tám, một hôm, Trí Thành lại thưa: “Thế nào là nghĩa chẳng lập?” Tổ bảo: “Tự tánh không lỗi, không si, không loạn, niệm niệm Bát Nhã quán chiếu, thường là pháp tướng, tự do tự tại, dọc ngang trọn được, có gì nên lập? Tự tánh tự ngộ, đốn ngộ, đốn tu cũng không thứ lớp, cho nên chẳng lập tất cả pháp. Các pháp là lạng lẽ, có thứ lớp gì?” Trí Thành liền lễ bái, nguyện làm người hầu hạ, sớm chiều không lười mỗi—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume V, and the Platform Sutra, one day, Chih Ch’eng asked the Master further, “What is meant by ‘not establishing?’” The Master replied, “When your self-nature is free from error, obstruction and confusion when Prajna is present in every thought, contemplating and shedding illumination and when you are constantly apart from the dharma marks and are free and independent, both horizontally and vertically, then what is there to be established? In the self-nature, in self-enlightenment, in sudden enlightenment, and in sudden cultivation there are no degrees. Therefore, not a single dharma is established. All dharmas are still and extinct. How can there be stages?” Chih-Ch’eng made obeisance and attended on the Master day and night without laziness.

9) *Huệ Năng: Chỉ Cầu Làm Phật Chứ Không Cầu Gì Khác—Seeking Only to Be a Buddha, and Nothing Else*

Khi người cư sĩ mang tên Huệ Năng đến Huỳnh Mai lễ bái Ngũ Tổ. Tổ hỏi rằng: “Người từ phương nào đến, muốn cầu vật gì?” Huệ Năng đáp: “Đệ tử là dân Tân Châu thuộc Lĩnh Nam, từ xa đến lễ Thầy, chỉ cầu làm Phật, chớ không cầu gì khác.” Tổ bảo rằng: “Ông là người Lĩnh Nam, là một giống người mọi rợ, làm sao kham làm Phật?” Huệ Năng liền đáp: “Người tuy có Bắc Nam, nhưng Phật tánh không có Nam Bắc, thân quê mùa này cùng với Hòa Thượng chẳng đồng, nhưng Phật tánh đâu có sai khác.” Lời đáp đẹp lòng Tổ lắm. Thế rồi Huệ Năng được giao cho công việc giã gạo cho nhà chùa. Hơn tám tháng sau mà Huệ Năng chỉ biết có công việc hạ bạc ấy. Đến khi Ngũ Tổ định chọn người kế vị ngôi Tổ giữa đám môn nhân. Ngày kia Tổ báo cáo vị nào có thể tỏ ra đạt lý đạo, Tổ sẽ truyền y pháp cho mà làm Tổ thứ sáu. Lúc ấy Thần Tú là người học cao nhất trong nhóm môn đồ, và nhuần nhĩ nhất về việc đạo, cố nhiên được đồ chúng coi như xứng đáng nhất hưởng vinh dự ấy, bèn làm một bài kệ trình chỗ hiểu biết, và biên nơi vách bên chái nhà chùa. Kệ rằng:

Thân thị Bồ đề thọ,
 Tâm như minh cảnh đài
 Thời thời thường phát thức,
 Vật xử nhạ trần ai.
 (Thân là cây Bồ Đề,
 Tâm như đài gương sáng
 Luôn luôn siêng lau chùi
 Chớ để dính bụi bặm).

Ai đọc qua cũng khoái trá, và thâm nghĩ thế nào tác giả cũng được phần thưởng xứng đáng. Nhưng sáng hôm sau, vừa thức giấc, đồ chúng rất đỗi ngạc nhiên khi thấy một bài kệ khác viết bên cạnh, kệ rằng:

Bồ đề bốn vô thọ,
 Minh cảnh diệt phi đài,
 Bản lai vô nhất vật,
 Hà xử nhạ trần ai ?
 (Bồ đề vốn không cây,
 Gương sáng cũng chẳng đài,
 Xưa nay không một vật,
 Chỗ nào dính bụi bặm?)

Tác giả của bài kệ này là một cư sĩ chuyên lo tạp dịch dưới bếp, suốt ngày chỉ biết bữa củi, giã gạo cho chùa. Diện mạo người quá tầm thường đến nỗi không mấy ai để ý, nên lúc bấy giờ toàn thể đồ chúng rất đỗi sững sốt. Nhưng Tổ thì thấy ở vị Tăng không tham vọng ấy một pháp khí có thể thống lĩnh đồ chúng sau này, và nhất định truyền y pháp cho người. Nhưng Tổ lại có ý lo, vì hầu hết môn đồ của Tổ đều chưa đủ huệ nhãn để nhận ra ánh trực giác thâm diệu trong những hàng chữ trên của người giã gạo Huệ Năng. Nếu Tổ công bố vinh dự đặc pháp ấy lên e nguy hiểm đến tánh mạng người thọ pháp. Nên Tổ ngầm bảo Huệ Năng đứng canh ba, khi đồ chúng ngủ yên, vào tịnh hất Tổ dạy việc. Thế rồi Tổ trao y pháp cho Huệ Năng làm tín vật chứng tỏ bằng cơ đặc pháp vô thượng, và báo trước hậu vận của đạo Thiền sẽ rực rỡ hơn bao giờ hết. Tổ còn dặn Huệ Năng chớ vội nói pháp, mà hãy tạm mai danh ẩn tích nơi rừng núi, chớ đến thời cơ sẽ công khai xuất hiện và hoằng dương chánh pháp. Tổ còn nói y pháp truyền lại từ Tổ Bồ Đề Đạt Ma làm tín vật sau này đừng truyền xuống nữa, vì từ đó Thiền đã được thế gian công nhận, không cần phải dùng y áo tiêu biểu cho tín tâm nữa. Ngay trong đêm ấy Huệ Năng từ giả tổ—When the lay person named Hui Neng arrived at Huang Mei and made obeisance to the Fifth Patriarch, who asked him: “Where are you from and what do you seek?” Hui Neng replied: “Your disciple is a commoner from Hsin Chou, Ling Nan and comes from afar to bow to the Master, seeking only to be a Buddha, and nothing else.” The Fifth Patriarch said: “You are from

Ling Nan and are therefore a barbarian, so how can you become a Buddha?" Hui Neng said: "Although there are people from the north and people from the South, there is ultimately no North or South in the Buddha Nature. The body of this barbarian and that of the High Master are not the same, but what distinction is there in the Buddha Nature?" Although there are people from the North and people from the South, there is ultimately no North or South in the Buddha Nature. This pleased the master very much. Hui-Neng was given an office as rice-pounder for the Sangha in the temple. More than eight months, it is said, he was employed in this menial labour, when the fifth patriarch wished to select his spiritual successor from among his many disciples. One day the patriarch made an announcement that any one who could prove his thorough comprehension of the religion would be given the patriarchal robe and proclaimed as his legitimate heir. At that time, Shen-Hsiu, who was the most learned of all the disciples and thoroughly versed in the lore of his religion, and who was therefore considered by his fellow monks to be the heir of the school, composed a stanza expressing his view, and posted it on the outside wall of the meditation hall, which read:

The body is like the bodhi tree,
 The mind is like a mirror bright,
 Take heed to keep it always clean,
 And let no dust accumulate on it.

All those who read these lines were greatly impressed and secretly cherished the idea that the author of this gatha would surely be awarded the prize. But when they awoke the next morning they were surprised to see another gatha written alongside of it. The gatha read:

The Bodhi is not like the tree,
 (Bodhi tree has been no tree)
 The mirror bright is nowhere shining,
 (The shining mirror was actually none)
 As there is nothing from the first,
 (From the beginning, nothing has existed)
 Where can the dust itself accumulate?
 (How would anything be dusty?)

The writer of these lines was an insignificant layman in the service of the monastery, who spent most of his time in pounding rice and splitting wood for the temple. He has such an unassuming air that nobody ever thought much of him, and therefore the entire community was now set astir to see this challenge made upon its recognized authority. But the fifth patriarch saw in this unpretentious monk a future leader of mankind, and decided to transfer to him the robe of his office. He had, however, some misgivings concerning the matter; for the majority of his disciples were not enlightened enough to see anything of deep religious intuition in the lines by the rice-pounder, Hui-Neng. If he were publicly awarded the honour they might do him harm. So the fifth patriarch gave a secret sign to Hui-Neng to come to his room at midnight, when the rest of the monks were still asleep. The he gave him the robe as insignia of his authority and in acknowledgement of his unsurpassed spiritual attainment, and with the assurance that the future of their faith would be brighter than ever. The patriarch then advised him that it would be wise for him to hide his own light under a bushel until the proper time arrived for the public appearance and active propaganda, and also that the robe which was handed down from Bodhi-Dharma as a sign of faith should no more be given up to Hui-Neng's successors, because Zen was now fully recognized by the outside world in general and there was no more necessity to symbolize the faith by the transference of the robe. That night Hui-Neng left the monastery.

**10) Huệ Năng: Chớ Quán Tĩnh, Chớ Để Tâm Không, Không Nên Thủ Xả, Chỉ Nên Tùy Duyên—
Not to Contemplate Stillness or Empty the Mind, Not to Grasp or Reject, Let Go Well in Harmony
with Circumstances**

Một hôm, Lục Tổ Huệ Năng (638-713) thượng đường dạy chúng: “Pháp kia không hai, tâm kia cũng vậy, đạo kia thanh tịnh, cũng không các tướng, các ông dè dặt chớ quán tịnh và để tâm kia không, tâm này vốn tịnh, không nên thủ xả, mỗi người tự nỗ lực tùy duyên đi vui vẻ.” Đến ngày mồng tám tháng bảy, nhằm năm 713, Lục Tổ chợt bảo đệ tử rằng: “Tôi muốn trở về Tân Châu, các ông hãy chóng sửa sang thuyền chèo.” Đại chúng đều buồn bã, cố cầm Tổ ở lại. Lục Tổ bảo: “Chư Phật xuất hiện còn phải thị tịch Niết Bàn, có lại tất có đi, lý vẫn thường nhiên, hình hài của tôi đây trở về ắt có chỗ.” Chúng thưa: “Thầy từ đây đi, bao giờ mới trở về?” Lục Tổ bảo: “Lá rụng về cội, trở lại không hẹn ngày.” Lại hỏi rằng: “Chánh pháp nhân tạng truyền trao cho người nào?” Lục Tổ bảo: “Người có đạo thì được, người không tâm thì thông.” Lại hỏi: “Về sau có nạn hay chăng?” Lục Tổ bảo: “Tôi diệt độ khoảng năm, sáu năm, sẽ có một người đến cắt đầu của tôi, nghe tôi huyền ký rằng:

“Trên đầu nuôi thân,
Nơi miệng để ăn,
Gặp nạn họ Mãn,
Dương Liễu làm quan.”

One day, the Sixth Patriarch Hui-neng entered the hall and addressed the assembly, saying, “Dharma is not dual nor is the mind, and the Way is pure and without marks. All of you take care not to contemplate stillness or empty the mind. The mind is basically pure and does not grasp or reject anything. Each of you work hard and go well in harmony with circumstances.” On the eighth day of the seventh month, the Master suddenly said to his disciples, “I wish to return to Hsin-Chou. Quickly ready a boat and oars.” The great assembly entreated him earnestly to stay, but the Master said, “All Buddhas appear in the world and then are seen to enter Nirvana. This body of mine must return somewhere.” The assembly said, “Master, you are leaving, but sooner or later, you will return.” The Master said, “Falling leaves return to the root. There was no day on which I came.” They further asked, “Who has received the transmission of the Right Dharma-eye Treasury?” The Master said, “The one who has the Way obtains it; the one without a mind penetrates it.” They further asked, “In the future, there won’t be any difficulties, will there?” The Master said, “Five or six years after my extinction (death), a man will come to take my head. Listen to me verse:

“Offerings to the parents with bowed head.
There must be food in the mouth.
When the difficulty of ‘Man’ is met,
The officials will be Yang and Liu.”

11) Huệ Năng: Chơn Giả Động Tĩnh—The True-False Motion-Stillness

Vào niên hiệu Thái Cực năm Nhâm Tý, Diên Hòa tháng bảy (712 sau Tây Lịch), Lục Tổ Huệ Năng sai đệ tử đến Tân Châu, chùa Quốc Ân dựng tháp và khiến thợ khởi công gập, năm kế cuối mùa hạ lạc thành, ngày mồng một tháng bảy Tổ họp đồ chúng bảo rằng: “Tôi đến tháng tám muốn lìa thế gian, các ông có nghi phải hỏi nhau sớm, tôi vì các ông phá nghi khiến các ông dứt mê, nếu tôi đi rồi, sau không có người dạy các ông.” Ngài Pháp Hải, vân vân, nghe Tổ nói thấy đều rơi lệ chỉ có Thần Hội thần tình bất động, cũng không có khóc. Lục Tổ bảo: “Thần Hội tiểu sư lại được thiện bất thiện cùng là đồng, khen chê chẳng động, vui buồn chẳng sanh, ngoài ra đều không được, ở trong núi mấy năm, cứu cánh tu đạo gì? Nếu các ông buồn khóc là vì lo cho ai? Nếu lo ta chẳng biết chỗ đi thì ta tự biết chỗ đi, nếu ta chẳng biết chỗ đi thì trọn không báo trước cho các ông, các ông buồn khóc bởi vì chẳng biết chỗ đi của ta, nếu biết chỗ đi của ta tức không nên buồn khóc. Pháp tánh vốn không sanh diệt đi lại, các ông ngồi đây ta sẽ vì các ông nói một bài kệ gọi là ‘Chơn Giả Động Tĩnh’ kệ. Các ông

tụng bài này cùng với ta ý đồng, y đây mà tu hành thì không mất tông chỉ. Chúng Tăng đều làm lễ, Lục Tổ nói kệ rằng:

“Tất cả không có chơn, chẳng do thấy nơi chơn
 Nếu thấy được cái chơn, thấy đó trọn không chơn.
 Nếu hay tự có chơn, lia giả tức tâm chơn.
 Tự tâm không lia giả, không chơn chỗ nào chơn.
 Hữu tình tức biết động, vô tình tức không động.
 Nếu tu hạnh bất động, đồng vô tình bất động.
 Nếu tìm chơn bất động, trên động có bất động.
 Bất động là bất động, vô tình không Phật tánh.
 Hãy khéo phân biệt tướng, đệ nhất nghĩa bất động,
 Chỉ khởi cái thấy này, là dụng của chơn như.
 Bảo những người học đạo, gắng sức phải dụng tâm,
 Chớ đối pháp Đại thừa, lại chấp trí sanh tử.
 Nếu bàn luận tương ứng, liền cùng bàn nghĩa Phật,
 Nếu thật không tương ứng, chấp tay khiến hoan hỷ.
 Tông này vốn không tranh, tranh tức mất ý đạo,
 Chấp nghịch tranh pháp môn, tự tánh vào sanh tử.”

Khi ấy đồ chúng nghe Lục Tổ nói kệ rồi thấy đều làm lễ biết rõ ý Lục Tổ, mỗi người nhiếp tâm, y theo pháp tu hành, lại không dám tranh cãi, biết Lục Tổ không còn ở đời bao lâu, Thượng Tọa Pháp Hải lại đánh lễ hỏi rằng: “Sau khi Hòa Thượng nhập diệt, y pháp sẽ trao cho người nào?” Lục Tổ bảo: “Tôi ở chùa Đại Phạm nói pháp cho đến ngày nay, sao chép để lưu hành, gọi là Pháp Bảo Đàn Kinh, các ông gìn giữ, truyền trao cho nhau, độ khắp quần sanh, chỉ y nơi lời nói này, ấy gọi là chánh pháp, nay vì các ông nói pháp chớ chẳng trao y, bởi vì các ông tin căn đã thuần thực, quyết định không còn nghi ngờ, kham nhận được đại sự, nhưng cứ theo ý bài kệ “Phó Thọ” của Sơ Tổ Đạt Ma, y không nên truyền. Kệ rằng:

“Ta đến ở cõi này,
 Truyền pháp cứu mê tình.
 Một hoa nở năm cánh,
 Kết quả tự nhiên thành.”

Lục Tổ lại bảo: “Các thiện tri thức! Các ông mỗi người nên tịnh tâm lắng nghe tôi nói pháp, nếu muốn thành tựu chủng trí phải đạt được nhất tướng tam muội và nhất hạnh tam muội. Nếu ở tất cả chỗ mà không trụ tướng, ở trong tướng kia, không sanh yêu ghét, cũng không thủ xả, chẳng nghĩ các việc lợi ích thành hoại, vân vân, an nhàn điềm tịnh, hư dung đạm bạc, đây gọi là nhất tướng tam muội. Nếu ở tất cả chỗ đi đứng nằm ngồi thuần một trực tâm, không động đạo tràng, chơn thành Tịnh độ, đây gọi là nhất hạnh tam muội. Nếu người đủ hai tam muội này như đất đã có chứa hạt giống, nuôi dưỡng lớn lên, thành thực được hạt kia, nhất tướng nhất hạnh cũng lại như thế. Nay tôi nói pháp ví như khi mưa ướt khắp cả quả đất, Phật tánh của các ông ví như hạt giống gặp được sự thấm ướt này thấy đều phát sanh, nương lời chỉ dạy của tôi, quyết định được Bồ Đề, y theo hạnh của tôi, quyết định chứng được diệu quả, hãy nghe tôi nói kệ:

“Đất tâm chứa hạt giống,
 Mưa rưới thấy nảy mầm,
 Đốn ngộ hoa tình rồi,
 Quả Bồ Đề tự thành.”

Lục Tổ nói kệ rồi bảo: “Pháp kia không hai, tâm kia cũng vậy, đạo kia thanh tịnh, cũng không các tướng, các ông dè dặt chớ quán tịnh và để tâm kia không, tâm này vốn tịnh, không nên thủ xả, mỗi người tự nỗ lực tùy duyên đi vui vẻ.” Đến ngày mồng tám tháng bảy, Lục Tổ chợt bảo đệ tử rằng: “Tôi muốn trở về Tân Châu, các ông hãy chóng sửa sang thuyền chèo.” Đại chúng đều buồn bã, cố

cầm Tổ ở lại. Lục Tổ bảo: “Chư Phật xuất hiện còn phải thị tịch Niết Bàn, có lại tất có đi, lý vẫn thường nhiên, hình hài của tôi đây trở về ắt có chỗ.” Chúng thưa: “Thầy từ đây đi, bao giờ mới trở về?” Lục Tổ bảo: “Lá rụng về cội, trở lại không hẹn ngày.” Lại hỏi rằng: “Chánh pháp nhân tạng truyền trao cho người nào?” Lục Tổ bảo: “Người có đạo thì được, người không tâm thì không.” Lại hỏi: “Về sau có nạn hay chăng?” Lục Tổ bảo: “Tôi diệt độ khoảng năm, sáu năm, sẽ có một người đến cắt đầu của tôi, nghe tôi huyền ký rằng:

“Trên đầu nuôi thân,
Nơi miệng để ăn,
Gặp nạn họ Mãn,
Dương Liễu làm quan.”

Lại nói rằng: “Tôi đi khoảng 70 năm, có hai vị Bồ Tát, từ phương Đông lại, một người xuất gia, một người tại gia, đồng thời hưng hóa, dựng lập tông tôi, kiến thiết những ngôi chùa lam, xương long cho chánh pháp tiếp nối.” Chúng hỏi: “Chưa biết từ trước Phật Tổ ứng hiện đến nay, sự truyền thọ được bao nhiêu đời, mong ngài thương xót chỉ dạy.” Tổ bảo: “Cổ Phật hiện ra đời đã vô số lượng, không thể kể hết, nay kể từ Đức Phật làm đầu. Thuở quá khứ kiếp Trang Nghiêm có Phật Tỳ Bà Thi, Phật Thi Khí, Phật Tỳ Xá Phù; Hiền kiếp này có Phật Câu Lưu Tôn, Phật Câu Na Hàm Mâu Ni, Phật Ca Diếp, và Phật Thích Ca Mâu Ni, đó là bảy đức Phật. Nay do Đức Phật Thích Ca đầu tiên truyền cho tôn giả Ma Ha Ca Diếp, Tổ thứ hai là Ngài A Nan, tổ thứ ba là ngài Thương Na Hòa Tu, tổ thứ tư là ngài Ưu Ba Cúc Đa, tổ thứ năm là ngài Đề Đa Ca, tổ thứ sáu là ngài Di Giá Ca, tổ thứ bảy là Bà Tu Mật Đa, tổ thứ tám là Phật Đà Nan Đề, tổ thứ chín là Phục Đà Mật Đa, tổ thứ mười là Hiếp Tôn Giả, tổ thứ mười một là Phú Na Dạ Xa, tổ thứ mười hai là Mã Minh, tổ thứ mười ba là Ca Tỳ Ma La, tổ thứ mười bốn là Long Thọ, tổ thứ mười lăm là Ca Na Đề Bà, tổ thứ mười sáu là La Hầu La Đa, tổ thứ mười bảy là Tăng Già Nan Đề, tổ thứ mười tám là Già Da Xá Đa, tổ thứ mười chín là Cưu Ma La Đa, tổ thứ hai mươi là Xà Dạ Đa, tổ thứ hai mươi mốt là Bà Tu Bàn Đầu, tổ thứ hai mươi hai là Ma Noa La, tổ thứ hai mươi ba là Hạc Lặc Na, tổ thứ hai mươi bốn là Sư Tử, tổ thứ hai mươi lăm là Bà Xá Tư Đa, tổ thứ hai mươi sáu là Bất Như Mật Đa, tổ thứ hai mươi bảy là Bất Nhã Đa La, tổ thứ hai mươi tám là Bồ Đề Đạt Ma, ngài cũng là Sơ Tổ ở Trung Hoa, tổ thứ hai mươi chín là Huệ Khả, tổ thứ ba mươi là Tăng Xán, tổ thứ ba mươi mốt là Đạo Tín, tổ thứ ba mươi hai là Hoảng Nhẫn, Huệ Năng là Tổ thứ ba mươi ba. Từ trước chư Tổ mỗi vị đều có bầm thừa, các ông về sau phải theo thứ tự truyền trao, chớ khiến sai lầm.”—In the seventh month of the year Jen-Tsu, the first year of T'ai-Chi and Yen-Ho reigns (around 712 A.D.), the Master sent his disciples to Hsin-Chou to build a pagoda at Kuo-Ên Temple. He ordered them to hurry the work and it was completed by the end of the summer of the following year. On the first day of the seventh month, he gathered his disciples together and said, “In the eighth month I wish to leave this world. Those of you with doubts should ask about them soon so that I may resolve them for you and put an end to your confusion, because when I am gone there will be no one to teach you.” Hearing this, Fa-Hai and others wept. Only Shen-Hui was unmoved and did not cry. The Master said, “Little Master Shen-Hui has attained the equality of good and evil. He is not moved by blame or praise and does not feel sadness or joy. None of the rest of you have attained that. All these years on the mountain, how have you been cultivating? Now you cry. Who are you worrying about? Are you worrying that I don't know where I'm going? I know where I'm going. If I did not know, I wouldn't have been able to tell you about it in advance. No doubt you are crying because you don't know where I am going but if you knew you wouldn't need to cry. Originally, the Dharma nature is not produced or extinguished; it does not come or go. All of you sit down, and I will recite a verse called ‘The True-False Motion-Stillness Verse.’ If you take it up and recite it, you will be of the same mind as I am. If you rely on it to cultivate, you will not stray from the true principle of our school.” The assembly bowed and begged the Master to recite the verse.

There is nothing true in anything,
So don't view anything as true.

If you view anything as true,
 Your view will be completely false.
 You can know what is true by yourself.
 Being apart from the false is the truth of the mind.
 When your own mind is not apart from the false
 And lacks the truth, then where is the truth?
 Sentient beings understand motion.
 Insentient beings do not move.
 If you cultivate the work of non-movement,
 Like insentient beings, you will not move.
 If you seek the true non-movement,
 In movement, there is non-movement.
 Non-movement is non-movement, but
 Things without sentience lack the Buddha-seed.
 Fully able to discriminate among marks,
 But unmoving in the primary meaning:
 The very act of viewing in this way,
 Itself is the function of true suchness.
 I tell you, students of the Way,
 Apply your minds with effort and take care,
 At the gate of the Great Vehicle,
 Do not grasp the wisdom of birth and death.
 If there is response of these words,
 Then let us discuss the Buddha's meaning together.
 If there is no response,
 Join your hands together and make others glad.
 The basis of this school is non-contention,
 Contention is not the meaning of the Way.
 For in grasping at the Dharma doors of contradiction and contention,
 The self-nature enters birth and death.

When the followers heard this verse, they understood its meaning and bowed down before the Master. They made up their minds to practice in accord with the Dharma and not to argue, knowing that the Great Master would not remain long in the world. The Senior Seated Fa-Hai bowed again and asked, "After the High Master enters extinction, who will inherit the robe and Dharma?" The Master said, "Since the time I lectured on the Dharma in Ta-Fan Temple, transcriptions of my lectures have been circulated. They are to be called 'The Dharma Jewel Platform Sutra.' Protect and transmit them in order to take humankind across. If you speak according to them, you will be speaking the Orthodox Dharma. I will explain the Dharma to you, but I will not transmit the robe because your roots of faith are pure and ripe. You certainly have no doubts and are worthy of the great Work. According to the meaning of the transmission verse of the First Patriarch Bodhidharma, the robe should not be transmitted. His verse said,

"Originally I came to this land,
 Transmitting Dharma, saving living beings.
 One flower opens; five petals and
 The fruit comes to bear of itself."

The Master added, "All of you Good Knowing Advisors should purify your minds and listen to my explanation of the Dharma. If you wish to realize all knowledge, you must understand the Samadhi of one Mark and the Samadhi of One Conduct. If you do not dwell in marks anywhere and do not give

rise to hate and love, do not grasp or reject and do not calculate advantage or disadvantage, production and destruction while in the midst of marks, but instead, remain tranquil, calm and yielding, then you will have achieved the Samadhi of One Mark. In all places, whether walking, standing, sitting or lying down, to maintain a straight and uniform mind, to attain the unmoving Bodhimandala and the true realization of the Pure Land. That is called the Samadhi of One Conduct. One who perfects the two samadhis is like earth in which seeds are planted; buried in the ground, they are nourished and grow, ripening and bearing fruit. The One Mark and One Conduct are just like that. Now, I speak the Dharma, which is like the falling of the timely rain, moistening the great earth. Your Buddha-nature is like the seeds, which receiving moisture, will sprout and grow. Those who receive my teaching will surely obtain Bodhi and those who practice my conduct certainly certify to the wonderful fruit. Listen to my verse"

The mind-ground contains every seeds;
Under the universal rain they all sprout
Flower and feeling-Sudden Enlightenment
The Bodhi-fruit accomplishes itself."

After speaking the verse the Master said, "Dharma is not dual nor is the mind, and the Way is pure and without marks. All of you take care not to contemplate stillness or empty the mind. The mind is basically pure and does not grasp or reject anything. Each of you work hard and go well in harmony with circumstances." On the eighth day of the seventh month, the Master suddenly said to his disciples, "I wish to return to Hsin-Chou. Quickly ready a boat and oars." The great assembly entreated him earnestly to stay, but the Master said, "All Buddhas appear in the world and then are seen to enter Nirvana. This body of mine must return somewhere." The assembly said, "Master, you are leaving, but sooner or later, you will return." The Master said, "Falling leaves return to the root. There was no day on which I came." They further asked, "Who has received the transmission of the Right Dharma-eye Treasury?" The Master said, "The one who has the Way obtains it; the one without a mind penetrates it." They further asked, "In the future, there won't be any difficulties, will there?" The Master said, "Five or six years after my extinction (death), a man will come to take my head. Listen to me verse:

"Offerings to the parents with bowed head.
There must be food in the mouth.
When the difficulty of 'Man' is met,
The officials will be Yang and Liu."

The Master also said, "Seventy years after my departure, two Bodhisattvas, one who has left home and one who is a layman, will simultaneously come from the east to propagate and transform. They will establish my school, build and restore monasteries and glorify the Dharma for its heirs. The assembly made obeisance again and asked, "Will you please let us know for how many generations the teaching has been transmitted since the first Buddha and Patriarchs appeared in the world?" The Master said, "The Buddhas of antiquity who have appeared in the world are numberless and uncountable. But now I will begin with the last seven Buddhas. In the Past 'Adorned Aeon' there were Vipashyin Buddha, Shikhin Buddha and Vishvabhu Buddha. In the present 'Worthy Aeon', there have been Krakucchanda Buddha, Kanakamuni Buddha, Kashyapa Buddha, and Shakyamuni Buddha. From Shakyamuni Buddha, the transmission went to Arya Mahakashyapa, Arya Ananda, Arya Sanakavasa, Arya Upagupta, Arya Dhrtaka, Arya Miccaka, Arya Vasumitra, Arya Buddhanandi, Arya Buddhmitra, Arya Parshva, Arya Punyayashas, Mahasattva Ashvaghosa, Arya Kapimala, Mahasattva Nagarjuna, Arya Kanadeva, Arya Rahulata, Arya Sanghanandi, Arya Gayashata, Arya Kumarata, Arya Jayata, Arya Vasubandhu, Arya Manorhita, Arya Arya Haklena, Arya Aryasima, Arya Basiasita, Arya Punyamitra, Arya Prajnatara, Arya Bodhidharma. Great Master Hui-K'o, Great Master Seng-Ts'an, Great Master Tao-Hsin, Great Master Hung-Jen, and I, Hui-Neng, am the Thirty-Third Patriarch. Thus, the

transmission has been handed down from patriarch to patriarch. In the future, transmit it accordingly from generation to generation. Do not allow it to become extinct.”

12) Huệ Năng: Chơn Lý Đạo—Path of Truth

Con đường của chơn lý hay đạo phải thông lưu. Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Nầy thiện tri thức! Nhất hạnh tam muội là đối với tất cả chỗ, đi đứng nằm ngồi thường hành một trực tâm ấy vậy.” Kinh Tịnh Danh nói: “Trực tâm là đạo tràng, trực tâm là Tịnh độ. Tâm đừng làm những chuyện siểm khúc, miệng nói trực, miệng nói nhất hạnh tam muội mà không hành trực tâm, còn hành trực tâm, đối với tất cả các pháp chớ có chấp trước. Người mê chấp pháp tướng, chấp nhất hạnh tam muội, chỉ nói ngồi không động, tâm vọng không khởi tức là nhất hạnh tam muội, người khởi hiểu thế nầy tức là đồng với vô tình, trở lại là nhưn duyên chướng đạo.” Nầy thiện tri thức! Đạo phải thông lưu, do đâu trở lại ngưng trệ, tâm không trụ nơi pháp, đạo tức là thông lưu. Tâm nếu trụ pháp gọi là tự phược, nếu nói thường ngồi không động, ấy chỉ như Ngài Xá Lợi Phất ngồi yên trong rừng lại bị Ngài Duy Ma Cật quở trách. Nầy thiện tri thức! Lại có người dạy ngồi khán tâm quán tịnh, không động không khởi, từ đây mà lập công khóa, người mê không hiểu liền chấp thành ra điên cuồng, những người như thế nầy thật là đông, dạy nhau như thế, nên biết đó là lầm lớn.”—According to the Platform Sutra of the Sixth Patriarch’s Dharma Treasure, the Sixth Patriarch, Hui-Neng, taught: “Good Knowing Advisors, the Way must penetrate and flow. How can it be impeded? If the mind does not dwell in dharmas, the way will penetrate and flow. The mind that dwells in dharmas is in self-bondage. To say that sitting unmoving is correct is to be like Sariputra who sat quietly in the forest but was scolded by Vimalakirti. Good Knowing Advisors, there are those who teach people to sit looking at the mind and contemplating stillness, without moving or arising. They claimed that it has merit. Confused men, not understanding, easily become attached and go insane. There are many such people. Therefore, you should know that teaching of this kind is a greater error.”

13) Huệ Năng: Công Đức—Merit and Virtue

Theo Truyền Đăng Lục, quyển V, Lục Tổ Huệ Năng nhấn mạnh những việc làm của vua Lương Võ Đế thật không có công đức chi cả. Võ Đế tâm tà, không biết chánh pháp, cất chùa độ Tăng, bố thí thiết trai, đó gọi là cầu phước, chớ không thể đem phước đổi làm công đức được. Công đức là ở trong pháp thân, không phải do tu phước mà được.” Tổ lại nói: “Thấy tánh ấy là công, bình đẳng ấy là đức. Mỗi niệm không ngưng trệ, thường thấy bản tánh, chân thật diệu dụng, gọi là công đức. Trong tâm khiêm hạ ấy là công, bên ngoài hành lễ phép ấy là đức. Tự tánh dựng lập muôn pháp là công, tâm thể lìa niệm ấy là đức. Không lìa tự tánh ấy là công, ứng dụng không nhiễm là đức. Nếu tìm công đức pháp thân, chỉ y nơi đây mà tạo, ấy là chơn công đức. Nếu người tu công đức, tâm tức không có khinh, mà thường hành khắp kính. Tâm thường khinh người, ngô ngã không dứt tức là không công, tự tánh hư vọng không thật tức tự không có đức, vì ngô ngã tự đại thường khinh tất cả. Nầy thiện tri thức, mỗi niệm không có gián đoạn ấy là công, tâm hành ngay thẳng ấy là đức; tự tu tánh, ấy là công, tự tu thân ấy là đức. Nầy thiện tri thức, công đức phải là nơi tự tánh mà thấy, không phải do bố thí cúng dường mà cầu được. Ấy là phước đức cùng với công đức khác nhau. Võ Đế không biết chân lý, không phải Tổ Sư ta có lỗi—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume V, The Sixth Patriarch Hui-neng emphasized that all acts from king Liang-Wu-Ti actually had no merit and virtue. Emperor Wu of Liang’s mind was wrong; he did not know the right Dharma. Building temples and giving sanction to the Sangha, practicing giving and arranging vegetarian feasts is called ‘seeking blessings.’ Do not mistake blessings for merit and virtue. Merit and virtue are in the Dharma body, not in the cultivation of blessings.” The Master further said, “Seeing your own nature is merit, and equanimity is virtue. To be unobstructed in every thought, constantly seeing the true, real, wonderful function of your original nature is called merit and virtue. Inner humility is merit and the outer practice of reverence is virtue. Your self-nature establishing the ten thousand dharmas is merit

and the mind-substance separate from thought is virtue. Not being separate from the self-nature is merit, and the correct use of the undefiled self-nature is virtue. If you seek the merit and virtue of the Dharma body, simply act according to these principles, for this is true merit and virtue. Those who cultivate merit in their thoughts, do not slight others but always respect them. Those who slight others and do not cut off the 'me and mine' are without merit. The vain and unreal self-nature is without virtue, because of the 'me and mine,' because of the greatness of the 'self,' and because of the constant slighting of others. Good Knowing Advisors, continuity of thought is merit; the mind practicing equality and directness is virtue. Self-cultivation of one's nature is merit and self-cultivation of the body is virtue. Good Knowing Advisors, merit and virtue should be seen within one's own nature, not sought through giving and making offerings. That is the difference between blessings and merit and virtue. Emperor Wu did not know the true principle. Our Patriarch was not in error."

14) Huệ Năng: Danh Vị Bị Thách Thức Tranh Cãi—A Contested Title

Ngày nay Huệ Năng (638-713) là vị thầy Thiền sau cùng được xem là một vị tổ, nhưng danh hiệu này không phải là không bị thách thức tranh cãi. Trong bia văn của Thần Tú, thì ông này cũng được nhận biết như là người kế vị Ngũ Tổ Hoàng Nhẫn và là Lục Tổ. Sau khi ngũ tổ thị tịch, hai trường phái được hai vị thành lập, dòng thiền phương bắc và dòng thiền phương nam. Thần Tú đã truyền bá thiền về phương bắc và được biết đến như Tiệm Giáo và chủ yếu dựa vào học thuyết của kinh Lăng Già; dù được Hoàng Triều nước lòng bảo trợ vẫn không tồn tại được bao lâu, chẳng bao lâu sau thì dòng thiền phương bắc tàn rụi, và được thay thế bởi dòng thiền của Lục tổ Huệ Năng được biết với tên dòng Thiền Trung Hoa. Trái lại với Huệ Năng, người được phác họa như là một kẻ tiểu phu không biết chữ, Thần Tú là một học giả trước khi bước vào truyền thống Thiền. Mặc dầu Thần Tú thọ giới làm Tăng ở tuổi hai mươi, nhưng mãi đến năm năm mươi tuổi thì Sư mới đến với Hoàng Nhẫn. Thần Tú tự nổi bật nhờ vào kiến thức Khổng Lão cũng như sự hiểu biết rộng rãi về Phật giáo, nên Sư đã nhanh chóng trở thành vị Tăng thủ tòa khi vào với chúng Hoàng Nhẫn. Thần Tú là tác giả của bài kệ này:

Thân thị Bồ đề thọ,
 Tâm như minh cảnh đài
 Thời thời thường phát thức,
 Vật xử nhạ trần ai.
 (Thân là cây Bồ Đề,
 Tâm như đài gương sáng
 Luôn luôn siêng lau chùi
 Chớ để dính bụi bặm).

Today Hui-neng is the last of the Chinese Zen Masters to be referred to as a patriarch, but this was not an uncontested title. In Shen-hsiu's epitaph, he also is identified as Hong-ren's successor and Sixth Patriarch. After Hung-Jen passed away, the rival schools founded by the two men, the North and the South. Shen-Hsiu spread Zen Buddhism in northern China. His lineage called the Northern School and became known as the Gradual Teaching and relied on the Lankavatara Sutra as its basic scripture; although patronized by the reigning Emperor, did not last very long, soon later it died out and was replaced by the Hui-Neng School which became known as the Chinese Ch'an School. In contrast to Hui-neng, who was portrayed as an illiterate wood-cutter, Shen-hsiu was a scholar before entering to the Zen tradition. Although he was ordained a monk at the age of twenty, he was fifty by the time he came to study with Hong-ren. He distinguished himself by his knowledge of the Confucian and Daoist texts as well as by the breadth of his understanding of Buddhism, and he quickly rose to the rank of chief monk. Shen-Hsiu is the author of this Poem:

The body is like the bodhi tree,
 The mind is like a mirror bright,
 Take heed to keep it always clean,

And let no dust accumulate on it.

15) Huệ Năng: Diệu Lý Của Chư Phật Chẳng Quan Hệ Đến Ngôn Ngữ Văn Tự—The Subtle Meaning of All Buddhas Is Not Based on Languages and Words

Lục Tổ Huệ Năng từ khi được pháp ở Huỳnh Mai, về đến Thiều Châu, thôn Táo Hâu, mọi người đều không biết. Có một nho sĩ là Lưu Chí Lược kính trọng ngài lắm. Chí Lược có người cô làm Ni tên là Vô Tận Tạng, thường tụng kinh Đại Niết Bàn, Tổ nghe qua liền biết được diệu nghĩa, mới vì Ni Cô giải nói. Ni cô mới cầm quyển kinh hỏi chữ. Tổ bảo: Chữ thì không biết, nghĩa tức mời hỏi.” Ni Cô nói: “Chữ còn không biết, sao có thể hiểu nghĩa?” Tổ bảo: “Diệu lý của chư Phật chẳng có quan hệ đến văn tự.” Cô Ni kinh lạ mới bảo khắp hàng kỳ đức trong thôn rằng: “Đây là hàng tu sĩ có đạo, nên thỉnh cúng dường.” Khi ấy có cháu bốn đời của Ngụy Vô Hâu tên là Tào Thúc Lương và dân cư trong làng đua nhau đến chiêm lễ Tổ. Khi ấy chùa cổ Bảo Lâm, từ cuối đời Tùy bị binh lửa làm thành phế tích, mới y nền cũ dựng lại ngôi chùa, mời Tổ trụ trì nơi đó, không bao lâu thành một ngôi chùa rất trang nghiêm—The Master obtained the Dharma at Huang-Mei and returned to Ts’ao-Hou Village in Shao-Chou, where no one knew him. But Liu-Chih-Liao, a scholar, received him with great courtesy. Chih-Liao’s aunt, Bhikshuni Wu-Chin-Tsang, constantly recited the Mahaparinirvana Sutra. When the Master heard it, he instantly grasped its wonderful principle and explained it to her. The bhikshuni then held out a scroll and asked about some characters. The Master said, “I cannot read; please ask about the meaning.” “If you cannot even read, how can you understand the meaning?” asked the Bhikshuni. The Master replied, “The subtle meaning of all Buddhas is not based on language.” The Bhikshuni was startled, and she announced to all the elders and virtuous ones in the village: “Here is a gentleman who possesses the way. We should ask him to stay and receive our offerings.” Ts’ao-Shu-Liang, great-grandson of the Marquis Wu of the Wei dynasty, came rushing to pay homage, along with the people of the village. At that time, the pure dwellings of the ancient Pao-Lin Temple, which had been destroyed by war and fire at the end of the Sui dynasty, were rebuilt on their old foundation. The Master was invited to stay and soon the temple became a revered place.

16) Huệ Năng: Duyên—Conditions

Duyên là những hoàn cảnh bên ngoài. Nếu đạo lực yếu thì chúng ta có thể bị hoàn cảnh bên ngoài lôi cuốn; tuy nhiên nếu đạo lực cao thì không có thứ gì có thể lôi cuốn mình được, như lời của Lục Tổ Huệ Năng: “không phải phướn động, cũng không phải gió động, mà chính tâm mình động.” Như vâng giữ đúng theo lời tổ dạy, thì không có duyên nào có thể làm phân bón cho kiếp luân hồi được—Conditions are external circumstances. If our cultivation power is weak, we can be attracted by external conditions; however, if our cultivation power is strong, no external environments can attract us. The sixth patriarch told the monks in Kuang Chou that: “It is not the wind moving, and it is not the flag moving, it is our mind moving.” So if we follow the teachings of the sixth patriarch, no external environments can be fertilizers to our cycle of births and deaths.

17) Huệ Năng: Đại Định Tâm—Great Meditative Mind

Theo Pháp Bảo Đàn Kinh, Lục Tổ nói: “Tâm ở tầng cao nhất không chỉ là một thể tánh hư tướng, không chứa đựng thứ gì hay không tác dụng gì.” Qua lời dạy này, chúng ta thấy Lục Tổ Huệ Năng muốn nắm bắt cái gì đó nằm tận đáy của tất cả những hoạt động tinh thần và thể chất, và cái gì này chẳng phải là một điểm toán học suông, mà là nguồn của năng lực và tri giác. Theo Lục Tổ Huệ Năng, ý chí rốt cùng là thực tại tối thượng và sự giác ngộ phải được hiểu như là một thứ gì đó cao hơn tri thức hay sự ngồi yên lặng quán tưởng chân lý. Hành giả tu Thiền phải luôn nhớ rằng Tâm hay Tự Tánh phải được nhận biết ngay giữa sự hoạt động của dòng đời luân chuyển. Mục đích của thiền định không phải là làm ngừng đi sự hoạt động của Tự Tánh mà là đi ngay vào dòng lưu chuyển của nó để nắm lấy nó ngay trong hành động—According to the Dharma Jewel Platform Sutra, the Sixth Patriarch

said: “At the highest stage of meditation, the mind is not a mere being, mere abstraction devoid of content and work.” Through this teaching we see the Sixth Patriarch Hui Neng wanted to grasp something which lay at the foundation of all his activities mental and physical, and this something could not be mere mathematical point, it must be the source of energy and knowledge. According to The Sixth Patriarch, the will was after all the ultimate reality and that enlightenment was to be understood as more than intellection, more than quietly contemplating the truth. Zen practitioners should always remember that the Mind or Self-Nature was to be apprehended in the midst of its working or functioning. The object of dhyana was thus not to stop the working of Self-Nature but to make us plunge right into its stream and seize it in the very act.

18) Huệ Năng: Đạo Do Tâm Ngộ—The Way is Awakened From the Mind

Tiết Giản Vấn Đạo: Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, chương chín, niên hiệu Thần Long năm đầu (705 sau Tây Lịch) vào ngày rằm tháng giêng, vua Trung Tông và Tắc Thiên ban chiếu rằng: “Trẫm thỉnh hai sư An và Chiếu vào trong cung cúng dường, mỗi khi rảnh việc thì nghiên cứu về nhất thừa, hai sư đều nhường rằng, ‘phương Nam có Huệ Năng thiền sư được mật trao y pháp của Đại sư Hoàng Nhãn, được truyền Phật tâm ấn, nên thỉnh người đến thưa hỏi. Nay sai Nội thị Tiết Giản mang chiếu nghinh thỉnh, mong thầy từ niệm, chóng đến Kinh Đô. Tổ dâng biểu từ bệnh, nguyện trọn đời ở nơi rừng núi. Tiết Giản thưa: “Ở Kinh Thành, các thiền đức đều nói rằng, ‘muốn được hội đạo ắt phải tọa thiền tập định, nếu chẳng như nơi thiền định mà được giải thoát là chưa từng có vậy, chưa biết thầy nói pháp như thế nào?’” Tổ bảo: “Đạo do tâm mà ngộ, há tại ngôi sao? Kinh nói, ‘Nếu nói Như Lai hoặc ngồi, nằm, ấy là người hành tà đạo.’ Vì cớ sao? Không từ đâu lại cũng không có chỗ đi, không sanh không diệt, ấy là Như Lai thanh tịnh thiền, các pháp rỗng lặng, ấy là Như Lai thanh tịnh tọa, cứu cánh không chứng, há lại có ngôi ư?” Tiết Giản thưa: “Đệ tử trở về kinh, chúa thượng ắt hỏi, cúi mong thầy từ bi chỉ bày tâm yếu, để tâu lại hai cung và những người học đạo ở kinh thành, ví như một ngọn đèn mỗi trăm ngàn ngọn đèn, chỗ tối đều được sáng, sáng mãi không cùng.” Tổ bảo: “Đạo không sáng tối, sáng tối ấy là nghĩa thay nhau, sáng mãi không cùng cũng là có ngày hết, vì đối đãi mà lập nên. Kinh Tịnh Danh nói, ‘Pháp không có so sánh vì không có đối đãi.’” Tiết Giản thưa: “Sáng dụ cho trí tuệ, tối dụ cho phiền não, người tu đạo giả như chẳng dùng trí tuệ chiếu phá phiền não thì cái sanh tử từ vô thủy nương vào đâu mà ra khỏi.” Tổ bảo: “Phiền não tức là Bồ Đề, không hai, không khác, nếu dùng trí tuệ chiếu phá phiền não; đây là kiến giải của hàng nhị thừa, căn cơ xe nai xe dê, còn những bậc thượng trí đại căn, thì không như thế.”—Hsieh Chien's Question of the Way: According to the Platform Sutra, Chapter Nine, on the fifteenth day of the first month, during the first year of the Shen-Lung reign (705 A.D.), Empress Tse-T'ien and Emperor Chung-Tsung issued the following proclamation: “We have invited Master Hui-Neng and Shen-Hsiu to the palace to receive offerings so that we may investigate the One Vehicle in the leisure time remaining after our myriad duties. The two Masters have declined, saying that in the South there is Dhyana Master Hui-Neng, who was secretly transmitted the robe and Dharma of the Great Master Hung-Jen who now transmits the Buddhas' mind-seal. We now send Chamberlain Hsieh Chien with this invitation, hoping that the Master will remember us with compassion and come to the capital.” The Master sent back a petition pleading illness saying that he wished to spend his remaining years at the foot of the mountain. Hsieh Chien said, “The Virtuous Dhyana Masters at the capital all say that to master the Way one must sit in Dhyana meditation and practice concentration, for without Dhyana concentration, liberation is impossible. I do not know how the Master explains this dharma.” The Master said, “The Way is awakened to from the mind. How could it be found in sitting? The Diamond Sutra states that to say the Tathagata either sits or lies down is to walk a deviant path. Why? The clear pure Dhyana of the Tathagata comes from nowhere and goes nowhere and is neither produced nor extinguished. The Tathagata's clear pure 'sitting' is the state of all dharmas being empty and still. Ultimately there is no certification; even less is there any 'sitting.'” Hsieh Chien said, “When your disciple returns to the capital, their majesties will surely question him.

Will the High Master please be compassionate and instruct me on the essentials of the mind so that I can transmit them to the two palaces and to students of the Way at the capital? It will be like one lamp setting a hundred thousand lamps burning, making all the darkness endlessly light.” The Master said, “The Way is without light or darkness. Light and darkness belong to the principle of alternation. ‘Endless light’ has an end, too, because such terms are relative. Therefore the Vimalakirti Sutra says, ‘The Dharma is incomparable because it is not relative.’” Hsien Chien said, “Light represents wisdom and darkness represents affliction. If cultivators of the Way do not use wisdom to expose and destroy affliction, how can they escape from the birth and death that have no beginning?” The Master said, “Affliction is Bodhi; they are not two and not different. One who uses wisdom to expose and destroy affliction has the views and understanding of the two vehicles and the potential of the sheep and deer carts. Those of superior wisdom and great roots are completely different.”

19) Huệ Năng: Đạt Đạo—Attainment of the Tao

Theo Lục Tổ Huệ Năng, đắc đạo không quan hệ gì đến sự vận hành liên tục từ sai lầm đến chân lý, hay từ vô minh đến giác ngộ. Ngày nay hầu hết các thiền sư đều đồng ý với tổ và khẳng định rằng chẳng có sự giác ngộ nào có thể được người ta tuyên bố cả. Nếu bạn nói rằng bạn đã sở đắc cái gì đó, đó là bằng chứng chắc chắn nhất là bạn đã đi sai đường. Do đó, không là có, im lặng là sấm sét, vô minh là giác ngộ; những vị Thánh Tăng của thanh tịnh đạo vào hỏa ngục trong khi các Tỳ Kheo pháp giới đi vào Niết Bàn; thanh tẩy có nghĩa là tích lũy bụi trần (vì nếu không có tích lũy bụi trần là không có thanh tẩy); tất cả những từ ngữ khẳng định nghịch lý này và đầy dẫy trong văn học nhà Thiền đều nói lên tánh phủ nhận sự vận hành liên tục từ phân biệt đến vô phân biệt, từ trạng thái nhiễm ái đến không nhiễm ái, vân vân—According to the Sixth Patriarch Hui-Neng, the attainment of the Tao does not involve a continuous movement from error to truth, or from ignorance to enlightenment. Nowadays, all Zen masters agree with the patriarch and proclaim that there is no enlightenment whatever which you can claim to have attained. If you say you have attained something, this is the surest proof that you have gone astray. Therefore, not to have is to have; silence is thunder; ignorance is enlightenment; the holy disciples of the purity-path go to hell while the precept-violating Bhikshus attain Nirvana; the wiping-off means dirt-accumulating; all these paradoxical sayings, and Zen literature is filled with them, are no more than so many negations of the continuous movement from discrimination to non-discrimination, from affectability to non-affectability, etc., and etc.

20) Huệ Năng: Định Huệ—Concentration and Wisdom

Thiền định (thu nhiếp những tư tưởng hỗn tạp) và trí tuệ (quán chiếu thấu suốt sự lý), giống như hai cánh tay, tay trái là thiền định, tay phải là trí tuệ. Theo quan điểm của Lục Tổ Huệ Năng trong Kinh Pháp Bảo Đàn, Phẩm Thứ Tư, Tổ dạy chúng rằng: Này thiện tri thức! Pháp môn của ta đây lấy định tuệ làm gốc, đại chúng chớ lầm nói định tuệ riêng. Định tuệ một thể không hai. Định là thể của tuệ, tuệ là dụng của định. Ngay khi tuệ, định ở tại tuệ; ngay khi định, tuệ ở tại định. Nếu biết được nghĩa này tức là cái học định tuệ bình đẳng. Những người học đạo chớ nói trước định rồi sau mới phát tuệ, hay trước tuệ rồi sau mới phát định, mỗi cái riêng khác. Khởi cái thấy như thế ấy, thì pháp có hai tướng. Miệng nói lời thiện, mà trong tâm không thiện thì không có định tuệ, định tuệ không bình đẳng. Nếu tâm miệng đều là thiện, trong ngoài một thứ, định tuệ tức là bình đẳng. Tự ngộ tu hành không ở chỗ tranh cãi, nếu tranh trước sau tức là đồng với người mê, không dứt sự hơn thua, trở lại tăng ngã và pháp, không lìa bốn tướng. Tổ lại nói thêm: “Này thiện tri thức! Định tuệ ví như cái gì? Ví như ngọn đèn và ánh sáng. Có ngọn đèn tức có ánh sáng, không đèn tức là tối, đèn là thể của ánh sáng, ánh sáng là dụng của đèn; tên tuy có hai mà thể vốn đồng một. Pháp định tuệ này lại cũng như thế.”—“Concentration and Wisdom.” meditation and wisdom, two of the six paramitas; likened to the two hands, the left meditation, the right wisdom. According to the Sixth Patriarch’s point of view in the Dharma Jewel Platform Sutra, Chapter Fourth, the Master instructed the assembly: “Good Knowing

Advisors, this Dharma-door of mine has concentration and wisdom as its foundation. Great assembly, do not be confused and say that concentration and wisdom are different. Concentration and wisdom are one substance, not two. Concentration is the substance of wisdom, and wisdom is the function of concentration. Where there is wisdom, concentration is in the wisdom. Where there is concentration, wisdom is in the concentration. If you understand this principle, you understand the balanced study of concentration and wisdom. Students of the Way, do not say that first there is concentration, which produces wisdom, or that first there is wisdom, which produces concentration: do not say that the two are different. To hold this view implies a duality of dharma. If your speech is good, but your mind is not, then concentration and wisdom are useless because they are not equal. If mind and speech are both good, the inner and outer are alike, and concentration and wisdom are equal. Self-enlightenment, cultivation, and practice are not a matter for debate. If you debate which comes first, then you are similar to a confused man who does not cut off ideas of victory and defeat, but magnifies the notion of self and dharmas, and does not disassociate himself from the four makrs. The Patriarch added: “Good Knowing Advisors, what are concentration and wisdom like? They are like a lamp and its light. With the lamp, there is light. Without the lamp, there is darkness. The lamp is the substance of the light and the light is the function of the lamp. Although there are two names, there is one fundamental substance. The dharma of concentration and wisdom is also thus.”

21) Huệ Năng Định Huệ Đồng Thời, Thần Tú Định Phát Huệ—Hui-neng: Dhyana and Prajna Are Present at the Same Time; Shen-hsiu: Dhyana Generates Prajna

Sự bất đồng giữa giáo thuyết về Thiền của Thần Tú và Huệ Năng ở chỗ Thần Tú chủ trương trước phải tập định rồi sau mới phát huệ (thời thời thường phát thức, vật xử nhạ trần ai). Nhưng theo chủ trương của Huệ Năng thì Định và Huệ có mặt đồng thời. Định và Huệ chỉ là một vì theo kinh Niết Bàn nếu thừa Định mà thiếu Huệ ấy là thêm vô minh, khi thừa Huệ mà thiếu Định ấy là thêm tà kiến. Nhưng khi Định Huệ bằng nhau, người ta có thể nói là thấy trong Phật Tánh. Chính vì vậy mà trong các bài pháp, Huệ Năng luôn chứng minh quan niệm nhất thể giữa Định và Huệ của mình: “Này các bạn hữu, cái căn bản trong pháp của tôi là Định và Huệ. Các bạn chớ để bị mê hoặc mà tin rằng có thể tách rời Định với Huệ. Chúng chỉ là một, không phải hai. Định là Thể của Huệ và Huệ là Dụng của Định. Khi các bạn quán Huệ thì thấy Định ở trong Huệ, khi các bạn quán Định thì thấy Huệ ở trong Định. Nếu hiểu được như thế, thì Định và Huệ luôn đi đôi trong tu tập. Này các bạn đang tu tập, chớ nói trước phải có Định rồi Huệ mới phát, vì nói như thế là tách đôi chúng rồi. Những người thấy như vậy khiến pháp có hai tướng, những người này miệng nói mà tâm không làm. Họ xem Định phân biệt với Huệ. Như những người miệng và lòng hợp nhau, trong ngoài như một, xem Định và Huệ đồng nhau hay như một, những người này miệng nói tâm làm cùng lúc.” Huệ Năng còn chứng minh thêm về quan niệm nhất thể này bằng cách nêu lên mối tương quan hiện hữu giữa ngọn đèn và ánh sáng của nó. Ngài nói: “Giống như cái đèn và ánh sáng của nó. Khi có đèn thì sáng. Đèn là thể của sáng và sáng là Dụng của đèn. Tên gọi khác nhau nhưng thể chỉ là một. Nên hiểu mối tương quan giữa Định và Huệ cũng theo cách như vậy.” Chúng ta thấy quan niệm của Thần Hộ (một đại đệ tử của Huệ Năng) về nhất thể trong quyển Pháp Ngữ của sư: “Ở đâu niệm chẳng khởi, trống không và vô tướng ngự trị, ở đó là chân Định. Khi niệm không khởi, trống không, không tương thích ứng với trần cảnh, khi ấy là chân Huệ. Ở đâu được như thế thì chúng ta thấy rằng Huệ, quán trong chính nó, là Dụng của Định, không có phân biệt, nó chính là Định. Khi người ta cố quán Định thì chẳng có Định. Khi người ta cố quán Huệ, thì chẳng có Huệ. Tại sao vậy? Bởi vì tự tánh là chơn như, và chính đây là cái mà chúng ta nói Định Huệ nhất thể.”—The disagreement between Shen-Hsiu’s teaching of Zen and that of Hui Neng is due to Shen-Hsiu’s holding the view that Dhyana is to be practiced first and that it is only after its attainment that Prajna is awakened. But according to Hui-Neng’s view, the very moment Dhyana and Prajna are present at the same time. Dhyana and Prajna are the same for according to the Nirvana Sutra, when there is more of Dhyana and less of Prajna, this helps the growth of ignorance; when there

is more of Prajna and less of Dhyana, this helps the growth of false views; but when Dhyana and Prajna are the same, this is called seeing into the Buddha-nature. Therefore, in his preachings, Hui-Neng always tried to prove his idea of oneness: "O good friends, in my teaching what is most fundamental is Dhyana and Prajna. And, friends, do not be deceived and let to thinking that Dhyana and Prajna are separable. They are one, and not two. Dhyana is the Body of Prajna, and Prajna is the Use of Dhyana. When Prajna is taken up, Dhyana is in Prajna; when Dhyana is taken up, Prajna is in it. When this is understood, Dhyana and Prajna go hand in hand in practice of meditation. O followers of truth, do not say that Dhyana is first attained and then Prajna awakened, or that Prajna is first attained and the Dhyana awakened; for they are separate. Those who advocate this view make a duality of the Dharma; they are those who affirm with the mouth and negate in the heart. They regard Dhyana as distinct from Prajna. But with those whose mouth and heart are in agreement, the inner and the outer are one, and Dhyana and Prajna are regarded as equal." Hui-Neng further illustrates the idea of this oneness by the relation between the lamp and its light. He says: "It is like the lamp and its light. As there is a lamp, there is light; if no lamp, no light. The lamp is the Body of the light, and the light is the Use of the lamp. They are differently designated, but in substance they are one. The relation between Dhyana and Prajna is to be understood in like manner." We can see Shen-Hui's view on the oneness in his Sayings as follows: "Where no thoughts are awakened, and emptiness and nowhere-ness prevails, this is right Dhyana. When this non-awakening of thought, emptiness, and nowhere-ness suffer themselves to be the object of perception, there is right Prajna. Where this mystery takes place, we say that Dhyana, taken up by itself, is the Body of Prajna, and is not distinct from Prajna, and is Prajna itself; and further, that Prajna, taken up by itself, is the Use of Dhyana, and is not distinct from Dhyana, and is Dhyana itself. Indeed, when Dhyana is to be taken up by itself, there is no Dhyana; when Prajna is to be taken up by itself, there is no Prajna. Why? Because Self-nature is suchness, and this is what is meant by the oneness of Dhyana and Prajna."

22) Huệ Năng: Độ Thế Tâm—The Mind that Vows to Save the World

Nói về 'Độ Thế Tâm,' Lục Tổ Huệ Năng dạy trong Kinh Pháp Bảo Đàn:

"Nếu chúng ta thật sự tu tập Phật pháp,
 Chúng ta sẽ không thấy ở đâu có lầm lỗi.
 Nếu chúng ta thấy những thiếu sót của người khác,
 Những chỉ trích sẽ là biểu hiện lỗi lầm của chính mình.
 Người khác có thể sai lầm, nhưng chúng ta không chỉ trích,
 Vì nếu chỉ trích, tức chúng ta đã sai lầm.
 Chúng ta phải gạt bỏ cái tâm phê phán
 Để bắt đầu dứt bỏ tam độc và âu lo.
 Khi được giải thoát khỏi cái yêu, cái ghét,
 Tâm thức có thể thư thái như người duỗi chân nằm ngủ.
 Nếu muốn có khả năng giúp đỡ người khác,
 Chính chúng ta phải có một cái tâm độ thế rộng mở."

To talk about the mind that vows to save the world, the Sixth Patriarch taught in The Platform Sutra:

"If we truly practice the Dharma,
 We will not see fault anywhere.
 If we see the deficiencies of others,
 Our criticisms are in themselves
 manifestations of our own faults.
 Others may be wrong, but we do not criticize,
 For if we criticize we are already at fault.
 We have only to be rid of our censorious minds

To start abolishing our defilements and anxieties.
 When the mind is no longer concerned with likes and dislikes,
 Then it can be at ease, as if we were asleep
 with our legs fully stretched.
 If we want to be able to help others,
 We must ourselves have the open-minded helpfulness..."

23) *Huệ Năng: Đốn Ngộ—Sudden Teachings*

“Đốn Giáo” theo quan điểm của Lục Tổ Huệ Năng trong Kinh Pháp Bảo Đàn, Phẩm thứ Tư, Lục Tổ dạy: “Này thiện tri thức, người tiểu căn nghe pháp môn đốn giáo nầy ví như là cỏ cây, cội gốc của nó vốn nhỏ, nếu bị mưa to thì đều ngã nghiêng không thể nào tăng trưởng được, người tiểu căn lại cũng như vậy, vốn không có trí huệ Bát Nhã cùng với người đại trí không sai biệt, như sao nghe pháp họ không thể khai ngộ? Vì do tà kiến chướng nặng, cội gốc phiền não sâu, ví như đám mây lớn che kín mặt trời, nếu không có gió thổi mạnh thì ánh sáng mặt trời không hiện. Trí Bát Nhã cũng không có lớn nhỏ, vì tất cả chúng sanh tự tâm mê ngộ không đồng, tâm thể bên ngoài thấy có tu hành tìm Phật, chưa ngộ được tự tánh tức là tiểu căn. Nếu khai ngộ đốn giáo không thể tu ở bên ngoài, chỉ nơi tâm mình thường khởi chánh kiến, phiền não trần lao thường không bị nhiễm tức là thấy tánh. Này thiện tri thức, đời sau người được pháp của ta, đem pháp môn đốn giáo nầy, đối với hàng người đồng kiến đồng hành phát nguyện thọ trì như là thờ Phật, cố gắng tu thân không dám lui sụt thì quyết định vào quả vị Thánh, nhưng phải truyền trao, từ trước đến giờ, thâm truyền trao phó chớ không được dấu kín chánh pháp. Nếu không phải là hàng đồng kiến đồng hành, ở trong pháp môn khác thì không được truyền trao, e làm tổn hại người kia, cứu cánh vô ích, sợ người ngu không hiểu, chê bai pháp môn nầy rồi trăm kiếp ngàn đời đoạn chủng tánh Phật.”—“Sudden Teachings” according to the Sixth Patriarch’s point of view. In the Dharma Jewel Platform Sutra, Chapter Four, the Sixth Patriarch taught: “Good Knowing Advisors, when people of limited faculties hear this Sudden Teaching, they are like the plants and trees with shallow roots which, washed away by the great rain, are unable to grow. But at the same time, the Prajna wisdom which people of limited faculties possess is fundamentally no different from the Prajna that men of great wisdom possess. Hearing this Dharma, why do they not become enlightened? It is because the obstacle of their deviant views is a formidable one and the root of their afflictions is deep. It is like when thick clouds cover the sun. If the wind does not blow, the sunlight will not be visible. ‘Prajna’ wisdom is itself neither great nor small. Living beings differ because their own minds are either confused or enlightened. Those of confused minds look outwardly to cultivate in search of the Buddha. Not having awakened to their self-nature yet, they have small roots. When you become enlightened to the Sudden Teaching, you do not grasp onto the cultivation of external things. When your own mind constantly gives rise to right views, afflictions and defilement can never stain you. That is what is meant by seeing your own nature. Good Knowing Advisors, those of future generations who obtain my Dharma, should take up this Sudden Teaching. The Dharma door including those of like views and like practice should vow to receive and uphold it as if serving the Buddhas. To the end of their lives they should not retreat, and they will certainly enter the holy position. In this way, it should be transmitted from generation to generation. It is silently transmitted. Do not hide away the orthodox Dharma and do not transmit it to those of different views and different practice, who believe in other teachings, since it may harm them and ultimately be of no benefit. I fear that deluded people may misunderstand and slander this Dharma-door and, therefore will cut off their own nature, which possesses the seed of Buddhahood for hundreds of ages and thousands of lifetimes.”

24) *Huệ Năng: Đốn Tiệm—Sudden and Gradual Teaching*

Đốn giáo và Tiệm giáo là hai trường phái, cùng tiêu biểu cho giáo lý nhà Phật, thích hợp với chúng sanh tùy căn cơ trình độ. Vì vậy đề cao giáo pháp nầy và phủ báng giáo pháp kia là sự chấp trước điên

dại, không thích hợp với người Phật tử. “Đốn Tiệm” theo quan điểm của Lục Tổ Huệ Năng trong Kinh Pháp Bảo Đàn, Phẩm thứ Tư, Tổ dạy chúng rằng: “Nầy thiện tri thức! Xưa nay chánh giáo không có đốn tiệm, tánh người tự có lợi độn, người mê thì lần lần khế hợp, người ngộ thời chóng tu, tự biết bốn tâm, tự thấy bốn tánh, tức là không có sai biệt, do đó nên lập ra giả danh đốn tiệm. Nầy thiện tri thức! Pháp môn của ta đây từ trước đến nay, trước lập vô niệm làm tông, vô tướng làm thể, vô trụ làm bản. Vô tướng là đối với tướng mà lìa tướng; vô niệm là đối với niệm mà không niệm; vô trụ là bản tánh của người. Ở thế gian nào là thiện ác, tốt xấu, cho đến những việc oán cùng với thân, ngôn ngữ xúc chạm, hư dối tranh đua, vắn vắn, thủy đều đem về không; không nghĩ trả thù hại lại, trong mỗi niệm không nghĩ cảnh trước, nếu niệm trước, niệm hiện tại, niệm sau, trong mỗi niệm tương tục không dứt gọi là hệ phược. Đối trên các pháp mỗi niệm không trụ, tức là không phược, đây là lấy vô trụ làm gốc. Nầy thiện tri thức! Ngoài lìa tất cả tướng gọi là vô tướng, hay lìa nơi tướng, tức là pháp thể thanh tịnh, đây là lấy vô tướng làm thể. Nầy thiện tri thức! Đối trên các cảnh, tâm không nhiễm, gọi là vô niệm. Đối trên niệm thường lìa cảnh, chẳng ở trên cảnh mà sanh tâm. Nếu chỉ trãm vật chẳng nghĩ, niệm phải trừ hết, một niệm dứt tức là chết, rồi sẽ sanh nơi khác, ấy là lầm to. Người học đạo suy nghĩ đó, nếu không biết cái ý của pháp thì tự tâm lầm còn có thể, lại dạy người khác, tự mê không thấy lại còn chê bai kinh Phật, vì thế nên lập vô niệm làm tông. Nầy thiện tri thức! Thế nào là lập vô niệm làm tông? Chỉ vì miệng nói thấy tánh, người mê ở trên cảnh có niệm, trên niệm lại khởi tà kiến, tất cả trần lao vọng tưởng từ đây mà sanh. Tự tánh vốn không một pháp có thể được, nếu có sở đắc, vọng nói họa phược tức là trần lao tà kiến, nên pháp môn này lập vô niệm làm tông. Nầy thiện tri thức! Vô là vô việc gì? Niệm là niệm vật nào? Vô đó là không có hai tướng, không có các tâm trần lao; niệm là niệm chân như bản tánh. Chân tức là thể của niệm, niệm tức là dụng của chân như, chân như tự tánh khởi niệm, không phải mất tai mũi lưỡi hay khởi niệm, chân như có tánh cho nên khởi niệm, chân như nếu không có tánh thì mất tai sắc thanh chính khi ấy liền hoại. Nầy thiện tri thức! Chân như tự tánh khởi niệm, sáu căn tuy có thấy nghe hiểu biết mà không nhiễm muôn cảnh, mà chơn tánh thường tự tại nên kinh nói: “Hay khéo phân biệt các pháp tướng mà đối với nghĩa đệ nhất không có động.”—Immediate, or sudden, attainment, in contrast with gradualness. The two schools of Zen, the Gradual and the Sudden, represent different facets of the same teaching adapted to different types of people in different location. To praise one school while disparaging the other is therefore a form of crazy attachment, not appropriate for any Buddhists. “Sudden and Gradual Teachings” according to the Sixth Patriarch’s point of view in the Dharma Jewel Platform Sutra, Chapter Four, The Master instructed the assembly: “Good Knowing Advisors, the right teaching is basically without a division into ‘sudden’ and ‘gradual.’ People’s natures themselves are sharp or dull. When the confused person who gradually cultivates and the enlightened person who suddenly connects each recognize the original mind and see the original nature, they are no different. Therefore, the terms sudden and gradual are shown to be false names. Good Knowing Advisors, this Dharma-door of mine, from the past onwards, has been established the first with no-thought as its doctrine, no-mark as its substance, and no-dwelling as its basis. No-mark means to be apart from marks while in the midst of marks. No-thought means to be without thought while in the midst of thought. No-dwelling is the basic nature of human beings. In the world of good and evil, attractiveness and ugliness, friendliness and hostility, when faced with language which is offensive, critical, or argumentative, you should treat it all as empty and have no thought of revenge. In every thought, do not think of former states. If past, present, and future thoughts succeed one another without interruption, it is bondage. Not to dwell in dharmas from thought to thought is to be free from bondage. That is to take no-dwelling as the basis. Good Knowing Advisors, to be separate from all outward marks is called ‘no-mark.’ The ability to be separate from marks is the purity of the Dharma’s substance. It is to take no-mark as the substance. Good Knowing Advisors, the non-defilement of the mind in all states is called ‘no-thought.’ In your thoughts you should always be separate from states; do not give rise to thought about them. If you merely do not think of hundred things, and so completely rid yourself of thought, then as the last thought ceases, you die and undergo

rebirth in another place. That is a great mistake, of which students of the Way should take heed. To misinterpret the Dharma and make a mistake yourself might be acceptable but to exhort others to do the same is unacceptable. In your own confusion you do not see, and, moreover, you slander the Buddha's Sutras. Therefore, no-thought is to be established as the doctrine. Good Knowing Advisors, why is no-thought established as the doctrine? Because there are confused people who speak of seeing their own nature, and yet they produce thought with regard to states. Their thoughts cause deviant views to arise, and from that, all defilement and false thinking are created. Originally, not one single dharma can be obtained in the self-nature. If there is something to attain, or false talk of misfortune and blessing, that is just defilement and deviant views. Therefore, this Dharma-door establishes no-thought as its doctrine. Good Knowing Advisors, 'No' means no what? 'Thought' means thought of what? 'No' means two marks, no thought of defilement. 'Thought' means thought of the original nature of True Suchness. True Suchness is the substance of thought and thought is the function of True Suchness. The True Suchness self-nature gives rise to thought. It is not the eye, ear, nose, or tongue which can think. The True Suchness possesses a nature and therefore gives rise to thought. Without True Suchness, the eye, ear, forms, and sounds immediately go bad. Good Knowing Advisors, the True Suchness self-nature gives rise to thought, and the six faculties, although they see, hear, feel, and know, are not defiled by the ten thousand states. Your true nature is eternally independent. Therefore, the Vimalakirti Sutra says, "If one is well able to discriminate all dharma marks, then, in the primary meaning, one does not move."

25) Huệ Năng: *Đừng Tìm Về Quá Khứ-Đừng Tưởng Tôi Tương Lai—Do Not Pursue the Past; Do Not Lose Yourself in the Future*

Lục Tổ Huệ Năng thường khuyên chúng ta đừng bao giờ nắm giữ bất cứ điều gì bằng cách cứ suy nghĩ về nó một khi nó đã xảy ra rồi. Nếu cái tâm của chúng ta trong sáng, chúng ta sẽ thấy được tánh bản lai của mình. Nếu tâm chúng ta không mờ mịt, không bị sơn phết bởi những định kiến, không bị giam hãm trong tập quán hay truyền thống xưa cũ, chúng ta sẽ thấy ngay tánh bản lai của mình. Huệ Năng cũng nói rằng nếu chúng ta khư khư bám chặt vào tư tưởng xấu ác, chúng ta sẽ hủy hoại nhân duyên của cả triệu năm công đức. Lục Tổ muốn có ý gì khi ngài nói về tư tưởng xấu ác? Một tư tưởng như vậy gây ra cho chúng ta bao nhiêu điều đau khổ là lòng hận thù. Nó có thể làm cho chúng ta cảm thấy cao cả khi nói với ai đó: "Tôi tha thứ cho bạn." Mọi chuyện sẽ lắng xuống và qua đi nhưng lòng hận thù và niềm đau đớn lại in sâu vào vô thức của chúng ta và sau hết, biểu hiện ra ngoài thành một thái độ sắt đá. Chúng ta có thể nói: "Tôi sẽ không bao giờ làm điều đó nữa." Nhưng làm sao biết được chúng ta sẽ làm hay sẽ không làm điều đó nữa? Một sự tha thứ thật lòng mang lại một thay đổi lớn trong tim chúng ta. Chúng ta thường nói về tấm lòng rộng mở. Xin nhắc lại lần nữa, nói thì vẫn dễ hơn làm. Thật tình rộng mở trái tim để tha thứ nghĩa là sao? Mở rộng trái tim là thấy rằng tất cả những tai ương của số phận mà chúng ta đã trải nghiệm, tất cả những thất bại trong quá khứ, hiện tại, tương lai và tất cả sự yếu đuối của chúng ta là phần tối đã góp phần mang nhiều ánh sáng hơn đến với chúng ta—Hui-neng, the Sixth Ancestor, always tells us we will never grasp anything by thinking about it after it has happened. If our minds are clear, we will see our original nature at this moment. If our minds are not fuzzy, not painted over by some fixed ideas, not held in thrall by old ways, old traditions, our original nature can be seen immediately. Hui-neng also says that if we hold onto an evil thought we will destroy the cause of a million years' virtue. What does he mean by an evil thought? One such thought that cause us all a lot of pain is resentment. It may make us feel quite superior to say to someone, 'I forgive you.' Things quiet down, perhaps, but the pain and resentment may be pushed down into our unconsciousness minds, and a rigidity comes to the surface. We may say, 'I'll never do that again.' But how do we know what we will or will not do again? True forgiveness brings a great change in our hearts. We are always talking about openheartedness. Again, it is easy to talk about, but difficult to do. What is it to truly open our hearts in forgiveness? It is to see all the blows of fate we

have experienced, all the rejections of the past, present, and future, all our weaknesses, as part of a darkness that has helped to bring us more light.

26) Huệ Năng: Giáo Pháp Huỳnh Mai—The Teaching of the Yellow Plum Mountain

Sau khi Sư Ấn Tông thí phát cho Huệ Năng và phong chức Ngài làm thầy của mình, và thỉnh Huệ Năng thuyết giảng khai ngộ cho ông ta về Giáo Pháp Huỳnh Mai Sơn. Huệ Năng nói: “Thầy của ta không có lời truyền gì đặc biệt; ngài chỉ yêu cầu chúng ta tự nỗ lực thấy Tánh của mình. Ngài không luận về thiền định và giải thoát. Vì thiền định và giải thoát đều là những danh tự; và bất cứ thứ gì được đặt tên đều là nhị nguyên, mà Phật giáo không là nhị nguyên. Trì giữ lấy nguyên lý bất nhị của chân lý là mục đích của Thiền. Phật Tánh mà chúng ta đang có, và chúng ta nhìn vào nó để tạo thành Thiền là không thấy hai đối cực thiện ác, thường và chẳng thường, vật chất và tâm linh, vân vân. Phàm phu vì mê mờ mà thấy nhị nguyên; người trí, bậc giác ngộ, thấy thực tính của sự vật mà không bị ngăn trở bởi những tư tưởng sai lạc. Là một sai lầm khi nghĩ rằng ngồi tĩnh lặng đó là giải thoát. Chân lý Thiền tự nó mở ra từ bên trong và không liên quan gì đến thiền định. Vì kinh Kim Cang nói rằng những ai cố thấy Như Lai ở hình tướng hoặc ngồi hoặc nằm là không hiểu đạo. Như Lai không từ đâu đến cũng không đi đến đâu, không sinh không diệt, và đây chính là Thiền. Vì vậy trong Thiền không có thứ gì để được, cũng không có thứ gì để hiểu; vậy thì chúng ta ngồi trên đó để làm gì?” Có người có thể nghĩ rằng sự hiểu biết là cần thiết để giác ngộ khỏi bóng tối của vô minh, nhưng chân lý Thiền là tuyệt đối mà trong đó không có nhị nguyên, không điều kiện. Khi chúng ta nói về vô minh và giác ngộ, Bồ Đề và phiền não như hai thứ tách biệt không thể nhập làm một là không phải Thiền. Trong Thiền, mọi hình thức có thể của nhị nguyên đều bị lên án cho là không thể diễn tả được chân lý tối thượng. Mọi thứ đều là sự hiển hiện của Phật Tánh, không bị nhiễm ô bởi phiền não, cũng không được thanh tịnh hóa bởi giác ngộ. Nó vượt lên trên mọi thứ loại. Nếu muốn thấy tánh mình thì hãy giải thoát tâm mình khỏi ý tưởng tương đối, rồi thì mình sẽ tự thấy nó tịch tịnh mà lại đầy sức sống vậy!—

After master Ying-Tsung had Hui-Neng's head shaved, ordained him as a monk, he requested Hui neng to be his teacher and asked Hui Neng to enlighten him on the teaching of the master of Yellow Plum Mountain. Hui Neng said: “My master had no special instruction to give; he simply insisted upon the need of our seeing into our own Nature through our own effort. He had nothing to do with meditation, or with deliverance. For meditation and deliverance are names; and whatever can be named leads to dualism, and Buddhism is not dualistic. To take hold of this non-duality of truth is the aim of Zen. The Buddha-Nature of which we are all in possession, and the seeing into which constitute Zen, is invisible into such oppositions as good and evil, eternal and temporal, material and spiritual, and so on. The ignorant see dualism in life is due to confusion of thought; the wise, the enlightened, see into the reality of things unhampered by erroneous ideas. It is a mistake to think that sitting quietly in contemplation is essential to deliverance. The truth of Zen opens by itself from within and it has nothing to do with the practice of dhyana. For we read in the Diamond Sutra that those who try to see the Tathagata in one of his special attitudes, as sitting or lying, do not understand his spirit. Tathagata is designated as Tathagata because he comes from nowhere and departs nowhere. His appearance has no whence, and his disappearance no whither, and this is Zen. In Zen, therefore, there is nothing to gain, nothing to understand; what shall we then do with sitting cross-legged and practicing dhyana? Some may think that understanding is needed to enlighten the darkness of ignorance, but the truth of Zen is absolute in which there is no dualism, no conditionality. To speak of ignorance and enlightenment, or of Bodhi and Kléśa, as if they were two separate objects which cannot be merged in one, is not Zen. In Zen, every possible form of dualism is condemned as not expressing the ultimate truth. Everything is a manifestation of the Buddha-Nature, which is not defiled in passions, nor purified in enlightenment. It is above all categories. If you want to see what is the nature of your being, free your mind from thought of relativity and you will see by yourself how serene it is and yet how full of life it is! ”

27) Huệ Năng: *Giáo Thuyết Thiền Đốn Tiệm—Sudden and Gradual Teachings*

Đốn giáo đối lại với tiệm giáo. Đốn giáo và Tiệm giáo là hai trường phái, cùng tiêu biểu cho giáo lý nhà Phật, thích hợp với chúng sanh tùy căn cơ trình độ. Vì vậy đề cao giáo pháp này và phỉ báng giáo pháp kia là sự chấp trước điên đại, không thích hợp với người Phật tử. Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Phẩm thứ Tư, Lục Tổ dạy chúng rằng: “Nầy thiện tri thức! Xưa nay chánh giáo không có đốn tiệm, tánh người tự có lợi độn, người mê thì lần lần khế hợp, người ngộ thời chóng tu, tự biết bốn tâm, tự thấy bốn tánh, tức là không có sai biệt, do đó nên lập ra giả danh đốn tiệm. Nầy thiện tri thức! Pháp môn của ta đây từ trước đến nay, trước lập vô niệm làm tông, vô tướng làm thể, vô trụ làm bổn. Vô tướng là đối với tướng mà lìa tướng; vô niệm là đối với niệm mà không niệm; vô trụ là bản tánh của người. Ở thế gian nào là thiện ác, tốt xấu, cho đến những việc oán cùng với thân, ngôn ngữ xúc chạm, hư dối tranh đua, vân vân, thấy đều đem về không; không nghĩ trả thù hại lại, trong mỗi niệm không nghĩ cảnh trước, nếu niệm trước, niệm hiện tại, niệm sau, trong mỗi niệm tương tục không dứt gọi là hệ phược. Đối trên các pháp mỗi niệm không trụ, tức là không phược, đây là lấy vô trụ làm gốc. Nầy thiện tri thức! Ngoài lìa tất cả tướng gọi là vô tướng, hay lìa nơi tướng, tức là pháp thể thanh tịnh, đây là lấy vô tướng làm thể. Nầy thiện tri thức! Đối trên các cảnh, tâm không nhiễm, gọi là vô niệm. Đối trên niệm thường lìa cảnh, chẳng ở trên cảnh mà sanh tâm. Nếu chỉ trãm vật chẳng nghĩ, niệm phải trừ hết, một niệm dứt tức là chết, rồi sẽ sanh nơi khác, ấy là lầm to. Người học đạo suy nghĩ đó, nếu không biết cái ý của pháp thì tự tâm lầm còn có thể, lại dạy người khác, tự mê không thấy lại còn chê bai kinh Phật, vì thế nên lập vô niệm làm tông. Nầy thiện tri thức! Thế nào là lập vô niệm làm tông? Chỉ vì miệng nói thấy tánh, người mê ở trên cảnh có niệm, trên niệm lại khởi tà kiến, tất cả trần lao vọng tưởng từ đây mà sanh. Tự tánh vốn không một pháp có thể được, nếu có sở đắc, vọng nói họa phược tức là trần lao tà kiến, nên pháp môn này lập vô niệm làm tông. Nầy thiện tri thức! Vô là vô việc gì? Niệm là niệm vật nào? Vô đó là không có hai tướng, không có các tâm trần lao; niệm là niệm chân như bản tánh. Chân tức là thể của niệm, niệm tức là dụng của chân như, chân như tự tánh khởi niệm, không phải mất tai mũi lưỡi hay khởi niệm, chân như có tánh cho nên khởi niệm, chân như nếu không có tánh thì mất tai sắc thanh chính khi ấy liền hoại. Nầy thiện tri thức! Chân như tự tánh khởi niệm, sáu căn tuy có thấy nghe hiểu biết mà không nhiễm muốn cảnh, mà chơn tánh thường tự tại nên kinh nói: “Hay khéo phân biệt các pháp tướng mà đối với nghĩa đệ nhất không có động.”—Immediate, or sudden, attainment, in contrast with gradualness. The two schools of Zen, the Gradual and the Sudden, represent different facets of the same teaching adapted to different types of people in different location. To praise one school while disparaging the other is therefore a form of crazy attachment, not appropriate for any Buddhists. According to the Dharma Jewel Platform Sutra, Chapter Four, the Master instructed the assembly: “Good Knowing Advisors, the right teaching is basically without a division into ‘sudden’ and ‘gradual.’ People’s natures themselves are sharp or dull. When the confused person who gradually cultivates and the enlightened person who suddenly connects each recognize the original mind and see the original nature, they are no different. Therefore, the terms sudden and gradual are shown to be false names. Good Knowing Advisors, this Dharma-door of mine, from the past onwards, has been established the first with no-thought as its doctrine, no-mark as its substance, and no-dwelling as its basis. No-mark means to be apart from marks while in the midst of marks. No-thought means to be without thought while in the midst of thought. No-dwelling is the basic nature of human beings. In the world of good and evil, attractiveness and ugliness, friendliness and hostility, when faced with language which is offensive, critical, or argumentative, you should treat it all as empty and have no thought of revenge. In every thought, do not think of former states. If past, present, and future thoughts succeed one another without interruption, it is bondage. Not to dwell in dharmas from thought to thought is to be free from bondage. That is to take no-dwelling as the basis. Good Knowing Advisors, to be separate from all outward marks is called ‘no-mark.’ The ability to be separate from marks is the purity of the Dharma’s substance. It is to take no-mark as the substance. Good Knowing Advisors, the non-defilement of the mind in all states is called ‘no-thought.’ In your

thoughts you should always be separate from states; do not give rise to thought about them. If you merely do not think of hundred things, and so completely rid yourself of thought, then as the last thought ceases, you die and undergo rebirth in another place. That is a great mistake, of which students of the Way should take heed. To misinterpret the Dharma and make a mistake yourself might be acceptable but to exhort others to do the same is unacceptable. In your own confusion you do not see, and, moreover, you slander the Buddha's Sutras. Therefore, no-thought is to be established as the doctrine. Good Knowing Advisors, why is no-thought established as the doctrine? Because there are confused people who speak of seeing their own nature, and yet they produce thought with regard to states. Their thoughts cause deviant views to arise, and from that, all defilement and false thinking are created. Originally, not one single dharma can be obtained in the self-nature. If there is something to attain, or false talk of misfortune and blessing, that is just defilement and deviant views. Therefore, this Dharma-door establishes no-thought as its doctrine. Good Knowing Advisors, 'No' means no what? 'Thought' means thought of what? 'No' means two marks, no thought of defilement. 'Thought' means thought of the original nature of True Suchness. True Suchness is the substance of thought and thought is the function of True Suchness. The True Suchness self-nature gives rise to thought. It is not the eye, ear, nose, or tongue which can think. The True Suchness possesses a nature and therefore gives rise to thought. Without True Suchness, the eye, ear, forms, and sounds immediately go bad. Good Knowing Advisors, the True Suchness self-nature gives rise to thought, and the six faculties, although they see, hear, feel, and know, are not defiled by the ten thousand states. Your true nature is eternally independent. Therefore, the Vimalakirti Sutra says, "If one is well able to discriminate all dharma marks, then, in the primary meaning, one does not move."

28) Huệ Năng: Gió Động, Phướn Động—The Wind is Moving or the Flag is Moving

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển III, và kinh Pháp Bảo Đàn, phẩm thứ nhất, một hôm, Huệ Năng suy nghĩ: "Thời hoàng pháp đã đến, không nên trốn trốn lánh, bèn đến chùa Pháp Tánh ở Quảng Châu, gặp Pháp Sư Ấn Tông đang giảng kinh Niết Bàn. Khi ấy có gió thổi, lá phướn động, một vị Tăng nói: "gió động," một vị Tăng nói "phướn động." Hai người cãi nhau không thôi. Huệ Năng bèn tiến tới nói: "Không phải gió động, không phải phướn động, tâm như giả động." Cả chúng đều ngạc nhiên. Ấn Tông mời Huệ Năng đến trên chiếu gạn hỏi áo nghĩa, thấy Huệ Năng đối đáp, lời nói giản dị mà nghĩa lý rất đúng, không theo văn tự. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng chúng ta có thể thấy một tấm phướn bay trong gió, tâm chúng ta đang động trong đó, vì tâm không phải là một vật, và nó không có hình bóng chi cả. Hiện thể là tâm đang hiển lộ; thực tánh của nó là Không Tánh. Hãy cẩn trọng!—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume III and the Platform Sutra, the First Chapter, one day Hui Neng thought, "The time has come to spread the Dharma. I cannot stay in hiding forever." Accordingly, he went to Fa Hsing Monastery in Kuang Cou where Dharma Master Yin Tsung was giving lectures on The Nirvana Sutra. At that time there were two bhikshus who were discussing the topic of the wind and a flag. One said, "The wind is moving." The other said, "The flag is moving." They argued incessantly. Hui Neng stepped forward and said, "The wind is not moving, nor is the flag. Your minds, Kind Sirs, are moving." Everyone was startled. Dharma Master Yin Tsung invited him to take a seat of honor and sought to ask him about the hidden meaning. Seeing that Hui Neng's demonstration of the true principles was concise and not based on written words. Zen practitioners should always remember that we can see a flag waving in the wind, our mind is moving in that, for our mind is not a thing, and it has neither shape nor shadow. Existence is the mind manifesting; its true nature is the Emptiness. Be careful!

29) Huệ Năng: Giới Định Huệ—Precepts, Concentration, and Wisdom

Giới luật giúp thân không làm ác, định giúp lắng đọng những xáo trộn tâm linh, và huệ giúp loại trừ ảo tưởng và chứng được chân lý. Nếu không có giới hạnh thanh tịnh sẽ không thể định chỉ sự loạn

động của tư tưởng; nếu không đình chỉ sự loạn động của tư tưởng sẽ không có sự thành tựu của tuệ giác. Sự thành tựu của tuệ giác có nghĩa là sự viên mãn của tri thức và trí tuệ, tức giác ngộ trọn vẹn. Đó là kết quả của chuỗi tự tạo và lý tưởng của đời sống tự tác chủ. Nếu không có giới hạnh thanh tịnh sẽ không thể đình chỉ sự loạn động của tư tưởng; nếu không đình chỉ sự loạn động của tư tưởng sẽ không có sự thành tựu của tuệ giác. Sự thành tựu của tuệ giác có nghĩa là sự viên mãn của tri thức và trí tuệ, tức giác ngộ trọn vẹn. Đó là kết quả của chuỗi tự tạo và lý tưởng của đời sống tự tác chủ. Đương nhiên, Giới Định Huệ rất cần thiết cho Phật tử. Nhưng sau Đức Phật, Tam Học dần dần bị chia thành ba đề tài riêng rẽ: những người tuân giữ giới luật trở thành những Luật sư; các hành giả tham thiền nhập định trở thành những Thiền sư; những người tu Bát Nhã (tu huệ) trở thành những triết gia hay những nhà biện chứng. Giới cốt yếu là giữ tất cả những giới luật đã được Đức Phật thiết lập cho sự ổn định tinh thần của các đệ tử của Ngài. Giới giúp loại bỏ những ác nghiệp. Định là phép tu tập nhờ đó người ta đi đến yên tịnh. Định giúp làm yên tĩnh những nhiễu loạn tinh thần. Huệ giúp loại trừ ảo vọng để đạt được chân lý. Nói cách khác, Huệ hay Bát Nhã là năng lực thâm nhập vào bản tánh của tự thể và đồng thời nó cũng là chân lý được cảm nghiệm theo cách trực giác. Theo Truyền Đăng Lục, quyển V, và Kinh Pháp Bảo Đàn, chương tám, sau khi lắng nghe Chí Thành nói về Tam Học của Thần Tú, Huệ Năng (638-713) bèn nói về Tam Học của Ngài: “Đất tâm không bệnh là giới của tự tánh, đất tâm không loạn là định của tự tánh, đất tâm không lỗi là huệ của tự tánh. Tam Học như Thần Tú dạy là dùng cho người có căn trí nhỏ, còn pháp tam học của tôi là nói với người có căn trí lớn. Khi người ta ngộ được tự tánh, chẳng dụng lập Tâm học nữa. Một khi Tâm tức Tự tánh không bệnh, không loạn, không lỗi, mỗi niệm đều có Bát Nhã quán chiếu, thường lia các pháp tướng. Do đó chẳng dụng lập tất cả các pháp. Người ta đốn ngộ tự tánh và chẳng có thứ lớp tu chứng. Đây là lý do tại sao người ta có thể chẳng kham dụng lập tất cả.” Lục Tổ Huệ Năng nói rằng để đạt đến sự thấu hiểu toàn triệt, phải biết rằng Thiền định không khác gì với Trí huệ và Trí huệ không phải là điều có thể đạt được qua Thiền tập. Khi chúng ta tu tập, ngay vào lúc chúng ta tu tập, Trí huệ hiện ra trong từng diện mạo của cuộc sống của chúng ta: quét nhà, rửa chén, làm bếp, trong mỗi hành động của chúng ta. Đó là điều độc đáo trong những lời giáo huấn của Huệ Năng, qua đó, ngài đánh dấu sự khởi đầu của Phật giáo Thiền. Mỗi sự việc dạy cho chúng ta một điều nào đó. Mỗi sự việc chỉ cho chúng ta thấy ánh sáng tuyệt vời của Phật pháp. Tất cả những gì chúng ta phải làm chỉ là mở rộng đôi mắt, và mở rộng trái tim. Cũng theo Truyền Đăng Lục, quyển V, và Kinh Pháp Bảo Đàn, chương tám, một hôm, Trí Thành lễ bái thưa rằng: “Đệ tử ở chỗ đại sư Thần Tú, học đạo chín năm mà không được khế ngộ. Ngày nay nghe Hòa Thượng nói một bài kệ liền khế ngộ được bốn tâm. Sanh tử là việc lớn, đệ tử xin Hòa Thượng vì lòng đại bi chỉ dạy thêm.” Tổ bảo: “Tôi nghe thầy ông dạy học như pháp giới định huệ, hành tướng như thế nào, ông vì tôi nói xem?” Trí Thành thưa: “Đại sư Thần Tú nói các điều ác chớ làm gọi là giới, các điều thiện vâng làm gọi là huệ, tự tịnh ý mình gọi là định, chưa biết Hòa Thượng lấy pháp gì dạy người?” Tổ bảo: “Nếu tôi nói có pháp cho người tức là nói dối, ông chỉ tùy phương mở trí, giả danh là tam muội. Như thầy ông nói giới định huệ, thật là không thể nghĩ bàn, nhưng chỗ thấy giới định huệ của tôi lại khác.” Trí Thành thưa: “Giới định huệ chỉ là một thứ vì sao lại có khác?” Tổ bảo: “Thầy ông nói giới định huệ là tiếp người Đại thừa, còn tôi nói giới định huệ là tiếp người tối thượng thừa, ngộ hiểu chẳng đồng, thấy có mau chậm; ông nghe tôi nói cùng với kia đồng hay chẳng? Tôi nói pháp chẳng lia tự tánh, lia thể nói pháp thì gọi là nói tướng, tự tánh thường mê, phải biết tất cả muôn pháp đều từ nơi tự tánh khởi dụng, ấy là pháp chơn giới, chơn định, chơn huệ.” Hãy lắng nghe tôi nói kệ đây:

“Đất tâm không lỗi tự tánh giới,
Đất tâm không si tự tánh huệ,
Đất tâm không loạn tự tánh định.
Chẳng tăng chẳng giảm tự kim cang,
Thân đến thân đi vốn tam muội.”

Trí Thành nghe kệ rồi hồi tạ, mới trình một bài kệ:

“Năm uẩn thân huyễn hóa,
 Huyền làm sao cứu cánh,
 Xoay lại tìm chân như,
 Pháp trở thành bất tịnh.”

Tổ liền ấn khả đó, lại bảo Trí Thành rằng: “Giới định huệ của Thầy ông là khuyên dạy người tiểu căn tiểu trí, còn giới định huệ của tôi đây là dạy người đại căn đại trí. Nếu ngộ được tự tánh cũng chẳng lập Bồ Đề, Niết Bàn, cũng chẳng lập giải thoát tri kiến, không một pháp có thể được mới hay dựng lập muôn pháp. Nếu hiểu được ý này cũng gọi là thân Phật, cũng gọi là Bồ Đề Niết Bàn, cũng gọi là giải thoát tri kiến. Người thấy tánh lập cũng được, không lập cũng được, đi lại tự do, không bị trệ ngại, ứng dụng tùy việc làm, nói năng tùy đáp, khắp hiện hóa thân, chẳng lìa tự tánh, liền được tự tại thân thông, du hý tam muội, ấy gọi là kiến tánh.”—Discipline wards off bodily evil, meditation calms mental disturbance, and wisdom gets rid of delusion and proves the truth. Without purity of conduct there will be no calm equipoise of thought; without the calm equipoise of thought there will be no completion of insight. The completion of insight (prajna) means the perfection of intellect and wisdom, i.e., perfect enlightenment. It is the result of self-creation and the ideal of the self-creating life. Without purity of conduct there will be no calm equipoise of thought; without the calm equipoise of thought there will be no completion of insight. The completion of insight (prajna) means the perfection of intellect and wisdom, i.e., perfect enlightenment. It is the result of self-creation and the ideal of the self-creating life. Obviously, all these three are needed for any Buddhist. But after the Buddha, as time went on, the Triple Discipline was split into three individual items of study. The observers of the rules of morality became teachers of the Vinaya; the yogins of meditation were absorbed in various samadhis and became Zen Masters; those who pursued Prajna became philosophers or dialecticians. Discipline or morality consists in observing all the precepts laid down by the Buddha for the spiritual welfare of his disciples. Discipline (training in moral discipline) wards off bodily evil. Meditation is the exercise to train oneself in tranquilization. Meditation (training the mind) calms mental disturbance. Wisdom (training in wisdom). In other words, Wisdom or Prajna is the power to penetrate into the nature of one's being, as well as the truth itself thus intuited. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume V, and the Platform Sutra, after listening to Chi-Ch'eng's report about Shen-Hsiu's Three Studies, Hui Neng told Chi-Ch'eng about his teaching: “The Mind as it is in itself is free from illnesses, this is the Precepts of Self-being. The Mind as it is in itself is free from disturbances, this is the Meditation of Self-being. The Mind as it is in itself is free from follies, this is the knowledge of Self-being. The triple discipline as taught by your Master is meant for people of inferior endowments, whereas my teaching of the triple discipline is for superior people. When Self-being is understood, there is no further use in establishing the triple discipline. The Mind as Self-being is free from illnesses, disturbances and follies, and every thought is thus of transcendental knowledge; and within the reach of this illuminating light there are no forms to be recognized as such. Being so, there is no use in establishing anything. One is awakened to this Self-being abruptly, and there is no gradual realization in it. This is the reason for no establishment.” Hui-neng, the Sixth Ancestor, said that for true understanding, we must know that dhyana is not different from prajna, and that prajna is not something attained after practicing Zen. When we are practicing, in this very moment of practicing, prajna is unfolding itself in every single aspect of our lives: sweeping the floor, washing the dishes, cooking the food, everything we do. This was the very original teaching of Hui-neng, and it marked the beginning of true Zen Buddhism. Everything is teaching us, everything is showing us this wonderful Dharma light. All we have to do is open our eyes; open our hearts. Also according to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume V, and the Platform Sutra, one day, Chih-Ch'eng bowed again and said, “Your disciple studied the way for nine years at the place of great Master Hsiu but obtained no enlightenment. Now, hearing one speech from the High Master, I am united with my original mind. Your disciple's birth and death is a serious matter. Will the High

Master be compassionate enough to instruct me further?" The Master said, "I have heard that your Master instructs his students in the dharmas of morality, concentration, and wisdom. Please tell me how he defines the terms." Chih-Ch'eng said, "The great Master Shen-Hsiu says that morality is abstaining from doing evil, wisdom is offering up all good conduct, and concentration is purifying one's own mind. This is how he explains them, but I do not know, High Master, what dharma of instruction you use." The Master said, "If I said that I had a dharma to give to others, I would be lying to you. I merely use expedients to untie bonds and falsely call that samadhi. Your master's explanation of morality, concentration, and wisdom is truly inconceivably good but my conception of morality, concentration and wisdom is different from his." Chih-Ch'eng said, "There can only be one kind of morality, concentration, and wisdom. How can there be a difference?" The Master said, "Your master's morality, concentration, and wisdom guide those of the Great Vehicle, whereas my morality, concentration, and wisdom guide those of the Supreme Vehicle. Enlightenment is not the same as understanding; seeing may take place slowly or quickly. Listen to my explanation. Is it the same as Shen-Hsiu's? The Dharma which I speak does not depart from the self-nature, for to depart from the self-nature in explaining the Dharma is to speak of marks and continually confuse the self-nature. You should know that the functions of the ten thousand dharmas all arise from the self-nature and that this is the true morality, concentration, and wisdom. Listen to my verse:

"Mind-ground without wrong:
 Self-nature morality.
 Mind-ground without delusion:
 Self-nature wisdom.
 Mind-ground without confusion:
 Self-nature concentration.
 Neither increasing nor decreasing:
 You are vajra.
 Body comes, body goes:
 The original samadhi."

Hearing this verse, Chih-Ch'eng regretted his former mistakes and he expressed his gratitude by saying this verse:

"These five heaps are a body of illusion.
 And what is illusion?
 Ultimately? If you tend toward True suchness
 The Dharma is not yet pure."

The Master approved, and he said further to Chih-Ch'eng, "Your Master's morality, concentration and wisdom exhort those of lesser faculties and lesser wisdom, while my morality, concentration, and wisdom exhort those of great faculties and great wisdom. If you are enlightened to your self-nature, you do not set up in your mind the notion of Bodhi or of Nirvana or of the liberation of knowledge and vision. When not a single dharma is established in the mind, then the ten thousand dharmas can be established there. To understand this principle is to achieve the Buddha's body which is also called Bodhi, Nirvana, and the liberation of knowledge and vision as well. Those who see their own nature can establish dharmas in their minds or not establish them as they choose. They come and go freely, without impediments or obstacles. They function correctly and speak appropriately, seeing all transformation bodies as integral with the self-nature. That is precisely the way they obtain independence, spiritual powers and the samadhi of playfulness. This is what is called seeing the nature."

30) Huệ Năng Và Hành Xương—Hui Neng and Hsing-Ch'ang

Một hôm Hành Xương (Chí Triệt Giang Tây) nhớ lại lời Tổ, từ xa đến lễ ra mắt Tổ. Tổ bảo: “Tôi nhớ ông đã lâu, sao ông đến muộn vậy?” Hành Xương thưa: “Trước nhờ ơn Hòa Thượng xá tội, ngày nay tuy xuất gia khổ hạnh, trọn khó đền đáp ân đức, đâu mong truyền pháp độ sanh ư? Đệ tử thường xem kinh Niết Bàn, chưa hiểu nghĩa thường và vô thường, cúi xin Hòa Thượng từ bi chỉ dạy.” Tổ bảo: “Vô thường tức là Phật tánh, hữu thường tức là tâm phân biệt tất cả pháp thiện ác vậy.” Hành Xương (Chí Triệt Giang Tây) thưa rằng: “Hòa Thượng nói pháp rất trái với văn kinh.” Tổ bảo: “Ta được truyền tâm ấn của Phật, đâu dám trái với kinh Phật.” Hành Xương thưa: “Kinh nói Phật tánh là thường, Hòa Thượng lại nói là vô thường, các pháp thiện ác cho đến tâm Bồ Đề đều là vô thường mà Hòa Thượng lại nói là hữu thường, đây tức là trái nhau, khiến cho học như cày thêm nghi ngờ.” Tổ nói: “Kinh Niết Bàn xưa tôi có nghe Ni Vô Tận Tạng đọc một lần liền vì bà giảng nói, không có một chữ, một nghĩa nào không hiệp với văn kinh, cho đến vì ông nói cũng trọn không có hai thuyết.” Hành Xương thưa: “Học như thức lượng cạn tối, cúi mong Hòa Thượng lượng theo mà từ bi khai thị.” Như đó Tổ bảo Hành Xương (Chí Triệt Giang Tây): “Ông biết chăng, Phật tánh nếu thường lại nói gì là các pháp thiện ác, cho đến cùng kiếp không có một người phát tâm Bồ Đề, nên tôi nói là vô thường, mà chính là đạo chơn thường của Phật nói. Lại tất cả pháp nếu là vô thường, tức là mỗi vật đều có tự tánh, dung thọ sanh tử mà tánh chơn thường có chỗ bất biến, nên tôi nói thường chính là Phật nói nghĩa chân vô thường. Phật xưa vì phạm phu ngoại đạo chấp tà thường, còn các hàng nhị thừa thường mà chấp là vô thường, cộng thành tám thứ điên đảo, nên trong giáo lý liễu nghĩa kinh Niết Bàn phá thiên kiến kia mà hiển bày chơn thường, chơn lạc, chơn ngã, chơn tịnh. Nay ông y theo lời nói mà trái với nghĩa, dùng đoạn diệt vô thường và xác định cái tử thường mà lầm hiểu lời nói mẫu nhiệm viên diệu tối hậu của Phật, dù có xem một ngàn biến kinh thì có lợi ích gì?” Hành Xương bỗng nhiên đại ngộ, liền nói kệ rằng:

“Vì giữ tâm vô thường,
Phật nói có tánh thường,
Không biết được phương tiện,
Như ao xuân mò gạch,
Nay tôi chẳng thi công,
Mà Phật tánh hiện tiền,
Không phải thầy trao cho,
Tôi cũng không sở đắc.”

Tổ bảo: “Nay ông mới triệt vậy, nên đặt tên ông là Chí Triệt.” Chí Triệt lễ tạ mà lui—One day, remembering the Master’s words, he made the long journey to have an audience. The Master said, “I have thought of you for a long time. What took you so long?” He replied, “The High Master once favored me by pardoning my crime. Although I have left home and although I practice austerities, I shall never be able to repay his kindness. May I try to repay you by transmitting the Dharma and taking living beings across? Your disciple often studies the Mahaparinirvana Sutra, but he has not yet understood the principles of permanence and impermanence. I beg the High Master to be compassionate and explain them for me.” The Master said, “Impermanence is just the Buddha nature and permanence is just the mind discriminating good and evil dharmas.” Hsing-Ch’ang replied, “High Master, your explanation contradicts the Sutra text!” The Master said, “I transmit the Buddha’s mind-seal. How could I dare to contradict the Buddhas’ Sutras?” Hsing-Ch’ang replied, “The Sutra says that the Buddha nature is permanent and the High Master has just said that it is impermanent; it says that good and evil dharmas, reaching even to the Bodhi Mind, are impermanent and the High Master has just said that they are permanent. This contradiction has merely intensified your student’s doubt and delusion.” The Master said, “Formerly, I heard Bhikshuni Wu Chin Tsang recite the Nirvana Sutra. When I commented on it, there was not one word or principle which did not accord with the sutra text. My explanation to you now is not different.” Hsing-Ch’ang replied, “Your student’s capacity for understanding is superficial. Will the High Master please explain further?” Then the Master said,

“Don’t you understand? If the Buddha nature were permanent, what use would there be in speaking of good and evil dharmas? To the end of an aeon not one person would produce the Bodhi Mind. Therefore, I explain it as impermanent. That is exactly what the Buddha explained as the meaning of true permanence. Furthermore, if all dharmas were permanent, all things would have a self-nature subject to birth and death and the true permanent nature would not pervade all places. Therefore, I explain it as impermanent. That is exactly what the Buddha explained as the meaning of the true permanence. It was for the sake of common people and those who belong to other religions who cling to deviant views of permanence, and for all those who follow the two-vehicle way, mistaking permanence for impermanence formulating the eight perverted views, that the Buddha in the ultimate Nirvana teaching destroyed their prejudiced views. He explained true permanence, true bliss, true selfhood and true purity. You now contradict this meaning by relying on the words, taking annihilation to be impermanence and fixing on a lifeless permanence. In this way you misinterpret the last, subtle, complete and wonderful words of the Buddha. Even if you read it a thousand times, what benefit could you derive from it?” Hsing-Ch’ang suddenly achieved the great enlightenment and spoke this verse:

“To those who hold impermanence in mind
The Buddha speaks of the permanent nature;
Not knowing expedients is like
Picking up pebbles from a spring pond.
But now without an effort
The Buddha nature manifests;
The Master did not transmit it,
And I did not obtain a thing.”

The Master said, “Now you understand! You should be called Chih-Ch’e (breadth of understanding).” Chih-Ch’e thanked the Master, bowed and withdrew.

31) Huệ Năng: Kệ Tự Tánh—The Verse on the Self-Nature

Đâu ngờ tự tánh vốn tự thanh tịnh,
Đâu ngờ tự tánh vốn không sanh diệt,
Đâu ngờ tự tánh vốn tự đầy đủ,
Đâu ngờ tự tánh vốn không dao động,
Đâu ngờ tự tánh hay sanh muôn pháp.
How unexpected!
The self-nature is pure in itself.
The self-nature is originally neither produced nor destroyed.
The self-nature is originally complete in itself.
The self-nature is originally without movement,
The self-nature can produce the ten thousand dharmas.

32) Huệ Năng: Kệ Vô Tướng—No-Mark Stanza

Nhược kiến tha nhưn phi
(nếu là bậc chân tu, chúng ta không bao giờ thấy lỗi đời)
Tự phi khước thị tả
(Nếu như thấy lỗi người,
mình chê thì mình cũng là kém dỡ)
Tha phi ngã bất phi
(Người quấy ta đừng quấy).
Ngã phi tự hữu quá
(Nếu chê là tự ta đã có lỗi).

Đản tự khước phi tâm.
 Đả trừ phiến não phá
 (Muốn phá tan phiến não).
 Tắng ái bất quan tâm
 (Thương ghét chẳng để lòng).
 Trường thân lưỡng cước ngọa
 (Nằm thẳng đôi chân nghỉ).

Lục Tổ muốn nhắc nhở người tu không nên tìm lỗi người, vì càng dùng thời gian để tìm lỗi người chúng ta càng xa đạo—The Sixth Patriarch's verse of No-mark:

He who treads the path in earnest,
 See not the mistake of the world.
 If we find faults with others,
 We ourselves are also in the wrong.
 When other people are in the wrong,
 We should ignore it.
 For it is wrong for us to find faults.
 By getting rid of the habit of fault-finding,
 We cut off a source of defilement.
 When neither hatred nor love disturb our mind.
 Serenely we sleep.

Patriarch Hui-neng wanted to remind the cultivators try not to see anybody's faults, but our own because the more time we spend to find other people's faults the farther we are away from the Path.

33) Huệ Năng: Không Thiện Không Ác, Dứt Thấy Nghe, Tâm Không Đính Mắc—Not to Cultivate Good, Not to do Evil, Cut off Sight and Sound, Mind Unattached

Trước khi thị tịch, Lục Tổ Huệ Năng triệu tập tứ chúng lại rồi bảo rằng: “Các ông ở lại an vui, sau khi tôi diệt độ, chớ làm theo thế gian khóc lóc như mưa, nhận lễ vật điếu tang, thân mặc hiếu phục, chẳng phải là đệ tử của tôi, cũng không phải là chánh pháp. Chỉ biết tự bổn tâm, thấy tự bổn tánh, không động không tịnh, không sanh không diệt, không đi không lại, không phải không quấy, không trụ không vắng, e các ông trong tâm mê, không hiểu ý tôi, nay lại dặn dò các ông khiến các ông thấy tánh. Sau khi tôi diệt độ, y theo đây tu hành, như ngày tôi còn sống, nếu trái lời tôi dạy, giả sử tôi còn ở đời, cũng không có lợi ích gì. Tổ lại nói kệ rằng:

“Ngơ ngơ không tu thiện,
 Ngáo ngáo không làm ác,
 Lặng lẽ dứt thấy nghe,
 Thành thang tâm không đính.”

Before passing away, the Sixth Patriarch Hui-Neng convened his assembly and said, “All of you should take care. After my extinction, do not act with worldly emotion. If you weep in sorrow, receive condolences or wear mourning clothes, you are not my disciples, for that is contrary to the proper Dharma. Simply recognize your own original mind and see your own original nature, which is neither moving nor still, neither produced nor extinguished, neither coming nor going, neither right nor wrong, neither dwelling nor departing. Because I am afraid that your confused minds will misunderstand my intention, I will instruct you again so that you may see your nature. After my extinction, continue to cultivate accordingly, as if I were still present. Should you disregard my teaching, then even if I were to remain in the world, you would obtain no benefit.” He further spoke this verse:

Firm, firm: Do not cultivate the good.
 High, high: Do not do evil.

Still, still: Cut off sight and sound.

Vast, vast: The mind unattached.

34) *Huệ Năng: Kiến Giải Đại Thừa—The Views and Understanding of the Great Vehicle*

Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, chương chín, Tiết Giản thừa với Lục Tổ: “Thế nào là kiến giải Đại thừa?” Tổ đáp: “Minh cùng với vô minh, phàm phu thấy hai, người trí suốt tánh nó không hai, tánh không hai tức là thật tánh; thật tánh ở phàm phu mà chẳng giảm, ở Hiền Thánh mà chẳng tăng, trụ trong phiền não mà không loạn, ở trong thiên định mà chẳng lặng lẽ, chẳng đoạn chẳng thường, chẳng đến chẳng đi, chẳng ở khoảng giữa và trong ngoài, không sanh không diệt, tánh tướng như như, thường trụ chẳng đổi gọi là đạo.” Tiết Giản thừa: “Thầy nói chẳng sanh chẳng diệt đâu khác với ngoại đạo?” Tổ bảo: “Ngoại đạo nói chẳng sanh chẳng diệt là đem cái diệt để dừng cái sanh, lấy cái sanh để bày cái diệt, diệt vẫn chẳng diệt, sanh nói không sanh. Ta nói chẳng sanh chẳng diệt là vốn tự không sanh. Ta nói chẳng sanh chẳng diệt là vốn tự không sanh, nay cũng chẳng diệt, cho nên không đồng với ngoại đạo. Nếu ông muốn biết tâm yếu, chỉ tất cả thiện ác trọn chớ suy nghĩ, tự nhiên được vào tâm thể thanh tịnh, lặng lẽ thường tịch, diệu dụng hằng sa.” Tiết Giản nhờ chỉ dạy, hoát nhiên đại ngộ, lễ từ trở về cung dâng biểu tâu lên những lời của Tổ. Ngày mồng ba tháng chín năm ấy nhà Vua có chiếu tưởng dụ sư rằng: “Thầy từ vì già bệnh, vì trầm mà tu hành, làm phước điền cho đất nước, Thầy cũng như Ngài Tịnh Danh giả bệnh nơi thành Tỳ Da để xiển dương Đại Thừa, truyền tâm chư Phật, nói pháp bất nhị. Tiết Giản truyền lại lời Thầy chỉ dạy tri kiến Như Lai, trầm chưa được nhiều công đức lành, gieo được hạt giống lành đời trước, mới gặp Thầy ra đời, đốn ngộ pháp thượng thừa, cảm ân đức Thầy, đầu đội không thôi, cùng dâng chiếc Ma Nạp Ca Sa và bát thủy tinh, sắc cho Thứ Sử Thiều Châu sửa sang lại chùa và ban hiệu chùa cũ Thầy ở là chùa Quốc Ân—According to the Platform Sutra, Chapter Nine, Hsieh Chien said, “What are the views and understanding of the Great vehicle?” The Master said, “The common person sees light and darkness as two, but the wise person comprehends that their nature is non-dual. The non-dual nature is the real nature. The real nature does not decrease in common people nor increase in worthy sages. In afflictions, it is not confused and in Dhyana concentration, it is not still. It is neither cut off nor permanent. It does not come or go. It is not inside, outside, or in the middle. It is not produced or destroyed. The nature and mark is ‘thus, thus.’ It permanently dwells and does not change. It is called the ‘Way.’” Hsieh Chien said, “How does your explanation of the self-nature as neither produced nor destroyed differ from that of other religions?” The Master answered, “As non-production and non-extinction are explained by other religions, extinction ends production and production reveals extinction. Their extinction is not extinction and what they call production is not production. My explanation of non-production and non-extinction is this: originally there was no production and now there is no extinction. For this reason my explanation differs from that of other religions. If you wish to know the essentials of the mind, simply do not think of good or evil. You will then enter naturally the clear, pure substance of the mind, which is deep and permanently still, and whose wonderful abilities are as numerous as the sand grains in the Ganges River.” Hsieh Chien received this instruction and was suddenly greatly enlightened. He bowed, took leave and returned to the palace to report the Master’s speech. That year on the third of the ninth month a proclamation was issued (by the King) in praise of the Master. It read: “The Master has declined our invitation because of old age and illness. He cultivates the Way for us and is a field of blessings for the country. The Master is like Vimalakirti, who pleaded illness in Vashali. He spreads the great fruit widely, transmitting the Buddha-mind and discoursing on the non-dual Dharma. Hsieh Chien has conveyed the Master’s instruction, the knowledge and vision of the Tathagata. It must be due to accumulated good acts, abundant blessings and good roots planted in former lives that we now have met with the Master when he appears in the world and have suddenly been enlightened to the Supreme Vehicle. We are extremely grateful for his kindness, which we receive with bowed heads and now offer in return a Mo Na robe and crystal bowl as gifts. We order the Magistrate of Shao Chou to

rebuild the temple buildings and convert the Master's former dwelling place into a temple to be called 'Kuo-Ên' or the Country's Kindness."

35) Huệ Năng: Kiến Tánh Thành Phật—Seeing One's Own Nature and Becoming a Buddha

Kiến Tánh là nhìn thấy được Phật tánh hay nhìn thấy bản tánh thật của chính mình. Kiến Tánh Thành Phật có nghĩa là nhìn thấy được Phật tánh hay nhìn thấy bản tánh thật của chính mình. Về mặt từ nghĩa, "kiến tánh" và "ngộ" có cùng một ý nghĩa và chúng thường được dùng lẫn lộn với nhau. Tuy nhiên khi nói về sự giác ngộ của Phật và chư tổ, người ta thường dùng chữ "ngộ" hơn là "kiến tánh" vì ngộ ám chỉ một kinh nghiệm sâu hơn. Đây là một câu nói thông dụng trong nhà Thiền. Đây là một trong tám nguyên tắc căn bản, của trực giác hay liên hệ trực tiếp với tâm linh của trường phái Thiền Tông. Lục Tổ rất dứt khoát về chuyện thấy tánh khi người ta hỏi ngài: "Tổ Hoàng Mai khi phó chúc truyền thọ gì?" Tổ đáp: "Không truyền thọ gì hết, chỉ luận môn 'thấy tánh', chẳng đá động gì đến phép 'giải thoát hoặc tọa thiền nhập định'." Lục Tổ gọi tu theo cách này là "tà mê", không đáng đến học hỏi, những người đầu óc trống rỗng, suốt ngày ngồi im thin thít không nghĩ tưởng gì hết trong khi "cả đến người ngu, nếu bỗng chốc ngộ chân lý, mở con mắt Huệ vẫn thành bậc trí, chứng vào Phật Đạo." Khi Lục Tổ nghe thuật lại phép dạy của Bắc Tông cốt chặn đứng tất cả tư tưởng, lặng im ngồi kiết già quán tưởng mãi không nằm, Tổ tuyên bố những phép hành đạo ấy hoàn toàn vô ích, xa với Thiền lý, và sau đó Tổ đã đọc bài kệ:

"Khi sống, ngồi chẳng nằm
Chết rồi nằm chẳng ngồi
Một bộ xương mục thúi
Có gì gọi công phu?"

To see one's own nature (Kensho-Jo-Butsu) or to behold the Buddha-nature within oneself or to see into one's own nature. Beholding the Buddha-nature within oneself or to see into one's own nature. Semantically "Beholding the Buddha-nature" and "Enlightenment" have virtually the same meaning and are often used interchangeably. In describing the enlightenment of the Buddha and the patriarchs, however, it is often used the word "Enlightenment" rather than "Beholding the Buddha-nature." The term "enlightenment" implies a deeper experience. This is a common saying of the Ch'an (Zen) or Intuitive School. Through it one sees one's own nature and becomes a Buddha. This is one of the eight fundamental principles, intuitional or relating to direct mental vision of the Zen School. The Sixth Patriarch, Hui-neng, insists on this in a most unmistakable way when he answers the question: "As your commission from the fifth patriarch of Huang-mei, how do you direct and instruct others in it?" The answer was, "No direction, no instruction there is; we speak only of seeing into one's Nature and not of practicing dhyana and seeking deliverance thereby." The sixth Patriarch considered them as "confused" and "not worth consulting with." They are empty-minded and sit quietly, having no thoughts whatever; whereas "even ignorant ones, if they all of a sudden realize the truth and open their mental eyes are, after all, wise men and may attain even to Buddhahood." Again, when the patriarch was told of the method of instruction adopted by the masters of the Northern school of Zen, which consisted in stopping all mental activities, quietly absorbed in contemplation, and in sitting cross-legged for the longest while at a stretch, he declared such practices to be abnormal and not at all to the point, being far from the truth of Zen, and added this stanza:

"While living, one sits up and lies not,
When dead, one lies and sits not;
A set of ill-smelling skeleton!
What is the use of toiling and moiling so?"

36) Huệ Năng Là Ai?—Who Is Hui Neng ?

Huệ Năng là một trong các nhà sư xuất chúng đời nhà Đường, sanh năm 638 sau Tây Lịch, tổ thứ sáu của Thiền Tông Trung Hoa. Huệ Năng là người huyện Tân Châu xứ Lĩnh Nam, mồ côi cha từ thuở nhỏ. Người ta nói ngài rất nghèo nên phải bán củi nuôi mẹ già góa bụa; rằng ông mù chữ; rằng ông đại ngộ vì vào lúc thiếu thời nghe được một đoạn trong Kinh Kim Cang. Ngày kia, sau khi gánh củi bán tại một tiệm khách, ngài ra về thì nghe có người tụng kinh Phật. Lời kinh chấn động mạnh tinh thần của ngài. Ngài bèn hỏi khách tụng kinh gì và thỉnh ở đâu. Khách nói từ Ngũ Tổ ở Hoàng Mai. Sau khi biết rõ ngài đem lòng khao khát muốn học kinh ấy với vị thầy này. Huệ Năng bèn lo liệu tiền bạc để lại cho mẹ già và lên đường cầu pháp. Về sau ngài được chọn làm vị tổ thứ sáu qua bài kệ chứng tỏ nội kiến thâm hậu mà ông đã nhờ người khác viết dùm để đáp lại với bài kệ của Thần Tú. Như một vị lãnh đạo Thiền Tông phương Nam, ông dạy thiền đốn ngộ, qua thiền định mà những tư tưởng khách quan và vọng chấp đều tan biến. Lục Tổ Huệ Năng không bao giờ chính thức trao ngôi tổ cho người đắc pháp của ông, do vậy mà có khoảng trống; tuy nhiên, những vị sư xuất chúng của các thế hệ kế tiếp, ở Trung Hoa, Việt Nam (đặc biệt là dòng Lâm Tế), và Nhật Bản, đều được kính trọng vì thành quả sáng chói của họ. Khi Huệ Năng đến Huỳnh Mai lễ bái Ngũ Tổ. Tổ hỏi rằng: “Người từ phương nào đến, muốn cầu vật gì?” Huệ Năng đáp: “Đệ tử là dân Tân Châu thuộc Lĩnh Nam, từ xa đến lễ Thầy, chỉ cầu làm Phật, chớ không cầu gì khác.” Tổ bảo rằng: “Ông là người Lĩnh Nam, là một giống người mọi rợ, làm sao kham làm Phật?” Huệ Năng liền đáp: “Người tuy có Bắc Nam, nhưng Phật tánh không có Nam Bắc, thân quê mùa nầy cùng với Hòa Thượng chẳng đồng, nhưng Phật tánh đâu có sai khác.” Lời đáp đẹp lòng Tổ lắm. Thế rồi Huệ Năng được giao cho công việc giã gạo cho nhà chùa. Hơn tám tháng sau mà Huệ Năng chỉ biết có công việc hạ bạc ấy. Đến khi Ngũ Tổ định chọn người kế vị ngôi Tổ giữa đám môn nhân. Ngày kia Tổ báo cáo vị nào có thể tỏ ra đạt lý đạo, Tổ sẽ truyền y pháp cho mà làm Tổ thứ sáu. Lúc ấy Thần Tú là người học cao nhất trong nhóm môn đồ, và nhuần nhĩ nhất về việc đạo, cố nhiên được đồ chúng coi như xứng đáng nhất hưởng vinh dự ấy, bèn làm một bài kệ trình chỗ hiểu biết, và biên nơi vách bên chái nhà chùa. Kệ rằng:

Thân thị Bồ đề thọ,
 Tâm như minh cảnh đài
 Thời thời thường phát thức,
 Vật xử nhạ trần ai.
 (Thân là cây Bồ Đề,
 Tâm như đài gương sáng
 Luôn luôn siêng lau chùi
 Chớ để dính bụi bặm).

Ai đọc qua cũng khoái trá, và thâm nghĩ thế nào tác giả cũng được phần thưởng xứng đáng. Nhưng sáng hôm sau, vừa thức giấc, đồ chúng rất đỗi ngạc nhiên khi thấy một bài kệ khác viết bên cạnh như sau:

Bồ đề bốn vô thọ,
 Minh cảnh diệt phi đài,
 Bản lai vô nhất vật,
 Hà xứ nhạ trần ai ?
 (Bồ đề vốn không cây,
 Gương sáng cũng chẳng đài,
 Xưa nay không một vật,
 Chỗ nào dính bụi bặm?)

Hui Neng was born in 638 A.D., one of the most distinguished of the Chinese masters during the T'ang dynasty, the sixth patriarch of Intuition or meditation sect (Zen Buddhism) in China. Hui-Neng came from Hsin-Chou in the southern parts of China. His father died when he was very young. It is said that he was very poor that he had to sell firewood to support his widowed mother; that he was illiterate; that he became enlightened in his youth upon hearing a passage from the Diamond sutra. One day, he came

out of a house where he sold some fuel, he heard a man reciting a Buddhist Sutra. The words deeply touched his heart. Finding what sutra it was and where it was possible to get it, a longing came over him to study it with the master. Later, he was selected to become the Sixth Patriarch through a verse someone wrote for him to respond to Shen-Hsiu demonstrating his profound insight. As leader of the Southern branch of Ch'an school, he taught the doctrine of Spontaneous Realization or Sudden Enlightenment, through meditation in which thought, objectively and all attachment are eliminated. The Sixth Patriarch Hui-Neng never passed on the patriarchy to his successor, so it lapsed. However, the outstanding masters of succeeding generations, both in China, Vietnam (especially Lin-Chi) and Japan, were highly respected for their high attainments. When Hui Neng arrived at Huang Mei and made obeisance to the Fifth Patriarch, who asked him: "Where are you from and what do you seek?" Hui Neng replied: "Your disciple is a commoner from Hsin Chou, Ling Nan and comes from afar to bow to the Master, seeking only to be a Buddha, and nothing else." The Fifth Patriarch said: "You are from Ling Nan and are therefore a barbarian, so how can you become a Buddha?" Hui Neng said: "Although there are people from the north and people from the South, there is ultimately no North or South in the Buddha Nature. The body of this barbarian and that of the High Master are not the same, but what distinction is there in the Buddha Nature?" Although there are people from the North and people from the South, there is ultimately no North or South in the Buddha Nature. This pleased the master very much. Hui-Neng was given an office as rice-pounder for the Sangha in the temple. More than eight months, it is said, he was employed in this menial labour, when the fifth patriarch wished to select his spiritual successor from among his many disciples. One day the patriarch made an announcement that any one who could prove his thorough comprehension of the religion would be given the patriarchal robe and proclaimed as his legitimate heir. At that time, Shen-Hsiu, who was the most learned of all the disciples and thoroughly versed in the lore of his religion, and who was therefore considered by his fellow monks to be the heir of the school, composed a stanza expressing his view, and posted it on the outside wall of the meditation hall, which read:

The body is like the bodhi tree,
The mind is like a mirror bright,
Take heed to keep it always clean,
And let no dust accumulate on it.

All those who read these lines were greatly impressed and secretly cherished the idea that the author of this gatha would surely be awarded the prize. But when they awoke the next morning they were surprised to see another gatha written alongside of it. The gatha read:

The Bodhi is not like the tree,
(Bodhi tree has been no tree)
The mirror bright is nowhere shining,
(The shining mirror was actually none)
As there is nothing from the first,
(From the beginning, nothing has existed)
Where can the dust itself accumulate?
(How would anything be dusty?)

37) *Huệ Năng: Liễu Liễu Thường Tri—Ever-Shining Wisdom*

Trong Đản Kinh, Lục Tổ Huệ Năng tuyên bố rằng những ai hằng thấy bản tâm vô tướng, tức là Bồ đề. Như vậy, Bồ đề là tánh giác, tâm là cái liễu liễu thường tri của chính mình. Cái ấy không có tướng mạo. Khi Nhị Tổ Huệ Khả tìm tâm không thấy hình ảnh, thì Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma bảo rằng là tâm của Huệ Khả đã được an. Lục Tổ cũng thấy tất cả vọng tưởng đều ảo ảnh và không thật. Chúng không có tướng mạo, và thể của nó là không. Vì thế hành giả tu Thiền không nên bị dính mắc, hay nhiễm trước. Nếu được thể tánh không thì được vào cửa Thiền. Như vậy, vào cửa Thiền tức là vào cửa Không. Từ

Tổ Huệ Khả đến Tổ Huệ Năng, tất cả các Tổ cũng do nơi nhận được lý Không đó mà vào cửa Thiền. Khi chúng ta tu tập Thiền quán, chúng ta phải hoàn toàn thông hiểu chân lý tối thượng để đạt được lý Không—In the Platform Sutra, the Sixth Patriarch declared that those who see the no form or no image of the mind or heart, have attained Bodhi. Hence, Bodhi is the awakening nature, and mind is the ever-shining wisdom inherent in each of us. It has no form. When Hui-k'o could not find the image of his mind, the First Patriarch Bodhidharma told him that his mind was already pacified. The Sixth Patriarch Hui-neng was also aware that all thoughts were delusions and they were not real; they were formless because its nature was empty. Therefore, Zen practitioners should not be attached, or defiled. If we could realize the nature of emptiness, we would enter the Zen gate. Thus, entering the Zen gate means getting an insight into emptiness. From Hui-k'o to Hui-neng, all the Patriarchs got enlightenment when they realized the nature of emptiness, they entered the Zen gate. While we are practicing the way, we have to understand completely the ultimate truth to attain emptiness.

38) Huệ Năng: Lời Kinh Chấn Động Mạnh Đến Tim—The Words Deeply Touched His Heart

Một trong các nhà sư xuất chúng đời nhà Đường, sanh năm 638 sau Tây Lịch, tổ thứ sáu của Thiền Tông Trung Hoa. Huệ Năng là người huyện Tân Châu xứ Lĩnh Nam, mồ côi cha từ thuở nhỏ. Người ta nói ngài rất nghèo nên phải bán củi nuôi mẹ già góa bụa; rằng ông mù chữ; rằng ông đại ngộ vì vào lúc thiếu thời nghe được một đoạn trong Kinh Kim Cang. Ngày kia, sau khi gánh củi bán tại một tiệm khách, ngài ra về thì nghe có người tụng kinh Phật. Lời kinh chấn động mạnh tinh thần của ngài. Ngài bèn hỏi khách tụng kinh gì và thỉnh ở đâu. Khách nói từ Ngũ Tổ ở Hoàng Mai. Sau khi biết rõ ngài đem lòng khao khát muốn học kinh ấy với vị thầy này. Huệ Năng bèn lo liệu tiền bạc để lại cho mẹ già và lên đường cầu pháp. Về sau ngài được chọn làm vị tổ thứ sáu qua bài kệ chứng tỏ nội kiến thâm hậu mà ông đã nhờ người khác viết dùm để đáp lại với bài kệ của Thần Tú. Như một vị lãnh đạo Thiền Tông phương Nam, ông dạy thiền đốn ngộ, qua thiền định mà những tư tưởng khách quan và vọng chấp đều tan biến. Lục Tổ Huệ Năng không bao giờ chính thức trao ngôi tổ cho người đắc pháp của ông, do vậy mà có khoảng trống; tuy nhiên, những vị sư xuất chúng của các thế hệ kế tiếp, ở Trung Hoa, Việt Nam (đặc biệt là dòng Lâm Tế), và Nhật Bản, đều được kính trọng vì thành quả sáng chói của họ. Lịch sử Thiền tông Trung Hoa cho chúng ta thấy sự giảng giải giáo lý của các vị tổ sư nhiều đời trước đã đưa đến sự phân chẻ Thiền tông Trung Hoa ra làm hai nhánh, một nhánh ở miền Bắc, đứng đầu là ngài Thần Tú, và một nhánh ở miền Nam, đứng đầu là ngài Huệ Năng. Điểm chính yếu trong sự tranh luận giữa hai nhánh này là “tiệm ngộ” và “đốn ngộ” Lục Tổ Huệ Năng người đứng đầu trong Thiền phái Nam truyền. Môn đồ phía Nam chủ trương theo đốn ngộ, cho rằng giác ngộ phải tức thì, chứ không phải do loại bỏ dần những điều bất tịnh của chúng ta, cũng không phải nhờ vào nỗ lực công phu chuyên cần—Chinese Zen history gives us clues that the interpretation of the teachings of the previous patriarchs led to a split between a Northern branch, headed by Shen-Hsiu, and a Southern branch, headed by Hui-Neng. The main point of dispute being the question of “gradual” and “sudden” enlightenment. The Southern followers of “sudden enlightenment”, who assumed that our enlightenment must be sudden or instantaneous, not from removing defilements gradually, nor by strenuous practice. However, this branch soon died out. He was born in 638 A.D., one of the most distinguished of the Chinese masters during the T'ang dynasty, the sixth patriarch of Intuition or meditation sect (Zen Buddhism) in China. Hui-Neng came from Hsin-Chou in the southern parts of China. His father died when he was very young. It is said that he was very poor that he had to sell firewood to support his widowed mother; that he was illiterate; that he became enlightened in his youth upon hearing a passage from the Diamond sutra. One day, he came out of a house where he sold some fuel, he heard a man reciting a Buddhist Sutra. The words deeply touched his heart. Finding what sutra it was and where it was possible to get it, a longing came over him to study it with the master. Later, he was selected to become the Sixth Patriarch through a verse someone wrote for him to respon to Shen-Hsiu demonstrating his profound insight. As leader of the Southern branch of Ch'an school, he

taught the doctrine of Spontaneous Realization or Sudden Enlightenment, through meditation in which thought, objectively and all attachment are eliminated. The Sixth Patriarch Hui-Neng never passed on the patriarchy to his successor, so it lapsed. However, the outstanding masters of succeeding generations, both in China, Vietnam (especially Lin-Chi) and Japan, were highly respected for their high attainments.

39) *Huệ Năng: Lưu Thông—To Hand Down*

Theo Thiền tông, tâm không trụ nơi pháp, đạo tức là thông lưu. Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, phẩm thứ tư, Lục Tổ dạy: “Nầy thiện tri thức! Đạo phải thông lưu, do đâu trở lại ngưng trệ, tâm không trụ nơi pháp, đạo tức là thông lưu. Tâm nếu trụ pháp gọi là tự phược, nếu nói thường ngồi không động, ấy chỉ như Ngài Xá Lợi Phất ngồi yên trong rừng lại bị Ngài Duy Ma Cật quở trách. Nầy thiện tri thức! Lại có người dạy ngồi khán tâm quán tịnh, không động không khởi, từ đây mà lập công khóa, người mê không hiểu liền chấp thành ra điên cuồng, những người như thế nầy thật là đông, dạy nhau như thế, nên biết đó là lầm lớn.”—According to Zen Buddhism, the Way must penetrate and flow. According to the Platform Sutra, Chapter Four, the Sixth Patriarch taught: “Good Knowing Advisors, the Way must penetrate and flow. How can it be impeded? If the mind does not dwell in dharmas, the way will penetrate and flow. The mind that dwells in dharmas is in self-bondage. To say that sitting unmoving is correct is to be like Sariputra who sat quietly in the forest but was scolded by Vimalakirti. Good Knowing Advisors, there are those who teach people to sit looking at the mind and contemplating stillness, without moving or arising. They claimed that it has merit. Confused men, not understanding, easily become attached and go insane. There are many such people. Therefore, you should know that teaching of this kind is a greater error.”

40) *Huệ Năng: Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật Đa—Maha-Prajna-Paramita*

Đại tuệ đáo bỉ ngạn hay trí tuệ lớn đưa chúng sanh sang bờ giác ngộ bên kia. Theo kinh Pháp Bảo Đàn, Phẩm thứ nhì, ngày nọ, Huệ Năng dâng tòa bảo đại chúng rằng: “Tất cả nên tịnh tâm niệm Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật Đa.” Ngài lại bảo: “Nầy thiện tri thức, trí Bát Nhã Bồ Đề, người đời vốn tự có, chỉ nhân vì tâm mê không thể tự ngộ, phải nhờ đến đại thiện tri thức chỉ đường mới thấy được tánh. Phải biết người ngu người trí, Phật tánh vốn không khác, chỉ duyên mê ngộ không đồng, do đó nên có ngu trí. Nay tôi vì nói pháp Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật, khiến cho các ông, mỗi người được trí tuệ, nên chí tâm lắng nghe, tôi vì các ông mà nói. Nầy thiện tri thức, có người trọn ngày miệng tụng Bát Nhã nhưng không biết tự tánh Bát Nhã, ví như nói ăn mà không no, miệng chỉ nói không, muốn kiếp chảng được thấy tánh, trọn không có ích gì. Nầy thiện tri thức, ‘Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật’ là tiếng Phạn, dịch là đại trí tuệ đến bờ kia, nó phải là hành nơi tâm, không phải tụng ở miệng. Miệng tụng mà tâm chẳng hành như huyễn như hóa, như sương, như điện. Miệng niệm mà tâm hành ắt tâm và miệng hợp nhau, bản tánh là Phật, lia tánh không riêng có Phật. Sao gọi là Ma Ha? Ma Ha là lớn, tâm lượng rộng lớn ví như hư không, không có bờ mé, cũng không có vuông tròn, lớn nhỏ, cũng không phải xanh, vàng, đỏ, trắng, cũng không có trên dưới, dài ngắn, cũng không sâu, không hỷ, không phải, không quấy, không thiện không ác, không có đầu, không có đuôi, cõi nước chư Phật, trọn đồng với hư không, diệu tánh của người đời vốn không, không có một pháp có thể được, tự tánh chơn không cũng lại như thế. Nầy thiện tri thức, chớ nghe tôi nói ‘không’ liền chấp không, thứ nhất là không nên chấp ‘không,’ nếu để tâm ‘không’ mà ngồi tịnh tọa, đó tức là chấp ‘vô ký không.’ Nầy thiện tri thức, thế giới hư không hay bao hàm vạn vật sắc tượng, mặt trời, mặt trăng, sao, núi, sông, đất liền, khe suối, cỏ cây, rừng rậm, người lành người dữ, pháp lành pháp dữ, thiên đường địa ngục, tất cả biển lớn, các núi Tu Di, thấy ở trong hư không. Tánh của người đời lại cũng như thế. Nầy thiện tri thức, tự tánh hay bao hàm muôn pháp ấy là đại. Muôn pháp ở trong tự tánh của mọi người, nếu thấy tất cả người ác cùng với lành, trọn đều không có chấp, không có bỏ, cũng không nhiễm trước, tâm cũng như hư không, gọi đó là đại, nên gọi là Ma Ha. Nầy thiện tri thức, người mê miệng nói, người trí tâm hành. Lại có người

mê, để tâm rộng không, ngồi tịnh tọa, trăm việc không cho nghĩ tự gọi là đại, bọn người này không nên cùng họ nói chuyện, vì họ là tà kiến. Đây thiện tri thức, tâm lượng rộng lớn khắp giáp cả pháp giới, dụng tức rõ ràng phân minh, ứng dụng liền biết tất cả, tất cả tức một, một tức tất cả, đi lại tự do, tâm thể không bị ngăn ngại tức là Bát Nhã. Đây thiện tri thức, tất cả trí Bát Nhã đều từ tự tánh sanh, chẳng từ bên ngoài vào, chớ lầm dụng ý nên gọi là chơn chánh tự dụng. Một chơn thì tất cả chơn, tâm lượng rộng lớn không đi theo con đường nhỏ, miệng chớ trọn ngày nói không mà trong tâm chẳng tu hạnh này, giống như người phàm tự xưng là quốc vương trọn không thể được, không phải là đệ tử của ta. Đây thiện tri thức, sao gọi là Bát Nhã? Bát Nhã nghĩa là 'trí tuệ.' Tất cả chỗ, tất cả thời, mỗi niệm không ngu, thường hành trí huệ tức là Bát Nhã hạnh. Một niệm ngu khởi lên, tức là Bát Nhã bật. Một niệm trí khởi lên, tức là Bát Nhã sanh. Người đời ngu mê không thấy Bát Nhã, miệng nói Bát Nhã mà trong tâm thường ngu, thường tự nói ta tu Bát Nhã, niệm niệm nói không nhưng không biết được chơn không. Bát Nhã không có hình tướng, tâm trí tuệ ấy vậy. Nếu khởi hiểu như thế tức gọi là Bát Nhã trí. Sao gọi là Ba La Mật? Đây là tiếng Phạn, có nghĩa là 'đến bờ kia,' giải nghĩa là 'liạ sanh diệt.' Chấp cảnh thì sanh diệt khởi như nước có sóng mỗi, tức là bờ bên này, liạ cảnh thì không sanh diệt như nước thường thông lưu, ấy gọi là bờ kia, nên gọi là Ba La Mật. Đây thiện tri thức, người mê miệng tụng, chính khi đang tụng mà có vọng, có quấy; niệm niệm nếu hành Bát Nhã, ấy gọi là chơn tánh. Người ngộ được pháp này, ấy là pháp Bát Nhã, người tu hạnh này, ấy là hạnh Bát Nhã. Không tu tức là phàm, một niệm tu hành, tự thân đồng với Phật. Đây thiện tri thức, phàm phu tức Phật, phiền não tức Bồ Đề. Niệm trước mê tức phàm phu, niệm sau ngộ tức Phật; niệm trước chấp cảnh tức phiền não, niệm sau liạ cảnh tức Bồ Đề. Đây thiện tri thức, Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật tối tôn, tối thượng, tối đệ nhất, không trụ, không qua cũng không lại, chư Phật ba đời thấy đều từ trong đó mà ra. Phải dùng đại trí huệ này đập phá ngũ uẩn, phiền não, trần lao, tu hành như đây quyết định thành Phật đạo, biến tam độc thành giới định huệ. Đây thiện tri thức, pháp môn của tôi đây từ một Bát Nhã phát sanh ra tám muôn bốn ngàn trí tuệ. Vì cơ sao? Vì người đời có tám muôn bốn ngàn trần lao, nếu không có trần lao thì trí huệ thường hiện, chẳng liạ tự tánh. Người ngộ pháp này tức là vô niệm, vô ức, vô trước, chẳng khởi cuồng vọng, dùng tánh chơn như của mình, lấy trí huệ quán chiếu, đối với tất cả pháp không thủ không xả, tức là thấy tánh thành Phật đạo. Đây thiện tri thức, nếu muốn vào pháp giới thậm thâm và Bát Nhã Tam Muội thì phải tu Bát Nhã hạnh, phải trì tụng Kinh Kim Cang Bát Nhã, tức được thấy tánh. Nên biết kinh này công đức vô lượng vô biên, trong kinh đã khen ngợi rõ ràng, không thể nói đầy đủ được. Pháp môn này là tối thượng thừa, vì những người đại trí mà nói, vì những người thượng căn mà nói. Những người tiểu căn tiểu trí nghe pháp này, tâm sanh ra không tin. Vì cơ sao? Ví như có một trận mưa lớn, cả cõi nước, thành ấp, chợ búa đều bị trôi giạt cũng như trôi giạt những lá táo. Nếu trận mưa lớn đó mưa nơi biển cả thì không tăng không giảm. Như người đại thừa, hoặc người tối thượng thừa nghe Kinh Kim Cang thì khai ngộ, thế nên biết bản tánh họ tự có trí Bát Nhã, tự dùng trí huệ thường quán chiếu, nên không nhờ văn tự, thí dụ như nước mưa không phải từ trời mà có, nguyên là từ rồng mà dấy lên, khiến cho tất cả chúng sanh, tất cả cỏ cây, hữu tình vô tình thủy đều được đượm nhuần. Trăm sông các dòng đều chảy vào biển cả, hợp thành một thể, trí huệ Bát Nhã nơi bản tánh chúng sanh lại cũng như thế. Đây thiện tri thức, người tiểu căn nghe pháp môn đốn giáo này ví như là cỏ cây, cội gốc của nó vốn nhỏ, nếu bị mưa to thì đều ngã nghiêng không thể nào tăng trưởng được, người tiểu căn lại cũng như vậy, vốn không có trí huệ Bát Nhã cùng với người đại trí không sai biệt, như sao nghe pháp họ không thể khai ngộ? Vì do tà kiến chướng nặng, cội gốc phiền não sâu, ví như đám mây lớn che kín mặt trời, nếu không có gió thổi mạnh thì ánh sáng mặt trời không hiện. Trí Bát Nhã cũng không có lớn nhỏ, vì tất cả chúng sanh tự tâm mê ngộ không đồng, tâm thể bên ngoài thấy có tu hành tìm Phật, chưa ngộ được tự tánh tức là tiểu căn. Nếu khai ngộ đốn giáo không thể tu ở bên ngoài, chỉ nơi tâm mình thường khởi chánh kiến, phiền não trần lao thường không bị nhiễm tức là thấy tánh. Đây thiện tri thức, trong ngoài không trụ, đi lại tự do, hay trừ tâm chấp, thông đạt không ngại, hay tu hạnh này cùng kinh Bát Nhã vốn không sai biệt. Đây thiện tri thức, tất cả kinh điển và các văn tự, đại thừa, tiểu thừa, 12 bộ kinh đều như người mà an trí, như tánh trí tuệ mới hay dựng lập. Nếu

không có người đời thì tất cả muôn pháp vốn tự chẳng có, thế nên biết muôn pháp vốn tự như nơi người mà dựng lập, tất cả kinh điển như người mà nói có, như vì trong người kia có ngu và có trí, người ngu là tiểu như, người trí là đại như, người ngu hỏi nơi người trí, người trí vì người ngu mà nói pháp, người ngu bỗng nhiên ngộ hiểu, tâm được khai tức cùng với người trí không sai khác.”—The great wisdom method of crossing the stream (shore) to nirvana. According to the Platform Sutra, the Second Chapter, one day, Master Hui-Neng took his seat and said to the great assembly, “All of you purify your minds and think about Maha Prajna Paramita.” He then said, “All-Knowing Advisors, the wisdom of Bodhi and Prajna is originally possessed by worldly people themselves. It is only because their minds are confused that they are unable to enlighten themselves and must rely on a great Good Knowing Advisor who can lead them to see their Buddha-nature. You should know that the Buddha-nature of stupid and wise people is basically not different. It is only because confusion and enlightenment are different that some are stupid and some are wise. I will now explain for you the Maha Prajna Paramita Dharma in order that each of you may become wise. Pay careful attention and I will explain it to you.” Good Knowing Advisors, worldly people recite ‘Prajna’ with their mouths all day long and yet do not recognize the Prajna of their self-nature. Just as talking about food will not make you full, so, too, if you speak of emptiness you will not see your own nature in ten thousand ages. In the end, you will not have obtained any benefit. Good Knowing Advisors, Maha Prajna Paramita is a Sanskrit word which means ‘great wisdom which has arrived at the other shore.’ It must be practiced in the mind, and not just recited in words. When the mouth recites and the mind does not practice, it is like an illusion, a transformation, dew drops, or lightning. However, when the mouth recites and the mind practices, then mind and mouth are in mutual accord. One’s own original nature is Buddha; apart from the nature there is no other Buddha. What is meant by Maha? Maha means ‘great.’ The capacity of the mind is vast and great like empty space, and has no boundaries. It is not square or round, great or small. Neither is it blue, yellow, red, white. It is not above or below, or long or short. It is without anger, without joy, without right, without wrong, without good, without evil, and it has no head or tail. All Buddha-lands are ultimately the same as empty space. The wonderful nature of worldly people is originally empty, and there is not a single dharma which can be obtained. The true emptiness of the self-nature is also like this. Good Knowing Advisors, do not listen to my explanation of emptiness and then become attached to emptiness. The most important thing is to avoid becoming attached to emptiness. If you sit still with an empty mind you will become attached to undifferentiated emptiness. Good Knowing Advisors, The emptiness of the universe is able to contain the forms and shapes of the ten thousand things: the sun, moon, and stars; the mountains, rivers, and the great earth; the fountains, springs, streams, torrents, grasses, trees, thickets, and forests; good and bad people, good and bad dharmas, the heavens and the hells, all the great seas, Sumeru and all mountains; all are contained within emptiness. The emptiness of the nature of worldly men is also like this. Good Knowing Advisors, the ability of one’s own nature to contain the ten thousand dharmas is what is meant by ‘great.’ The myriad dharmas are within the nature of all people. If you regard all people, the bad as well as the good, without grasping or rejecting, without producing a defiling attachment, your mind will be like empty space. Therefore, it is said to be ‘great,’ or ‘Maha.’ Good Knowing Advisors, the mouth of the confused person speaks, but the mind of the wise person practices. There are deluded men who sit still with empty minds, vainly thinking of nothing and declaring that to be something great. One should not speak with these people because of their deviant views. Good Knowing Advisors, the capacity of the mind is vast and great, encompassing the Dharma realm. Its function is to understand clearly and distinctly. Its correct function is to know all. All is one; one is all. Coming and going freely, the mind’s substance is unobstructed. That is Prajna. Good Knowing Advisors, all Prajna wisdom is produced from one’s own nature; it does not enter from outside. Using the intellect correctly is called the natural function of one’s true nature. One truth is all truth. The mind has the capacity for great things, and is not meant for practicing petty ways. Do not talk about emptiness with your mouth all day

and in your mind fail to cultivate the conduct that you talk of. That would be like a common person calling himself the king of a country, which cannot be. People like that are not my disciples. Good Knowing Advisors, what is meant by 'Prajna?' Prajna in our language means wisdom. Everywhere and at all times, in thought after thought, remain undeluded and practice wisdom constantly; that is Prajna conduct. Prajna is cut off by a single deluded thought. By one wise thought, Prajna is produced. Worldly men, deluded and confused, do not see Prajna. They speak of it with their mouths, but their minds are always deluded. They constantly say of themselves, 'I cultivate Prajna!' And though they continually speak of emptiness, they are unaware of true emptiness. Prajna, without form or mark, is just the wisdom of the mind. If thus explained, this is Prajna wisdom. What is meant by Paramita? It is a Sanskrit word which in our language means 'arrived at the other shore,' and is explained as 'apart from production and extinction.' When one is attached to states of being, production and extinction arise like waves. States of being, with no production or extinction, is like free flowing water. That is what is meant by 'the other shore.' Therefore, it is called 'Paramita.' Good Knowing Advisors, deluded people recite with their mouths, but while they recite they live in falsehood and in error. When there is practice in every thought, that is the true nature. You should understand this dharma, which is the Prajna dharma; and cultivate this conduct, which is the Prajna conduct. Not to cultivate is to be a common person, but in a single thought of cultivation, you are equal to the Buddhas. Good Knowing Advisors, common people are Buddhas and affliction is Bodhi. The deluded thoughts of the past are thoughts of a common person. Enlightened future thoughts are the thoughts of a Buddha. Past thoughts attached to states of being are afflictions. And, future thoughts separate from states of being are Bodhi. Good Knowing Advisors, Maha Prajna Paramita is the most honored, the most supreme, the foremost. It does not stay; it does not come or go. All Buddhas of the three periods of time emerge from it. You should use great wisdom to destroy affliction, defilement and the five skandhic heaps. With such cultivation as that, you will certainly realize the Buddha Way, transforming the three poisons into morality, concentration, and wisdom. Good Knowing Advisors, my Dharma-door produces 84,000 wisdom from the one Prajna. Why? Because worldly people have 84,000 kinds of defilement. In the absence of defilement, wisdom is always present since it is not separate from the self-nature. Understand this dharma is simply no-thought, no-remembrance, non-attachment and the non-production of falsehood and error. Use your own true-suchness nature and, by means of wisdom, contemplate and illuminate all dharmas without grasping or rejecting them. That is to see one's own nature and realize the Buddha Way. Good Knowing Advisors, if you wish to enter the extremely deep Dharma realm and the Prajna samadhi, you must cultivate the practice of Prajna. Hold and recite the 'Diamond Prajna Paramita Sutra' and that way you will see your own nature. You should know that the merit and virtue of this sutra is immeasurable, unbounded, and indescribable, as the Sutra text itself clearly states. This Dharma-door is the Superior Vehicle, that is taught to the people of great wisdom and superior faculties. When people of limited faculties and wisdom hear it, their minds give rise to doubt. Why is that? Take this example, the rains which the heavenly dragons shower on Jambudvipa. Cities and villages drift about in the flood like thorns and leaves. But if the rain falls on the great sea, its water neither increases nor decreases. If people of the Great Vehicle, the Most Superior Vehicle, hear the Diamond Sutra, their minds open up, awaken and understand. Then they know that their original nature itself possesses the wisdom of Prajna. Because they themselves use this wisdom constantly to contemplate and illuminate. And they do not rely on written words. Take for example, the rain does not come from the sky. The truth is that the dragons cause it to fall in order that all living beings, all plants and trees, all those with feeling and those without feeling may receive its moisture. In a hundred streams, it flows into the great sea and there unites in one substance. The wisdom of the Prajna of the original nature of living beings acts the same way. Good Knowing Advisors, when people of limited faculties hear this Sudden Teaching, they are like the plants and trees with shallow roots which, washed away by the great rain, are unable to grow. But at the same time, the Prajna wisdom which

people of limited faculties possess is fundamentally no different from the Prajna that men of great wisdom possess. Hearing this Dharma, why do they not become enlightened? It is because the obstacle of their deviant views is a formidable one and the root of their afflictions is deep. It is like when thick clouds cover the sun. If the wind does not blow, the sunlight will not be visible. ‘Prajna’ wisdom is itself neither great nor small. Living beings differ because their own minds are either confused or enlightened. Those of confused minds look outwardly to cultivate in search of the Buddha. Not having awakened to their self-nature yet, they have small roots. When you become enlightened to the Sudden Teaching, you do not grasp onto the cultivation of external things. When your own mind constantly gives rise to right views, afflictions and defilement can never stain you. That is what is meant by seeing your own nature. Good Knowing Advisors, the ability to cultivate the conduct of not dwelling inwardly or outwardly, of coming and going freely, of casting away the grasping mind, and of unobstructed penetration, is basically no different from the Prajna Sutra. Good Knowing Advisors, all sutras and writings of the Great and Small Vehicles, the twelve divisions of sutras, have been devised for people and established based on the nature of wisdom. If there were no people, the ten thousand dharmas would not exist. Therefore you should know that all dharmas are originally postulated for people and all sutras are spoken for their sake. Some people are deluded and some are wise; the deluded are small people and the wise are great people. The deluded people question the wise and the wise people teach Dharma to the deluded people. When the deluded people suddenly awaken and understand, their minds open to enlightenment and, therefore they are no longer different from the wise.

41) *Huệ Năng: Mà Vật Gì Đến?—What is it that thus come?*

Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, chương bảy, và Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển V, Sư đến Tào Khê tham vấn Lục Tổ Huệ Năng. Tổ hỏi: “Ở đâu đến?” Sư thưa: “Ở Tung Sơn đến.” Tổ hỏi: “Mà vật gì đến?” Nam Nhạc không trả lời được, và phải mất đến tám năm Sư mới giải quyết xong vấn đề này, và khi mà Sư đã giải quyết xong, Sư bạch với Lục Tổ: “Nói in tuồng một vật tức không trúng!”—According to the Platform Sutra, Chapter Seven, and the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume V, Nan-Yueh came to Tsao-Xi to study with Hui-Neng. Hui-Neng said to Nan-Yueh: “Where did you come from?” Nan-Yueh said: “From Mount Song.” Hui-Neng said: “What is it that thus come?” Nan-Yueh couldn’t answer. It took Nan-yueh eight years to resolve this question, and when he did, he told the Sixth Patriarch: "Even when it's said to be something, it's off the mark!"

42) *Huệ Năng: Người Có Đốn Tiệm, Pháp Không Tiệm Đốn—People Understand Things Slowly or Quickly. Dharma Is Not Sudden or Gradual*

Theo Truyền Đăng Lục, quyển V, và Kinh Pháp Bảo Đàn, chương tám, Trí Thành là người Thái Hòa Cát Châu. Khi Tổ ở chùa Bảo Lâm tại Tào Khê, còn Thần Tú Đại Sư ở chùa Ngọc Tuyền tại Kinh Nam. Bấy giờ hai Tông thanh hóa, người đương thời đều gọi là Nam Năng Bắc Tú nên có hai tông Nam Bắc, chia ra đốn tiệm, mà người học không biết tông thú. Tổ bảo chúng rằng: “Pháp vốn một tông, người có Nam Bắc, pháp tức là một thứ, thấy có mau và có chậm. Sao gọi là đốn tiệm? Pháp không có đốn tiệm, người có lợi căn, độn căn, nên gọi là đốn tiệm.”—According to the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume V, and the Platform Sutra, Zen Master Chih-Ch’eng Chi-Chou was a native of T’ai Ho in Chi Chou. While the Sixth Patriarch was staying at Pao-Lin Temple in Ts’ao-His, the Great Master Shen Hsiu was at Yu Ch’uan Temple in Ching-Nan. At that time the two schools flourished and everyone called them, ‘Southern Neng and Northern Hsiu.’ So it was that the two schools, northern and southern, were divided into ‘Sudden’ and ‘Gradual.’ As the students did not understand the doctrine, the Master said to them, “The Dharma is originally of one school. It is people who think of North and South. The Dharma is of one kind, but people understand it slowly or quickly.

Dharma is not sudden or gradual, rather it is people who are sharp or dull. Hence the terms sudden and gradual.”

43) Huệ Năng: Người Có Nam Bắc Nhưng Phật Tính Vốn Không Nam Bắc—People From North and South, No North Nor South in the Buddha Nature

Sau khi Huệ Năng (638-713) đến Huỳnh Mai và lễ bái Ngũ Tổ. Tổ hỏi rằng: “Người từ phương nào đến, muốn cầu vật gì?” Huệ Năng đáp rằng: “Đệ tử là dân Tân Châu thuộc Lĩnh Nam, từ xa đến lễ thầy, chỉ cầu làm Phật, chớ không cầu gì khác!” Tổ bảo rằng: “Ông là người Lĩnh Nam, lại là người quê mùa, làm sao kham làm Phật?” Huệ Năng liền đáp: “Người tuy có Nam Bắc nhưng Phật tánh vốn không có Nam Bắc. Thân quê mùa này cùng với Hòa Thượng chẳng đồng, nhưng Phật tánh đâu có sai khác.” Ngũ Tổ lại muốn cùng tôi nói chuyện, nhưng thấy đồ chúng chung quanh đông quá, mới bảo theo chúng làm công tác. Huệ Năng thưa: “Huệ Năng xin bạch Hòa Thượng, tự tâm đệ tử thường sanh trí huệ, không lìa tự tánh tức phước điền, chưa biết Hòa Thượng dạy con làm việc gì?” Tổ bảo: “Kể nhà quê này, căn tánh rất lanh lợi, ông chớ có nói nữa, đi xuống nhà trù đi.” Huệ Năng lui lại nhà sau, có một người cư sĩ sai Huệ Năng bửa củi, giã gạo, trải hơn tám tháng. Một hôm, Tổ chợt thấy Huệ Năng, mới bảo: “Ta nghĩ chỗ thấy của người có thể dùng, nhưng sợ có người ác hại người, nên không cùng người nói chuyện, người có biết chăng?” Huệ Năng thưa: “Đệ tử cũng biết ý của Thầy nên không dám đến nhà trên, để người không biết.”—After Hui Neng arrived at Huang Mei and made obeisance to the Fifth Patriarch, who asked him, “Where are you from and what do you seek?” Hui Neng replied, “Your disciple is a commoner from Hsin Chou in Ling Nan and comes from afar to bow to the Master, seeking only to be a Buddha, and nothing else.” The Patriarch said, “You are from Ling Nan and therefore are a barbarian, so how can you become a Buddha?” Hui Neng said, “Although there are people from the north and people from the south, there is ultimately no north or south in the Buddha nature. The body of the barbarian and that of the High Master are not the same, but what distinction is there in the Buddha nature?” The Fifth Patriarch wished to continue the conversation, but seeing his disciples gathering on all sides, he ordered his visitor to follow the group off to work. Hui Neng said, “Hui Neng informs the High Master that this disciple’s mind constantly produces wisdom and is not separate from the self nature. That, itself, is the field of blessing. It has not yet been decided what work the High Master will instruct me to do.” The Fifth Patriarch said, “Barbarian, your faculties are too sharp. Do not speak further but go to the back courtyard.” Hui Neng withdrew to the back courtyard where a cultivator ordered him to split firewood and thresh rice. More than eight months had passed when the Patriarch one day suddenly saw Hui Neng and said, “I think these views of yours can be of use, but I feared that evil people could harm you. For that reason, I have not spoken with you. Did you understand the situation?” Hui Neng replied, “Your disciple knew the Master’s intention and stayed out of the front hall, so that others might not notice him.”

44) Huệ Năng: Nhất Hạnh Tam Muội—Single Conduct Samadhi

Nhất Hạnh Tam Muội là một trong bốn loại tam muội. Những tam muội kia là Bát chu Tam Muội, Tỳ Tụ Ý Tam Muội, và Pháp Hoa Tam Muội. Nhất Hạnh có nghĩa là chuyên nhất về một hạnh. Khi tu môn tam muội này, hành giả thường ngồi và chỉ chuyên nhất quán tưởng, hoặc niệm danh hiệu Đức A Di Đà. Lại tuy chỉ tu một hạnh mà được dung thông tròn đủ tất cả hạnh, nên “Nhất Hạnh” cũng gọi là “Viên Hạnh.” Từ pháp tam muội này cho đến hai môn sau, ba hạng căn cơ đều có thể tu tập được. Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Tổ dạy chúng rằng: “Này thiện tri thức! Nhất hạnh tam muội là đối với tất cả chỗ, đi đứng nằm ngồi thường hành một trực tâm ấy vậy.” Kinh Tịnh Danh nói: “Trực tâm là đạo tràng, trực tâm là Tịnh độ. Tâm đừng làm những chuyện siểm khúc, miệng nói trực, miệng nói nhất hạnh tam muội mà không hành trực tâm, còn hành trực tâm, đối với tất cả các pháp chớ có chấp trước. Người mê chấp pháp tướng, chấp nhất hạnh tam muội, chỉ nói ngồi không động, tâm vọng không khởi tức là nhất hạnh tam muội, người khởi hiểu thế này tức là đồng với vô

tình, trở lại là nhưn duyên chướng đạo.”—One of the four kinds of samadhi. The other three samadhis are Pratyutpanna Samadhi, Following One’s Inclination Samadhi, and Lotus-Blossom Samadhi. Single-Practice means specializing in one practice. When cultivating this samadhi, the practitioner customarily sits and concentrates either on visualizing Amitabha Buddha or on reciting His name. Although he actually cultivates only one practice, in effect, he achieves proficiency in all other practices; consequently, single-practice is also called “Perfected Practice.” This samadhi as well as the following two samadhis, can be put into practice by people of all capacities. According to the Platform Sutra of the Sixth Patriarch’s Dharma Treasure, the Sixth Patriarch, Hui-Neng, taught: “Good Knowing Advisors, the Single Conduct Samadhi is the constant practice of maintaining a direct, straightforward mind in all places, whether one is walking, standing, sitting or lying down. As the Vimalakirti Sutra says, ‘The straight mind is the Bodhimandala; the straight mind is the Pure Land.’ Do not speak of straightness with the mouth only, while the mind and practice are crooked nor speak of the Single Conduct Samadhi without maintaining a straight mind. Simply practice keeping a straight mind and have no attachment to any dharma. The confused person is attached to the marks of dharmas, while holding to the Single Conduct Samadhi and saying, ‘I sit unmoving and falseness does not arise in my mind. That is the Single Conduct Samadhi.’ Such an interpretation serves to make him insensate and obstructs the causes and conditions for attaining the Way.

45) Huệ Năng: Nhất Niệm Ngộ Chúng Sanh Thị Phật, Bất Ngộ Tức Phật Thị Chúng Sanh—A Single Enlightened Thought, the Living Being is a Buddha. Unenlightened, the Buddha is a Living Being

Theo kinh Pháp Bảo Đàn, phẩm thứ nhì, Lục Tổ dạy: “Nầy thiện tri thức, chẳng ngộ tức Phật là chúng sanh, khi một niệm ngộ chúng sanh là Phật. Thế nên biết muôn pháp trọn ở nơi tự tâm, sao chẳng từ trong tâm liền thấy được chân như bản tánh? Kinh Bồ Tát Giới nói rằng: “Bản tánh của ta nguyên tự thanh tịnh, nếu biết được tự tâm thấy tánh đều thành Phật đạo. Kinh Tịnh Danh nói: ‘Liền khi đó bỗng hoá nhiên được bản tâm.’ Nầy thiện tri thức, khi xưa ta ở nơi Ngũ Tổ Nhẫn, một phen liền được ngộ, chóng thấy chơn như bản tánh, khi ấy đem giáo pháp này lưu hành khiến cho người học đạo chóng ngộ được Bồ Đề, mỗi người tự quán nơi tâm, tự thấy bản tánh, nếu tự chẳng ngộ phải tìm những bậc đại thiện tri thức, người hiểu được giáo pháp tối thượng thừa, chỉ thẳng con đường, ấy là thiện tri thức, có nhưn duyên lớn, chỗ gọi là hóa đạo khiến được thấy tánh. Tất cả pháp lành nhưn nơi thiện tri thức mà hay phát khởi. Ba đời chư Phật, 12 bộ kinh, ở trong tánh của người vốn tự có đủ, không có thể tự ngộ thì phải nhờ thiện tri thức chỉ dạy mới thấy. Nếu tự mình ngộ thì không nhờ bên ngoài, nếu một bề chấp bảo rằng phải nhờ thiện tri thức khác mong được giải thoát thì không có lẽ ấy. Vì cớ sao? Trong tự tâm có tri thức tự ngộ, nếu khởi tà mê vọng niệm điên đảo thì thiện tri thức bên ngoài, tuy có giáo hóa chỉ dạy, cũng không thể cứu được. Nếu khởi chánh chơn Bát Nhã quán chiếu thì trong khoảng một sát na vọng niệm đều diệt, nếu biết tự tánh một phen ngộ tức đến quả vị Phật. Nầy thiện tri thức! Trí tuệ quán chiếu, trong ngoài sáng suốt, biết bản tâm mình, nếu biết bản tâm tức là gốc của sự giải thoát. Nếu được giải thoát tức là Bát Nhã Tam Muội, tức là vô niệm. Sao gọi là vô niệm? Nếu thấy tất cả pháp mà tâm không nhiễm trước ấy là vô niệm, dụng tức khắp tất cả chỗ, cũng không dính mắc tất cả chỗ, chỉ thanh tịnh nơi bản tâm khiến sáu thức ra sáu cửa đối trong sáu trần không nhiễm, không tạp, đi lại tự do, thông dụng không kẹt, tức là Bát Nhã Tam Muội, tự tại giải thoát gọi là vô niệm hạnh. Nếu trãm vật chẳng nghĩ, chính khi đó khiến cho niệm bật đi, ấy là pháp phược, ấy gọi là biên kiến. Nầy thiện tri thức, người ngộ được pháp vô niệm thì muôn pháp đều không, người ngộ được pháp vô niệm thì thấy cảnh giới của chư Phật, người ngộ được pháp vô niệm thì đến địa vị Phật. Nầy thiện tri thức, đời sau người được pháp của ta, đem pháp môn đốn giáo này, đối với hàng người đồng kiến đồng hành phát nguyện thọ trì như là thờ Phật, cố gắng tu thân không dám lui sụt thì quyết định vào quả vị Thánh, nhưng phải truyền trao, từ trước đến giờ, thậm truyền trao phó chớ không được dấu kín chánh pháp. Nếu không phải là hàng đồng kiến đồng hành, ở trong pháp môn khác thì không được

truyền trao, e tổn tiền nhưn kia, cứu cánh vô ích, sợ người ngu không hiểu, chê bai pháp môn này rồi trăm kiếp ngàn đời đoạn chủng tánh Phật. Này thiện tri thức, tôi có một bài tụng Vô Tướng, mỗi người phải tụng lấy, người tại gia, người xuất gia chỉ y đây mà tu, nếu không tự tu, chỉ ghi nhớ lời của tôi thì cũng không có ích gì. Nghe tôi tụng đây:

Thông cả thuyết và tâm,
 Như mặt trời giữa hư không,
 Chỉ truyền pháp kiến tánh,
 Ra đời phá tà tông.
 Pháp thì không đốn tiệm,
 Mê ngộ có mau chậm,
 Chỉ pháp kiến tánh này,
 Người ngu không thể hiểu,
 Nói tuy có muôn thứ,
 Trở về lý chỉ một,
 Phiền não trong nhà tối,
 Thường phải sanh mặt trời huệ,
 Tà đến phiền não sanh,
 Chánh đến phiền não dứt,
 Tà chánh đều không dùng,
 Thanh tịnh mới hoàn toàn.
 Bồ Đề vốn tự tánh,
 Khởi tâm tức tà vọng,
 Tâm tịnh ở trong vọng,
 Chỉ chánh không ba chương.
 Người đời nếu tu hành,
 Tất cả chẳng trọn ngại,
 Thường tự thấy lỗi mình,
 Cùng đạo đức tương đương.
 Sắc loại tự có đạo,
 Đều chẳng chương ngại nhau,
 Lìa đạo riêng tìm đạo,
 Trọn đời không thấy đạo.
 Lãng xằng qua một đời,
 Kết cuộc cũng tự phiền,
 Muốn thấy đạo chơn thật,
 Hạnh chánh tức là đạo.
 Nếu không có tâm đạo,
 Hạnh tối không thấy đạo.
 Người chơn chánh tu hành,
 Không thấy lỗi thế gian,
 Nếu thấy lỗi người khác,
 Lỗi mình đã đến bên,
 Người quấy ta chẳng quấy,
 Ta quấy tự có lỗi.
 Chỉ dẹp lỗi nơi tâm,
 Phá trừ các phiền não,
 Yêu ghét chẳng bận lòng,
 Duỗi thẳng hai chân ngủ.

Như mặt trời giữa hư không,
 Muốn nghĩ giáo hóa người,
 Tự phải có phương tiện,
 Chớ khiến người nghi ngờ,
 Tức là tự tánh hiện.
 Phật pháp nơi thế gian,
 Không lìa thế gian giác,
 Lìa thế tìm Bồ Đề,
 Giống như tìm sừng thỏ.
 Chánh kiến gọi xuất thế,
 Tà kiến là thế gian,
 Tà chánh đều dẹp sạch,
 Tánh Bồ Đề hiện rõ.
 Tụng này là đốn giáo,
 Cũng gọi thuyền đại pháp,
 Mê nghe trải nhiều kiếp,
 Ngộ trong khoảng sát na.

According to the Platform Sutra, the Second Chapter, the Sixth Patriarch taught: “Good knowing Advisors, unenlightened, the Buddha is a living being. At the time of a single enlightened thought, the living being is a Buddha. Therefore, you should know that the ten thousand dharmas exist totally within your own mind. Why don’t you, from within your own mind, suddenly see the truth (true suchness) of your original nature. The Bodhisattva-Sila-Sutra says, ‘Our fundamental self-nature is clear and pure.’ If we recognize our own mind and see the nature, we shall perfect the Buddha Way. The Vimalakirti Nirvedha Sutra says, ‘Just then, you suddenly regain your original mind.’ Good Knowing Advisors, when I was with the High Master Jen, I was enlightened as soon as I heard his words and suddenly saw the true suchness (truth) of my own original nature. That is why I am spreading this method of teaching which leads students of the Way to become enlightened suddenly to Bodhi, as each contemplates his own mind and sees his own original nature. If you are unable to enlighten yourself, you must seek out a great Good Knowing Advisor, one who understands the Dharma of the Most Superior Vehicle and who will direct you to the right road. Such a Good Knowing Advisor possesses great karmic conditions, which is to say that he will transform you, guide you and lead you to see your own nature. It is because of the Good Knowing Advisor that all wholesome Dharmas can arise. All the Buddhas of the three eras (periods of time), and the twelve divisions of Sutra texts as well, exist within the nature of people, that is originally complete within them. If you are unable to enlighten yourself, you should seek out the instruction of a Good Knowing Advisor who will lead you to see your nature. If you are one who is able to achieve self-enlightenment, you need not seek a teacher outside. If you insist that it is necessary to seek a Good Knowing Advisor in the hope of obtaining liberation, you are mistaken. Why? Within your own mind, there is self-enlightenment, which is a Good Knowing Advisor itself. But if you give rise to deviant confusion, false thoughts and perversions, though a Good Knowing Advisor outside of you instructs you, he cannot save you. If you give rise to genuine Prajna contemplation and illumination, in the space of an instant, all false thoughts are eliminated. If you recognize your self-nature, in a single moment of enlightenment, you will arrive at the level of Buddha. Good Knowing Advisor, when you contemplate and illuminate with the wisdom, which brightly penetrates within and without, you recognize your original mind. The recognition of your original mind is the original liberation. The attainment of liberation is the Prajna Samadhi, thus no-thought. What is meant by ‘no-thought?’ No-thought means to view all dharmas with a mind undefiled by attachment. The function of the mind pervades all places but is nowhere attached. Merely purify your original mind to cause the six consciousnesses to go out the six gates, to be undefiled and unmixed among the six objects, to come

and go freely and to penetrate without obstruction. That is the Prajna Samadhi, freedom and liberation, and it is called the practice of no-thought. Not thinking of the hundred things and constantly causing your thought to be cut off is called Dharma-bondage and is an extremist view. Good Knowing Advisors, one who awakens to the no-thought dharma completely penetrates the ten thousand dharmas; one who awakens to the no-thought dharma sees all Buddha realms; one who awakens to the no-thought dharma arrives at the Buddha position. Good Knowing Advisors, those of future generations who obtain my Dharma, should take up this Sudden Teaching. The Dharma door including those of like views and like practice should vow to receive and uphold it as if serving the Buddhas. To the end of their lives they should not retreat, and they will certainly enter the holy position. In this way, it should be transmitted from generation to generation. It is silently transmitted. Do not hide away the orthodox Dharma and do not transmit it to those of different views and different practice, who believe in other teachings, since it may harm them and ultimately be of no benefit. I fear that deluded people may misunderstand and slander this Dharma-door and, therefore will cut off their own nature, which possesses the seed of Buddhahood for hundreds of ages and thousands of lifetimes. Good Knowing Advisors, I have a verse of no-mark, which you should all recite. Those at home and those who have left home should cultivate accordingly. If you do not cultivate it, memorizing it will be of no use. Listen to my verse:

“With speech and mind both understood,
 Like the sun whose place is in space,
 Just spread the ‘seeing-the-nature way’
 Appear in the world to destroy false doctrines.
 Dharma is neither sudden nor gradual,
 Delusion and awakening are slow and quick
 But deluded people cannot comprehend
 This Dharma-door of seeing-the-nature.
 Although it is said in ten thousand ways,
 United, the principles return to one;
 In the dark dwelling of defilements,
 Always produce the sunlight of wisdom.
 The deviant comes and affliction arrives,
 The right comes and affliction goes.
 The false and true both cast aside,
 In clear purity the state of no residue is attained.
 Bodhi is the original self-nature;
 Giving rise to a thought is wrong;
 The pure mind is within the false:
 Only the right is without the three obstructions.
 If people in the world practice the Way,
 They are not hindered by anything.
 By constantly seeing their own transgressions,
 They are in accord with the Way.
 Each kind of form has its own way
 Without hindering one another;
 Leaving the Way to seek another way
 To the end of life is not to see the Way.
 A frantic passage through a life,
 Will bring regret when it comes to its end.
 Should you wish for a vision of the true Way,

Right practice is the Way.
 If you don't have a mind for the Way,
 You walk in darkness blind to the Way;
 If you truly walk the Way,
 You are blind to the faults of the world.
 If you attend to others' faults,
 Your fault-finding itself is wrong;
 Others' faults I do not treat as wrong;
 My faults are my own transgressions.
 Simply cast out the mind that finds fault,
 Once cast away, troubles are gone;
 When hate and love don't block the mind,
 Stretch out both legs and then lie down.
 If you hope and intend to transform others,
 You must perfect expedient means.
 Don't cause them to have doubts, and then
 Their self-nature will appear.
 The Buddhadharma is here in the world;
 Enlightenment is not apart from the world.
 To search for Bodhi apart from the world
 Is like looking for a hare with horns.
 Right views are transcendental;
 Deviant views are all mundane.
 Deviant and right completely destroyed:
 The Bodhi nature appears spontaneously.
 This verse is the Sudden Teaching,
 Also called the great Dharma boat.
 Hear in confusion, pass through ages,
 In an instant's space, enlightenment.

46) Huệ Năng: Nhất Thái Lương Tài—The Same Number On Two Faces of a Dice

Trên hai mặt của con xúc xắc có cùng một số. Trong thiền, từ này có nghĩa là không có sự khác biệt hơn kém giữa hai người. Khi tới Hoàng Mai, Huệ Năng làm lễ ra mắt Ngũ Tổ. Ngũ tổ hỏi: “Ông từ đâu đến?” Huệ Năng đáp: “Từ Lĩnh Nam đến.” Tổ hỏi: “Ông muốn cầu gì?” Huệ Năng đáp: “Chỉ cầu làm Phật chứ không cầu gì khác.” Tổ nói: “Người Lĩnh Nam không có tánh Phật, sao làm Phật được?” Huệ Năng đáp ngay: “Thưa Tổ, người có nam bắc, tánh Phật há vậy sao?” Lời đáp đẹp lòng Tổ lắm—
 In Zen, the term "same number on two faces of a dice" means there is no difference between two persons. When Hui Neng reached Wang-Mei, he came and bowed before the patriarch. The patriarch asked: "Where do you come from?" Hui-Neng replied: "I am a farmer from Hsin-Chou from the southern part of China." The patriarch asked: "What do you want here?" Hui-Neng replied: "I come here to wish to become a Buddha and nothing else." The patriarch said: "So you are a southerner, but the southerners have no Buddha-nature; how could you expect to attain Buddhahood?" Hui-Neng immediately responded: "There may be southerners and northerners, but as far as Buddha-nature goes, how could you make such a distinction in it?" This pleased the master very much.

47) Huệ Năng: Nhất Thể Tam Thân Tự Tánh Phật—In One's Own Body to Have the Trikaya Three Bodies of a Single Substance

Nhất thể tam thân tự tánh Phật có nghĩa là một thể ba thân tự tánh Phật. Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Có ba thân tự tánh Phật.” Nơi một thể ba thân tự tánh Phật, khiến các ông thấy được ba thân rõ ràng tự ngộ tự tánh. Nầy thiện tri thức! Sắc thân là nhà cửa không thể quy y hướng đó, ba thân Phật ở trong tự tánh người đời thấy vì đều có, vì tự tâm mê không thấy tánh ở trong nên chạy ra ngoài tìm ba thân Như Lai, chẳng thấy ở trong thân có ba thân Phật. Các ông lắng nghe tôi nói khiến các ông ở trong tự thân thấy được tự tánh có ba thân Phật. Ba thân Phật nầy từ nơi tự tánh sanh, chẳng phải từ ngoài mà được. Sao gọi là Thanh Tịnh Pháp Thân Phật? Người đời bản tánh là thanh tịnh, muôn pháp từ nơi tánh mà sanh, suy nghĩ tất cả việc ác tức sanh hạnh ác, suy nghĩ tất cả việc lành tức sanh hạnh lành. Như thế các pháp ở trong tự tánh như trời thường trong, mặt trời mặt trăng thường sáng, vì mây che phủ nên ở trên sáng, ở dưới tối, chợt gặp gió thổi mây tan, trên dưới đều sáng, vạn tượng đều hiện. Tánh của người đời thường phù du như là mây trên trời kia. Nầy thiện tri thức! Trí như mặt trời, huệ như mặt trăng, trí huệ thường sáng, do bên ngoài chấp cảnh nên bị mây nổi vọng niệm che phủ tự tánh không được sáng suốt. Nếu gặp thiện tri thức, nghe được pháp chơn chánh, tự trừ mê vọng, trong ngoài đều sáng suốt, nơi tự tánh muôn pháp đều hiện. Người thấy tánh cũng lại như thế, ấy gọi là Thanh Tịnh Pháp Thân Phật. Tự tâm quy y tự tánh là quy y chơn Phật.” Nầy thiện tri thức! Tự tâm quy y tự tánh là quy y chơn Phật. Tự quy y là trừ bỏ trong tự tánh tâm bất thiện, tâm tật đố, tâm siểm khúc, tâm ngỗ ngã, tâm cuống vọng, tâm khinh người, tâm lán người, tâm tà kiến, tâm cống cao, và hạnh bất thiện trong tất cả thời, thường tự thấy lỗi mình, chẳng nói tốt xấu của người khác, ấy là tự quy y. Thường tự hạ tâm, khắp hành cung kính tức là thấy tánh thông đạt lại không bị ngăn trệ, ấy là tự quy y.”—According to the Platform Sutra of the Sixth Patriarch’s Dharma Treasure, the Sixth Patriarch, Hui-Neng, taught: “There are three bodies of a single substance, the self-nature of the Buddha, so that you may see the three bodies and become completely enlightened to your own self-nature.” Good Knowing Advisors, the form-body is an inn; it cannot be returned to. The three bodies of the Buddha exist within the self-nature of worldly people but, because they are confused, they do not see the nature within them and so, seek the three bodies of the Tathagata outside themselves. They do not see that the three bodies of the Buddha are within their own bodies. Listen to what I say, for it can cause you to see the three bodies of your own self-nature within your own body. The three bodies of the Buddha arise from your own self-nature and are not obtained from outside. What is the clear pure Dharma-body Buddha? The worldly person’s nature is basically clear and pure and, the ten thousand dharmas are produced from it. The thought of evil produces evil actions and the thought of good produces good actions. Thus, all dharmas exist within self-nature. This is like the sky which is always clear, and the sun and moon which are always bright, so that if they are obscured by floating clouds, it is bright above the clouds and dark below them. But if the wind suddenly blows and scatters the clouds, there is brightness above and below, and the myriad forms appear. The worldly person’s nature constantly drifts like those clouds in the sky. Good Knowing Advisors, intelligence is like the sun and wisdom is like the moon. Intelligence and wisdom are constantly bright but, if you are attached to external states, the floating clouds of false thought cover the self-nature so that it cannot shine. If you meet a Good Knowing Advisor, if you listen to the true and right Dharma and cast out your own confusion and falseness, then inside and out there will be penetrating brightness, and within the self-nature all the ten thousand dharmas will appear. That is how it is with those who see their own nature. It is called the clear, pure Dharma-body of the Buddha.” Your own mind takes refuge with your self-nature: Good Knowing Advisors, when your own mind takes refuge with your self-nature, it takes refuge with the true Buddha. To take refuge is to rid your self-nature of ego-centered and unwholesome thoughts as well as jealousy, obsequiousness, deceitfulness, contempt, pride, conceit, and deviant views, and all other unwholesome tendencies whenever they arise. To take refuge is to be always aware of your own transgressions and never to speak of other people’s good or bad traits. Always to be humble and polite is to have penetrated to the self-nature without any obstacle. That is taking refuge.”

48) Huệ Năng: Niệm Niệm Tự Tánh Tự Kiến—To See Your Own Nature in Every Thought

Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, chương thứ sáu, Lục Tổ Huệ Năng (638-713) dạy: “Này thiện tri thức! Từ Pháp thân suy nghĩ tức là Hóa thân Phật, niệm niệm tự tánh tự kiến tức là Báo Thân Phật, tự ngộ tự tu, tự tánh công đức, ấy là chơn thật quy y. Da thịt là sắc thân, sắc thân đó là nhà cửa, không nói là quy y vậy. Chỉ ngộ tự tánh ba thân tức là biết được tự tánh Phật. Tôi có một bài tụng Vô Tướng, nếu người hay trì tụng, ngay nơi lời nói liền khiến cho ông, tội mê từ nhiều kiếp, một lúc liền tiêu diệt. Tụng rằng:

Người mê tu phước chẳng tu đạo,
Chỉ nói tu phước liền là đạo,
Bồ thí cúng dường phước vô biên,
Trong tâm ba ác xưa nay tạo.
Nghĩ muốn tu phước để diệt tội,
Đời sau được phước, tội vẫn còn,
Chỉ hưởng trong tâm trừ tội duyên,
Mỗi người tự tánh chơn sám hối.
Chợt gặp Đại Thừa chơn sám hối,
Trừ tà hành chánh tứ không tội,
Học đạo thường nơi tự tánh quán,
Tức cùng chư Phật đồng một loại.
Tổ ta chỉ truyền pháp đốn giáo,
Khấp nguyện kiến tánh đồng một thể.
Nếu muốn đời sau tìm Pháp thân,
Lià các pháp tướng trong tâm rửa sạch.
Nỗ lực tự thấy chớ lơ là,
Một niệm chợt dứt một đời thôi.
Nếu gặp Đại Thừa được thấy tánh,
Thành tâm cung kính chấp tay cầu.

Tổ nói: “Này thiện tri thức! Phải tụng lấy, y đây tu hành, ngay nơi lời nói mà thấy tánh, tuy cách tôi ngàn dặm như thường ở bên cạnh tôi; một lời nói này mà chẳng ngộ tức là đối diện với tôi mà cách xa ngàn dặm, đâu cần từ xa đến đây. Trân trọng đi được an vui.”—According to the Platform Sutra, Chapter Six, the Sixth Patriarch taught: “Good Knowing Advisors, the Dharma body of the Buddha is basically complete. To see your own nature in every thought is the Reward body of the Buddha. When the Reward body thinks and calculates, it is the Transformation body of the Buddha. Awaken and cultivate by your own efforts the merit and virtue of your self-nature. That is truly taking refuge. The skin and flesh of the physical body are like an inn to which you cannot return. Simply awaken to the three bodies of your self-nature and you will understand the self-nature Buddha. I have a verse without marks. If you can recite and memorize it, it will wipe away accumulated aeons of confusion and offenses as soon as the words are spoken. The verse runs:

A confused person will foster blessings, but not cultivate the Way
And say, “To practice for the blessings is practice of the way.”
While giving and making offerings bring blessings without limit,
It is in the mind that the three evils have their origins.
By seeking blessings you may wish to obliterate offenses.
But in the future, though you are blessed, offenses still remain.
You ought to simply strike the evil conditions from your mind.
By true repentance and reform within your own self-nature.
A sudden awakening: the true repentance and reform of the Great Vehicle;

You must cast out the deviant,
 and practice the right, to be without offense to study the Way,
 Always look within your own self-nature;
 You are then the same in kind and lineage as all Buddhas.
 Our Patriarch passed along only this Sudden Teaching,
 Wishing that all might see the nature and be of one substance.
 In the future if you wish to find the Dharma-body,
 Detach yourself from Dharma marks and Inwardly wash the mind.
 Strive to see it for yourself and do not waste your time,
 For when the final thought has stopped your life comes to an end.
 Enlightenment to the Great Vehicle you can see your nature;
 So reverently join your palms, and seek it with all your heart.

The Master said, "Good Knowing Advisors, all of you should take up this verse and cultivate according to it. If you see your nature at the moment these words are spoken, even if we are a thousand miles apart you will always be by my side. If you do not awaken at the moment of speaking, then, though face to face, we are a thousand miles apart, so why did you bother to come from so far? Take care of yourselves and go well."

49) Huệ Năng: Ông Có Mong Biến Vòng Tròn Thành Phật Không?—Do You Wish to Make a Circle a Buddha?

Trong Truyền Đăng Lục, trở về sau một chuyến hành hương tầm học, một vị Tăng đệ tử vẽ một vòng tròn trước mặt Lục Tổ Huệ Năng, rồi bước vào vòng tròn cúi đầu chào Thầy. Huệ Năng hỏi: 'Ông có mong biến vòng tròn ấy thành Phật hay không?' Vị Tăng đáp: 'Đệ tử không biết làm sao vẽ được đôi mắt.' 'Ta cũng không giỏi làm điều đó hơn ông.' Huệ Năng nói. Người đệ tử không trả lời."—In the Transmission of the Lamp, after returning from his study-pilgrimage, a disciple drew a circle in front of the Master, Hui-neng, stood within it, and bowed. Hui-neng asked, 'Do you wish to make of it a Buddha or not?' The monk answered, 'I do not know how to fabricate the eyes.' Hui-neng remarked, 'I cannot do any better than you.' The disciple made no response."

50) Huệ Năng: Phật Tánh Không Tên và Không Có Sự Diễn Tả Dẫu Được Diễn Tả—Even Name and Described, Buddha-nature Remains Without Name or Description

Một hôm Lục Tổ bảo chúng: "Tôi có một vật không đầu, không đuôi, không danh, không tự, không lưng, không mặt, các người lại biết chăng?" Thần Hội bước ra nói rằng: "Ấy là bốn nguyên của chư Phật, là Phật tánh của Thần Hội." Tổ bảo: "Tôi đã nói với ông không danh không tự, ông liền gọi là bốn nguyên, là Phật tánh, ông nhằm đi lấy cỏ tranh che đầu, cũng chỉ thành cái hạng tông đồ của tri giải." Thần Hội nói: "Phật tánh không tên cũng không có sự diễn tả, nhưng vì Thầy hỏi nó là cái gì, thì tên và sự diễn tả đã được sử dụng. Tuy vậy, ngay khi dùng tên và được diễn tả đi nữa, thì Phật tánh vẫn vậy, vẫn không tên và không có sự diễn tả." Tổ bèn đánh Thần Hội ba gậy. Đoạn, Tổ lại bảo tiếp: "Nói gì thì nói, người trẻ tuổi này sau này nếu đứng đầu tự viện, đem đến cho tông môn nhiều đệ tử chứng ngộ." Rồi Tổ cho phép chúng hội giải tán. Đến tối, Tổ cho gọi Thần Hội vào phương trượng và hỏi: "Hôm nay ta đánh ông. Ông hay là Phật tánh cảm nhận cú đánh vậy?" Khi đối mặt với câu hỏi này thành linh Thần Hội đạt ngộ—One day the Sixth Patriarch addressed the assembly as follows: "I have a thing. It has no head or tail, no name or label, no back or front. Do you all know what it is?" Shen-Hui stepped forward and said, "It is the root source of all Buddhas, Shen-Hui's Buddha nature!" The Master said, "I just told you that it has no name or label, and you immediately call it the root-source of all Buddhas. Go and build a thatched hut over your head! You're nothing but a follower who pursues knowledge and interpretation." Shen-hui said, "Buddha-nature has neither name nor description, but because my master asked what it was, name and description are used. However, even

name and described, it remains without name or description." The Master hit him three times with his staff. Then, the Sixth Ancestor continued to say, "No matter what I just said, in the future if this youngster heads a monastery, it will certainly bring forth fully realized disciples of our school." The the master dismissed the assembly. In the evening, Hui-neng called Shen-hui in and asked, "Today I struck you. Was it you or Buddha-nature that felt the blow?" When confronted with this question, Shen-hui suddenly came to awakening.

51) Huệ Năng: Phật tánh Là tánh Bất Nhị—The Buddha-nature Is the Non-Dualistic Nature

Khi Huệ Năng ba mươi chín tuổi, ngài quyết định đó là thời điểm để nhận trách nhiệm của mình. Một hôm, Sư suy nghĩ: "Thời hoàng pháp đã đến, không nên trốn tránh." Sau đó Sư đã đi đến chùa Pháp Tánh ở Quảng Châu nơi mà Pháp Sư Ấn Tông đang giảng kinh Niết Bàn. Khi đến nơi Sư thấy có một nhóm các vị Tăng đang quan sát và bàn luận về một cái phướn đang bay phấp phới. Vị Tăng thứ nhất nói: "Ấy là phướn động." Vị khác phản đối: "Phướn là vật vô tình và không có sức để động; ấy là gió động." Rồi vị thứ ba nói: "Sự phấp phới của Phướn là do sự phối hợp của phướn và gió." Huệ Năng làm gián đoạn cuộc bàn luận, bảo các vị Tăng: "Chẳng phải gió mà cũng chẳng phải phướn động; mà là tâm của các nhân giả động đấy." Cả chúng đều ngạc nhiên. Ấn Tông mời Huệ Năng đến trên chiếu gan hỏi áo nghĩa, thấy Huệ Năng đối đáp, lời nói giản dị mà nghĩa lý rất đúng, không theo văn tự. Ấn Tông nói: "Cư sĩ quyết định không phải là người thường, đã lâu nghe y pháp của Huỳnh Mai đã đi về phương Nam, đâu chẳng phải là cư sĩ?" Huệ Năng nói: "Chẳng dám." Ấn Tông liền làm lễ xin đưa y bát đã được truyền cho đại chúng xem. Ấn Tông lại thưa Huỳnh Mai phó chúc: "Việc chỉ dạy như thế nào?" Huệ Năng bảo: "Chỉ dạy không chỉ luận về kiến tánh, chẳng luận thiên định giải thoát." Ấn Tông thưa: "Sao chẳng luận thiên định giải thoát?" Huệ Năng bảo: "Vì ấy là hai pháp, không phải là Phật pháp. Phật pháp là pháp chẳng hai." Ấn Tông lại hỏi: "Thế nào Phật pháp là pháp chẳng hai?" Huệ Năng bảo: "Pháp Sư giảng kinh Niết Bàn, rõ được Phật tánh, ấy là pháp chẳng hai, như Cao Quý Đức Vương Bồ Tát bạch Phật rằng: "Phạm tứ trọng cấm, tạo tội ngũ nghịch và chúng xiển đề, vân vân... sẽ đoạn thiện căn Phật tánh chăng?" Phật bảo: "Thiện căn có hai, một là thường, hai là vô thường. Phật tánh chẳng phải thường, mà cũng chẳng phải vô thường, thế nên chẳng đoạn, gọi là chẳng hai; một là thiện, hai là chẳng thiện. Phật tánh chẳng phải thiện, chẳng phải chẳng thiện, ấy là chẳng hai, uẩn cùng với phàm phu thấy hai, người trí rõ thấu tánh nó không hai, tánh không hai tức là Phật tánh." Ấn Tông nghe nói hoan hỷ chấp tay thưa: "Tôi giảng kinh ví như ngôi gạch, nhân giả luận nghĩa ví như vàng ròng." Khi ấy vì Huệ Năng cạo tóc, nguyện thờ làm thầy. Huệ Năng bèn ở dưới cây Bồ Đề khai pháp môn Động Sơn. Huệ Năng được pháp ở Đông Sơn, chịu tất cả những điều cay đắng, mạng giống như sợi chỉ mảnh. Ngày nay được cùng với Sử quân, quan liêu, Tăng Ni, đạo tục đồng ở trong hội này đâu không phải là cái duyên của nhiều kiếp, cũng là ở trong đời quá khứ cúng dường chư Phật, đồng gieo trồng căn lành mới nghe cái nhưn được pháp môn đốn giáo này. Giáo ấy là các vị Thánh trước đã truyền, không phải tự trí Huệ Năng được, mong những người nghe các vị Thánh trước dạy, mỗi người khiến cho tâm được thanh tịnh, nghe rồi mỗi người tự trừ nghi, như những vị Thánh đời trước không khác. Cả chúng nghe pháp đều hoan hỷ làm lễ rồi lui ra—When he was thirty-nine years old, he decided it was time to assume his responsibilities. One day Hui Neng thought, "The time has come to spread the Dharma. I cannot stay in hiding forever." Then he made his way to Fa-shin Temple in Kuang-chou where Dharma Master Yin Tsung was giving lectures on The Nirvana Sutra. As he approached it, he saw a group of monks observing and discussing a flapping pennant. The first monk said, "It's the pennant that moves." Another objected, "The pennant is an inanimate object and has no power to move; it is the wind that moves." Then a third said, "The flapping of the pennant is due to the combination of flag and wind." Huineng interrupted the discussion, telling the monks, "It's neither wind nor pennant that moves; rather it's your own minds that move." Everyone was startled. Dharma Master Yin Tsung invited him to take a seat of honor and sought to ask him about the hidden meaning. Seeing that Hui Neng's demonstration of the true principles was concise and not based on written words, Yin

Tsung said, “The cultivator is certainly no ordinary man. I heard long ago that Huang Mei’s robe and bowl had come south. Cultivator, is it not you?” Hui Neng said, “I dare not presume such a thing.” Yin Tsung then made obeisance and requested that the transmitted robe and bowl be brought forth and shown to the assembly. He further asked, “How was Huang Mei’s doctrine transmitted?” “There was no transmission,” replied Hui Neng. “We merely discussed seeing the nature. There was no discussion of Dhyana samadhi or liberation.” Yin Tsung asked, “Why was there no discussion of Dhyana samadhi or liberation?” Hui Neng said, “There are dualistic dharmas. They are not the Buddhadharma. The Buddhadharma is a dharma of non-dualism.” Yin Tsung asked further, “What is this Buddhadharma, which is the dharma of non-dualism?” Hui Neng said, “The Dharma Master has been lecturing The Nirvana Sutra says that to understand the Buddha-nature is the Buddhadharma, which is the Dharma of non-dualism. As Kao Kuei Te Wang Bodhisattva said to the Buddha, ‘Does violating the four serious prohibitions, committing the five rebellious acts or being an icchantika and the like cut off the good roots and the Buddha-nature?’ The Buddha replied, ‘There are two kinds of good roots: the first, permanent; the second impermanent. The Buddha-nature is neither permanent nor impermanent. Therefore it is not cut off.’ ‘That is what is meant by non-dualistic. The first is good and the second is not good. The Buddha-nature is neither good nor bad. That is what is meant by non-dualistic. Common people think of the heaps and realms as dualistic. The wise man comprehends that they are non-dualistic in nature. The non-dualistic nature is the Buddha-nature.’ Hearing this explanation, Yin Tsung was delighted. He joined his palms and said, “My explanation of Sutra is like broken tile; whereas your discussion of the meaning, Kind Sir, is like pure gold.” He then shaved Hui Neng’s head and asked Hui Neng to be his master. Accordingly, under that Bodhi tree, Hui Neng explained the Tung Shan Dharma-door. Hui Neng obtained the Dharma at Tung Shan and has undergone much suffering, as if his life was hanging by a thread. “Today, in this gathering of magistrate and officials, of Bhikshus, Bhikshunis, Taoists, and laymen, there is not one of you who is not here because of accumulated ages of karmic conditions. Because in past lives you have made offerings to the Buddhas and planted good roots in common ground, you now have the opportunity to hear Sudden Teaching, which is an opportunity to obtain the Dharma. This teaching has been handed down by former sages; it is not Hui Neng’s own wisdom. You, who wish to hear the teaching of the former sages, should first purify your minds. After hearing it, cast aside your doubts, and that way you will be no different from the sages of the past.” Hearing this Dharma, the entire assembly was delighted, made obeisance and withdrew.

52) Huệ Năng: Phật Tính Vô Bắc Vô Nam—There Is Ultimately No North or South in the Buddha Nature

Khi Lục Tổ Huệ Năng đến Huỳnh Mai lễ bái Ngũ Tổ. Tổ hỏi rằng: “Người từ phương nào đến?” Huệ Năng đáp: “Đệ tử là dân Tân Châu thuộc Lĩnh Nam.” Tổ bảo rằng: “Ôi, người miền nam không có Phật tính!” Huệ Năng liền đáp: “Phật tính không phân nam bắc.”—When the Six Patriarch Hui Neng arrived at Huang Mei and made obeisance to the Fifth Patriarch, who asked him: “Where are you from?” Hui Neng replied: “Your disciple is a commoner from Hsin Chou, Ling Nan.” The Fifth Patriarch said: “Oh, southerners do not have Buddha-nature!” Hui Neng replied: “In the Way there is no north or south.”

53) Huệ Năng: Phi Phong Phi Phan—Not the Wind, Not the Flag

Chẳng phải gió, chẳng phải phướn, thí dụ thứ 29 của Vô Môn Quan. Nhân gió lay phướn, có hai ông Tăng tranh luận. Một ông nói: "Phướn động." Ông kia nói: "Gió động." Hai ông cãi qua cãi lại không ra lẽ. Lục Tổ Huệ Năng nói: "Không phải gió động, không phải phướn động, tâm các ông động đấy." Nghe vậy, hai ông Tăng giật mình run sợ. Theo Thiền Sư Sùng Sơn Hạnh Nguyên trong quyển Tro Rơi Trên Thân Phật, cũng cùng thế ấy, với lá cây, với gió, với cơn giận dữ cũng vậy, khi cái tâm của bạn

chuyển động, hành động xuất hiện. Nhưng khi cái tâm của bạn không chuyển động, chân lý chỉ giống như vậy. Lá rơi rụng là chân lý. Đưa chổi quét là chân lý. Gió cuốn lá đi là chân lý. Nếu tâm của bạn động, bạn không hiểu được chân lý. Trước hết, phải hiểu rằng sắc là không và không là sắc. Tiếp theo đó, không sắc, không không. Sau đó, bạn sẽ hiểu rằng sắc là sắc và không là không. Rồi thì tất cả những hành động đó đều là chân lý. Và như thế là bạn đã về đến ngôi nhà đích thực của mình. Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, không phải gió động, không phải phướn động, không phải tâm động, thấy Tổ sư ở đâu? Nếu thấy chỗ này cho được xác thiết, mới biết hai ông Tăng đổi sắt được vàng. Lục Tổ nhìn không được, phải một phen lặn độn—According to example 29 of the Wu-Men-Kuan, two monks were arguing about the temple flag waving in the wind. One said, "The flag moves." The other said, "The wind moves." They argued back and forth but could not agree. The Sixth Patriarch Hui-Neng said, "Gentlemen! It is not the wind that moves; it is not the flag that moves; it is you mind that moves." The two monks were struck with awe. According to Zen Master in Dropping Ashes on the Buddha, long ago in China, in the same way, with the leaves, wind, anger, etc., when your mind is moving, the actions appear. But when your mind is not moving, the truth is just like this. The falling of the leaves is the truth. The sweeping is the truth. The wind's blowing them away is the truth. If your mind is moving, you can't understand the truth. You must first understand that form is emptiness, emptiness is form. Next, not form, no emptiness. Then you will understand that form is form, emptiness is emptiness. Then all these actions are the truth. And then you will find your true home. According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, it is not the wind that moves. It is not the flag that moves. It is not the mind that moves. How do you see the Ancestral Teacher here? If you can view this matter intimately, you will find that the two monks received gold when they were buying iron. The Ancestral Teacher could not repress his compassion and overspent himself.

54) Huệ Năng: Tại Gia Thiện Tâm—Good Mind Lay People

Theo kinh Pháp Bảo Đàn, phẩm thứ ba, Lục Tổ dạy: “Này thiện tri thức! Nếu muốn tu hành, tại gia cũng được, không cần ở chùa, người ở tại gia mà hay hành như người ở phương Đông mà tâm được thiện, còn người ở chùa mà không tu cũng như người ở phương Tây mà tâm ác vậy. Chỉ tâm thanh tịnh tức là tự tánh Tây phương.” Thứ sử Vi Cừ lại hỏi rằng: “Người tại gia làm sao tu hành? Cúi xin Hòa Thượng từ bi chỉ dạy.” Tổ bảo: “Tôi vì đại chúng làm một bài tụng Vô Tướng, chỉ y đây mà tu, thường cùng tôi đồng ở không khác, nếu không tu như thế này dù có cạo tóc xuất gia đối với đạo cũng không có ích gì. Tụng rằng:

Tâm bình không nhọc giữ giới,
 Hạnh thẳng không cần tu thiền,
 Ăn thì nuôi dưỡng cha mẹ,
 Nghĩa thì trên dưới thương nhau,
 Nhường thì trên dưới hòa mục,
 Nhẫn thì các ác không ổn,
 Nếu hay dùi cây ra lửa,
 Trong bùn quyết mọc sen hồng,
 Đắng miệng tức là thuốc hay,
 Nghịch tai là lời ngay thẳng,
 Sửa lỗi ắt sanh trí huệ,
 Giữ quấy trong tâm không hiền,
 Mỗi ngày thường làm lợi ích,
 Thành đạo không do thí tiền,
 Bồ Đề chí hướng tâm tìm,
 Đâu nhọc hưởng ngoại cầu huyền,
 Nghe nói y đây tu hành,

Cực lạc chỉ ngay trước mắt.

Tổ lại bảo: “Nầy thiện tri thức! Thấy phải y kệ đây mà tu hành, nhận lấy tự tánh, thẳng đó thành đạo. Pháp không đợi nhau, mọi người hãy giải tán, tôi trở về Tào Khê, chúng nếu có nghi, lại đến hỏi nhau.”—According to the Platform Sutra, Chapter Three, the Sixth Patriarch taught: “Good Knowing Advisors, if you wish to cultivate, you may do so at home. You need not be in a monastery. If you live at home and practice, you are like the person of the East, whose mind is good. If you dwell in a monastery but do not cultivate, you are like the person of the West, whose mind is evil. Merely purify your mind; that is the ‘West’ of your self-nature.” The Honorable Wei asked further, “How should those at home cultivate? Please instruct us.” The Master said, “I have composed a markless verse for the great assembly. Merely rely on it to cultivate and you will be as if always by my side. If you cut your hair and leave home but do not cultivate, it will be of no benefit in pursuing the Way. The verse runs:

“The mind made straight, why toil following rules?
 The practice sure, of what use is Dhyana meditation?
 Filial deeds support the father and mother.
 Right conduct is in harmony with those above and below.
 Deference: the honored and lowly in accord with each other.
 Patience: no rumors of the evils of the crowd.
 If drilling wood can spin smoke into fire,
 A red-petalled lotus can surely spring from mud.
 Good medicine is bitter to the taste.
 Words hard against the ear must be good advice.
 Correcting failings gives birth to wisdom.
 Guarded errors expose a petty mind.
 Persist daily in just, benevolent deeds.
 Charity is not the means to attain the way.
 Search out Bodhi only in the mind.
 Why toil outside in search of the profound?
 Just as you hear these words, so practice:
 Heavens then appears, right before your eyes.”

The Master continued, “Good Knowing Advisors, you in this assembly should cultivate according to this verse to see and make contact with your self-nature and to realize the Buddha Way directly. The Dharma does not wait. The assembly may now disperse. I shall now return to Ts’ao-His. If you have questions, come quickly and ask.”

55) Huệ Năng: Tam Thập Lục Đôi Đối Pháp—Thirty-Six Pairs of Opposites

Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, chương mười, một hôm Tổ gọi các đệ tử là Pháp Hải, Chí Thành, Pháp Đạt, Thần Hội, Trí Thường, Trí Thông, Chí Triệt, Pháp Trân, Pháp Như, vân vân, bảo rằng: “Các ông không đồng với những người khác, sau khi tôi diệt độ, mỗi người làm thầy một phương, nay tôi dạy các ông nói pháp không mất bốn tông, trước phải dùng ba khoa pháp môn, động dụng thành ba mươi sáu đối, ra vào tức lìa hai bên, nói tất cả pháp chớ lìa tự tánh; chợt có người hỏi pháp, ông xuất lời nói trọn trong đối đãi, đều lấy pháp đối đi lại làm như cho nhau, cứu cánh hai pháp thấy đều trừ, lại không có chỗ đi. Ba khoa pháp môn là ấm, giới, nhập vậy. Ấm là ngũ ấm, sắc, thọ tưởng, hành, thức; nhập là thập nhị nhập, ngoài có sáu trần là sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp, trong có sáu cửa là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý; giới là thập bát giới, sáu trần, sáu cửa, và sáu thức. Tự tánh hay gồm muôn pháp gọi là tàng hàm thức, nếu khởi suy nghĩ tức là chuyển thức sanh sáu thức ra sáu cửa, thấy sáu trần, như thế thành mười tám giới, đều từ nơi tự tánh khởi dụng. Tự tánh nếu tà thì khởi mười tám tà, tự tánh nếu chánh thì khởi mười tám chánh, gồm ác dụng tức là dụng chúng sanh, thiện dụng tức là dụng Phật,

dụng do những gì? Do tự tánh mà có. Đối pháp: Ngoại cảnh vô tình có năm đối, trời đối cùng đất, mặt trời đối cùng mặt trăng, sáng đối cùng tối, âm đối cùng dương, nước đối cùng lửa, đây là năm đối. Pháp tướng ngữ ngôn có mười hai đối, ngữ đối cùng pháp, có đối cùng không, có sắc đối cùng không sắc, có tướng đối cùng không tướng, hữu lậu đối cùng vô lậu, sắc đối cùng không, động đối cùng tịnh, trong đối cùng đục, phàm đối cùng Thánh, Tăng đối cùng tục, già đối cùng trẻ, lớn đối cùng nhỏ, đây là mười hai đối vậy. Tự tánh khởi dụng có mười chín đối: dài đối cùng ngắn, tà đối cùng chánh, si đối cùng huệ, ngu đối cùng trí, loạn đối cùng định, từ đối cùng độc, giới đối cùng lỗi, thẳng đối cùng cong, thật đối cùng hư dối, hiểm đối cùng bình, phiền não đối cùng Bồ Đề, thường đối cùng vô thường, bi đối cùng tổn hại, hỷ đối cùng sân, xả đối cùng bôn xển, tiến đối cùng thối, sanh đối cùng diệt, pháp thân đối cùng sắc thân, hóa thân đối cùng báo thân, đây là mười chín pháp đối vậy. Tổ bảo: “Ba mươi sáu pháp đối này nếu hiểu mà dùng tức là đạo, quán xuyên tất cả kinh pháp, ra vào tức lia hai bên, tự tánh động dụng, cùng người nói năng, ngoài đối với tướng mà lia tướng, trong đối với không mà lia không, nếu toàn chấp tướng tức là tăng trưởng vô minh, người chấp không là có chê bai kinh. Nói thẳng chẳng dùng văn tự, đã nói chẳng dùng văn tự thì người cũng chẳng nên nói năng, chỉ lời nói năng này liền là tướng văn tự.” Tổ lại bảo: “Nói thẳng chẳng lập tự tức hai chữ chẳng lập này cũng là văn tự, thấy người nói liền chê bai người ta nói là chấp văn tự. Các ông nên biết tự mình mê thì còn khả dĩ, lại chê bai kinh Phật, không nên chê bai kinh vì đó là tội chương vô số. Nếu chấp tướng bên ngoài mà tác pháp cầu chơn, hoặc rộng lập đạo tràng, nói lỗi lầm có không, những người như thế nhiều kiếp không thể thấy tánh; chỉ nghe y pháp tu hành, lại chớ có trãm vật chẳng nghĩ, mà đối với đạo tánh sanh chướng ngại; nếu nghe nói chẳng tu khiến người biến sanh tà niệm, chỉ y pháp tu hành, bố thí pháp mà không trụ tướng. Các ông nếu ngộ, y đây mà nói, y đây mà dùng, y đây mà hành, y đây mà tạo tác, tức không mất bốn tông. Nếu có người hỏi nghĩa ông, hỏi có thì đem không đáp, hỏi không thì đem có đáp, hỏi phàm thì đem Thánh đáp, hỏi Thánh lấy phàm đáp, hai bên làm nhơn cho nhau sanh ra nghĩa trung đạo, như một hỏi một đáp, bao nhiêu câu hỏi khác đều y đây mà khởi tác dụng, tức không mất chân lý. Giả sử có người hỏi sao gọi là tối thì đáp rằng, ‘sáng là nhơn, tối là duyên, sáng mất tức là tối, dùng sáng để hiển tối, dùng tối để hiển sáng, qua lại làm nhơn cho nhau thành nghĩa trung đạo, ngoài ra hỏi những câu khác thấy đều như đây mà đáp. Các ông về sau truyền pháp y đây mà chỉ dạy cho nhau, chớ làm mất tông chỉ.”—According to the Platform Sutra, Chapter Ten, one day the Master summoned his disciples Fa-Hai, Chih-Ch’eng, Fa-Ta, Shen-Hui, Chih-Ch’ang, Chih-T’ung, Chih-Ch’e, Chih-Tao, Fa-Chen and Fa-Ju, and said to them, “You are not like other people. After my passage into extinction, you should each be a master in a different direction. I will now teach you how to explain the Dharma without deviating from the tradition of our school. First, bring up the three classes of Dharma-doors and then, use the thirty-six pairs of opposites, so that, whether coming or going, you remain in the Bodhimandala. While explaining all the dharmas, do not become separate from your self-nature. Should someone suddenly ask you about a dharma, answer him with its opposite. If you always answer with the opposite, both will be eliminated and nothing will be left since each depends on the other for existence. The three classes of Dharma-doors are the heaps, the realms and the entrances. The five heaps are: form, feeling, perception, impulses and consciousness. The twelve entrances are the six sense objects outside: forms, sounds, smells, tastes, tangible objects and objects of the mind; and the six sense organs within: eye, ear, nose, tongue, body, and mind. The eighteen realms are the six sense objects, the six sense organs and the six consciousnesses. The self-nature is able to contain all dharmas; it is the ‘store-enveloping consciousness.’ If one gives rise to a thought, it turns into consciousness, and the six consciousnesses are produced, which go out the six organs and perceive the six sense objects. Thus, the eighteen realms arise as a function of the self-nature. If the self-nature is wrong, it gives rise to the eighteen wrongs; if the self-nature is right, it gives rise to eighteen rights. Evil functioning is that of a living being, while good functioning is that of a Buddha. What is the functioning based on? It is based on opposing dharmas within the self-nature. External insentient things have five pairs of opposites: heaven and

earth, sun and moon, light and darkness, positive and negative (yin and yang) and water and fire. In speaking of the marks of dharmas one should delineate twelve opposites: speech and dharmas, existence and non-existence, form and formless, the marked and the unmarked, the presence of outflows and the lack of outflows, form and emptiness, motion and stillness, clarity and turbidity, the common and the holy, membership in the Sangha and membership in the laity, old age and youth, and largeness and smallness. From the self-nature nineteen pairs of opposites arise: length and shortness, deviance and orthodoxy, foolishness and wisdom, stupidity and intelligence, confusion and concentration, kindness and cruelty, morality and immorality, Straightness and crookedness, reality and unreality, danger and safety, affliction and Bodhi, permanence and impermanence, compassion and harm, joy and anger, generosity and stinginess, advance and retreat, production and extinction, the Dharma-body and the form-body, the Transformation-body and the reward-body. The Master said, “If you can understand and use these thirty-six pairs of opposites you can connect yourself with the dharmas of all the Sutras and avoid extremes, whether coming or going. When you act from your self-nature in speaking with others, you are separate from external marks while in the midst of them and separate from inward emptiness while in the midst of emptiness. If you are attached to marks, you will add to your wrong views and if you grasp at emptiness, you will increase your ignorance. Those who grasp at emptiness slander the Sutras by maintaining that written words have no use. Since they maintain they have no need of written words, they should not speak either because written words are merely the marks of spoken language. They also maintain that the direct way cannot be established by written words, and yet these two words ‘not established’, are themselves written. When they hear others speaking, they slander them by saying that they are attached to written words. You should know that to be confused as they are may be permissible but to slander the Buddha’s Sutras is not. Do not slander the Sutras for if you do, your offense will create countless obstacles for you. One who attaches himself to external marks and practice dharmas in search of truth, or who builds many Bodhimandalas and speaks of the error and evil of existence and non-existence will not see his nature for many aeons. Listen to the Dharma and cultivate accordingly. Do not think of hundreds of things, for that will obstruct the nature of the Way. Listening without cultivating will cause others to form deviant views. Simply cultivate according to the Dharma, and do not dwell in marks when bestowing it. If you understand, then speak accordingly, function accordingly, practice accordingly, and act accordingly, and you will not stray from the basis of our school. If someone ask you about a meaning, and the question is about existence, answer with non-existence; if you are asked about non-existence, answer with existence; asked about common life, answer with the holy life; asked about the holy life, answer with the common life. Since in each case the two principles are interdependent, the meaning of the Middle Way will arise between them. If you answer every question with an opposite, you will not stray from the basic principle. Suppose someone asks, ‘What is darkness?’ You should answer ‘Brightness is the cause and darkness the condition. When there is no brightness, there is darkness. Brightness reveals darkness and darkness reveals brightness.’ Since opposites are interdependent, the principle of the Middle Way is established. Answer every question that way, and in the future, when you transmit the Dharma, transmit it in the way I am instructing you. Then you will not stray from the tradition of our school.”

56) Huệ Năng: Tám Muôn Bốn Ngàn Trí Huệ—Eighty-Four Thousand Wisdoms From the One Prajna

Từ một Bát Nhã phát sanh ra tám muôn bốn ngàn trí tuệ. Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Này thiện tri thức, pháp môn của tôi đây từ một Bát Nhã phát sanh ra tám muôn bốn ngàn trí tuệ. Vì cớ sao? Vì người đời có tám muôn bốn ngàn trần lao, nếu không có trần lao thì trí tuệ thường hiện, chẳng lìa tự tánh. Người ngộ pháp này tức là vô niệm, vô ức, vô trước, chẳng khởi cuồng vọng, dùng tánh chơn như của mình, lấy trí tuệ quán chiếu, đối với tất cả pháp không thủ không xả, tức là

thấy tánh thành Phật đạo.”—According to the Platform Sutra of the Sixth Patriarch’s Dharma Treasure, the Sixth Patriarch, Hui-Neng, taught: “Good Knowing Advisors, my Dharma-door produces 84,000 wisdom from the one Prajna. Why? Because worldly people have 84,000 kinds of defilement. In the absence of defilement, wisdom is always present since it is not separate from the self-nature. Understand this dharma is simply no-thought, no-remembrance, non-attachment and the non-production of falsehood and error. Use your own true-suchness nature and, by means of wisdom, contemplate and illuminate all dharmas without grasping or rejecting them. That is to see one’s own nature and realize the Buddha Way.”

57) Huệ Năng: Tâm Phật—The Mind of Buddha

Tâm của Phật hay Tâm tức Phật. Tâm Phật cũng có nghĩa là Phật hiện ra trong tâm. Theo Pháp Bảo Đàn Kinh, Lục Tổ nói: “Nếu niệm trước không khởi, đó là tâm. Niệm sau không dứt đó là Phật. Vì thế ngài khuyên không sợ niệm khởi, chỉ sợ giác ngộ chậm mà thôi.”—The mind of the Buddha or the mind is Buddha means the Buddha within the heart, or from mind is Buddhahood. It also means the Buddha revealed in or to the mind. According to the Dharma Jewel Platform Sutra, the Sixth Patriarch said: “If the preceding thought does not arise, it is mind. If the following thought does not end, it is Buddha. Thus, he advised one should not be afraid of rising thoughts, but only of the delay in being aware of them.”

58) Huệ Năng: Tâm Xả Và Trí Huệ—Equanimity and Wisdom

Theo Lục Tổ Đàn Kinh, Lục Tổ dạy: "Tâm xả và trí huệ từ căn bản là một, không phải hai. Tâm xả là nền tảng của trí huệ. Trí huệ là chức năng của tâm xả. Khi đức hạnh chỉ nằm ngoài miệng chứ không ở trong tâm, thì tâm xả và trí huệ chỉ là điều phù phiếm và không thể nào đồng hóa với nhau được. Nếu có đức trong tâm và cả trong lời nói, và nếu tâm và cảnh là một, tâm xả và trí huệ là đồng bộ. Khi cố công chứng ngộ bản ngã, đừng để mình mắc kẹt vào tranh luận. Nếu bạn tranh cãi cái gì có trước cái gì theo sau, bạn chỉ là một con người mê hoặc; bạn không tự mình giải thoát khỏi cái được mất; bạn làm cho tính ái kỷ của mình nặng thêm. Chúng ta có thể so sánh tâm xả và trí huệ với cái gì? Chúng giống như ánh sáng của một ngọn đèn. Có đèn là có ánh sáng, không có đèn thì phải là bóng tối, vì đèn là căn bản của ánh sáng và ánh sáng là công dụng của đèn. Dầu có hai tên gọi, căn bản của chúng giống nhau. Giáo lý về tâm xả và trí huệ hoàn toàn giống như thế."—According to the Sutra of the Sixth Patriarch on the Pristine Orthodox Dharma, the Sixth Patriarch taught: "Equanimity and wisdom are basically one; they are not two. Equanimity is the basis of wisdom. Wisdom is the function of equanimity... When there is virtue in the mouth but not in the mind, equanimity and wisdom are vain and are by no means identical. But if there is virtue in both mind and mouth, and if the internal and external are as one, equanimity and wisdom are identical. When you are engaged in self-realization do not be involved in argument. If you argue about which precedes and which follows, you are just like a deluded person; you have not freed yourself from gain and loss; you are just aggravating your egotism... To what shall we compare equanimity and wisdom? They are like the light of a lamp. Having the lamp you can have light, but with no lamp, there must be darkness, because the lamp is the basis of the light and the light is the use of the lamp. Though there are two names, their basis is the same. The doctrine of wisdom and equanimity is just like this."

59) Huệ Năng: Thanh Tịnh Pháp Thân Phật—The Clear, Pure Dharma-Body Buddha

Pháp thân là cái thân của Pháp, theo đó Dharma có nghĩa là phép tắc, tổ chức, cơ cấu, hoặc nguyên lý điều hành. Nhưng chữ Dharma còn có nhiều nghĩa sâu xa hơn, nhất là khi ghép với chữ Kaya thành Dharmakaya. Nó gọi lên một cá thể, một tánh cách người. Chân lý tối cao của đạo Phật không phải chỉ là một khái niệm trừu tượng như vậy, trái lại nó sống động với tất cả ý nghĩa, thông suốt, và minh mẫn, và nhất là với tình thương thuần túy, gột sạch tất cả bệnh tật và bợn nhơ của con người. Trong đạo Phật,

Thân Pháp là thân lia hẳn thọ sanh các loài, vì đây là thân Phật tuyệt đối (cuối cùng). Trong Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng đã dạy về Thanh Tịnh Pháp Thân Phật như sau: “Nầy thiện tri thức! Sao gọi là Thanh Tịnh Pháp Thân Phật? Người đời bản tánh là thanh tịnh, muôn pháp từ nơi tánh mà sanh, suy nghĩ tất cả việc ác tức sanh hạnh ác, suy nghĩ tất cả việc lành tức sanh hạnh lành. Như thế các pháp ở trong tự tánh như trời thường trong, mặt trời mặt trăng thường sáng, vì mây che phủ nên ở trên sáng, ở dưới tối, chợt gặp gió thổi mây tan, trên dưới đều sáng, vạn tượng đều hiện. Tánh của người đời thường phù du như là mây trên trời kia. Nầy thiện tri thức! Trí như mặt trời, huệ như mặt trăng, trí huệ thường sáng, do bên ngoài chấp cảnh nên bị mây nổi vọng niệm che phủ tự tánh không được sáng suốt. Nếu gặp thiện tri thức, nghe được pháp chơn chánh, tự trừ mê vọng, trong ngoài đều sáng suốt, nơi tự tánh muôn pháp đều hiện. Người thấy tánh cũng lại như thế, ấy gọi là Thanh Tịnh Pháp Thân Phật.”—Dharmakaya is usually rendered “Law-body” or “Truth-body” where Dharma is understood in the sense of of “law,” “organization,” “systematization,” or “regulative principle.” But really in Buddhism, Dharma has a very much more comprehensive meaning. Especially when Dharma is coupled with Kaya. Dharmakaya implies the notion of personality. The highest reality is not a mere abstraction, it is very much alive with sense and awareness and intelligence, and, above all, with love purged of human infirmities and defilements. In Buddhism, the body of reality, being forever free from undergoing birth in conditioned states, for this is the absolute Buddha or essence of all life. According to The Dharma Jewel Platform Sutra, the Sixth Patriarch taught: “Good Knowing Advisor! What is the clear, pure Dharma-body Buddha? The worldly person’s nature is basically clear and pure, and the ten thousand dharmas are produced from it. The thought of evil produces evil actions and the thought of good produces good actions. Thus all dharmas exist within self-nature. This is like the sky which is always clear, and the sun and moon which are always bright, so that if they are obscured by floating clouds it is bright above the clouds and dark below them. But if the wind suddenly blows and scatters the clouds, there is brightness above and below, and the myriad forms appear. The worldly person’s nature constantly drifts like those clouds in the sky. Good Knowing Advisors, intelligence is like the sun and wisdom is like the moon. Intelligence and wisdom are constantly bright, but if you are attached to external states, the floating clouds of false thought cover the self-nature so that it cannot shine. If you meet a Good Knowing Advisor, if you listen to the true and right Dharma and destroy your own confusion and falseness, then inside and out there will be penetrating brightness, and within the self-nature all the ten thousand dharmas will appear. That is how it is with those who see their own nature. It is called the clear, pure Dharma-body of the Buddha.”

60) Huệ Năng: Thành Tất Cả Tướng Tức Tâm, Lia Tất Cả Tướng Tức Phật—The Setting up of Marks is Mind, Separation from Them is Buddha

Pháp Hải Thiều Châu, tên của một vị Thiền sư Trung Hoa, một trong những đệ tử của Lục Tổ Huệ Năng. Hiện nay chúng ta có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền Sư Pháp Hải như trong Truyền Đăng Lục, quyển V, và Kinh Pháp Bảo Đàn; tuy nhiên, có một số chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Kinh Pháp Bảo Đàn. Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, chương bảy, Tăng Pháp Hải, người quê ở Khúc Giang, Thiều Châu. Ban đầu đến tham vấn Lục Tổ, Pháp Hải hỏi Lục Tổ rằng: “Hòa Thượng để lại giáo pháp gì khiến cho những người mê đời sau được thấy Phật tánh?” Tổ bảo: “Thành tất cả tướng tức tâm, lia tất cả tướng tức Phật.” Sau đó, Pháp Hải lại hỏi rằng: “Tức tâm tức Phật,” cúi xin ngài chỉ dạy. Tổ bảo: “Niệm trước chẳng sanh tức tâm, niệm sau chẳng diệt tức Phật.” Nếu nói cho đủ, cùng kiếp cũng không không hết, hãy lắng nghe tôi nói kệ:

“Tức tâm là huệ, tức Phật là định,
Định huệ bình đẳng, trong ý thanh tịnh.
Ngộ pháp môn này, do ông tập tánh,
Dụng vốn không sanh, song tu là chánh.”

Ngài Pháp Hải ngay lời đó liền đại ngộ, làm bài kệ tán thán:

“Tức tâm nguyên là Phật,
 Chẳng ngộ mà tự khinh,
 Con biết nhưn định huệ,
 Đồng tu lia các vật.”

Zen Master Fa-Hai Shao-Chou, a Chinese Zen master, one of the Sixth Patriarch Hui-Neng's disciples. We do have a lot of detailed documents on this Zen Master, i.e, the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume V, and the Platform Sutra; however, there is some interesting information on him in Platform Sutra. According to the Platform Sutra, Chapter Seven, when Bhikshu Fa-Hai of Ch'u-Ch'iang city in Shao-Chou. At first he called on the Sixth Patriarch, he asked, “What teaching dharma will the High Master leave behind so that confused people can be led to see the Buddha-nature?” The Sixth Patriarch said: “The setting up of marks is mind, and separation from them is Buddha.” Then, Fa-Hai asked, “Will you please instruct me on the sentence, ‘Mind is Buddha’?” The Master said, “When one preceding thoughts are not produced, this is mind.” Were I to explain it fully, I would not finish before the end of the present age.” Listen to my verse:

“When the mind is called wisdom,
 Then the Buddha is called concentration.
 When concentration and wisdom are equal.
 The intellect is pure.
 Understand this Dharma teaching
 By practicing with your own nature.
 The function is basically unproduced;
 It is right to cultivate both.”

At these words, Fa-Hai was enlightened and spoke a verse in praise:

“This mind is basically Buddha;
 By not understanding I disgrace myself.
 I know the cause of concentration and wisdom
 Is to cultivate both and separate myself from all things.”

61) Huệ Năng: Thiên Bệnh—Zen Illness

Thiên bệnh là các loại bệnh gây ra bởi người tham thiền mà không hiểu rõ về thiền như vọng tưởng hay vọng kiến. Thiên bệnh phát sinh trong khi tu Thiền, ám chỉ cái trở ngại và tai họa mà hành giả có thể gặp phải trong khi tu Thiền. Đây là những cảm giác lừa phỉnh hay những hiện tượng ảo giác có thể biểu hiện trong khi tu tập thiền tọa. Mọi sự ràng buộc với thể nghiệm đại giác của mình; thậm chí ngay cả sự ràng buộc với tính hư không cũng được xem là thiên bệnh. Sự nhiễm bệnh thật sự nghiêm trọng khi hành giả công khai ca ngợi thể nghiệm của mình về con đường thiền và do đó tự coi mình là một con người đặc biệt. Kỳ thật, chỉ mỗi một việc để lộ ra trạng thái đại giác của mình cũng đã bị coi là thiên bệnh. Chuyện kể về một đồ đệ của Thần Tú đến viếng Huệ Năng. Khi Huệ Năng bảo anh ta hãy diễn tả những gì mà anh ta đã học được về Thiền cho đến bây giờ thì anh ta trả lời: “Thầy tôi xác quyết rằng giáo pháp của chư Phật tìm thấy ngay tâm mình, và chuyện đi tìm giáo pháp bên ngoài chính mình cũng giống như chuyện bỏ nhà bỏ cha mà đi vậy.” Những chuyện này thì Huệ Năng có thể đồng ý. Nhưng vị đệ tử của Thần Tú nói tiếp: “Chúng tôi được dạy là phải chấm dứt những hoạt động nơi tâm mình, kiểm soát những tư tưởng dong ruổi trong tâm, và ngồi yên trong thiền định trong những thời thiền dài mà không được phép di động.” Huệ Năng liền chụp lấy cơ hội này và nói: “Chấm dứt những hoạt động nơi tâm mình và ngồi yên không di động không phải là Thiền. Nó là Thiên bệnh. Không có lợi lạc nào được tìm thấy trong phương cách này cả.” Đoạn, vị đệ tử của Thần Tú hỏi vậy thì hành giả tu tập bằng cách nào. Huệ Năng bảo anh ta: “Lúc sống, người ta ngồi mà không nằm; lúc chết người ta nằm chứ không ngồi. Giác ngộ chân chính xảy ra thành linh và tức thì. Mặc dầu có sinh hoạt dẫn đến kinh nghiệm giác ngộ, kinh nghiệm tự nó phải đến một cách tứ thì. Giáo pháp của chúng

ta có thể so sánh với việc đập bể một bức tường đá. Trong lúc việc này có thể mất nhiều thì giờ để phá thủng bức tường, nhưng một khi bức tường đã bị phá thì toàn cảnh bên kia tường đều được nhìn thấy ngay lập tức. Vì vậy, khi tu tập, hành giả vẫn làm những công việc hằng ngày như thường lệ vì kinh nghiệm giác ngộ có thể đạt được ngay trong những việc thường nhật ấy như chẻ củi và kéo củi."—The illnesses of meditation, i.e. wandering thoughts, illusions, or the illusions and nervous troubles of the mystic. The sickness that has arisen through Zen practice, which refers to the hindrances and mishaps that one may encounter in the practice of Zen. These are expressions for deceptive sensations and appearances that can come up during the practice of sitting meditation. Any attachment to one's own enlightenment experiences, including the attachment to emptiness is also considered Zen sickness. It is an especially pronounced form of Zen sickness when someone develops great pretensions about his experience on the Zen path and thus considers himself someone special. Also when it is all too obvious that someone has experienced enlightenment, this condition also is referred to as Zen sickness (illness). The story is told of one of Shen-hsiu's students who paid a visit to Hui-neng. When Hui-neng asked him to describe what he had learned so far, he said: "My master asserts that the teaching of all the Buddhas is found in one's own mind, and that to seek the teaching outside of oneself is the same as running away from one's father and abandoning one's home." This much Hui-neng could agree with. But the student went on to say: "We're taught to stop the working of our minds, to control our wandering thoughts, and to sit in meditation for long periods of time without moving." Hui-neng snapped back: "To stop the working of the mind and to sit without moving isn't Zen. It's a disease. There's no profit to be found in such a method." The student asked, then, how one should practice. Hui-neng told him: "While alive, one sits and doesn't lie down; when one is dead, one lies down but doesn't sit. True awakening necessarily occurred suddenly and immediately. Although there may be activity leading up to that experience, the experience itself comes all at once. Our teaching might compare the process to chipping away at a stone barrier. While it could take a long while to pierce the barrier, once one does, the view on the other side becomes visible immediately. So, when practicing, one still have mundane activities as usual for enlightenment experience could be acquired during activities as mundane as chopping and hauling wood."

62) Huệ Năng: Tọa Thiền—Sitting Meditation

“Phép tọa Thiền vốn chẳng dính mắc ở tâm, chẳng dính mắc ở tịnh, cũng chẳng bận bịu với sự bất động. Vậy Tọa Thiền là gì? Ấy là không bị chướng ngại trong tất cả việc. Đối với tất cả những hoàn cảnh tốt xấu, bên ngoài mà tâm chẳng khởi nghĩ gọi là tọa. Bên trong thì thấy tự tánh mình bất động gọi là Thiền. Ngoài không dính mắc về ý niệm về hình tướng là Thiền. Trong chẳng loạn là Định. Nếu ngoài dính tướng thì tâm ấy loạn. Nếu ngoài lìa được tướng thì tâm chẳng loạn. Bản tánh của mình tự nó thanh tịnh, tự nó ổn định chỉ vì thấy có cảnh, nghĩ đến cảnh nên loạn. Nếu thấy tất cả cảnh mà tâm chẳng loạn ấy là chơn định. Hãy tự tìm cho mình trong mỗi niệm cái tính thanh tịnh của tự tánh mình, rồi tu theo nghĩa ấy và tự thực hành, đó là chúng ta thành tựu đạo của Phật vậy.”

Bồ đề bốn vô thọ,
 Minh cảnh diệt phi đài,
 Bản lai vô nhất vật,
 Hà xứ nhạ trần ai?
 (Bồ đề vốn không cây,
 Gương sáng cũng chẳng đài,
 Xưa nay không một vật,
 Chỗ nào dính bụi bặm?).

Sự xác định này hoàn toàn của Huệ Năng, dù cuối cùng đây là tư tưởng nằm trong Bát Nhã, nhưng Huệ Năng đã tạo ra một cuộc cách mạng về thực tập thiền quán, mang truyền thống đích thực Phật giáo và bảo vệ tinh thần đầu tiên của Tổ Bồ Đề Đạt Ma. Sự bất đồng giữa giáo thuyết về Thiền của

Thần Tú và Huệ Năng ở chỗ Thần Tú chủ trương trước phải tập định rồi sau mới phát huệ (thời thời thường phát thức, vật xử nhạ trần ai). Nhưng theo chủ trương của Huệ Năng thì Định và Huệ có mặt đồng thời. Định và Huệ chỉ là một vì theo kinh Niết Bàn nếu thừa Định mà thiếu Huệ ấy là thêm vô minh, khi thừa Huệ mà thiếu Định ấy là thêm tà kiến. Nhưng khi Định Huệ bằng nhau, người ta có thể nói là thấy trong Phật Tánh. Chính vì vậy mà trong các bài pháp, Huệ Năng luôn chứng minh quan niệm nhất thể giữa Định và Huệ của mình: “Này các bạn hữu, cái căn bản trong pháp của tôi là Định và Huệ. Các bạn chớ để bị mê hoặc mà tin rằng có thể tách rời Định với Huệ. Chúng chỉ là một, không phải hai. Định là Thể của Huệ và Huệ là Dụng của Định. Khi các bạn quán Huệ thì thấy Định ở trong Huệ, khi các bạn quán Định thì thấy Huệ ở trong Định. Nếu hiểu được như thế, thì Định và Huệ luôn đi đôi trong tu tập. Này các bạn đang tu tập, chớ nói trước phải có Định rồi Huệ mới phát, vì nói như thế là tách đôi chúng rồi. Những người thấy như vậy khiến pháp có hai tướng, những người này miệng nói mà tâm không làm. Họ xem Định phân biệt với Huệ. Như những người miệng và lòng hợp nhau, trong ngoài như một, xem Định và Huệ đồng nhau hay như một, những người này miệng nói tâm làm cùng lúc.” Huệ Năng còn chứng minh thêm về quan niệm nhất thể này bằng cách nêu lên mối tương quan hiện hữu giữa ngọn đèn và ánh sáng của nó. Ngài nói: “Giống như cái đèn và ánh sáng của nó. Khi có đèn thì sáng. Đèn là thể của sáng và sáng là Dụng của đèn. Tên gọi khác nhau nhưng thể chỉ là một. Nên hiểu mối tương quan giữa Định và Huệ cũng theo cách như vậy.” Chúng ta thấy quan niệm của Thần Hội (một đại đệ tử của Huệ Năng) về nhất thể trong quyển Pháp Ngữ của sư: “Ở đâu niệm chẳng khởi, trống không và vô tướng ngự trị, ở đó là chân Định. Khi niệm không khởi, trống không, không tướng thích ứng với trần cảnh, khi ấy là chân Huệ. Ở đâu được như thế thì chúng ta thấy rằng Huệ, quán trong chính nó, là Dụng của Định, không có phân biệt, nó chính là Định. Khi người ta cố quán Định thì chẳng có Định. Khi người ta cố quán Huệ, thì chẳng có Huệ. Tại sao vậy? Bởi vì tự tánh là chơn như, và chính đây là cái mà chúng ta nói Định Huệ nhất thể.”—“Sitting Meditation is not to get attached to the mind, is not to get attached to purity, nor is it to concern itself with immovability. What is Sitting Meditation? It is not to be obstructed in all things. Not to have any thought stirred up by the outside conditions of life, good and bad, this is “Sitting Meditation”. To see inwardly the immovability of one’s self-nature, this is dhyana. Outwardly, to be free from the notion of form, this is dhyana. Inwardly, not to be disturbed, this is Dhyana. When, outwardly, a man is attached to form, his inner mind is disturbed. But when outwardly he is not attached to form, his mind is not disturbed. His original nature is pure and quiet as it is in itself. Only when it recognizes an objective world, and thinks of it as something, it is disturbed. Those who recognize an objective world, and yet find their mind undisturbed, are in true Dhyana. We should recognize in each one of the thoughts we may conceive the pureness of our original self-nature; to discipline ourselves in this and to practice by ourselves all its implications, this is by ourselves to attain Buddha’s truth.” So when Hui-Neng proclaimed:

The Bodhi is not like the tree,
 (Bodhi tree has been no tree)
 The mirror bright is nowhere shining,
 (The shining mirror was actually none)
 As there is nothing from the first,
 (From the beginning, nothing has existed)
 Where can the dust itself accumulate?
 (How would anything be dusty?)

The statement was quite original with him, though ultimately it goes back to the Prajnaparamita. It really revolutionized the Zen practice of meditation, establishing what is really Buddhist and at the same time preserving the genuine spirit of Bodhi-Dharma. The disagreement between Shen-Hsiu’s teaching of Zen and that of Hui Neng is due to Shen-Hsiu’s holding the view that Dhyana is to be practiced first and that it is only after its attainment that Prajna is awakened. But according to Hui-Neng’s view, the very moment Dhyana and Prajna are present at the same time. Dhyana and Prajna

are the same for according to the Nirvana Sutra, when there is more of Dhyana and less of Prajna, this helps the growth of ignorance; when there is more of Prajna and less of Dhyana, this helps the growth of false views; but when Dhyana and Prajna are the same, this is called seeing into the Buddha-nature. Therefore, in his preachings, Hui-Neng always tried to prove his idea of oneness: “O good friends, in my teaching what is most fundamental is Dhyana and Prajna. And, friends, do not be deceived and let to thinking that Dhyana and Prajna are separable. They are one, and not two. Dhyana is the Body of Prajna, and Prajna is the Use of Dhyana. When Prajna is taken up, Dhyana is in Prajna; when Dhyana is taken up, Prajna is in it. When this is understood, Dhyana and Prajna go hand in hand in practice of meditation. O followers of truth, do not say that Dhyana is first attained and then Prajna awakened, or that Prajna is first attained and the Dhyana awakened; for they are separate. Those who advocate this view make a duality of the Dharma; they are those who affirm with the mouth and negate in the heart. They regard Dhyana as distinct from Prajna. But with those whose mouth and heart are in agreement, the inner and the outer are one, and Dhyana and Prajna are regarded as equal.” Hui-Neng further illustrates the idea of this oneness by the relation between the lamp and its light. He says: “It is like the lamp and its light. As there is a lamp, there is light; if no lamp, no light. The lamp is the Body of the light, and the light is the Use of the lamp. They are differently designated, but in substance they are one. The relation between Dhyana and Prajna is to be understood in like manner.” We can see Shen-Hui’s view on the oneness in his Sayings as follows: “Where no thoughts are awakened, and emptiness and nowhere-ness prevails, this is right Dhyana. When this non-awakening of thought, emptiness, and nowhere-ness suffer themselves to be the object of perception, there is right Prajna. Where this mystery takes place, we say that Dhyana, taken up by itself, is the Body of Prajna, and is not distinct from Prajna, and is Prajna itself; and further, that Prajna, taken up by itself, is the Use of Dhyana, and is not distinct from Dhyana, and is Dhyana itself. Indeed, when Dhyana is to be taken up by itself, there is no Dhyana; when Prajna is to be taken up by itself, there is no Prajna. Why? Because Self-nature is suchness, and this is what is meant by the oneness of Dhyana and Prajna.”

63) Huệ Năng: Tri Tự Bản Tâm Kiến Tự Bản Tính—Recognize Your Own Original Mind, See Your Own Original Nature

Thấy tự bản tâm, thấy tự bản tính. Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, chương mười, Lục Tổ bảo đại chúng rằng: “Các ông ở lại an vui, sau khi tôi diệt độ, chớ làm theo thế gian khóc lóc như mưa, nhận lễ vật điếu tang, thân mặc hiếu phục, chẳng phải là đệ tử của tôi, cũng không phải là chánh pháp. Chỉ biết tự bản tâm, thấy tự bản tính, không động không tịnh, không sanh không diệt, không đi không lại, không phải không quấy, không trụ không vắng, e các ông trong tâm mê, không hiểu ý tôi, nay lại dặn dò các ông khiến các ông thấy tánh. Sau khi tôi diệt độ, y theo đây tu hành, như ngày tôi còn sống, nếu trái lời tôi dạy, giả sử tôi còn ở đời, cũng không có lợi ích gì. Tổ lại nói kệ rằng:

“Ngơ ngơ không tu thiện,
Ngáo ngáo không làm ác,
Lặng lẽ dứt thấy nghe,
Thênh thang tâm không dính.”

Tổ nói kệ rồi ngồi ngay thẳng đến canh ba, chợt bảo đệ tử rằng: “Tôi đi nhé!” Rồi im lặng mà hóa. Khi ấy mùi lạ đầy cả thất, có một móng trắng vòng giáp đất, trong rừng cây cối đều biến thành màu trắng, cầm thú kêu vang bị thương—According to the Platform Sutra, Chapter Ten, the Sixth Patriarch told the great assembly, “All of you should take care. After my extinction, do not act with worldly emotion. If you weep in sorrow, receive condolences or wear mourning clothes, you are not my disciples, for that is contrary to the proper Dharma. Simply recognize your own original mind and see your own original nature, which is neither moving nor still, neither produced nor extinguished, neither coming nor going, neither right nor wrong, neither dwelling nor departing. Because I am afraid that your confused minds will misunderstand my intention, I will instruct you again so that you may see

your nature. After my extinction, continue to cultivate accordingly, as if I were still present. Should you disregard my teaching, then even if I were to remain in the world, you would obtain no benefit." He further spoke this verse:

Firm, firm: Do not cultivate the good.
 High, high: Do not do evil.
 Still, still: Cut off sight and sound.
 Vast, vast: The mind unattached.

After speaking this verse, the Master sat upright until the third watch, when suddenly he said to his disciples, "I am going!" In an instant he changed and a rare fragrance filled the room. A white rainbow linked with the earth and the trees in the wood turned white. The birds and beasts cried out in sorrow.

64) Huệ Năng: Trí Tuệ Quán Chiếu—Contemplate and Illuminate with the Wisdom

Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy: "Nầy thiện tri thức! Trí tuệ quán chiếu, trong ngoài sáng suốt, biết bốn tâm mình, nếu biết bốn tâm tức là gốc của sự giải thoát. Nếu được giải thoát tức là Bát Nhã Tam Muội, tức là vô niệm. Sao gọi là vô niệm? Nếu thấy tất cả pháp mà tâm không nhiễm trước ấy là vô niệm, dụng tức khắp tất cả chỗ, cũng không dính mắc tất cả chỗ, chỉ thanh tịnh nơi bốn tâm khiến sáu thức ra sáu cửa đối trong sáu trần không nhiễm, không tạp, đi lại tự do, thông dụng không kẹt, tức là Bát Nhã Tam Muội, tự tại giải thoát gọi là vô niệm hạnh. Nếu trăm vật chẳng nghĩ, chính khi đó khiến cho niệm bật đi, ấy là pháp phước, ấy gọi là biên kiến—According to the Platform Sutra of the Sixth Patriarch's Dharma Treasure, the Sixth Patriarch, Hui-Neng, taught: "Good Knowing Advisor, when you contemplate and illuminate with the wisdom, which brightly penetrates within and without, you recognize your original mind. The recognition of your original mind is the original liberation. The attainment of liberation is the Prajna Samadhi, thus no-thought. What is meant by 'no-thought?' No-thought means to view all dharmas with a mind undefiled by attachment. The function of the mind pervades all places but is nowhere attached. Merely purify your original mind to cause the six consciousnesses to go out the six gates, to be undefiled and unmixed among the six objects, to come and go freely and to penetrate without obstruction. That is the Prajna Samadhi, freedom and liberation, and it is called the practice of no-thought. Not thinking of the hundred things and constantly causing your thought to be cut off is called Dharma-bondage and is an extremist view.

65) Huệ Năng: Tứ Trí—Four Wisdoms

Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, chương 7, một hôm, ngài Trí Thông thưa với Lục Tổ rằng: "Về nghĩa Tứ Trí có thể nghe được chăng?" Tổ bảo: "Đã hiểu ba thân liền rõ tứ trí, sao lại hỏi ư? Nếu lia ba thân riêng nói tứ trí, đây gọi là có trí mà không thân, tức đây có trí lại thành vô trí." Tổ bèn nói kệ:

"Đại viên cảnh trí tánh thanh tịnh,
 Bình đẳng tánh trí tâm không bệnh,
 Diệu quán sát trí thấy không công,
 Thành sở tác trí đồng Viên Cảnh.
 Ngũ bát lục thất quả như chuyển,
 Chỉ dùng danh ngôn không thật tánh,
 Nếu ngay chỗ chuyển không dấy niệm,
 Ngay nơi ồn náo hằng đại định."

According to the Platform Sutra, Chapter Seven, one day, Chih-T'ung asked the Sixth Patriarch, "May I hear about the meaning of the four wisdoms?" The Master said, "Since you understand the three bodies, you should also understand the four wisdom. Why do you ask again? To speak of the four wisdoms as separate from the three bodies is to have the wisdoms but not the bodies, in which case the wisdom becomes non-wisdom." He then spoke the verse:

"The wisdom of the great, perfect mirror

Is your clear, pure nature.
 The wisdom of equal nature
 Is the mind without disease.
 Wonderfully observing wisdom
 Is seeing without effort.
 Perfecting wisdom is
 The same as the perfect mirror.
 Five, eight, six, seven,
 Effect and cause both turn;
 Merely useful names:
 They are without real nature.
 If, in the place of turning,
 Emotion is not kept,
 You always and forever dwell
 In Naga concentration.

66) Huệ Năng: Tự Tánh Chân Phật—The True-Suchness Self-Nature is the True Buddha

Năm thứ hai niên hiệu Tiên Thiên (713 sau Tây Lịch), năm Quý Sửu ngày mồng ba tháng tám (tháng mười hai năm ấy đổi là khai nguyên), Lục Tổ Huệ Năng (638-713) ở tại chùa Quốc Ân sau buổi ngộ trai, bảo các đồ chúng rằng: “Các ông mỗi người cứ ngồi y chỗ cũ, tôi cùng các ông từ biệt.” Ngài Pháp Hải bạch rằng: “Hòa Thượng để lại giáo pháp gì khiến cho những người mê đời sau được thấy Phật tánh?” Tổ bảo: “Các ông lắng nghe, những người mê đời sau nếu biết chúng sanh tức là Phật tánh, nếu biết chúng sanh muôn kiếp tìm Phật cũng khó gặp. Nay tôi dạy các ông biết tự tâm chúng sanh, thấy tự tâm Phật tánh. Muốn cầu thấy Phật, chỉ biết chúng sanh, chỉ vì chúng sanh mê Phật, chẳng phải Phật mê chúng sanh. Tự tánh nếu ngộ, chúng sanh là Phật; tự tánh nếu mê, Phật là chúng sanh; tự tánh bình đẳng, chúng sanh là Phật; tự tánh tà hiểm, Phật là chúng sanh. Tâm các ông nếu hiểm khúc tức Phật ở trong chúng sanh, một niệm bình trực tức là chúng sanh thành Phật. Tâm tôi tự có Phật, tự Phật đó là chơn Phật, nếu tự không có tâm Phật thì chỗ nào cầu được chơn Phật? Các ông tự tâm là Phật lại chớ hồ nghi, ngoài không một vật mà hay dựng lập đều là bốn tâm sanh ra muôn pháp, nên kinh nói tâm sanh các thứ pháp sanh, tâm diệt các thứ pháp diệt, nay tôi để bài kệ cùng các ông từ biệt gọi là Tự Tánh Chân Phật Kệ, người đời sau biết được ý kệ này tự thấy bốn tâm, tự thành Phật đạo. Kệ rằng:

“Chơn như tự tánh là chơn Phật,
 Tà kiến tam độc là ma vương,
 Khi tà mê ma ở trong nhà,
 Khởi chánh kiến Phật ở trong nhà.
 Trong tánh tà kiến tam độc sanh,
 Tức là ma vương đến trong nhà,
 Chánh kiến tự trừ tâm tam độc,
 Ma biến thành Phật thật không giả.
 Pháp thân báo thân và hóa thân,
 Ba thân xưa nay là một thân,
 Nếu nhằm trong tánh hay tự thấy,
 Tức là như Bồ Đề thành Phật.
 Vốn từ hóa thân sanh tánh tịnh,
 Tánh tịnh thường ở trong hóa thân.
 Tánh khiến hóa thân hành chánh đạo,
 Về sau viên mãn thật không cùng.

Tánh dâm vốn là nhưn tánh tịnh,
 Trừ dâm tức là thân tánh tịnh,
 Trong tánh mỗi tự là ngũ dục,
 Thấy tánh sát na tức là chơn.
 Đời này nếu gặp pháp đốn giáo,
 Chợt ngộ tự tánh thấy được Phật.
 Nếu muốn tu hành mong làm Phật,
 Không biết nơi nào nghĩ tìm chơn.
 Nếu hay trong tâm tự thấy chơn,
 Có chơn tức là nhưn thành Phật,
 Chẳng thấy tự tánh ngoài tìm Phật,
 Khởi tâm thấy là người đại si.
 Pháp môn đốn giáo nay lưu truyền,
 Cứu độ người đời phải tự tu,
 Bảo ông người học đạo đời sau,
 Không khởi thấy này rất xa xôi.”

On the third day of the eighth month of the year Kuei-Chou, the second year of the Hsien-T'ien reign (around 713 A.D.), after a meal in Kuo-Ên Temple, the Master said, “Each of you take your seat, for I am going to say goodbye.” Fa-Hai said, “What teaching dharma will the High Master leave behind so that confused people can be led to see the Buddha-nature?” The Master said, “All of you please, listen carefully. If those of future generations recognize living beings, they will have perceived the Buddha-nature. If they do not recognize living beings, they may seek the Buddha throughout many aeons but he will be difficult to meet. I will now teach you how to recognize the living beings within your mind and how to see the Buddha-nature there. If you wish to see the Buddha, simply recognize living beings for it is living beings who are confused about the Buddha and not the Buddha who is confused about living beings. When enlightened to the self-nature, the living being is a Buddha. If confused about the self-nature, the Buddha is a living being. When the self-nature is impartial, the living being is the Buddha. When the self-nature is biased, the Buddha is a living being. If your thoughts are devious and malicious, the Buddha dwells within the living being but by means of one impartial thought, the living being becomes a Buddha. Our minds have their own Buddha and that Buddha is the true Buddha. If the mind does not have its own Buddha, where can the true Buddha be sought? Your own minds are the Buddha; have no further doubts. Nothing can be established outside the mind, for the original mind produces the ten thousand dharmas. Therefore, the Sutras say, ‘The mind produced, all dharmas are produced; the mind extinguished, all dharmas are extinguished. Now, to say goodbye, I will leave you a verse called the ‘Self-Nature’s True Buddha Verse.’ People of the future who understand its meaning will see their original mind and realize the Buddha Way. The verse runs:

The true-suchness self-nature is the true Buddha.
 Deviant views, the three poisons, are the demon king.
 At times of deviant confusion the demon king is in the house;
 But when you have proper views the Buddha is in the hall.
 Deviant views, the three poisons produced within the nature,
 Are just the demon king come to dwell in the house.
 Proper views casting out three poisons of the mind
 Transform the demon into Buddha True, not False.
 Dharma-body, Reward-body, and Transformation-body:
 Fundamentally the three bodies are one body.
 Seeing that for yourself within your own nature
 Is the Bodhi-cause for realizing Buddhahood.

The pure nature is originally produced from the Transformation- body.
 The pure nature is ever-present within the Transformation-body.
 One's nature leads the Transformation-body down the right road.
 And in the future the full perfection is truly without end.
 The root cause of purity is the lust nature,
 For once rid of lust, the substance of the nature is pure.
 Each of you, within your natures; abandon the five desires.
 In an instant, see your nature, it is true.
 If in this life you encounter the door of Sudden Teaching
 You will be suddenly enlightened to your self-nature
 And see the Honored of the world.
 If you wish to cultivate and aspire to Buddhahood,
 You won't know where the truth is to be sought
 Unless you can see the truth within your own mind,
 This truth which is the cause of realizing Buddhahood.
 Not to see your self-nature but to seek the Buddha outside:
 If you think that way, you are deluded indeed.
 I now leave behind the Dharma-door of the Sudden Teaching
 To liberate worldly people who must cultivate themselves.
 I announce to you and to future students of the Way:
 If you do not hold these views you will only waste your time.

67) Huệ Năng: Tự Tánh Mê, Túc Chúng Sanh; Tự Tánh Giác, Túc Phật—Confused, the Self-Nature is a Living Being; Enlightened, it is a Buddha

Tự tánh là thực chất của bản ngã, đồng nghĩa với bản tính thật hay Phật tính. Đây là bản tính cố hữu của mọi sự tồn tại, và chỉ có thể kinh nghiệm qua thực chứng mà thôi. Tự tánh hay bản tánh, trái lại với tánh linh thượng đẳng. Tự tánh luôn thanh tịnh trong bản thể của nó. Bản chất của hiện hữu hay cái gồm nên bản thể của sự vật. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo Mahamati: “Này Mahamati, bản chất của hiện hữu không phải như người ngu phân biệt nó.” Vạn hữu trong thế giới hiện tượng đều không thường bền, chỉ hiện hữu tạm thời, chứ không có tự tánh. Theo kinh Pháp Bảo Đàn, phẩm thứ ba, Lục Tổ bảo rằng: “Nầy đại chúng! Người đời tự sắc thân là thành, mắt tai mũi lưỡi là cửa, ngoài có năm cửa, trong có cửa ý. Tâm là đất, tánh là vua, vua ở trên đất tâm, tánh còn thì vua còn, tánh mất đi thì vua cũng mất. Tánh ở thì thân tâm còn, tánh đi thì thân tâm hoại. Phật nằm ở trong tánh mà tạo, chỗ hướng ra ngoài mà cầu. Tự tánh mê, tức là chúng sanh, tự tánh giác tức là Phật. Từ bi tức là Quán Thế Âm, hỷ xả gọi là Đại Thế Chí, hay tịnh tức là Đức Thích Ca, bình trực tức là Phật A Di Đà. Nhơn ngã ấy là Tu Di, tà tâm là biển độc, phiền não là sóng mới, độc hại là rồng dữ, hư vọng là quỷ thần, trần lao là rùa trạnh, tham sân là địa ngục, ngu si là súc sanh. Nầy thiện tri thức! Thường làm mười điều lành thì thiên đường liền đến, trừ nhơn ngã thì núi Tu Di ngã, dẹp được tham dục thì biển nước độc khô, phiền não không thì sóng mới mất, độc hại trừ thì rồng cá đều dứt. Ở trên tâm địa mình là giác tánh Như Lai phóng đại quang minh, ngoài chiếu sáu cửa thanh tịnh hay phá sáu cõi trời dục, tự tánh trong chiếu ba độc tức liền trừ địa ngục, vân vân., các tội một lúc đều tiêu diệt, trong ngoài sáng tốt, chẳng khác với cõi Tây phương, không chịu tu như thế nầy làm sao đến được cõi kia?”—Self-nature; another expression for the Buddha-nature that is immanent in everything existing and that is experienced in self-realization. Original nature, contrasted to supreme spirit or purusha. Original nature is always pure in its original essence. Self-nature, that which constitutes the essential nature of a thing. In the Lankavatara Sutra, the Buddha told Mahamati: “Oh Mahamati, the nature of existence is not as it is discriminated by the ignorant.” Things in the phenomenal world are transient, momentary, and without duration; hence they have no self-nature. Also according to The Lankavatara Sutra, there

are seven types of self-nature. According to the Platform Sutra, Chapter Three, the Sixth Patriarch said, "Great assembly, the worldly person's own physical body is the city, and the eye, ear, nose, tongue, and body are the gates. Outside there are five gates and inside there is a gate of the mind. The mind is the 'ground' and one's nature is the 'king.' The 'king' dwells on the mind 'ground.' When the nature is present, the king is present but when the nature is absent, there is no king. When the nature is present, the body and mind remain, but when the nature is absent, the body and mind are destroyed. The Buddha is made within the self-nature. Do not seek outside the body. Confused, the self-nature is a living being: enlightened, it is a Buddha. 'Kindness and compassion' are Avalokitesvara and 'sympathetic joy and giving' are Mahasthamaprapta. 'Purification' is Sakyamuni, and 'equanimity and directness' are Amitabha. 'Others and self' are Mount Sumeru and 'deviant thoughts' are the ocean water. 'Afflictions' are the waves. 'Cruelty' is an evil dragon. 'Empty falseness' is ghosts and spirits. 'Defilement' is fish and turtles, 'greed and hatred' are hell, and 'delusion' is animals. Good Knowing Advisors, always practice the ten good practices and the heavens can easily be reached. Get rid of others and self, and Mount Sumeru topples. Do away with deviant thought, and the ocean waters dry up. Without defilements, the waves cease. End cruelty and there are no fish or dragons. The Tathagata of the enlightened nature is on your own mind-ground, emitting a great bright light which outwardly illuminates and purifies the six gates and breaks through the six desire-heavens. Inwardly, it illuminates the self-nature and casts out the three poisons. The hells and all such offenses are destroyed at once. Inwardly and outwardly, there is a bright penetration. This is no different from the West. But if you do not cultivate, how can you go there?"

68) Huệ Năng: Tự Tánh Ngũ Phần Pháp Thân Hương—The Five-Fold Dharma-Body Refuge of the Self-Nature

Theo Pháp Bảo Đàn Kinh, Lục Tổ Huệ Năng đã dạy về Tự Tánh Ngũ Phần Pháp Thân Hương. Một là giới hương, tức là trong tâm mình không có quấy, không có ác, không tật đố, không tham sân, không cướp hại, gọi là giới hương. Hai là định hương, tức là thấy các cảnh tướng thiện ác mà tự tâm chẳng loạn gọi là định hương. Ba là huệ hương, tức là tâm mình không ngại, thường dùng trí huệ quán chiếu tự tánh, chẳng tạo các ác, tuy tu các hạnh lành mà tâm không chấp trước, kính bậc trên thương kẻ dưới, cứu giúp người cô bản, gọi là huệ hương. Bốn là giải thoát hương, tức là tự tâm mình không có chỗ phan duyên, chẳng nghĩ thiện, chẳng nghĩ ác, tự tại vô ngại gọi là giải thoát hương. Năm là giải thoát tri kiến hương, tức là tự tâm đã không có chỗ phan duyên thiện ác, không thể trầm, không trệ tịch, tức phải học rộng nghe nhiều, biết bản tâm mình, đạt được lý của chư Phật, hòa quang tiếp vật, không ngã không nhờn, thẳng đến Bồ Đề, chơn tánh không đổi, gọi là giải thoát tri kiến hương. Này thiện tri thức! Hương này mỗi người tự huân ở trong, chớ hương ra ngoài tìm cầu—According to The Jewel Platform Sutra, the Sixth Patriarch taught about the five-fold Dharma-body refuge of the self-nature. The first is the morality-refuge, which is simply your own mind when free from error, evil, jealousy, greed, hatred and hostility. The second is the concentration-refuge, which is just your own mind which does not become confused when seeing the marks of all good and evil conditions. The third is the wisdom-refuge, which is simply your own mind when it is unobstructed and when it constantly uses wisdom to contemplate and illuminate the self-nature, when it does no evil, does good without becoming attached, and is respectful of superior, considerate of inferiors, and sympathetic towards orphans and widows. The fourth is the liberation-refuge, which is simply your own mind independent of conditions, not thinking of good or evil, and free and unobstructed. The fifth is the refuge of knowledge and views, which is simply your own mind when it is independent of good and evil conditions and when it does not dwell in emptiness or cling to stillness. You should then study this in detail, listen a great deal, recognize your original mind, and penetrate the true principle of all the Buddhas. You should welcome and be in harmony with living creatures; the unchanging true nature.

Good Knowing Advisors, the incense of these refuges perfumes each of you within. Do not seek outside.

69) Huệ Năng: Tự Tánh Thanh Tịnh, Không Sanh Diệt, Tự Đầy Đủ, Không Dao Động, Hay Sanh Muôn Pháp—Hui-Neng: The Self-nature, Pure, Neither Produced Nor Destroyed, Completed in Itself, Can Produce All Dharmas

Tự Tánh Thanh Tịnh Tâm là cái tâm vốn thanh tịnh (lại buông cho ảnh hưởng của các phiền não phụ thuộc, mặt nạ và cái ngã). Đây là sự hoàn thiện ban đầu, bản tánh của Phật cố hữu trong mọi sự mọi vật và mọi thực thể, và nó cũng không có nhu cầu được "đạt tới". Sự hoàn thiện này bao giờ cũng là hiện hữu; đó là một hiện thực mà ý thức thông thường không nhận biết được vì bị vô minh che lấp. Theo Khởi Tín Luận, đây là tâm bất biến hay Như Lai Tạng Tâm hay Tính Thanh Tịnh Tâm. Khi bài kệ của Huệ Năng "Bồ Đề bốn vô thọ..." được viết rồi, đồ chúng thấy đều kinh hoàng, không ai mà chẳng xuýt xoa, mọi người bảo nhau rằng: "Lạ thay! Không thể do tướng mạo mà đoán được người, đã bao lâu nay sai nhục thân Bồ Tát làm việc." Tổ thấy cả chúng đều kinh ngạc, sợ có người làm hại Huệ Năng, mới lấy giày xóa hết bài kệ, nói: "Cũng chưa thấy tánh." Chúng cho là đúng. Ngày kế Tổ lên đến chỗ giã gạo thấy Huệ Năng đeo đá giã gạo, mới bảo rằng: "Người cầu đạo vì pháp quên mình đến thế ư?" Tổ lại hỏi: "Gạo trắng hay chưa?" Huệ Năng thưa: "Gạo trắng đã lâu, còn thiếu giần sàng." Tổ lấy gậy gõ vào cối ba tiếng rồi đi. Huệ Năng liền hội được ý Tổ, đến khi trống đổ canh ba liền vào thất. Tổ lấy áo cà sa che chung quanh không để người thấy, vì Huệ Năng mà nói kinh Kim Cang, đến câu 'Ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm.' Huệ Năng ngay lời đó đại ngộ, thấy tất cả muôn pháp chẳng là tự tánh, mới thưa với Tổ rằng:

“Đâu ngờ tự tánh vốn tự thanh tịnh
Đâu ngờ tự tánh vốn không sanh diệt
Đâu ngờ tự tánh vốn tự đầy đủ
Đâu ngờ tự tánh vốn không dao động
Đâu ngờ tự tánh hay sanh muôn pháp!”

Naturally pure mind, the mind that is pure in its original essence, gives itself up to the influence of the secondary evil passions, Manas, etc., and the ego. This is the primordial perfection Buddha-nature that is immanent in all beings and does not need to be "attained." This perfection is always present; however, that is obscured by delusion in everyman's consciousness. According to the Awakening of Faith, this is the self-existing fundamental pure mind (Immutable mind corpus, or mind-nature)—See Tâm Tính. After Hui-neng's verse "Originally Bodhi has no tree" was written, the followers all were startled and without exception cried out to one another, "Strange indeed! One cannot judge a person by his appearance. How can it be that, after so little time, he has become a Bodhisattva in the flesh?" The Fifth Patriarch saw the astonished assembly and feared that they might become dangerous. Accordingly, he erased the verse with his shoe saying, "This one, too, has not yet seen his nature." The assembly agreed. The next day the Patriarch secretly came to the threshing floor where he saw Hui Neng pounding rice with a stone tied around his waist and he said, "A seeker of the Way would forget his very life for the Dharma. Is this not the case?" Then the Fifth Patriarch asked, "Is the rice ready?" Hui Neng replied, "The rice has long been ready. It is now waiting only for the sieve." The Patriarch rapped the pestle three times with his staff and left. Hui Neng then knew the Patriarch's intention and, at the third watch, he went into the Patriarch's room. The Patriarch covered them with his precept sash in order to hide and he explained the Diamond Sutra for him, "One should produce a thought that is nowhere supported." At the moment he heard those words, Hui Neng experienced the great enlightenment and he knew that all the ten thousand dharmas are not separate from the self-nature. He said to the Patriarch:

“How unexpected! The self-nature is originally pure in itself.
How unexpected! The self-nature is originally neither produced nor destroyed.

How unexpected! The self-nature is originally complete in itself.
 How unexpected! The self-nature is originally without movement.
 How unexpected! The self-nature can produce the ten thousand dharmas.”

70) Huệ Năng: Tự Tánh Tự Như—Self-nature is Itself "Thus"

Trí Thường một hôm hỏi Lục Tổ rằng: “Phật nói pháp ba thừa, lại nói Tối thượng thừa, đệ tử chưa hiểu, mong ngài chỉ dạy.” Tổ bảo: “Ông xem nơi bản tâm mình, chớ có chấp tướng bên ngoài. Pháp không có bốn thừa, tâm người tự có những sai biệt. Thấy nghe tụng đọc ấy là Tiểu thừa, ngộ pháp hiểu nghĩa ấy là Trung thừa, y pháp tu hành ấy là Đại thừa, muôn pháp trọn thông, muôn pháp đầy đủ, tất cả không nhiễm, lia các pháp tướng, một cũng không được gọi là Tối thượng thừa. Thừa là nghĩa hành, không phải ở miệng tranh, ông phải tự tu chớ có hỏi tôi, trong tất cả thời, tự tánh tự như.” Trí Thường liền lễ tạ và hầu Tổ đến trọn đời—One day Chih-Ch’ang asked the Sixth Patriarch, “The Buddha taught the dharma of the three vehicles and also the Supreme Vehicle. Your disciple has not yet understood that and would like to be instructed.” The Master said, “Contemplate only your own original mind and do not be attached to the marks of external dharmas. The Dharma doesn’t have four vehicles; it is people’s minds that differ. Cultivating by seeing, hearing, and reciting is the small vehicle. Cultivating by awakening to the Dharma and understanding the meaning is the middle vehicle. Cultivating in accord with Dharma is the great vehicle. To penetrate the ten thousand dharmas entirely and completely while remaining without defilement, and to sever attachment to the marks of all the dharmas with nothing whatsoever gained in return: that is the Supreme Vehicle. Vehicles are methods of practice, not subjects for debate. Cultivate on your own and do not ask me, for at all times your own self-nature is itself ‘thus.’” Chih-Ch’ang bowed and thanked the Master and served him to the end of the Master’s life.

71) Huệ Năng: Tự Tâm Chúng Sanh Thấy Tự Tâm Phật Tánh—The Living Beings Within Your Mind and How to See the Buddha-Nature There

Năm thứ hai niên hiệu Tiên Thiên (713 sau Tây Lịch), năm Quý Sửu ngày mồng ba tháng tám (tháng mười hai năm ấy đổi là khai nguyên), Lục Tổ Huệ Năng ở tại chùa Quốc Ân sau buổi ngộ trai, bảo các đồ chúng rằng: “Các ông mỗi người cứ ngồi y chỗ cũ, tôi cùng các ông từ biệt.” Ngài Pháp Hải bạch rằng: “Hòa Thượng để lại giáo pháp gì khiến cho những người mê đời sau được thấy Phật tánh?” Tổ bảo: “Các ông lắng nghe, những người mê đời sau nếu biết chúng sanh tức là Phật tánh, nếu biết chúng sanh muôn kiếp tìm Phật cũng khó gặp. Nay tôi dạy các ông biết tự tâm chúng sanh, thấy tự tâm Phật tánh. Muốn cầu thấy Phật, chỉ biết chúng sanh, chỉ vì chúng sanh mê Phật, chẳng phải Phật mê chúng sanh. Tự tánh nếu ngộ, chúng sanh là Phật; tự tánh nếu mê, Phật là chúng sanh; tự tánh bình đẳng, chúng sanh là Phật; tự tánh tà hiểm, Phật là chúng sanh. Tâm các ông nếu hiểm khúc tức Phật ở trong chúng sanh, một niệm bình trực tức là chúng sanh thành Phật. Tâm tôi tự có Phật, tự Phật đó là chơn Phật, nếu tự không có tâm Phật thì chỗ nào cầu được chơn Phật? Các ông tự tâm là Phật lại chớ hồ nghi, ngoài không một vật mà hay dựng lập đều là bốn tâm sanh ra muôn pháp, nên kinh nói tâm sanh các thứ pháp sanh, tâm diệt các thứ pháp diệt, nay tôi để bài kệ cùng các ông từ biệt gọi là Tự Tánh Chân Phật Kệ, người đời sau biết được ý kệ này tự thấy bốn tâm, tự thành Phật đạo. Kệ rằng:

“Chơn như tự tánh là chơn Phật,
 Tà kiến tam độc là ma vương,
 Khi tà mê ma ở trong nhà,
 Khởi chánh kiến Phật ở trong nhà.
 Trong tánh tà kiến tam độc sanh,
 Tức là ma vương đến trong nhà,
 Chánh kiến tự trừ tâm tam độc,
 Ma biến thành Phật thật không giả.

Pháp thân báo thân và hóa thân,
 Ba thân xưa nay là một thân,
 Nếu nhằm trong tánh hay tự thấy,
 Tức là nhưn Bồ Đề thành Phật.
 Vốn từ hóa thân sanh tánh tịnh,
 Tánh tịnh thường ở trong hóa thân.
 Tánh khiến hóa thân hành chánh đạo,
 Về sau viên mãn thật không cùng.
 Tánh dâm vốn là nhưn tánh tịnh,
 Trừ dâm tức là thân tánh tịnh,
 Trong tánh mỗi tự lia ngũ dục,
 Thấy tánh sát na tức là chơn.
 Đời này nếu gặp pháp đốn giáo,
 Chợt ngộ tự tánh thấy được Phật.
 Nếu muốn tu hành mong làm Phật,
 Không biết nơi nào nghĩ tìm chơn.
 Nếu hay trong tâm tự thấy chơn,
 Có chơn tức là nhưn thành Phật,
 Chẳng thấy tự tánh ngoài tìm Phật,
 Khởi tâm thấy là người đại si.
 Pháp môn đốn giáo nay lưu truyền,
 Cứu độ người đời phải tự tu,
 Bảo ông người học đạo đời sau,
 Không khởi thấy này rất xa xôi.”

Tổ nói kệ rồi bảo rằng: “Các ông ở lại an vui, sau khi tôi diệt độ, chớ làm theo thế gian khóc lóc như mưa, nhận lễ vật điếu tang, thân mặc hiếu phục, chẳng phải là đệ tử của tôi, cũng không phải là chánh pháp. Chỉ biết tự bổn tâm, thấy tự bổn tánh, không động không tịnh, không sanh không diệt, không đi không lại, không phải không quấy, không trụ không vắng, e các ông trong tâm mê, không hiểu ý tôi, nay lại dẫn dò các ông khiến các ông thấy tánh. Sau khi tôi diệt độ, y theo đây tu hành, như ngày tôi còn sống, nếu trái lời tôi dạy, giả sử tôi còn ở đời, cũng không có lợi ích gì. Tổ lại nói kệ rằng:

“Ngơ ngơ không tu thiện,
 Ngáo ngáo không làm ác,
 Lặng lẽ dứt thấy nghe,
 Thênh thang tâm không dính.”

Tổ nói kệ rồi ngồi ngay thẳng đến canh ba, chợt bảo đệ tử rằng: “Tôi đi nhé!” Rồi im lặng mà hóa. Khi ấy mùi lạ đầy cả thất, có một móng trắng vòng giáp đất, trong rừng cây cối đều biến thành màu trắng, cầm thú kêu vang bi thương—On the third day of the eighth month of the year Kuei-Chou, the second year of the Hsien-T'ien reign (around 713 A.D.), after a meal in Kuo-Ên Temple, the Master said, “Each of you take your seat, for I am going to say goodbye.” Fa-Hai said, “What teaching dharma will the High Master leave behind so that confused people can be led to see the Buddha-nature?” The Master said, “All of you please, listen carefully. If those of future generations recognize living beings, they will have perceived the Buddha-nature. If they do not recognize living beings, they may seek the Buddha throughout many aeons but he will be difficult to meet. I will now teach you how to recognize the living beings within your mind and how to see the Buddha-nature there. If you wish to see the Buddha, simply recognize living beings for it is living beings who are confused about the Buddha and not the Buddha who is confused about living beings. When enlightened to the self-nature, the living being is a Buddha. If confused about the self-nature, the Buddha is a living being. When the self-nature is impartial, the living being is the Buddha. When the self-nature is biased, the Buddha is a living

being. If your thoughts are devious and malicious, the Buddha dwells within the living being but by means of one impartial thought, the living being becomes a Buddha. Our minds have their own Buddha and that Buddha is the true Buddha. If the mind does not have its own Buddha, where can the true Buddha be sought? Your own minds are the Buddha; have no further doubts. Nothing can be established outside the mind, for the original mind produces the ten thousand dharmas. Therefore, the Sutras say, 'The mind produced, all dharmas are produced; the mind extinguished, all dharmas are extinguished. Now, to say goodbye, I will leave you a verse called the 'Self-Nature's True Buddha Verse.' People of the future who understand its meaning will see their original mind and realize the Buddha Way. The verse runs:

The true-suchness self-nature is the true Buddha.
 Deviant views, the three poisons, are the demon king.
 At times of deviant confusion the demon king is in the house;
 But when you have proper views the Buddha is in the hall.
 Deviant views, the three poisons produced within the nature,
 Are just the demon king come to dwell in the house.
 Proper views casting out three poisons of the mind
 Transform the demon into Buddha True, not False.
 Dharma-body, Reward-body, and Transformation-body:
 Fundamentally the three bodies are one body.
 Seeing that for yourself within your own nature
 Is the Bodhi-cause for realizing Buddhahood.
 The pure nature is originally produced from the Transformation- body.
 The pure nature is ever-present within the Transformation-body.
 One's nature leads the Transformation-body down the right road.
 And in the future the full perfection is truly without end.
 The root cause of purity is the lust nature,
 For once rid of lust, the substance of the nature is pure.
 Each of you, within your natures; abandon the five desires.
 In an instant, see your nature, it is true.
 If in this life you encounter the door of Sudden Teaching
 You will be suddenly enlightened to your self-nature
 And see the Honored of the world.
 If you wish to cultivate and aspire to Buddhahood,
 You won't know where the truth is to be sought
 Unless you can see the truth within your own mind,
 This truth which is the cause of realizing Buddhahood.
 Not to see your self-nature but to seek the Buddha outside:
 If you think that way, you are deluded indeed.
 I now leave behind the Dharma-door of the Sudden Teaching
 To liberate worldly people who must cultivate themselves.
 I announce to you and to future students of the Way:
 If you do not hold these views you will only waste your time.

Having spoken the verse the Master continued, "All of you should take care. After my extinction, do not act with worldly emotion. If you weep in sorrow, receive condolences or wear mourning clothes, you are not my disciples, for that is contrary to the proper Dharma. Simply recognize your own original mind and see your own original nature, which is neither moving nor still, neither produced nor extinguished, neither coming nor going, neither right nor wrong, neither dwelling nor departing. Because I am afraid that your confused minds will misunderstand my intention, I will instruct you again

so that you may see your nature. After my extinction, continue to cultivate accordingly, as if I were still present. Should you disregard my teaching, then even if I were to remain in the world, you would obtain no benefit." He further spoke this verse:

Firm, firm: Do not cultivate the good.
 High, high: Do not do evil.
 Still, still: Cut off sight and sound.
 Vast, vast: The mind unattached.

After speaking this verse, the Master sat upright until the third watch, when suddenly he said to his disciples, "I am going!" In an instant he changed and a rare fragrance filled the room. A white rainbow linked with the earth and the trees in the wood turned white. The birds and beasts cried out in sorrow.

72) Huệ Năng: Tự Tâm Quy Y Tự Tánh—Own Mind Takes Refuge With the Self-Nature

Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, chương thứ sáu, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Nầy thiện tri thức! Tự tâm quy y tự tánh là quy y chơn Phật. Tự quy y là trừ bỏ trong tự tánh tâm bất thiện, tâm tật đố, tâm siểm khúc, tâm ngô ngã, tâm cuống vọng, tâm khinh người, tâm lẩn người, tâm tà kiến, tâm cống cao, và hạnh bất thiện trong tất cả thời, thường tự thấy lỗi mình, chẳng nói tốt xấu của người khác, ấy là tự quy y. Thường tự hạ tâm, khắp hành cung kính tức là thấy tánh thông đạt lại không bị ngăn trệ, ấy là tự quy y—According to the Platform Sutra, Chapter Six, the Sixth Patriarch Hui-neng taught: “Good Knowing Advisors, when your own mind takes refuge with your self-nature, it takes refuge with the true Buddha. To take refuge is to rid your self-nature of ego-centered and unwholesome thoughts as well as jealousy, obsequiousness, deceitfulness, contempt, pride, conceit, and deviant views, and all other unwholesome tendencies whenever they arise. To take refuge is to be always aware of your own transgressions and never to speak of other people’s good or bad traits. Always to be humble and polite is to have penetrated to the self-nature without any obstacle. That is taking refuge.”

73) Huệ Năng: Vãng Sanh Tịnh Độ—Being Reborn in the Buddha’s Pure Land

Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Phẩm Thứ Ba (Nghị Vấn), Lục Tổ Huệ Năng đã nói với đại chúng về “Vãng Sanh Tịnh Độ” như sau: Một hôm Vi Thứ sử hỏi Lục Tổ Huệ Năng rằng: “Đệ tử thường thấy Tăng tục niệm Phật A Di Đà, nguyện sanh Tây Phương, thỉnh Hòa Thượng nói, được sanh nơi cõi kia chăng? Nguyện vì phá cái nghi này.” Tổ bảo: “Sử quân khéo lắng nghe, Huệ Năng sẽ vì nói. Thế Tôn ở trong thành Xá Vệ nói kinh văn Tây Phương dẫn hóa, rõ ràng cách đây không xa. Nếu luận về tướng mà nói, lý số có mười muôn tám ngàn, tức là trong thân có mười ác tám tà, liền là nói xa, nói xa là vì kẻ hạ căn, nói gần là vì những người thượng trí. Người có hai hạng, nhưng pháp không có hai thứ. Mê ngộ có khác, thấy có mau chậm. Người mê niệm Phật cầu sanh về cõi kia, người ngộ tự tịnh tâm mình. Sở dĩ Phật nói ‘tùy tâm tịnh liền được cõi Phật tịnh. Sử quân người phương Đông, chỉ tâm mình tịnh liền không có tội, tuy người phương Tây tâm không tịnh cũng có lỗi. Người phương Đông tạo tội niệm Phật cầu sanh về phương Tây, còn người phương Tây tạo tội, niệm Phật thì cầu sanh về cõi nào? Phàm ngu không rõ tự tánh, không biết trong thân Tịnh độ, nguyện Đông nguyện Tây, người ngộ thì ở chỗ nào cũng vậy. Sở dĩ Phật nói ‘tùy chỗ mình ở hằng được an lạc. Sử quân, tâm địa chỉ không có cái bất thiện thì Tây phương cách đây không xa. Nếu ôm lòng chẳng thiện, niệm Phật vãng sanh khó đến. Nay khuyên thiện tri thức trước nên dẹp trừ thập ác tức là được mười muôn, sau trừ tám cái tà bèn qua được tám ngàn, mỗi niệm thấy tánh thường hành bình đẳng, đến như trong khảy móng tay, liền thấy Đức Phật A Di Đà. Sử quân chỉ hành mười điều thiện, đâu cần lại nguyện vãng sanh, không đoạn cái tâm thập ác thì có Phật nào đón tiếp. Nếu ngộ được đốn pháp vô sanh, thấy Tây phương chỉ trong khoảng sát na. Còn chẳng ngộ, niệm Phật cầu vãng sanh, thì con đường xa làm sao đến được? Huệ Năng vì mọi người mà khiến cho quý vị thấy trong sát na cõi Tây phương ở ngay trước mắt, quý vị có muốn thấy hay chẳng?” Lúc ấy mọi người đều đánh lễ thưa rằng: “Nếu ở cõi này mà thấy được thì đâu cần phải nguyện vãng sanh, nguyện Hòa Thượng từ bi liền hiện Tây phương khiến cho tất cả được

thấy.” Tổ bảo rằng: “Nầy đại chúng! Người đời tự sắc thân là thành, mắt tai mũi lưỡi là cửa, ngoài có năm cửa, trong có cửa ý. Tâm là đất, tánh là vua, vua ở trên đất tâm, tánh còn thì vua còn, tánh mất đi thì vua cũng mất. Tánh ở thì thân tâm còn, tánh đi thì thân tâm hoại. Phật nằm ở trong tánh mà tạo, chớ hướng ra ngoài mà cầu. Tự tánh mê, tức là chúng sanh, tự tánh giác tức là Phật. Từ bi tức là Quán Thế Âm, hỷ xả gọi là Đại Thế Chí, hay tịnh tức là Đức Thích Ca, bình trực tức là Phật A Di Đà. Nhơn ngã ấy là Tu Di, tà tâm là biển độc, phiền não là sóng mới, độc hại là rồng dữ, hư vọng là quỷ thần, trần lao là rùa trạnh, tham sân là địa ngục, ngu si là súc sanh. Nầy thiện tri thức! Thường làm mười điều lành thì thiên đường liền đến, trừ nhơn ngã thì núi Tu Di ngã, dẹp được tham dục thì biển nước độc khô, phiền não không thì sóng mới mất, độc hại trừ thì rồng cá đều dứt. Ở trên tâm địa mình là giác tánh Như Lai phóng đại quang minh, ngoài chiếu sáu cửa thanh tịnh hay phá sáu cõi trời dục, tự tánh trong chiếu ba độc tức liền trừ địa ngục, vân vân., các tội một lúc đều tiêu diệt, trong ngoài sáng tốt, chẳng khác với cõi Tây phương, không chịu tu như thế nầy làm sao đến được cõi kia?” Đại chúng nghe nói đều rõ ràng thấy được tự tánh, thấy đều lễ bái, đều tán thán: “Lành thay!” Thừa rằng: “Khắp nguyện pháp giới chúng sanh nghe đó một thời liền ngộ hiểu.”—According to the Dharma Jewel Platform Sutra, Chapter Three (Doubts and Questions), the Sixth Patriarch Hui-Neng told the assembly about “Being reborn in the Buddha’s Pure Land” as follows: One day, Magistrate Vi asked the Sixth Patriarch, Hui-Neng: “Your disciple has often seen the Sangha and laity reciting ‘Amitabha Buddha,’ vowing to be reborn in the West. Will the High Master please tell me if they will obtain rebirth there and, so, dispel my doubts?” The Master said, “Magistrate, listen well. Hui Neng will explain it for you. When the World Honored One was in Shravasti City, he spoke of being led to rebirth in the West. The Sutra text clearly states, ‘it is not far from here.’ If we discuss its appearance, it is 108,000 miles away but in immediate terms, it is explained as far distant for those of inferior roots and as nearby for those of superior wisdom. There are two kinds of people, not two kinds of Dharma. Enlightenment and confusion differ, and seeing can be quick or slow. The deluded person recites the Buddha’s name, seeking rebirth there, while the enlightened person purifies his own mind. Therefore, the Buddha said, ‘As the mind is purified, the Budhaland is purified.’ Magistrate, if the person of the East merely purifies his mind, he is without offense. Even though one may be of the West, if his mind is impure, he is at fault. The person of the East commits offenses and recites the Buddha’s name, seeking rebirth in the West. When the person of the West commits offenses and recites the Buddha’s name, in what country does he seek rebirth? Common, deluded people do not understand their self-nature and do not know that the Pure Land is within themselves. Therefore, they make vows for the East and vows for the West. To enlightened people, all places are the same. As the Buddha said, ‘In whatever place one dwells, there is constant peace and happiness.’ Magistrate, if the mind-ground is only without unwholesomeness, the West is not far from here. If one harbors unwholesome thoughts, one may recite the Buddha’s name but it will be difficult to attain that rebirth. Good Knowing Advisors, I now exhort you all to get rid of the ten evils first and you will have walked one hundred thousand miles. Next get rid of the eight deviations and you will have gone eight thousand miles. If in every thought you see your own nature, always practice impartiality and straightforwardness, you will arrive in a finger-snap and see Amitabha. Magistrate, merely practice the ten wholesome acts; then what need will there be for you to vow to be reborn there? But if you do not rid the mind of the ten evils, what Buddha will come to welcome you? If you become enlightened to the sudden dharma of the unproduced, you will see the West in an instant. Unenlightened, you may recite the Buddha’s name seeking rebirth but since the road is so long, how can you traverse it? Hui-Neng will move to the West here in the space of an instant so that you may see it right before your eyes. Do you wish to see it?” At that time, the entire assembly bowed and said, “If we could see it here, what need would there be to vow to be reborn there? Please, High Master, be compassionate and make the West appear so that we might see it.” The Master said, “Great assembly, the worldly person’s own physical body is the city, and the eye, ear, nose, tongue, and body are the gates. Outside there are five gates and inside there is a gate of the

mind. The mind is the ‘ground’ and one’s nature is the ‘king.’ The ‘king’ dwells on the mind ‘ground.’ When the nature is present, the king is present but when the nature is absent, there is no king. When the nature is present, the body and mind remain, but when the nature is absent, the body and mind are destroyed. The Buddha is made within the self-nature. Do not seek outside the body. Confused, the self-nature is a living being: enlightened, it is a Buddha. ‘Kindness and compassion’ are Avalokitesvara and ‘sympathetic joy and giving’ are Mahasthamaprapta. ‘Purification’ is Sakyamuni, and ‘equanimity and directness’ are Amitabha. ‘Others and self’ are Mount Sumeru and ‘deviant thoughts’ are the ocean water. ‘Afflictions’ are the waves. ‘Cruelty’ is an evil dragon. ‘Empty falseness’ is ghosts and spirits. ‘Defilement’ is fish and turtles, ‘greed and hatred’ are hell, and ‘delusion’ is animals. Good Knowing Advisors, always practice the ten good practices and the heavens can easily be reached. Get rid of others and self, and Mount Sumeru topples. Do away with deviant thought, and the ocean waters dry up. Without defilements, the waves cease. End cruelty and there are no fish or dragons. The Tathagata of the enlightened nature is on your own mind-ground, emitting a great bright light which outwardly illuminates and purifies the six gates and breaks through the six desire-heavens Inwardly, it illuminates the self-nature and casts out the three poisons. The hells and all such offenses are destroyed at once. Inwardly and outwardly, there is a bright penetration. This is no different from the West. But if you do not cultivate, how can you go there?” On hearing this speech, the members of the great assembly clearly saw their own natures. They bowed together and exclaimed, “This is indeed good! May all living beings of the Dharma Realm who have heard this awaken at once and understand.”

74) Huệ Năng: Viên Mãn Báo Thân Phật—The Full Reward-Body of the Buddha

Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng đã dạy về Viên Mãn Báo Thân Phật như sau: “Nầy thiện tri thức! Sao gọi là Viên Mãn Báo Thân Phật? Thí như trong một ngọn đèn hay trừ ngàn năm tối, một trí tuệ hay diệt muôn năm ngu. Chớ suy nghĩ về trước, đã qua không thể được. Thường phải nghĩ về sau, mỗi niệm mỗi niệm tròn sáng, tự thấy bản tánh. Thiện ác tuy là khác mà bản tánh không có hai, tánh không có hai đó gọi là tánh Phật. Ở trong thật tánh không nhiễm thiện ác, đây gọi là Viên Mãn Báo Thân Phật. Tự tánh khởi một niệm ác thì diệt muôn kiếp như lạnh, tự tánh khởi một niệm thiện thì được hằng sa ác hết, thẳng đến Vô Thượng Bồ Đề, niệm niệm tự thấy chẳng mất bốn niệm gọi là Báo Thân.”—According to the Dharma Jewel Platform Sutra, the Sixth Patriarch taught: “Good Knowing Advisor! What is the perfect, full Reward-body of the Buddha? Just as one lamp can disperse the darkness of a thousand years, one thought of wisdom can destroy ten thousand years of delusion. Do not think of the past; it is gone and can never be recovered. Instead think always of the future and in every thought, perfect and clear, see your own original nature. Although good and evil differ, the original nature is non-dual. That non-dual nature is the real nature. Undefined by either good or evil, it is the perfect, full Reward-body of the Buddha. One evil thought arising from the self-nature destroys ten thousand aeons’ worth of good karma. One good thought arising from the self-nature ends evils as numerous as the sand-grains in the Ganges River. To reach the unsurpassed Bodhi directly, see it for yourself in every thought and do not lose the original thought. That is the Reward-body of the Buddha.”

75) Huệ Năng: Vô Niệm—Free From Thought

“Vô Niệm” là ý niệm của nhà Thiền có liên hệ chặt chẽ với “vô tâm.” Đây là trạng thái tỉnh thức trong đó hành giả không còn vướng mắc vào tư tưởng và không còn ham muốn thứ gì nữa. Theo nhà Thiền, vướng mắc vào một niệm có nghĩa là vướng mắc vào một chuỗi dài các niệm, và đó là tình trạng bị trói buộc. Khi hành giả cắt đứt sự vướng mắc vào tư tưởng, dòng tâm thức sẽ trôi chảy một cách tự tại, không cho phép niệm nảy mà cũng không từ bỏ niệm kia. Theo Lục Tổ Đàn Kinh, vô niệm là không suy nghĩ dù chỉ nghĩ tới việc không suy nghĩ cũng không có. Khi Lục Tổ giải thích ý nghĩa

này, ngài muốn nói, niệm không phải là vấn đề, nhưng vấn đề ở đây là hành giả bị vướng mắc vào nó. Sự chấp trước được căn cứ vào khái niệm sai lầm rằng ý niệm về một vật là chính vật đó, nhưng khi hành giả nhận chân ra rằng những gì mà người ta muốn chỉ là những biến cố trong tâm tưởng, đến rồi qua đi, thì tự nhiên sự chấp trước sẽ biến mất. Theo Lục Tổ Huệ Năng, Vô niệm là cái tên chẳng những chỉ cho cứu cánh thực tại, mà còn chỉ cho trạng thái ý thức trong đó cái cứu cánh tự nó có mặt. Chừng nào mà cái ý thức cá biệt của chúng ta còn bị phân ly với thực tại ở phía sau, chừng đó những nỗ lực của nó vẫn là tập trung vào cái ngã một cách có ý thức hay không có ý thức, và kết quả là một cảm giác cô đơn và đau khổ. Ý thức phải được liên hệ với vô thức, nếu nó không là vô thức; còn nếu như nó là vô thức, sự liên hệ phải được thể hiện, và sự thể hiện này được biết như là trạng thái Vô Niệm. Thiện hữu tri thức, một lần có ngộ là biết ngay Phật tánh là gì. Một khi ánh sáng của trí tuệ soi thấu vào bản địa của ý thức, nó chiếu sáng cả trong lẫn ngoài; mọi thứ đều trở thành trong suốt, và hành giả nhận biết được bản tâm của chính mình. Nhận biết bản tâm của chính mình là giải thoát. Khi chứng được giải thoát, là chứng được Bát Nhã Tam Muội. Chứng được Bát Nhã Tam Muội tức là Vô Niệm. Vô niệm là gì? Vô niệm là thấy chư pháp như thị mà không chấp trước vào pháp nào; hiện diện khắp mọi nơi mà không chấp trước vào nơi nào; tự tánh mãi mãi thanh tịnh; Vô niệm khiến cho sáu căn cảm giác chạy ra khỏi sáu cửa để vào trong sáu trần, nhưng không nhiễm, không lìa, mà đi đến tự do tự tại. Đây là chứng nghiệm Bát Nhã Tam Muội, tự làm chủ lấy mình, tự tại giải thoát, đó là Vô Niệm. Ai ngộ pháp Vô Niệm thì có sự hiểu biết thấu suốt vạn pháp. Ai ngộ pháp Vô Niệm thì thấy được cảnh giới của chư Phật. Ai hiểu được giáo thuyết đốn ngộ về pháp Vô Niệm là đi đến quả vị Phật—“No thought” (no-consciousness or thoughtlessness) is a Ch’an concept which is closely related to “no mind.” It is a state of awareness in which one is no longer attached to some thoughts and averse (không muốn) to others. Attachments to one thought is said to lead to attachment of a series of thoughts, and this situation is the state of bondage, according to Ch’an. When one cuts off attachment to thoughts, the mind flows freely, not privileging some thoughts and rejecting others. According to Hui-Neng’s Platform Sutra, “No thought is not thinking even when involved in thought.” As he explains this idea, thought per se is not the issue, but rather whether or not one is attached to it. Attachment is based on the mistaken notion that the concept of a thing is the thing itself, but when one realizes that the things one desires are only fleeing mental events, attachment vanishes. According to the Sixth Patriarch Hui Neng, free from thought or the Unconscious is the name not only for ultimate reality but for the state of consciousness in which the ultimate presents itself. As long as our individual consciousness remains severed from Reality which is at its back, its strivings are ego-centered consciously or unconsciously, and the outcome is a feeling of loneliness and pain. Consciousness must be made somehow to relate to the Unconscious, if it is not; and if it is, the relation must be realized, and this realization is known as the state of thoughtlessness. Good friends, to have an insight for once is to know what Buddhahood means. When the light of Prajna penetrates the ground nature of consciousness, it illuminates inside and outside; everything grows transparent, and one recognizes one's own inmost mind. To recognize the inmost mind is emancipation. When emancipation is attained, Prajna Samadhi obtains. To realize Prajna-Samadhi means to have the Unconscious. What is the Unconscious? It is to see all things as they are and not to become attached to anything; it is to be present in all places and yet not to become attached to anywhere; it is to remain for ever in the purity of self-nature; it is to let the six sense-robbers run out of the six sense-gates into the world of the six sense-objects, and yet not to become defiled therein, nor to get away therefrom; it is but to retain perfect freedom in going and coming. This is to realize Prajna-Samadhi, to be master of oneself, to become emancipated, and is known as living the Unconscious. He who understands the teaching of the Unconscious has a most thoroughgoing knowledge of all things. He who understands the teaching of the Unconscious sees into the spiritual realm of all Buddhahood. He who understands the 'abrupt' teaching of the Unconscious reaches the stage of Buddhahood.

76) Huệ Năng: Vô Tướng Sám Hối—The Markless Repentance

Thế nào gọi là sám? Thế nào gọi là hối? Sám là sám những lỗi về trước, từ trước có những nghiệp ác ngu mê, kiêu căng, tật đố, vân vân, các tội thấy đều sám hết, hằng không khởi lại, gọi đó là sám. Hối là hối những lỗi về sau, từ nay về sau có những nghiệp ác ngu mê, kiêu căng, tật đố, vân vân, các tội nay đã giác ngộ, thấy đều hằng đoạn, lại không tạo lại, ấy gọi là hối, nên gọi là sám hối. Người phạm phu ngu mê, chỉ biết sám lỗi trước, chẳng biết hối lỗi sau, do vì không hối nên tội trước chẳng diệt, lỗi sau lại sanh. Tội trước đã chẳng diệt, lỗi sau lại sanh, sao gọi là sám hối được. Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, chương thứ sáu, Lục Tổ bảo đại chúng: “Nay tôi vì các ông mà trao ‘Vô Tướng Sám Hối’ để diệt tội trong ba đời, khiến được ba nghiệp thanh tịnh. Nầy thiện tri thức! Mỗi người đồng thời nói theo lời tôi: “Đệ tử chúng con, từ niệm trước, niệm hiện tại và niệm sau, mỗi niệm không bị ngu mê làm nhiễm, từ trước có những nghiệp ác, ngu mê, vân vân, các tội thấy đều sám hối, nguyện một lúc tiêu diệt, hằng không khởi lại. Đệ tử chúng con, từ niệm trước, niệm hiện nay và niệm sau, mỗi niệm không bị kiêu căng làm nhiễm, từ trước có những nghiệp ác, kiêu căng, vân vân, các tội thấy đều sám hối, nguyện một thời tiêu diệt, hằng không khởi lại. Đệ tử chúng con, từ niệm trước, niệm hiện nay và niệm sau, mỗi niệm không bị tật đố làm nhiễm, từ trước đó có những nghiệp ác, tật đố, vân vân, các tội thấy đều sám hối, nguyện một lúc tiêu diệt, hằng không khởi lại. Nầy thiện tri thức! Về trước là ‘Vô Tướng Sám Hối.’ Thế nào gọi là sám? Thế nào gọi là hối? Sám là sám những lỗi về trước, từ trước có những nghiệp ác ngu mê, kiêu căng, tật đố, vân vân, các tội thấy đều sám hết, hằng không khởi lại, gọi đó là sám. Hối là hối những lỗi về sau, từ nay về sau có những nghiệp ác ngu mê, kiêu căng, tật đố, vân vân, các tội nay đã giác ngộ, thấy đều hằng đoạn, lại không tạo lại, ấy gọi là hối, nên gọi là sám hối. Người phạm phu ngu mê, chỉ biết sám lỗi trước, chẳng biết hối lỗi sau, do vì không hối nên tội trước chẳng diệt, lỗi sau lại sanh. Tội trước đã chẳng diệt, lỗi sau lại sanh, sao gọi là sám hối được—What is repentance and what is reform? Repentance is to repent of past errors, to repent so completely of all bad actions done in the past out of stupidity, confusion, arrogance, deceit, jealousy, and other such offenses, that they never arise again. Reform is to refrain from such transgressions in the future. Awakening and cutting off such offenses completely and never committing them again is called repentance and reform. Common people, stupid and confused, know only how to repent of former errors and do not know how to reform and refrain from transgressions in the future. Because they do not reform, their former errors are not wiped away, and they will occur in the future. If former errors are not wiped away and transgressions are again committed, how can that be called repentance and reform? According to the Platform Sutra, Chapter Six, the Sixth Patriarch told the great assembly, “I will now transmit to you the markless repentance and reform to destroy the offensive actions done within the three periods of time and to purify the three karmas. Good Knowing Advisors, repeat after me: “May this disciple be, in past, present, and future thought, in every thought, unstained by stupidity and confusion. May it be wiped away at once and never arise again. May this disciple be, in past, present, and future thought, in every thought, unstained by ignorance and deceit. Now I Completely repent of and reform all bad actions done in the past out of arrogance and deceit and other such offenses. May their effects be wiped away at once and may never be perpetrated again. May this disciple be in past, present, and future thought, in every thought unstained by jealousy. Now I completely repent and reform all bad actions done in the past out of jealousy and other such offenses. May they be wiped away at once and never arise again. Good Knowing Advisors, the above has been the markless repentance and reform. What is repentance and what is reform? Repentance is to repent of past errors, to repent so completely of all bad actions done in the past out of stupidity, confusion, arrogance, deceit, jealousy, and other such offenses, that they never arise again. Reform is to refrain from such transgressions in the future. Awakening and cutting off such offenses completely and never committing them again is called repentance and reform. Common people, stupid and confused, know only how to repent of former errors and do not know how to reform and refrain from transgressions in the future. Because they do not reform, their former errors are not wiped away, and they will occur in

the future. If former errors are not wiped away and transgressions are again committed, how can that be called repentance and reform?"

77) Huệ Năng: Vô Tướng Tam Quy Y Giới—Precepts of the Triple Refuge That Has No Mark

Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Nầy thiện tri thức! Tự tâm quy y Giác, tà mê chẳng sanh, thiếu dục tri tức hay lia tài sắc, gọi là Lương Túc Tôn. Tự tâm quy y Chánh, niệm niệm không tà kiến, vì không tà kiến tức là không như ngã cống cao, tham ái, chấp trước, gọi là Ly Dục Tôn. Tự tâm quy y Tịnh, tất cả cảnh giới trần lao ái dục, tự tánh đều không nhiễm trước, gọi là Chúng Trung Tôn. Từ ngày nay trở đi xưng ‘Giác’ làm thầy, lại chẳng quy y tà ma ngoại đạo, dùng tự tánh Tam Bảo thường tự chứng minh, khuyên thiện tri thức quy y tự tánh Tam Bảo. Phật là ‘Giác’ vậy, Pháp là ‘Chánh’ vậy, Tăng là ‘Tịnh’ vậy. Tự tâm quy y Giác, tà mê chẳng sanh, thiếu dục tri tức hay lia tài sắc, gọi là Lương Túc Tôn. Tự tâm quy y Chánh, niệm niệm không tà kiến, vì không tà kiến tức là không như ngã cống cao, tham ái, chấp trước, gọi là Ly Dục Tôn. Tự tâm quy y Tịnh, tất cả cảnh giới trần lao ái dục, tự tánh đều không nhiễm trước, gọi là Chúng Trung Tôn. Nếu tu hạnh này, ấy là tự quy y. Phạm phu không hiểu, từ sáng đến tối, thọ tam quy giới, nếu nói quy y Phật, Phật ở chỗ nào? Nếu chẳng thấy Phật thì nương vào chỗ nào mà quy, nói lại thành vọng. Nầy thiện tri thức! Mỗi người tự quan sát, chớ lầm dục tâm, kinh văn rõ ràng, nói tự quy y Phật, chẳng nói quy y với Phật khác, tự Phật mà chẳng quy, thì không có chỗ nào mà y được. Nay đã tự ngộ, mỗi người phải quy y tự tâm Tam Bảo, trong thì điều hòa tâm tánh, ngoài thì cung kính mọi người, ấy là tự quy y vậy.”—According to the Platform Sutra of the Sixth Patriarch’s Dharma Treasure, the Sixth Patriarch, Hui-Neng, taught: Good Knowing Advisors, Take refuge with the enlightened, the honored, the doubly complete. Take refuge with the right, the honored that is apart from desire. Take refuge with the pure, the honored among the multitudes. ‘From this day forward, we call enlightenment our master and will never again take refuge with deviant demons or outside religions. We constantly enlighten ourselves by means of the Triple Jewel of our own self-nature.’ Good Knowing Advisors, I exhort you all to take refuge with the Triple Jewel of your own nature: the Buddha, which is enlightenment; the Dharma, which is right; and the Sangha, which is pure. When your mind takes refuge with enlightenment, deviant confusion does not arise. Desire decreases, so that you know contentment and are able to keep away from wealth and from the opposite sex. That is called the honored, the doubly complete. When your mind takes refuge with what is right, there are no deviant views in any of your thoughts because there are no deviant views; there is no self, other, arrogance, greed, love or attachment. That is called the honored that is apart from desire. When your own mind takes refuge with the pure, your self-nature is not stained by attachment to any state of defilement, desire or love. That is called the honored among the multitudes. If you cultivate this practice, you take refuge with yourself. Common people do not understand that, and so, from morning to night, they take the triple-refuge precepts. They say they take refuge with the Buddha, but where is the Buddha? If they cannot see the Buddha, how can they return to him? Their talk is absurd. Good Knowing Advisors, each of you examine yourselves. Do not make wrong use of the mind. The Avatamsaka Sutra clearly states that you should take refuge with your own Buddha, not with some other Buddha. If you do not take refuge with the Buddha in yourself, there is no one you can rely on. Now that you are self-awakened, you should each take refuge with the Triple Jewel of your own mind. Within yourself, regulate your mind and nature; outside yourself, respect others. That is to take refuge with yourself.”

78) Huệ Năng: Y Bát Hay Pháp?—Robe and Bowl or the Faith in Dharma?

Truyền thừa là việc thay thế vị Tổ trước làm Tổ đời sau trong Phật giáo, thường là được Tổ trước chính thức thừa nhận như người kế thừa, đặc biệt là Thiền Tông. Trong nhà Thiền, vị thầy truyền lại y và bát cho đệ tử, ám chỉ vị thầy đã truyền lại kỹ năng cho đời sau. Ý nói một Thiền sư đã thừa nhận một đệ tử là người thừa kế Pháp hay Pháp tử. Sự truyền thừa y áo từ một vị thầy tiêu biểu rằng người đệ tử đã

nắm bắt được giáo pháp và có đủ phẩm chất để giảng dạy giáo pháp đó. Huệ Minh là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thời nhà Đường (618-907). Lúc đầu Sư đến học Thiền với Thiền sư ngũ Tổ Hoàng Nhẫn, nhưng về sau lại nhận ấn khả từ Lục Tổ Huệ Năng (638-713). Sau đó Sư đến Viễn Châu xiển dương Thiền pháp của ngài Huệ Năng. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển IV, người ta kể rằng ba ngày sau khi Huệ Năng rời khỏi Hoàng Mai thì tin mật truyền y pháp tràn lan khắp chốn già lam, một số Tăng phần uất do Huệ Minh cầm đầu đuổi theo Huệ Năng. Qua một hẻm núi cách chùa khá xa, thấy nhiều người đuổi theo kịp, Huệ Năng bèn ném cái áo pháp trên tảng đá gần đó, và nói với Huệ Minh: “Áo này là vật làm tin của chư Tổ, há dùng sức mà tranh được sao? Muốn lấy thì cứ lấy đi!” Huệ Minh nắm áo cố dỡ lên, nhưng áo nặng như núi, ông bèn ngừng tay, bối rối, run sợ. Tổ hỏi: “Ông đến đây cầu gì? Cầu áo hay cầu Pháp?” Huệ Minh thưa: “Chẳng đến vì áo, chính vì Pháp đó.” Tổ nói: “Vậy nên tạm dứt tưởng niệm, lành dữ thủy dừng nghĩ tới.” Huệ Minh vâng nhận. Giây lâu Tổ nói: “Dừng nghĩ lành, dừng nghĩ dữ, ngay trong lúc ấy đưa tôi xem cái bồn lai diện mục của ông trước khi cha mẹ chưa sanh ra ông.” Thoạt nghe, Huệ Minh bỗng sáng rõ ngay cái chân lý căn bản mà bấy lâu nay mình tìm kiếm khắp bên ngoài ở muôn vật. Cái hiểu của ông bây giờ là cái hiểu của người uống nước lạnh nóng tự biết. Ông cảm động quá đỗi đến toát mồ hôi, trào nước mắt, rồi cung kính đến gần Tổ chấp tay làm lễ, thưa: “Ngoài lời mật ý như trên còn có ý mật nào nữa không?” Tổ nói: “Điều tôi nói với ông tức chẳng phải là mật. Nếu ông tự soi trở lại sẽ thấy cái mật là ở nơi ông.”—Transmission means to take over the Patriarch position by having the former Patriarch formally recognize the person as the successor, especially the Zen tradition. In Zen, a monk turns over his monk's robe and bowl to his disciple, i.e., the transfer of knowledge from one generation to another. Turning over a monk's robe and bowl also indicates that a Zen master (Roshi) has recognized a particular disciple as his dharma-successor (Hassu). The passing on of the master's robe symbolizes that the disciple has grasped the essence of the teaching and is qualified to teach. Hui-ming (E myo) was name of a Chinese Zen monk who lived during the T'ang dynasty in China. First, he studied Zen under Zen master Hung-ren (601-674), but later he received the dharma seal from the Sixth Patriarch Hui-neng. Later, he went to Yen-chou to spread Hui-neng's Zen teachings. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume IV, it's said that three days after Hui-Neng left Wang-Mei, the news of what had happened in secret became noised abroad throughout the monastery, and a group of indignant monks, headed by Hui-Ming, pursued Hui-Neng, who, in accordance with his master's instructions, was silently leaving the monastery. When he was overtaken by the pursuers while crossing a mountain-pass far from the monastery, he laid down his robe on a rock near by and said to Hui-Ming: “This robe symbolizes our patriarchal faith and is not to be carried away by force. Take this along with you if you desired to.” Hui-Ming tried to lift it, but it was as heavy as a mountain. He halted, hesitated, and trembled with fear. At last he said: “I come here to obtain the faith and not the robe. Oh my brother monk, please dispel my ignorance.” The sixth patriarch said: “If you came for the faith, stop all your hankerings. Do not think of good, do not think of evil, but see what at this moment your own original face even before you were born does look like.” After this, Hui-Ming at once perceived the fundamental truth of things, which for a long time he had sought in things without. He now understood everything, as if had taken a cupful of cold water and tasted it to his own satisfaction. Out of the immensity of his feeling he was literally bathed in tears and perspirations, and most reverently approaching the patriarch he bowed and asked: “Besides this hidden sense as is embodied in these significant words, is there anything which is secret?” The patriarch replied: “In what I have shown to you there is nothing hidden. If you reflect within yourself and recognize your own face, which was before the world, secrecy is in yourself.”

79) Huệ Năng: Ý Chỉ Hoàng Mai—The Secrets of Huang-mei

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển V, ngày nọ, một vị Tăng hỏi Lục Tổ Huệ Năng: “Ý chỉ của Hoàng Mai, ai là người nhận được?” Huệ Năng đáp: “Người nào hiểu pháp Phật thì được ý chỉ Hoàng

Mai." Vị Tăng lại hỏi: "Hòa Thượng có được không?" Huệ Năng đáp: "Không." Vị Tăng hỏi: "Tại sao vậy?" Huệ Năng đáp: "Vì tôi không hiểu pháp Phật." Huệ Năng là vị Tổ thứ sáu khai diễn đạo Thiền ở Trung Hoa vào cuối thế kỷ thứ bảy và đầu thế kỷ thứ tám, và ai cũng biết Huệ Năng học Thiền với Hoàng Nhẫn và nhận tâm ấn Thiền tại đó để làm tổ thứ sáu. Có thật Huệ Năng không hiểu pháp Phật hay không? Hay không hiểu tức là hiểu. Trong trường hợp này, câu hỏi hản nhiên không phải là một câu hỏi thường, đặt ra cốt để tìm thông tin về sự kiện (một giải đáp về mặt 'tướng'), nhưng thật sự nhắm đến một đối tượng khác xa hơn. Thật vậy, Thiền lý cần phải có những mâu thuẫn và chối bỏ như vậy, vì Thiền có đường lối phê phán riêng; đường lối ấy là chối bỏ tất cả những gì thói thường chúng ta có lý do cho là đúng, là dĩ nhiên, là thật. Dẫu bề ngoài điên đảo là vậy, bên trong vẫn một nguyên lý như nhau quán xuyên toàn thể đạo Thiền; hễ nắm được đầu mối ấy là mọi sự đảo lộn càn khôn trở thành cái thực đơn giản nhất—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume V, one day, a monk asked the Sixth Patriarch, "Who has attained the secrets of Huang-mei?" Hui-neng said, "One who understands Buddhism has attained to the secrets of Huang-mei." The monk asked, "Have you then attained them?" Hui-neng said, "No, I have not." The monk asked, "How is it that you have not?" Hui-neng said, "I do not understand Buddhism." Hui-neng was the Sixth Patriarch of the Zen sect in China, who flourished late in the seventh and early in the eighth centuries, and it was a well-known fact that Hui-neng studied Zen under Hung-jen and succeeded him in the orthodox line of transmission to be the sixth patriarch. Did he not really understand Buddhism? Or is it that not to understand is to understand? In this case, the question was therefore really not a plain regular one, seeking an information about facts. It had quite an ulterior object. As a matter of fact, the truth of Zen requires such contradictions and denials; for Zen has a standard of its own, which, to our common-sense minds, consists just in negating everything we properly hold true and real. In spite of these apparent confusions, the philosophy of Zen is guided by a thorough-going principle which, when once grasped, its topsy-turviness (perversion of the universe) becomes the plainest truth.

80) Huệ Năng: Yếu Chỉ Khác Biệt Giữa Giáo Pháp Của Thần Tú Và Huệ Năng—Different Important Meanings Between Shen-Hsiu's Teaching and That of Hui-Neng

Hoàng Nhẫn là một đại Thiền sư và ngài có nhiều đệ tử ưu tú, nhưng Huệ Năng và Thần Tú vượt hẳn tất cả những đệ tử khác. Đây chính là thời điểm mà Thiền chia thành hai tông Nam và Bắc. Hiểu được Thần Tú và giáo pháp của ông khiến chúng ta nhận định rõ ràng hơn về giáo pháp của Huệ Năng. Nhưng không may, chúng ta có rất ít tài liệu và giáo pháp của Thần Tú, vì sự suy tàn của tông phái này kéo theo sự thất tán văn học của ngài. Ngày nay chỉ còn lưu lại thủ bản "Bắc Tông Ngũ Đạo," không hoàn chỉnh, cũng không phải do chính Thần Tú viết, cốt yếu viết lại những yếu chỉ do môn đệ của Thần Tú nắm được với sự tham khảo ý kiến của thầy họ. Ở đây chữ "Đạo" hay "Đường" hay "Phương tiện" trong tiếng Phạn, không được dùng theo một nghĩa đặc biệt nào, năm đường là năm cách quy kết giáo pháp của Bắc Tông với kinh điển Đại Thừa. Bắc Tông dạy rằng tất cả chúng sanh đều có tính Bồ Đề, giống như bản tánh của cái gương phản chiếu ánh sáng. Khi phiền não dấy lên, gương không thấy được, giống như bị bụi phủ. Theo lời dạy của Thần Tú là phải chế ngự và diệt được vọng niệm thì chúng sẽ ngừng tác động. Khi ấy tâm nhân được sự chiếu sáng của tự tánh không còn bị che mờ nữa. Đây giống như người ta lau cái gương. Khi không còn bụi, gương chiếu sáng và không còn gì ngoài ánh sáng của nó. Thiền Bắc Tông coi việc nghiên cứu và đi sâu về mặt trí tuệ vào các kinh điển thiêng liêng, nhất là kinh Lăng Già có tầm quan trọng rất lớn; nó dạy rằng chỉ có thể đạt tới đại giác 'một cách tuần tự' hay tiệm ngộ, sau những bước tiến chậm chạp trên con đường thực hành thiền định. Như những đề nghị trong bài kệ của Thần Tú, Sư thấy sự giác ngộ như là thứ gì đó đạt được một cách từ từ, có thể sánh với tiến trình của việc đánh bóng bề mặt của một miếng kim loại để cho nó từ từ phản chiếu một hình ảnh rõ ràng và sắc xảo hơn. Về mặt khác thì trường phái của Huệ Năng nhấn mạnh rằng sự giác ngộ chân thật cần thiết phải xảy đến một cách bất thần và tức thì. Mặc dầu sinh hoạt có thể dẫn đến kinh nghiệm, nhưng kinh nghiệm đó phải đến ngay tức thì. Trường phái Nam Tông có thể so sánh với

tiến trình đập nát bức rào cản bằng đá. Trong khi việc làm này cũng có thể tốn mất một khoảng thời gian dài, nhưng một khi bức cản ấy bị phá vỡ, toàn cảnh phía bên kia có thấy thấy được tức thì. Thiền Nam tông khẳng định tính 'bất thân' (đốn ngộ) của thể nghiệm đại giác và tính hơn hẳn của việc hiểu bản tính thật một cách tức thì so với mọi tranh biện trí tuệ bằng những luận cứ duy lý. Thái độ của Thần Tú và các môn đệ của ngài tất nhiên dẫn đến phương pháp tĩnh tọa. Họ dạy cách nhập định qua sự tập trung và làm sạch tâm bằng cách trụ nó trên một ý niệm duy nhất. Họ còn tuyên bố rằng nếu khởi sự niệm quán chiếu ngoại cảnh thì sự diệt niệm sẽ cho phép nhận thức nội giới. Và bởi vì sự nhấn mạnh lên việc "đánh bóng" từ từ, trường phái Bắc Tông của Thần Tú chẳng những cổ võ cho những thời thiền tập kéo dài, mà cũng cổ võ cho những sinh hoạt nghiên cứu cũng như tụng đọc kinh điển, điều mà trường phái Nam Tông không đánh giá cao. Mặc dầu cả Bắc và Nam Tông đều tập trung vào thiền tập, nhưng Nam Tông cũng công nhận rằng kinh nghiệm giác ngộ có thể đạt được trong khi sinh hoạt thường nhật cũng như Huệ Năng đã đạt được như khi đang chẻ củi hay lúc đang đi kéo củi trên rừng. Sự bất đồng giữa giáo thuyết về Thiền của Thần Tú và Huệ Năng ở chỗ Thần Tú chủ trương trước phải tập định rồi sau mới phát huệ (thời thời thường phát thức, vật xử nhạ trần ai). Nhưng theo chủ trương của Huệ Năng thì Định và Huệ có mặt đồng thời. Định và Huệ chỉ là một vì theo kinh Niết Bàn nếu thừa Định mà thiếu Huệ ấy là thêm vô minh, khi thừa Huệ mà thiếu Định ấy là thêm tà kiến. Nhưng khi Định Huệ bằng nhau, người ta có thể nói là thấy trong Phật Tánh. Chính vì vậy mà trong các bài pháp, Huệ Năng luôn chứng minh quan niệm nhất thể giữa Định và Huệ của mình: "Này các bạn hữu, cái căn bản trong pháp của tôi là Định và Huệ. Các bạn chớ để bị mê hoặc mà tin rằng có thể tách rời Định với Huệ. Chúng chỉ là một, không phải hai. Định là Thể của Huệ và Huệ là Dụng của Định. Khi các bạn quán Huệ thì thấy Định ở trong Huệ, khi các bạn quán Định thì thấy Huệ ở trong Định. Nếu hiểu được như thế, thì Định và Huệ luôn đi đôi trong tu tập. Này các bạn đang tu tập, chớ nói trước phải có Định rồi Huệ mới phát, vì nói như thế là tách đôi chúng rồi. Những người thấy như vậy khiến pháp có hai tướng, những người này miệng nói mà tâm không làm. Họ xem Định phân biệt với Huệ. Như những người miệng và lòng hợp nhau, trong ngoài như một, xem Định và Huệ đồng nhau hay như một, những người này miệng nói tâm làm cùng lúc." Huệ Năng còn chứng minh thêm về quan niệm nhất thể này bằng cách nêu lên mối tương quan hiện hữu giữa ngọn đèn và ánh sáng của nó. Ngài nói: "Giống như cái đèn và ánh sáng của nó. Khi có đèn thì sáng. Đèn là thể của sáng và sáng là Dụng của đèn. Tên gọi khác nhau nhưng thể chỉ là một. Nên hiểu mối tương quan giữa Định và Huệ cũng theo cách như vậy." Chúng ta thấy quan niệm của Thần Hội (một đại đệ tử của Huệ Năng) về nhất thể trong quyển Pháp Ngữ của sư: "Ở đâu niệm chẳng khởi, trống không và vô tướng ngự trị, ở đó là chân Định. Khi niệm không khởi, trống không, không tương thích ứng với trần cảnh, khi ấy là chân Huệ. Ở đâu được như thế thì chúng ta thấy rằng Huệ, quán trong chính nó, là Dụng của Định, không có phân biệt, nó chính là Định. Khi người ta cố quán Định thì chẳng có Định. Khi người ta cố quán Huệ, thì chẳng có Huệ. Tại sao vậy? Bởi vì tự tánh là chơn như, và chính đây là cái mà chúng ta nói Định Huệ nhất thể."—Hung-Jen was a great Zen Master, and had many capable followers, but Hui-Neng and Shen-Hsiu stood far above the rest. During that time Zen came to be divided into two schools, the Northern and Southern. When we understand Shen-Hsiu and what was taught by him, it will be easier to understand Hui-Neng. Unfortunately, however, we are not in possession of much of the teaching of Shen-Hsiu, for the fact that this School failed to prosper against its competitor led to the disappearance of its literature. The Teaching of the Five Means by the Northern School, one of the preserved writings of the Northern School, which is incomplete and imperfect in meaning, and not written by Shen-Hsiu. They were notes taken by his disciples of the Master's lectures. Here the word "Means" or method, upaya in Sanskrit, is not apparently used in any special sense, and the five means are five heads of reference to the Mahayana Sutras as to the teaching in the Northern School. The Northern School teaches that all beings are originally endowed with Enlightenment, just as it is the nature of a mirror to illuminate. When the passions veil the mirror it is invisible, as thought obscured with dust. If, according to the instructions of Shen-Hsiu, erroneous thoughts are subdued and annihilated, they cease to rise.

The the mind is enlightened as to its own nature, leaving nothing unknown. It is like brushing the mirror. When there is no more dust the mirror shines out, leaving nothing unilluminated. The Northern school placed great value on the study and intellectual penetration of the scriptures of Buddhism, especially the Lankavatara Sutra, and held the view that enlightenment is reached 'gradually' through slow progress on the path of meditative training. As Shen-hsiu's gatha suggests, he viewed awakening as something acquired gradually, comparable to the process of burnishing a metal surface so that it slowly reflects a clearer and sharper image. Hui-neng's school, on the other hand, insisted that true awakening necessarily occurred suddenly and immediately. Although there may be activity leading up to that experience, the experience itself comes all at once. The Southern School might compare the process to chipping away at a stone barrier. While it could take a long while to pierce the barrier, but once one does, the whole view on the other side becomes visible immediately. The Southern stresses the 'suddenness' of the enlightenment experience and the primacy of direct insight into the true nature of existence over occupation with conceptual affirmations about this. This dust-wiping attitude of Shen-Hsiu and his followers inevitably leads to the quietistic method of meditation, and it was indeed the method which they recommended. They taught the entering into a samadhi by means of concentration, and the purifying of the mind by making it dwell on one thought. They further taught that by awakening of thoughts an objective world was illumined, and that when they were folded up an inner world was perceived. And because of its emphasis on gradual "polishing," Shen-hsiu's school not only advocated prolonged periods of meditation, but it also promoted sutra study and chanting as well as other ritual activities that Southern School did not value as highly. Although both the Northern School and the Southern School focused on meditation, but the Southern School also recognized that the enlightenment experience could be acquired as Hui-neng had acquired it during activities as mundane as chopping and hauling wood in the forest. The disagreement between Shen-Hsiu's teaching of Zen and that of Hui Neng is due to Shen-Hsiu's holding the view that Dhyana is to be practiced first and that it is only after its attainment that Prajna is awakened. But according to Hui-Neng's view, the very moment Dhyana and Prajna are present at the same time. Dhyana and Prajna are the same for according to the Nirvana Sutra, when there is more of Dhyana and less of Prajna, this helps the growth of ignorance; when there is more of Prajna and less of Dhyana, this helps the growth of false views; but when Dhyana and Prajna are the same, this is called seeing into the Buddha-nature. Therefore, in his preachings, Hui-Neng always tried to prove his idea of oneness: "O good friends, in my teaching what is most fundamental is Dhyana and Prajna. And, friends, do not be deceived and let to thinking that Dhyana and Prajna are separable. They are one, and not two. Dhyana is the Body of Prajna, and Prajna is the Use of Dhyana. When Prajna is taken up, Dhyana is in Prajna; when Dhyana is taken up, Prajna is in it. When this is understood, Dhyana and Prajna go hand in hand in practice of meditation. O followers of truth, do not say that Dhyana is first attained and then Prajna awakened, or that Prajna is first attained and the Dhyana awakened; for they are separate. Those who advocate this view make a duality of the Dharma; they are those who affirm with the mouth and negate in the heart. They regard Dhyana as distinct from Prajna. But with those whose mouth and heart are in agreement, the inner and the outer are one, and Dhyana and Prajna are regarded as equal." Hui-Neng further illustrates the idea of this oneness by the relation between the lamp and its light. He says: "It is like the lamp and its light. As there is a lamp, there is light; if no lamp, no light. The lamp is the Body of the light, and the light is the Use of the lamp. They are differently designated, but in substance they are one. The relation between Dhyana and Prajna is to be understood in like manner." We can see Shen-Hui's view on the oneness in his Sayings as follows: "Where no thoughts are awakened, and emptiness and nowhere-ness prevails, this is right Dhyana. When this non-awakening of thought, emptiness, and nowhere-ness suffer themselves to be the object of perception, there is right Prajna. Where this mystery takes place, we say that Dhyana, taken up by itself, is the Body of Prajna, and is not distinct from Prajna, and is Prajna itself; and further, that Prajna, taken up by itself, is the Use of Dhyana, and is not distinct from Dhyana,

and is Dhyana itself. Indeed, when Dhyana is to be taken up by itself, there is no Dhyana; when Prajna is to be taken up by itself, there is no Prajna. Why? Because Self-nature is suchness, and this is what is meant by the oneness of Dhyana and Prajna.”

CCCVII.Huệ Nhiên: Nhất Cầm Nhất Túng—Hui-Jan: One Side is Grasping, the Other Side is Releasing

See Tam Thánh: Nhất Cầm Nhất Túng

CCCVIII.Huệ Phương: Thể Của Chân Như—Hui-fang: The Universal Activity of the Bhutatathata

Thiền Sư Huệ Phương Hòa Sơn (1073-1129), tên của một vị Thiền sư Trung Hoa, thuộc phái Hoàng Long, tông Lâm Tế vào thời nhà Tống (960-1279). Chúng ta chỉ biết Sư là một trong 16 đệ tử của Thiền sư Ngô Tân Tử Tâm. Ngoài ra, chúng ta không có tài liệu nói về tiểu sử và sự nghiệp hoàng pháp của Thiền sư Huệ Phương. Tuy nhiên, chúng ta có một vài chi tiết dạy Thiền của của vị Thiền sư này được ghi lại trong Ngũ Đẳng Hội Nguyên. Sư thường dạy chúng: "Thể của chân như có đại tác dụng sinh ra nhân quả thiện ác của tất cả các pháp. Chính cái đại tác dụng sinh ra nhân quả thiện ác của tất cả các pháp đã chuyển hóa chúng sanh một cách hoàn toàn đến những hành động thiện lành bây giờ và về sau này"—Hui-fang, name of another Chinese Zen master of the Huang-lung branch, Lin-chi Sect, in the Sung Dynasty. We only know he was one of the sixteen disciples of Zen master Wu-hsin Tsu-hsin. Besides, we do not have sources regarding Zen master Hui-fang and his career of spreading the Dharma. However, there is some Zen teachings of this master in The Wudeng Huiyuan. He always taught his assembly: "Great in function or the universal activity of the bhutatathata. The greatness of its functions and operations within and without, perfectly transforming all the living to good works and good karma now and hereafter."

CCCIX.Huệ Siêu: Hui-chao

1) Phù Ly Mạc Bích—Two Hands Support the Fence, or Touch the Wall

Hai tay đỡ hàng rào, sờ vách tường, bộ dạng giống như người trong đêm tối tìm vật. Trong thiền, từ này có nghĩa là hạng phàm phu dùng tâm phân biệt để suy lường cảnh giới Phật. Theo Bích Nham Lục, tấc 7, Thiền sư Huệ Siêu (Thiền sư Qui Tông Sách Chân) đại ngộ giống như "Ba cấp sóng cao cá hóa rồng, sông Hoàng Hà người ngu tát bằng gáo." Theo truyền thuyết, Long Môn Võ Đế đào ba cấp. Ngày nay ngày mồng ba tháng ba khi hoa đào nở, do sự cảm ứng của trời đất, có con cá nhảy qua được Long Môn thì trên đầu mọc sừng, ở cổ có bờm, nơi đuôi có lông, vịn mây mà đi. Nếu con nào nhảy không qua khỏi thì bị điểm trán rồi trả trở về. Người ngu nhằm trong lời nói nhai gặm, cũng giống như dùng gáo nước mà tát sông Hoàng Hà để bắt cá. Sao chẳng biết cá đã hóa rồng rồi. Thiền sư Nghĩa Đoan có bài kệ tụng rằng:

"Nhất văn đại quang tiền
Mãi đắc cá du tư
Khiết hương đồ lý liễu
Đương hạ bất văn cơ."
(Một đồng tiền Đại Quang
Mua được cái bánh ngon
Nhai xong dồn vào bụng
Liên đó hết đói rồi).

Khi xưa Tạng chủ Khánh thích hỏi người: "Thế nào là ba cấp sóng cao cá hóa rồng?" Hành giả tu Thiền phải nên luôn nhớ điều này "Người ngu nhằm trong lời nói nhai gặm, cũng giống như dùng gáo

nước mà tát sông Hoàng Hà để bắt cá. Sao chẳng biết cá đã hóa rồng rồi."—Two hand support the fence, or touch the wall; it seems like someone who looks for things in a dark night. In Zen, the term means ordinary people use their discriminative mind to examine the Buddha realm. According to the Pi-Yen-Lu, example 7, Zen master Hui-chao's great awakening is likened to fish becoming dragons where the waves are high at the three-tiered Dragon Gate, while fools still go on dragging through evening pond water (the Dragon Gate is a gorge through which the Yellow River passes at the border of Shensi and Shansi). According to the legend, King Yu cut it through the mountains forming a three-level passage for the river. Nowadays, on the third day of the third month, when the peach blossoms bloom, and heaven and earth are ready, if there is a fish that can get through the Dragon Gate, horns sprout on his head, he raises his bristling tail, catches hold of a cloud, and flies away. Those who cannot leap through fail and fall back. Fools who gnaw on the words are like scooping out the evening pond water looking for fish; how little they realize that the fish have already turned into dragons! Old Master I-Tuan had a verse which said,

"A copper of bright money
Buy a fried cake;
He gobbles it down into his belly,
And from then on no longer feels hunger."

In the old days Librarian Ch'ing liked to ask people, "What is 'Fish turn into dragons at three-tiered Dragon Gate where the waves are high'?" Zen practitioners should always remember this: "Fools who gnaw on the words are like scooping out the evening pond water looking for fish; how little they realize that the fish have already turned into dragons!"

2) *Huệ Siêu Vấn Phật—Hui-chao Asks about Buddha*

Thí dụ thứ 7 của Bích Nham Lục cho chúng ta hiểu về tâm của ngài Pháp Nhãn nhiều hơn là qua những dữ kiện lịch sử về cuộc đời của ngài. Một hôm, Qui Tông Sách Chân hỏi Pháp Nhãn: "Huệ Siêu xin hỏi Hòa Thượng thế nào là Phật?" Pháp Nhãn đáp: "Ông là Huệ Siêu." Tuyết Đậu, tác giả của Bích Nham Lục, đã làm bài tụng về chỗ này:

"Giang quốc xuân phong xuy bất khi
Chá cô đề tại thâm hoa lý
Tam cấp lẳng cao ngư hóa long
Si nhân du hố dạ đường thủy."

Gió heo may mùa xuân reo vui trên Giang quốc; chim chá cô hát líu lo giữa đám hoa rậm. Tam cấp sóng cao cá hóa rồng, người ngu giữa đêm tìm mương nước. Về câu hỏi "Phật là ai?" mỗi Thiền sư muốn cho đệ tử của mình một khía cạnh lãnh hội khác nhau. Tất cả những giải đáp không nhất thiết phải chỉ vào một phương diện nào đó của Phật, vì hết thảy đều tùy cơ duyên trong khi hỏi. Và qua những sự kiện này, chúng ta thấy ngay ở đây Phật không còn là một thực thể siêu việt được bao trùm giữa những hào quang của cõi trời; ngài cũng là một con người như chúng ta, đang trò chuyện với chúng ta, và ngài hoàn toàn là một con người có thể làm quen được. Và do đó, nếu ngài có phóng ra ánh sáng nào, chúng ta phải khám phá, vì nó không là cái có sẵn để cho chúng ta tiếp nhận. Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, thiền sư Pháp Nhãn có cơ đồng thời thốt trác (con kêu mẹ mỗ), đủ dụng đồng thốt trác, mới hay đáp lời như thế. Có thể nói siêu thanh vượt sắc được đại tự tại, nắm buồng một lúc, sống chết tại ta thực là kỳ đặc. Tuy nhiên, công án này đã gây khá nhiều tranh luận khắp nơi, khởi hiểu theo tình giải chẳng ít. Họ không biết cổ nhân phàm buông ra một lời, nửa câu đều như chọi đá nháng lửa, làn điện xẹt, thẳng đó vạch ra con đường chánh. Người đời sau chỉ chạy theo ngôn cú, khởi tình giải nói: Huệ Siêu chính là Phật, nên Pháp Nhãn đáp như thế. Hoặc nói, chỗ hỏi đâu có can dự gì. Nếu hiểu như thế, chẳng những cô phụ chính mình, cũng là chôn vùi cổ nhân. Nếu cần thấy toàn cơ của Pháp Nhãn, phải là kẻ đánh một gậy chẳng ngoái đầu, răng như cây kiếm, miệng tợ chậu máu, nhằm ngoài lời nói biết chỗ trở về, mới có ít phần tương ứng. Nếu mỗi mỗi khởi tình giải

thì cả quả đất, là kẻ diệt chủng tộc nhà Phật. Siêu Thiên khách ngay đây được ngộ, vì bình thường dụng công ôm ấp nghiên cứu, mới được một câu nói như thùng lủng đáy. Đến như Giám viện Tắc ở trong hội Pháp Nhãn cũng chưa từng tham thỉnh nhập thất. Một hôm Pháp Nhãn hỏi: "Giám viện Tắc sao chẳng vào thất?" Tắc thưa: "Hòa Thượng đâu không biết con ở chỗ Thanh Lâm đã có chỗ thâm nhập." Pháp Nhãn bảo: "Ông thử vì ta cử xem?" Tắc thưa: "Con hỏi thế nào là Phật? Thanh Lâm đáp, 'Đồng tử Bính Đình đến xin lửa.'" Pháp Nhãn bảo: "Lời khéo, ngại ông hiểu lắm, nên nói lại xem?" Tắc thưa: "Bính Đình thuộc về lửa, đem lửa đi xin lửa, như con là Phật lại đi tìm Phật" Pháp Nhãn bảo: "Giám viện quả nhiên hiểu lắm rồi." Tắc giận, quảy hành lý bỏ đi qua sông. Pháp Nhãn nói: "Người này nếu trở lại có thể cứu, nếu không trở lại thì không thể cứu." Tắc đi đến giữa đường, tự xét: Pháp Nhãn là thiện tri thức của năm trăm người, há lại gạt ta hay sao? Bèn trở lại tái tham vấn. Pháp Nhãn bảo: "Ông hỏi ta, ta sẽ vì ông đáp." Tắc hỏi: "Thế nào là Phật?" Pháp Nhãn đáp: "Đồng tử Bính Đình đến xin lửa." Tắc liền đại ngộ. Hiện nay có người trừng mắt khỏi giải hội, nên nói kia không thương tích chớ làm thành thương tích. Loại công án này, người cửu tham một phen nghe cửu liền biết chỗ rơi. Tông Pháp Nhãn gọi đó là "Tiển phong tương trú" (tên nhọn chỏ nhau). Chẳng dùng ngữ vị quân thân, tứ liệu giản, chỉ luận tiển phong tương trú là gia phong của tông Pháp Nhãn. Như thế, dưới câu liền đó thấu được, nếu nhằm dưới câu suy nghĩ dò tìm chẳng ra—Hui-chao Asks about Buddha, example 7 of the Pi-Yen-Lu which allows us to learn more about the mind of Fa-yen than from all historical data concerning his life and significance. One day, Kuei-tsung, also named Hui-chao asked Fa-yen, "Hui Chao asks the Teacher, what is Buddha?" Fa-yen said, "You are Hui-chao." One day, Hui-chao asked Fa-yen, "Hui Chao asks the Teacher, what is Buddha?" Fa-yen said, "You are Hui-chao." On this Hsueh-tou, the compiler of the Pi-yen-lu, has this verse:

"The spring breeze is gently rising
over the Chang district,
The partridge is softly singing
among the bushes laden with blossoms.
The carp leaping up the turbulent cataract
treble broken turns into a dragon,
And what a fool is he who still at night
seeks for it in the mill-pond!"

Regarding the question of "Who is the Buddha?", each Zen Master wants to give his disciple a different aspect in understanding of what or who the Buddha is. All the answers do not necessarily point to one aspect of Buddhahood; for they are conditioned by the circumstances in which the question was evoked. And through these facts, we can see the Buddha is here no more a transcendental being enveloped in heavenly rays of light, He is also a gentleman like ourselves, walking among us, talking with us, quite an accessible familiar being. And therefore, whatever light he emits is to be discovered by us, for it is not already there as something to be perceived. According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, Zen master Fa-yen had this ability of breaking in and crashing out at the same time, and also the use of this ability; thus he could answer like this. This is what is called passing beyond sound and form, achieving the great freedom, letting go or taking back as the occasion requires, where killing or bringing life rests with oneself. He is undeniably extraordinary. Nevertheless, people from all over who deliberate over this public case are many, and those who make intellectual interpretations to understand it are not few. They do not realize that whenever the Ancients handed down a word or half a phrase, it was like sparks struck from flint, like a flash of lightning, directly opening up a single straight path. People of later time just went to the words to make up interpretations. Some say, "Hui-chao is himself Buddha; that is why Fa-yen answered as he did." Some say, "It's much like riding an ox searching for an ox." Some say, "The asking is it." What relevance has any of this? If you go on understanding in this fashion, not only do you turn against yourself, but you seriously demean the Ancients. If you want to see the whole of Fa-yen's device, you must be a fellow who does not turn his

head when struck, a fellow with teeth like sword trees and a mouth like a blood bowl, who knows outside the words what they refer to; then you will have a small portion of realization. If one by one they make intellectual interpretations, everyone on earth would be an exterminator of the Buddha's race. As for Ch'an traveller Hui Ch'ao's awakening here, he was constantly engrossed in penetrating investigation; therefore under the impact of one word, it was as if the bottom fell out of his bucket. It's like Superintendent Tse: he had been staying in Fa-Yen's congregation, but had never asked to enter Fa-yen's room for special instruction. One day Fa-yen asked him, "Why haven't you come to enter my room?" Tse replied, "Didn't you know, Teacher, when I was at Ch'ing Lin's place, I had an entry." Fa-yen said, "Try to recall it for me." Tse said, "I asked, 'What is Buddha?' Lin said, 'The Fire God comes looking for fire.'" Fa-yen said, "Good words, but I'm afraid you misunderstood. Can you say something more for me?" Tse said, "The Fire God is in the province of fire; he is seeking fire with fire. Likewise, I am Buddha, yet I went on searching for Buddha." Fa-yen said, "Sure enough, the Superintendent has misunderstood." Containing his anger, Tse left the monastery and went off across the river. Fa-yen said, "This man can be saved if he comes back; if he doesn't return, he can't be saved." Out on the road, Tse thought to himself, "He is the teacher of five hundred people; how could he deceive me?" So Tse turned back and again called on Fa-yen, who told him, "Just ask me and I'll answer you." Thereupon Tse asked, "What is Buddha?" Fa-yen said, "The Fire God comes looking for fire." At these words Tse was greatly enlightened. These days there are those who just put a glare in their eyes and interpret that as understanding. As it is said, "Since this has no wounds, don't wound it." With this kind of public case, those who have practiced for a long time know where it comes down as soon as it's brought up. In the Fa-yen succession this is called "arrowpoints meeting." They don't employ the five positions of prince and minister, or the four propositions; they simply talk of arrowpoints meeting. The style of Fa-yen's family is like this; one word falls and you see and immediately directly penetrate. But if you ponder over the words, to the end you will search without finding.

CCCX.Huệ Sinh: Hue Sinh

1) *Pháp Bốn Như Vô Pháp, Phi Hữu Diệt Phi Vô—All Things Are Just Like Nothing, Neither Existence Nor Non-existence*

Thiền Sư Huệ Sinh (?-1063) là Pháp tử đời thứ 13 dòng Thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi. Sau khi Thầy ngài thị tịch, ngài trở thành du Tăng khát sĩ đi khắp đó đây để hoằng hóa Phật giáo. Năm 1028, vua Lý Thái Tông gửi sắc chỉ triệu hồi ngài về kinh đô để thuyết pháp cho hoàng gia. Nhà vua luôn luôn tôn kính ngài như Quốc Sư, và thỉnh ngài trụ tại chùa Vạn Tuế ở Thăng Long. Ngài thường nhấn mạnh đến chấp vào 'Hữu và Vô' chỉ là tà kiến. Hiện hữu và không hiện hữu, chúng sanh và không chúng sanh, hai ý kiến đối lập nhau là căn bản của mọi tà kiến. Trong thiền thì cả hai kiến "hữu" và "vô" đều là tà kiến. Sự tồn tại, đối lại với sự không tồn tại. Theo quan niệm Phật Giáo, vạn hữu sinh khởi do tâm, và chỉ có tâm mà thôi. Nhất là trong học thức "Duy Thức," cái mà chúng ta gọi là hiện hữu nó tiến hành từ thức mà ra:

“Pháp bốn như vô pháp,
Phi hữu diệt phi vô.
Nhược nhân tri thử pháp
Chúng sanh dữ Phật đồng.
Tịch tịch Lăng Già nguyệt
Không không độ hải chu
Tri không, không giác hữu.
Tam muội nhập thông châu.”
(Pháp gốc như không pháp,
Chẳng có cũng chẳng không.
Nếu người biết pháp ấy,

Chúng sanh cùng Phật đồng.
 Trăng Lãng Già vắng lặng.
 Thuyền Bát Nhã rỗng không.
 Biết không, không giác có.
 Chánh định mặc thong dong).

Zen Master Hue Sinh was the Dharma heir of the thirteenth generation of the Vinitaruci Zen Sect. Later, he wandered all over the place to expand Buddhism. In 1028, King Lý Thái Tông sent an Imperial order to summon him to the capital to preach Buddha Dharma to the royal family. The king always respected and honored him as the National Teacher, and invited him to stay at Vạn Tuế Temple in Thăng Long Citadel. He always emphasized on the attachment of the wrong views of 'Existence and Emptiness'. Existence and Emptiness, being or non-being; these two opposite views, opinions or theories are the basis of all erroneous views. Both views of existence and non-existence are erroneous in the opinion of upholders of Zen. Life or existence is in contrast with non-existence (abhava). According to the Buddhist idea, all things are born from mind and consist of mind only. Especially in the idealistic theory, what we generally call existence proceeds from consciousness:

“All things, originally, are just like nothingness.
 There is neither existence nor emptiness.
 Those who know that nature
 Will recognize that sentient beings and Buddha are equal.
 The moon of Lankavatara is quiet;
 The vessel of Prajnaparamita is void.
 Realize the emptiness of all things,
 And use this emptiness insight to apprehend the existence,
 Then you know how to live in the right
 concentration, naturally at all times.”

2) *Huệ Sinh: Tiên Tam Tam, Hậu Tam Tam Tam—Three and Three Before, Three and Three Behind*

Hầu hết cuộc đời mình, Thiền Sư Huệ Sinh (?-1063) chấn hưng và hoằng hóa Phật giáo tại Bắc Việt cho đến khi Sư thị tịch. Niên hiệu Chương Thánh Gia Khánh năm thứ năm, 1063, lúc sắp thị tịch, Sư nhóm đồ chúng lại nói kệ:

“Nước lửa ngày hỏi nhau,
 Nguyên do chưa thể bàn.
 Đáp anh không nơi chốn,
 Ba ba lại ba ba.”

Đoạn Sư lại nói tiếp bài kệ thứ nhì:

“Xưa nay kẻ tham học,
 Người người chỉ vì Nam.
 Nếu người hỏi việc mới,
 Việc mới, ngày mừng ba.”

Nói xong, Sư tắm gội, thấp nhang, rồi an lành thị tịch vào lúc nửa đêm. Sư có soạn bia văn các chùa Thiên Phúc, Thiên Thánh, Khai Quốc ở Tiên Du; chùa Diệu Nghiêm, Báo Từ ở Vũ Ninh. Các tác phẩm của Sư bao gồm: Pháp Sư Trai Nghi, Chư Đạo Tràn Khánh Tấn Văn, vẫn còn được lưu hành—Zen Master Hue Sinh spent most of his life to revive and expand Buddhism in North Vietnam until the time he passed away. During the fifth year of the dynasty title of Chuong Thanh Gia Khanh, in 1063, when he was about to pass away, he convened his disciples and spoke a verse:

“Everyday water and fire interpenetrate,
 Yet their causes are not known.

Telling you that they are without abode,
Three and three before, three and three behind.”

Then the master continued to recite the second verse:

“Formerly and today, seeker of the truth,
Everybody showed him the way to the South.
If someone asks about new things,
New things are on the third day of the month.”

After finishing the verses, he took a bath, lit incense, and peacefully passed away at midnight. He composed inscriptions on steles at temples of Thien Phuc, Thien Thanh, Khai Quoc at Tien Du; Dieu Nghiem and Bao Tu at Vu Ninh. He also composed works such as “Rituals of Vegetarian Feast Ceremony For Dharma Masters,” “Celebrations and Praising Texts of Bodhi-mandala”, which are still in circulation.

3) *Huệ Sinh Và Vật Tế Thân—Hue Sinh and A Sacrificial Animal*

Năm 19 tuổi, Thiền Sư Huệ Sinh (?-1063) xuất gia làm đệ tử của Thiền sư Định Huệ. Sau khi lãnh hội yếu nghĩa Thiền, Sư trở thành Pháp tử đời thứ 13 dòng Thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi. Sau khi Thầy của Sư thị tịch, Sư trở thành du Tăng khát sĩ đi khắp đó đây để hoằng hóa Phật giáo. Năm 1028, vua Lý Thái Tông gửi sắc chỉ triệu hồi Sư về kinh đô để thuyết pháp cho hoàng gia. Khi sứ đến, Sư bảo sứ rằng: “Ông không thấy con vật đem tế lễ sao? Khi chưa tế thì người ta cho nó ăn cỏ thơm, mặc áo gấm, đến khi dẫn vào Thái miếu thì chỉ xin một chút sống cũng không được, huống là việc gì!” Nói xong Sư từ chối không đi. Sau vì nhà vua cố ép, bắt đắc dĩ Sư phải vào triều. Sau khi đàm đạo với Sư, vua rất kính Sư như Quốc Sư, và thỉnh Sư trụ tại chùa Vạn Tuế ở Thăng Long—When Hue Sinh was 19, he left home and became a disciple of Zen Master Định Huệ. After attaining the essential meaning of Zen, he became the Dharma heir of the thirteenth generation of the Vinitaruci Zen Sect. Later, he wandered all over the place to expand Buddhism. In 1028, King Lý Thái Tông sent an Imperial order to summon him to the capital to preach Buddha Dharma to the royal family. When the envoy arrived to present the king's summon, Hue Sinh told the envoy, “Haven't you seen a sacrificial animal? At first, people dress it with embroidered silk and feed it with fine and sweet grass. But after they drag it into the royal temple, though it may wish to live for just a short moment, it's impossible, what is any better thing?” He then refused to go. Later, king Ly Thai Tong tried very hard to force him to come to the royal palace with many repeated invitations. At last, Zen master Hue Sinh reluctantly arrived to court. After meeting and discussing with him, king Ly Thai Tong greatly admired him and honored him as the National Teacher, and invited him to stay at Vạn Tuế Temple in Thăng Long Citadel.

CCCXI. Huệ Thắng: Hui-Sheng

1) *Huệ Thắng Và Tam Tổ Tăng Xán—Hui-Sheng and the Third Patriarch Seng-Ts'an*

Thiền Sư Thích Huệ Thắng (?-519), một trong những thiền sư người Giao Chỉ nổi tiếng vào thế kỷ thứ năm, xuất gia từ thuở nhỏ ở chùa núi Tiên Châu, theo Thiền sư Đạt Ma Đề Bà tu tập. Sau được Thái Thú Lưu Tích vời về kinh đô Bành Thành. Thiền sư Huệ Thắng gốc người nam Ấn, sanh trưởng trong một gia đình Bà La Môn. Sau khi xuất gia, ngài du hành khắp các miền tây và nam Ấn Độ để học thiền. Tuy vậy, nhân duyên chưa đến, Sư bèn cầm gậy du hành sang các xứ Đông Á. Trong khoảng niên hiệu Đại Kiến năm thứ sáu, dưới thời nhà Trần, Sư đến kinh đô Trường An năm 574, gặp ngay lúc Chu Võ Đế đang bách hại Phật pháp. Sư bèn sang đất Nghiệp, bấy giờ là kinh đô của Bắc Tề. Lúc đó Tam Tổ Tăng Xán cũng đang tỵ nạn trong núi Tư Không. Sư đến gặp Tổ, thấy Tổ có cử chỉ phi phàm, nên Sư đem lòng kính mộ, bèn tới trước mặt chấp tay đứng xá lễ ba lần. Tuy nhiên, Tổ vẫn ngồi yên, mắt vẫn nhắm, và không nói gì. Sư suy nghĩ giây lát, bỗng nhiên trong lòng như có sở đắc, liền sụp lạy Tổ ba lạy. Tổ gật đầu ba cái mà thôi. Sư lùi lại ba bước, thưa rằng: “Đệ tử đến đây ngay trong lúc nhiễu nhương, nay nhờ Hòa Thượng từ bi, cúi xin cho con theo hầu hạ bên ngài.” Tổ dạy: “Ông

mau qua phương Nam giáo hóa, không nên ở đây lâu.”—Zen Master Thích Huệ Thắng, one of the most outstanding Vietnamese Zen Master in the fifth century AD. He left home in his young age at Mount Tiên Châu Temple. He then practiced meditation with Zen Master Dharmadeva. Later, he was invited to Bing-Sheng by Liu-Ch’ih. Hui-Sheng was from South India, from a Brhamin family. After he joined the Sangha, he travelled all over the west and south India to study meditation. However, he didn’t encounter any opportunity, so he carried his staff to wander to East Asian countries. During the sixth year of the dynasty title of Ta-Chien, of the Chen dynasty, he arrived at Chang-An, the capital of Northern China, in 574 A.D., right at the time of Buddhist persecution (574-577) during the reign of King Chou Wu-Ti. He then traveled to Yeh, the capital of the Northern Chi. During that time, the Third Patriarch Seng-Ts’an (?-606) had hidden himself in Mount Hsi-k’ung. When Vinitaruci came to meet the Patriarch, he noticed the Patriarch’s extraordinary behavior, he admired the Patriarch and came right in front of him to join his palms and bow his head for three times. However, the Patriarch just sat still, eyes closed, and said nothing. While standing and pondering there, Vinitaruci gained some kind of attainment in mind, so he bowed down and prostrated three times. The Patriarch only nodded his head three times. Vinitaruci stepped back three steps and said, “This disciple came here right at the time of troubles, yet I beg you, Most Venerable of the Order, to show compassion and permit me to serve by your side.” Seng-Ts’an said, “You should immediately go south to receive disciples; it’s not good for you to stay here too long.”

2) *Huệ Thắng: Tư Tưởng Sau Đùa Tư Tưởng Trước—Thought After Thought Changes and Moves On*

Mặc dầu dòng thiền của Thiền Sư Thích Huệ Thắng (?-519) nhấn mạnh ở nghi lễ và khổ hạnh và làm việc công ích, nhưng Sư thường nhắc nhở đệ tử về ‘Tâm Ấn’: “Tâm ấn là tâm được Phật ấn chứng về chân lý. Đây nói về ấn chứng bằng trực giác, chứ không qua ngôn ngữ hay văn tự. Tâm ấn là dấu in vào tâm hay dấu hiệu truyền tâm từ tâm của một vị thiền sư qua tâm của một đệ tử. Cái quan trọng ở đây là các ông phải biết ‘Tâm Ấn’ của chư Phật không có lừa dối, tròn đồng thái hư, không thiếu không dư, không đi không lại, không được không mất, chẳng một chẳng khác, chẳng thường chẳng đoạn; vốn không có chỗ sanh, cũng không có chỗ diệt, chẳng phải xa lìa mà chẳng phải chẳng xa lìa. Vì đối với vọng duyên mà giả lập tên ấy thôi.” Sư muốn nhắc rằng hành giả nên luôn nhìn tâm mình để thấy rằng niệm niệm đến, đi và chuyển hóa không ngừng nghỉ, nhưng dấu ấn của tâm bất sinh, vô tác và bất diệt. Sư lại muốn nhắc rằng vô thường là bản chất chính yếu của vạn hữu. Vạn hữu kể cả thân tâm con người vô thường, từng giây từng phút biến đổi. Tư tưởng này thay đổi qua tư tưởng kia và tư tưởng tiếp tục đi tới. Tư tưởng sau đùa tư tưởng trước cũng giống như những cơn sóng biển, sóng sau đùa sóng trước. Chúng hiện hữu rồi hoại diệt chứ không ngừng đọng. Tất cả đều phải trải qua tiến trình sinh trụ dị diệt. Quán tâm vô thường, phủ nhận ý nghĩ về “thường.” Ở đây hành giả quán tâm trên tâm, tinh cần, tỉnh giác, chánh niệm để nhiếp phục tham sân trên đời. Một hôm, Sư gọi vị đệ tử lớn của mình là Pháp Hiền lại nhắc nhở: “Tâm ấn của chư Phật, không có lừa dối, tròn đồng thái hư, không thiếu không dư, không đi không lại, không được không mất, chẳng một chẳng khác, chẳng thường chẳng đoạn; vốn không có chỗ sanh, cũng không có chỗ diệt, chẳng phải xa lìa mà chẳng phải chẳng xa lìa. Vì đối với vọng duyên mà giả lập tên ấy thôi. Bởi vậy, chư Phật trong ba đời cũng như thế, nhiều đời Tổ sư cũng do như thế mà được, ta cũng do như thế được, ông cũng do như thế được, cho đến hữu tình vô tình cũng do như thế được. Vả lại, Tổ Tăng Xán khi ấn chứng tâm này cho ta, bảo ta mau về phương Nam giáo hóa, không nên ở lại đó lâu. Đã trải qua nhiều nơi, nay đến đây gặp được ông quả là phù hợp với lời huyền ký. Vậy ông nên khéo giữ gìn, giờ đi của ta đã đến.” Nói xong, Sư chấp tay, ngồi kiết già, an nhiên thị tịch. Pháp Hiền làm lễ trà tỳ, thâu góp xá lợi năm sắc, xây tháp cúng dường. Năm ấy nhằm niên hiệu Khai Hoàng thứ mười bốn nhà Tùy (594)—Although Master Hue Thang’s Zen Sect emphasized on ritualism and asceticism and engaged in public works, he always reminded his disciples about the ‘Mind Seal’: “Mind seal is mental impression or intuitive certainty.

The mind is the Buddha mind in all, which can seal or assure the truth. The term indicates the intuitive method of the Ch'an (Zen) school, which was independent of the spoken or written word. Mind-seal of the Buddha is a sign of the true transmission from a Zen master to his disciple. The most important thing here all of you should know is that the mind seal of Buddha is unfeigned, encompassing the universe, neither deficient nor excessive, neither gaining nor losing, neither one nor difference, neither eternity nor annihilation; having nowhere to arise or vanish, and neither far away nor not far away. It is grudgingly named like that just only because of unreal circumstances." He wanted to remind Zen practitioners that they should always watch their mind to see that thoughts come and go and transform endlessly, but the mind seal is unborn, uncreated, and undying. He also wanted to remind that impermanence is the key nature of all things. From moment to moment, all things in this universe, including human's bodies and minds are in constant transformation. Thought after thought changes and moves on. Thoughts are like waves on the sea. When one thought passes, another takes place. Thoughts come into being and then ceases to be, thoughts never stop. Everything passes through a period of birth, maturity, transformation and destruction. Mind as an abode of mindfulness, or mindfulness of the mind as impermanent, or to contemplate the mind as impermanent. Ordinary mind is impermanent, merely one sensation after another (mind is everchanging. consider the mind to be a constant state of flux). This negates the idea of "Permanence." Here a practitioner abides contemplating mind as mind, ardent, clearly aware and mindful, having put aside hankering and fretting for the world. One day, Zen master Vinitaruci called his great disciple, Phap Hien, to remind: "The mind seal of Buddha is unfeigned, encompassing the universe, neither deficient nor excessive, neither gaining nor losing, neither one nor difference, neither eternity nor annihilation; having nowhere to arise or vanish, and neither far away nor not far away. It is grudgingly named like that just only because of unreal circumstances. So all the Buddhas of past, present, and future also rely on this to attain enlightenment, and so do the successive generations of patriarchs. Me too, I also rely on this to attain enlightenment, and so do you, and so do all sentient beings and non-sentient beings; they all rely on this to attain enlightenment. Moreover, after the Third Patriarch Seng-Ts'an transmitted this mind seal to me, he told me to go south as quickly as possible to spread the Dharma, because it was not good for me to remain there too long. It has been a long time since then, and now I have met you. This agrees with my master's prediction. Now you must preserve it well. It's time for me to leave this world." After speaking these words, Zen master Vinitaruci sat cross-legged, joined his palms, his back was upright, and peacefully passed away. His disciple, Phap Hien, prepared the cremation ceremony, collected his five-colored relics, and built a stupa to house them. It was the fourteenth year of the dynasty title of Khai Hoang in 594, under the Sui Dynasty.

**CCCII. Huệ Thông: Thanh Tông Đảo Ảnh Thùy U Kính, Lục Trúc Hàn Thanh Loạn Giáp Lưu—
Hui-T'ung: Hanging Over a Lone Unfrequented Path; the Pine-Trees, Ever Green, Cast Their
Shadows. Through a Green Bamboo Grove, in Refreshing Rustle, There Flows the Mountain
Stream, Murmuring and Dancing**

Câu này có nghĩa là "Thông xanh ngã bóng soi đường vắng; trúc biếc thì thâm gọn suối rừng." Một hôm, thiền sư Thiên Y Huệ Thông thượng đường dạy chúng. Có một vị Tăng bước ra và hỏi về ý chỉ Tây lai của Tổ Sư, Sư trả lời: "Thanh tông đảo ảnh thùy u kính." Thấy vị Tăng không hiểu nên Sư nói thêm: "Lục trúc hàn thanh loạn giáp lưu." Vị Tăng bái tạ, nói: "Nhờ lời chỉ giáo của Hòa Thượng, kẻ học này không còn chút ngờ vực nào hơn." Sư lại khuyên vị Tăng: "Cứ thông thả, đừng vội!" Thiền sư Thiên Y Huệ Thông cũng là một thi sĩ, ngài đã mô tả con đường núi âm u uốn mình theo dòng suối róc rách; cũng như nhiều thiền viện khác, có lẽ thiền viện của ngài cũng nằm trong một vùng núi xa cư dân phố thị. Đây là trường hợp các thiền sư miêu tả một cách thơ mộng các hoàn cảnh hiện tiền. Thông thường các thiền sư cũng là thi sĩ. Hơn ai hết, lối nhìn của họ về thế gian và sự sống có tính cách bao dung và giàu tưởng tượng. Họ không phê bình, mà là trân trọng; họ không tách mình ra khỏi

thiên nhiên, mà trắm mình vào trong đó. Vì vậy khi họ ca hát, cái 'ngã' của họ không ngạo nghễ trôi lên; kỳ thật, nó xuất hiện giữa cái ngã khác xem như là một trong số đó, theo thói thường nó cũng bình đẳng với chúng và cùng hợp tác với chúng để hành sự. Nói như vậy tức là cái 'ngã' với họ đã trở thành một cọng cỏ khi họ đi dạo trong cánh đồng; nó trôi lên như một trong những đỉnh núi ngút mây trời khi thiền sư đang ở giữa rặng núi cao; nó thì thầm như một dòng suối; nó gào thét trong một đại dương; nó dong đưa theo khóm trúc; nó nhảy vào giếng cổ và kêu ọp ọp như một con ếch dưới ánh trăng. Khi các thiền sư nói về dòng biến tượng thiên nhiên trong thế giới, hồn thơ của họ tựa hồ như đang lang thang giữa đó một cách tự do, bình thản và thành kính. Nói tóm lại, đầu cho đạo Thiền bị che dấu ở đây là gì đi nữa, đây há chẳng phải là một trong những giai thoại Thiền lạ lùng nhất, nhưng phải chăng có thể là Thiền được truyền đạt một cách xảo diệu ngay trong tính chất tầm thường này—One day, Zen master T'ien-I-Hui-T'ung entered the hall and addressed the congregation. A monk stepped out and asked a question concerning the patriarchal visit to which the master's reply was: "Hanging over a lone unfrequented path; the pine-trees, ever green, cast their shadows. The monk did not understand and the master added this: "Through a green bamboo grove, in refreshing rustle, there flows the mountain stream, murmuring and dancing." The monk bowed him and said, "Following this instruction of yours, we shall all be freed from doubt." The master cautioned the monk, "Take your time, don't be too premature." Zen master T'ien-I-Hui-T'ung was also a Zen poet who describes a lonely mountain path which meanders along a purling stream; like so many others his monastery too must have been situated in a mountainous district far away from towns of habitation. This is the case where the immediate surroundings are poetically depicted. The masters are generally poets. More than anything else, their way of viewing the world and life is synthetical and imaginative. They do not criticize, they appreciate; they do not keep themselves away from nature, they are merged in it. Therefore, when they sing, their 'ego' does not stand out prominently, it is rather seen among others as one of them, as naturally belonging to their order and doing their work in their co-partnership. That is to say, the 'ego' turns into a blade of grass when the poet walks in the field; it stands as one of the cloud-kissing peaks when he is among high mountains; it murmurs in a mountain stream; it roars in the ocean; it sways with the bamboo-grove; it jumps into an old well and croaks as a frog under the moonlight. When the Zen masters take to the natural course of events in the world, their poetic spirit seems to roam among them freely, serenely, and worshippingly. In short, whatever Zen truth is concealed here, is it not the most astounding story, but is it possible that Zen is cunningly conveyed in this triviality itself?

CCCXIII. Huệ Tư: Hui-Ssu

1) *Bệnh Khởi Từ Tạo Tác, Tạo Tác Khởi Từ Tâm, Tâm Không Có Thực Tại Khách Quan—Illness Originates from Action, Action Originates from Mind, Mind Has No Objective Reality*

Tôn giả Nam Nhạc Huệ Tư (514-577), vị tổ thứ ba của tông Thiên Thai (nếu tính từ ngài Long Thọ). Huệ Tư được thầy là Huệ Văn dạy dỗ tận tình. Khi ông mang bệnh, ông nhận rằng bệnh phát khởi từ tạo tác, rồi thì tạo tác phát khởi từ tâm và không có thực tại khách quan. Nếu theo dấu đến cội nguồn của nó trong tâm, ta không thể nắm giữ tạo tác được, và thân của chúng ta như bóng mây có đặc tính riêng biệt nhưng không có thực tại tính. Nhận thức như thế, ông liền đạt được thanh tịnh trong tâm. Năm 544 ông ẩn cư trên núi Đại Tô ở Quảng Châu, nơi đây ông giảng dạy hàng trăm đồ đệ. Tổ Huệ Tư đã phân loại chư pháp ra làm ba: chúng sanh, Phật, và tâm. Thứ nhất, "tâm" chỉ cho chủ thể nhận thức (chân, giả, ảo hóa của các đối tượng nhận thức), và là chủ thể cần được tinh lọc để đến chỗ giác ngộ. Thứ nhì, "chúng sanh" chỉ cho tánh đa nguyên của các cảnh giới mà chủ thể thực nghiệm, từ cõi địa ngục cho đến Phật quả. Thứ ba, "Phật" chỉ cho bậc giác ngộ, cảnh giới giải thoát trong đó chân lý được tiếp nhận viên mãn. Như vậy, ba pháp này không phải là những thực tại tách biệt, nhưng chúng tương nhập và tương tức. Tâm của tất cả chúng sanh, tùy theo nhân duyên, có thể chứng nghiệm bất cứ cảnh giới nào hoặc tất cả cảnh giới từ địa ngục cho đến Phật quả—Hui-Ssu, the third patriarch of the T'ien-T'ai school (if counted from Nagarjuna). Hui-Ssu received careful training from his teacher, Hui-

Wen. When he became ill, he realized that illness originates from action which, in turn, originates from the mind and has no objective reality. If we trace to its source in the mind, action cannot be seized and our body is like the shadow of cloud which has specific character but no reality. He thus acquired purity of his mind. In 554, he returned to Mount Tasu in Kuang-Chou, where he taught many hundred pupils. Hui-Ssu classified all dharmas into three categories: sentient beings, Buddha and mind. These three dharmas were based on a verse in the Avatamsaka Sutra, which are a classification of all reality into three subjective categories. First, "mind" refers to the perceiver of objects (reserving for now the judgment as to the status, real, illusory, imaginary, or not of these objects) and the subject which needs to be perfected in order to attain enlightenment. Second, "sentient beings" refer to the diversity of realms which the subject experiences, from that of hell to Buddhahood. Third, "Buddha" refers to the subject perfected, the realm of enlightenment in which reality is correctly perceived. Thus these three dharmas are not separated and independent entities, but interpenetrating and integrated. All sentient beings have a mind which, depending on various causes and conditions, has the potential to experience any and all realms from hell to Buddhahood.

2) *Huệ Tư Hóa Độ—Teaching and Saving*

Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Tôn giả Nam Nhạc Huệ Tư (514-577) vị tổ thứ ba của tông Thiên Thai và Bảo Chí. Huệ Tư được thầy là Huệ Văn dạy dỗ tận tình. Khi ông mang bệnh, ông nhận rằng bệnh phát khởi từ tạo tác, rồi thì tạo tác phát khởi từ tâm và không có thực tại khách quan. Nếu theo dấu đến cội nguồn của nó trong tâm, ta không thể nắm giữ tạo tác được, và thân của chúng ta như bóng mây có đặc tính riêng biệt nhưng không có thực tại tính. Nhận thức như thế, ông liền đạt được thanh tịnh trong tâm. Theo Ngũ Đẳng Hội Nguyên, quyển II, một hôm, ngài Bảo Chí sai thị giả đến hỏi Tôn giả Nam Nhạc Huệ Tư tại sao ngài không xuống núi giáo hóa chúng sanh. Tôn giả Nam Nhạc Huệ Tư đáp: "Ba đời chư Phật bị ta nuốt một cách hết sạch thì chỗ nào còn có chúng sanh để hóa độ?"—The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Hui-Ssu, the third patriarch of the T'ien-T'ai school (if counted from Nagarjuna) and Pao-Chih. Hui-Ssu received careful training from his teacher, Hui-Wen. When he became ill, he realized that illness originates from action which, in turn, originates from the mind and has no objective reality. If we trace to its source in the mind, action cannot be seized and our body is like the shadow of cloud which has specific character but no reality. He thus acquired purity of his mind. According to Wudeng Huiyuan, volume II, one day, Zen master Pao-Chi instructed his attendant to come to ask Hui-Ssu the reason why he has not descended the mountain to teach Zen doctrines to people. Hui-Ssu said, "I already swallowed Buddhas of the three generations (past, present and future), where is there any beings left for me to teach and save?"

3) *Huệ Tư Tam Pháp—Interpretation of Three Dharmas*

Chú giải về tam pháp của Tổ Huệ Tư, vị tổ thứ ba của tông Thiên Thai (nếu tính từ ngài Long Thọ), đã phân loại chư pháp ra làm ba: chúng sanh, Phật, và tâm. Thứ nhất, "tâm" chỉ cho chủ thể nhận thức (chân, giả, ảo hóa của các đối tượng nhận thức), và là chủ thể cần được tinh lọc để đến chỗ giác ngộ. Thứ nhì, "chúng sanh" chỉ cho tánh đa nguyên của các cảnh giới mà chủ thể thực nghiệm, từ cõi địa ngục cho đến Phật quả. Thứ ba, "Phật" chỉ cho bậc giác ngộ, cảnh giới giải thoát trong đó chân lý được tiếp nhận viên mãn. Như vậy, ba pháp này không phải là những thực tại tách biệt, nhưng chúng tương nhập và tương tức. Tâm của tất cả chúng sanh, tùy theo nhân duyên, có thể chứng nghiệm bất cứ cảnh giới nào hoặc tất cả cảnh giới từ địa ngục cho đến Phật quả—Hui-Ssu (514-577), the third patriarch of the T'ien-T'ai school (if counted from Nagarjuna), classified all dharmas into three categories: sentient beings, Buddha and mind. These three dharmas were based on a verse in the Avatamsaka Sutra, which are a classification of all reality into three subjective categories. First, "mind" refers to the perceiver of objects (reserving for now the judgment as to the status, real, illusory, imaginary, or not of these

objects) and the subject which needs to be perfected in order to attain enlightenment. Second, "sentient beings" refer to the diversity of realms which the subject experiences, from that of hell to Buddhahood. Third, "Buddha" refers to the subject perfected, the realm of enlightenment in which reality is correctly perceived. Thus these three dharmas are not separated and independent entities, but interpenetrating and integrated. All sentient beings have a mind which, depending on various causes and conditions, has the potential to experience any and all realms from hell to Buddhahood.

CCCIV. Huệ Văn: Tam Quán Không Giả Trung—Hui-Wen: Three Prongs of Emptiness, Borrowed Form, and Middle

Huệ Văn được xem là Thủy Tổ của tông Thiên Thai ở Trung Quốc vào thế kỷ thứ VI, ông từng là một học giả vĩ đại và là một lãnh tụ của hàng trăm học chúng. Chúng ta không có nhiều chi tiết về cuộc đời và giáo pháp của Tổ Huệ Văn. Phần tham khảo tìm thấy sớm nhất về Huệ Văn được Sư Quán Đảnh ghi trong phần giới thiệu tác phẩm Ma Ha Chỉ Quán một cách đơn giản như sau: "Nam Nhạc Huệ Tư theo học với Thiền sư Huệ Văn. Trong suốt thời gian Cao Tổ Bắc Triều tại vị, Tổ Huệ Văn một mình đi qua vùng đất giữa hai con sông Hoàng Hà và Hoài Hà, thời của ngài không ai hiểu được giáo pháp của ngài, khi mà hằng ngày người ta dẫm chân trên đất và ngược mắt nhìn lên trời, nhưng không biết được trời cao đất rộng bao nhiêu. Trí huệ của ngài Huệ Văn đặc biệt dựa vào Đại Trí Độ Luận của ngài Long Thọ..." Người đời sau có thể cho rằng Huệ Văn là một trong những vị đề xướng Đại trí Độ Luận, nhưng nội dung giáo thuyết và thể tánh chứng ngộ của Tổ Huệ Văn thì không thấy được ghi lại rõ ràng. Một số chi tiết về cuộc đời của Tổ Huệ Văn có thể tìm thấy trong quyển "Phật Tổ Thống Kỷ", một tác phẩm ghi lại tiểu sử xuất hiện vào thế kỷ thứ XIII. Ở đây ghi rằng Tổ Huệ Văn "tức thời tiếp nhận giáo pháp viên đốn đại thừa và tự chứng ngộ". Tổ Huệ Văn thâm cứu phần Đại trí Độ Luận nói về pháp viên đốn của ba loại trí tuệ: đạo trí, nhất thiết trí và nhất thiết chủng trí. Tư tưởng và giáo thuyết của Tổ Huệ Văn thường được nhắc lại như "Nhất tâm tam trí". Khi Tổ Huệ Văn đọc đến bài kệ trong Trung Luận thì đại ngộ. Như vậy, truyền thống đưa đến sự đại ngộ của Tổ Huệ Văn cũng là bài kệ làm nền tảng cho thuyết tam đế của Thiên Thai Trí Khải. Những chi tiết trong phần tiểu sử này đều có chính xác hay không cũng cho thấy sự quan trọng của bài kệ trong Trung Luận đối với triết lý tông Thiên Thai. Không phải ngẫu nhiên mà Sư Quán Đảnh lại nói về Huệ Văn trong phần giới thiệu tác phẩm Ma Ha Chỉ Quán. Nói một cách thực tế, vào thời đó, vào khoảng thế kỷ thứ sáu, Thiên Thai Tông là một biến thể của Thiền Tông, và những vị tổ khai sáng tông ấy có thể được liệt kê như là những vị Thiền sư một cách chính đáng, mặc dầu họ không thuộc bất cứ một dòng Thiền chính thống nào. Không Giả Trung là ba đế mà tông Thiên Thai đã dựng lên Hệ thống 'Tam Quán' này dựa trên triết lý của ngài Long Thọ, người đã sống ở Đông Nam Ấn Độ vào thế kỷ thứ hai. Thứ Nhất là "Không dĩ pháp nhất thiết pháp" (không để phá cái hoặc kiến tư, nghĩa là phá tất cả các pháp quán sát cái tâm chẳng ở trong, chẳng ở ngoài, chẳng ở giữa, tức là không có thật). 'Không' còn là sự phá bỏ ảo tưởng của cảm quan và sự kiến tạo tri thức tối thượng (prajna). Từng giả nhập Không, ở mức độ quán chiếu thứ nhất này, "giả hữu" chỉ cho tri kiến sai lầm về thế giới hiện tượng như thực hữu của phàm nhân, và "nhập không" có nghĩa là phủ nhận một chủ thể độc lập trong hiện tượng. Vì vậy, Trí Khải nói: "Khi hành giả thấy được Không, hành giả không những chỉ nhận biết Không mà còn biết được thực tánh của giả hữu nữa." Thứ Nhì là "Giả dĩ lập nhất thiết pháp" (Giả dùng để phá các hoặc trần sa và để lập tất cả các pháp quán sát thấy cái tâm đó có đủ các pháp, các pháp đều do tâm mà có, tức là giả tạm, không bền, vô thường). 'Giả' là sự chấm dứt những lậu hoặc của trần thế và giải thoát khỏi các điều xấu. Từng không nhập Giả, ở mức độ quán chiếu thứ nhì này, "giả hữu" chỉ cho một lối hiểu đúng và sự chấp nhận hiện tượng khách quan từ nhân duyên tương nhập sinh khởi. Không ở đây chỉ cho một sự trói buộc sai lầm vào chính khái niệm về Không, hoặc hiểu lầm Không là cái không của chủ nghĩa đoạn diệt. Trí Khải nói: "Nếu hành giả hiểu vào Không, hành giả hiểu rằng chẳng có 'không'. Vì vậy nên hành giả phải 'nhập vào' trong giả hữu. Hành giả nên biết rằng đường lối quán chiếu này được thuyết ra là để cứu chúng sinh, và nên biết rằng chân không phải chỉ là chân, mà

là một phương tiện xuất hiện một cách giả tạm. Vì vậy mà nói là 'từ không'. Hành giả phân biệt thuộc tùy theo bệnh, không có sự phân biệt thuộc khái niệm. Vì vậy mà gọi là 'vào giả'." Thứ ba là "Trung dĩ diệu nhất thiết pháp" (Trung để phá cái hoặc vô minh và thấy được sự huyền diệu tất cả các pháp, quán sát thấy cái tâm chẳng phải không không, cũng chẳng phải giả tạm, vừa là không vừa là giả, tức là trung Đạo). 'Trung' là sự phá bỏ ảo giác do vô minh mà ra và có được một đầu óc giác ngộ. Trung Đạo Đệ Nhất Nghĩa Quán, đây là mức độ quán chiếu cao nhất mà hành giả có thể tiếp nhận một cách đúng đắn và đồng thời giá trị của cả hai Không và Giả. Trí Khải Đại Sư nói: "Trước hết, quán chiếu và đạt trí huệ liên quan đến Không và Giả là không luân hồi tự tánh. Kế tiếp, quán chiếu và đạt trí huệ liên quan đến không không là không cả Niết Bàn. Như vậy, cả hai cực đoan đều phủ nhận. Đây gọi là quán hai mặt Không như phương tiện nhằm mục đích thấy được Trung Đạo... Pháp quán thứ nhất dùng Không, và pháp quán thứ hai dùng Giả. Đây là phương tiện tiếp nhận chân lý trong cả hai cực đoan, nhưng khi hành giả vào được Trung Đạo, cả hai chân lý soi sáng cùng lúc giống nhau."—

The founder of the T'ien-T'ai School in China is Hui-Wen in the sixth century, who seems to have been a great scholar and a leader of many hundreds of students. Very little is known of Hui-wen, his life, and his teachings. The earliest reference to Hui-wen, in Kuang-ting's introduction to the Mo Ho Chih Kuan, simply states: "Nan-yo (Hui-Ssu) followed the meditation master Hui-wen, who was without equal in the area of the Yellow River and Huai River during the reign of Kao Tsu of the Northern Ch'i dynasty (550-589). His teachings were not understood by the people of his day, as people who tread the earth and gaze at the sky do not know the earth's depth nor the sky's height. Hui-wen relied exclusively on the Ta Chih Tu Lun for his mental discipline. This treatise was taught by Nagarjuna..." People in later generations may assume that Hui-wen was a proponent of the Ta Chih Tu Lun, but the exact content of his teachings and the nature of his enlightenment are not clear. Further details on Hui-wen's life are available only in the Fo Tsu T'ung Chi, a thirteenth century T'ien T'ai biographical work. Here it is said that Hui-wen was quick to accept the Perfect Vehicle (Mahayana) and attained awakening spontaneously and by himself. He studied the section of the Ta Chih Tu Lun which discusses the simultaneous and instantaneous attainment of the three wisdoms: wisdom of the path (margajnata), omniscience (sarvajnata), and wisdom concerning all aspects (sarvakarajnata). When Hui-wen came to the section of the Ta Chih Tu Lun which quotes the Mulamadhyamakakarika verse, it is said that he spontaneously attained a great awakening. Thus tradition has it that Hui-wen's awakening is based on the same verse which was the basis for Chih-I's threefold truth formulation. These biographical details may or may not be authentic, but they illustrate the central importance of this Mulamadhyamakakarika verse for T'ien T'ai philosophy. It was not accidental that Master Kuang-ting recorded about Master Hui-wen in his introduction to the Mo Ho Chih Kuan. Practically speaking, at that time, during the sixth century, the T'ien-T'ai Sect was a variation of Zen School and its first founding patriarchs may justly be classed as Zen masters, though not of any orthodox lines. Three prongs established by the T'ien-T'ai sect. The system of threefold observation is based on the philosophy of Nagarjuna, who lived in south-eastern India about the second century A.D. First, Unreality or Emptiness, that things do not exist in reality. Sunya (universality) annihilates all relatives. The 'Empty' mode destroys the illusion of sensuous perception and constructs supreme knowledge (prajna). Entering emptiness from conventional existence, at this first level of contemplation, "conventional existence" refers to the ordinary, mistaken perception of phenomena as existing substantially and "entering emptiness" means to negate the existence of independent substantial Being in these phenomena. Thus, as Chih-I says, "When one encounters emptiness, one perceives not only emptiness but also knows the true nature of conventional existence." Second, borrowed form, things exist though in "derived" or "borrowed" form, consisting of elements which are permanent. Particularity establishes all relativities. The 'Hypothetical' mode does away with the defilement of the world and establishes salvation from all evils. Entering conventional existence from emptiness, at this second level of contemplation, "conventional existence" refers to correct understanding and positive

acceptance of objective phenomena as interdependently and conditionally co-arisen. Emptiness here refers to a mistaken attachment to the concept of emptiness, or a misunderstanding of emptiness as merely a nihilistic nothingness. As Chih-I says, "If one understands (enters) emptiness, one understands that there is no 'emptiness'. Thus one must 're-enter' conventional existence. One should know that this contemplation is done for the sake of saving sentient beings, and know that true reality is not substantial (true) reality but an expedient means which appears conventionally. Therefore it is called 'from emptiness'. One differentiates the medicine according to the disease without making conceptual discriminations. Therefore it is called 'entering conventional existence'." Third, the "middle" doctrine of the Madhyamaka School, which denies both positions in the interests of the transcendental, or absolute. The middle path transcends and unites all relativities. The 'Medial' mode destroys hallucination arising from ignorance (avidya) and establishes the enlightened mind. The contemplation of the Middle Path of supreme meaning, this refers to the highest level of contemplation wherein one simultaneously and correctly perceives the validity of both emptiness and conventional existence. As Chih-I says: "First, to contemplate and attain insight concerning the emptiness of conventional existence is to empty samsara of substantial Being. Next, to contemplate and attain insight concerning the emptiness of emptiness is to empty nirvana. Thus both extremes are negated. This is called the contemplation of two sides of emptiness as a way of expedient means in order to attain encounter with the Middle Path... The first contemplation utilizes emptiness, and the later contemplation utilizes conventional existence. This is an expedient means recognizing the reality of both in an extreme way, but when one enters the Middle Path, both of the two truths are illuminated simultaneously and as identical and synonymous."

CCCXV. Huệ Vân Thừa Thiên: Phát Tử—Hui-yun Ch'eng-t'ien: Duster

Thiền sư Huệ Vân Thừa Thiên, pháp tử của ngài Vân Cát Trí Bản, khoảng cuối thế kỷ thứ XII. Một hôm, có một vị Tăng đến hỏi: "Cảnh Thừa Thiên ra sao?" Sư đưa cây phát tử lên. Vị Tăng lại hỏi: "Người trong cảnh đó là ai?" Sư cầm cây phát tử gõ vào thiền sàng. Vị Tăng nói: "Người và cảnh thì đã nhờ được sư chỉ thị cho rồi; còn cái đạo lý cứu cánh của Thiền, xin chỉ cho biết." Sư để cây phát tử ra phía sau thiền sàng. Qua những hành động của thiền sư Huệ Vân, phải chăng ngài muốn nhắn nhủ với chúng ta hãy sống một đời sống thật bình thường, đói ăn, khát uống, không chán ghét thứ gì trong bất kỳ thế giới nào của vũ trụ bao la mà mình bước vào, vì biết rằng hết thấy chư pháp đều như ảnh tượng. Đồng thời hãy cố gắng không thiên chấp về cái đạo lý cứu cánh ngay cả đạo của chân lý Thiền vì biết rằng hết thấy tư tưởng đều như quán năng—Zen master Hui-yun Ch'eng-t'ien, who was a disciple of Zen master Chih-pen of Yun-kai, probably of the late twelfth century. One day, a monk came and asked, "What are the sights of Ch'eng-t'ien?" The master raised his duster (hossu). The monk asked, "Who is the man enjoying the sights?" The master tapped the chair with the duster. The monk said: "As regards the sights and the man I have now your kind instruction; please acquaint me with the ultimate truth of Zen." The master put back the duster beside his chair. Through his acts, does Zen master Hui-yun want to advise us to live a normal life, eat when you're hungry and drink when you're thirsty, and try not to detest anything in whatever world we may enter, for all things are like reflected images. At the same time, try not to have perverted view of the path even the path of the truth of Zen, for all thoughts are like mirage.

CCCXVI. Huệ Viên: Thanh Phong Minh Nguyệt Trượng Đầu Khiêu!—Hui-Yuan: On My Staff the Refreshing Breeze and the Full Moon I Carry!

Theo Truyền Đăng Lục, phần thứ nhì, trong khi đi dạo trong sơn, thiền sư Huệ Viên đã làm bài thơ này ngay sau khi chứng ngộ vào lúc trở chân té. Tuy nhiên, chỗ khác nói là do thiền sư Chứng Ngộ Tu Ngung làm ra.

"Giá nhất giao, giá nhất giao

Vạn lạng hoàng kim đã hiệp tiêu
 Đầu thương liệp, yêu hạ bao
 Thanh phong minh nguyệt trượng đầu khiêu."
 (Một lần này, một lần này
 Vạn lạng vàng ròng cũng tiêu ngay
 Trên đầu nón, ngang lưng đũa
 Gió mát trăng trong đầu gậy khảy).

According to the Second Part of the Transmission of the Lamp, this was given by Hui-yuan who came to a realization when he accidentally stumbled while walking in the courtyard. However, some other sources believe that this was written by Zen master Cheng-wu Tsiu-yung.

"Oh, this one rare occurrence
 For which would I not be glad
 To give ten thousand pieces of gold!
 A hat is on my hat,
 A bundle around my loins;
 An on my staff the refreshing breeze
 And the full moon I carry!"

CCCXVII. Huệ Viễn Hạt Đường: Đạt Ngộ—Hui-yuan He-t'ang: Attainment of Enlightenment

Huệ Viễn Hạt Đường, tên của một vị Thiền sư Trung Hoa, thuộc phái Dương Kỳ, tông Lâm Tế vào thời nhà Tống (960-1279). Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Huệ Viễn Hạt Đường; chúng ta chỉ biết Sư quê ở trấn Kim Lưu My Sơn. Sau khi xuất gia ở tuổi 13, Sư đến Thành Đô học kinh luận. Về sau Sư trở lại Nga My tu tập Thiền tại chùa Vân Nham với Thiền sư Trưng, cháu đời thứ tư của Thiền sư Huệ Nam Hoàng Long. Kế đó Sư đến chùa Chiêu Giác tu tập với Thiền sư Viên Ngộ. Theo Truyền Đăng Lục, phần thứ nhì, một hôm, trong khi đi dạo trong sân, Thiền sư Huệ Viễn Hạt Đường hỏi một vị Tăng: “Mọi người đều có bổn xứ của mình. Bổn xứ của ông là cái gì?” Vị Tăng đáp: “Sáng sớm này con ăn cháo, và bây giờ cảm thấy đói bụng nữa.” Mãi suy ngẫm về câu trả lời của vị Tăng, thiền sư Huệ Viễn bị vấp và trượt chân té. Ngay khi đó Sư liền đạt ngộ. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng mặc dầu giác ngộ có thể đến một cách đột ngột như một tia chớp, trong thoáng chốc, ta nhận chân được bản ngã của ta cùng với thế giới như thị, sự phóng điện đó chắc chắn sẽ không xảy ra nếu không có một giai đoạn nỗ lực và trì giới lâu dài của từng cá nhân. Như một vị Thiền sư đã nói, người đi tìm giác ngộ phải dày công suy gẫm về vấn đề 'cái biết' cuối cùng với lòng kiên trì sắt đá, không lay chuyển, và chấp nhận mọi thất vọng từ đó phát sinh, giống như một con muỗi cố công chích một thỏi sắt vậy—Hui Yuan, name of a Chinese Zen master of the Yang-chi branch, Lin-chi Sect, in the Sung dynasty. We do not have detailed documents on this Zen Master; we only know that Hui-yuan He-t'ang came from Chin-chou Mi-shan. After leaving home at the age of thirteen, he went to Ch'eng-tu to learn sutras and sastras. Later, he returned to Er-mi shan to practice Zen at Yun-yen Temple with Zen master Cheng, Hui-lung Huang-nan's fourth dharma heir. Then he went to Chao-chueh Temple to practice Zen with Zen master Yuan-wu. According to the Second Part of the Transmission of the Lamp, one day, while walking in the courtyard Zen master Hui Yuan asked a monk, “Everyone has their own native place. What is your native place?” The monk answered, “Early this morning I had some rice gruel, and now I feel hungry again.” While reflecting on the monk's reply, the Master accidentally stumbled and came to a realization. Zen practitioners should always remember that although illumination may come in a sudden flash, during which one perceives one's 'self' and the rest of the world as they really are, this galvanic charge is unlikely to occur short of an extended period of disciplined personal effort. The seeker, as one Zen master asserts, must pursue for a very long time the problem of final 'knowing' with a single-purposed frocity and all the attendant frustrations of a 'mosquito trying to bite on a bar of iron.

CCCXVIII. Huệ Viễn: Quảng Hoàng Minh Ký—Hui-Yuan: Kuang Hung Ming Chi

Huệ Viễn (523-592) là tên của một vị danh Tăng Trung Hoa, thuộc tông Địa Luận, vào thời nhà Tùy (581-618). Huệ Viễn sống vào thời đại Trung Hoa bị chia làm hai là Bắc Triều và Nam Triều, là giai đoạn những bản kinh Đại Bát Niết Bàn, Thập Địa Luận, Hoa Nghiêm và Thành Thật Luận chính thức được giảng dạy và là nền tảng của các tông phái đời nhà Tùy. Huệ Viễn gốc người Đôn Hoàng, theo học cả hai giáo thuyết Tiểu thừa và Đại thừa với nhiều bậc thầy, đặc biệt tinh thông về Tứ Phần Luật, Thập Địa Luận và Thành Thật Luận. Xuất gia năm 20 tuổi và có cơ duyên được theo học với Sư Pháp Sinh, một vị cao Tăng thời đó và cũng là một học giả về Thập Địa Luận. Sự nghiệp tu tập thành công của Sư bất ngờ bị gián đoạn dưới thời bách hại Phật giáo của vua Vũ Đế thời Bắc Chu, nhà vua ra lệnh phá hủy đền chùa, tranh tượng, kinh điển; giới Tăng Ni phải hoàn tục; của cải nhà chùa bị tịch thu được chia cho những quan lại, thái tử và công tước. Việc đàn áp Phật giáo này cũng đến với Huệ Viễn vào năm 577 khi vua Vũ Đế chinh phục phương Bắc và ra lệnh triệu tập hơn năm trăm cao tăng trong vùng đến nghe lệnh cấm của triều đình. Chi tiết về buổi triệu tập này được Quảng Hoàng Minh Ký ghi lại rằng tất cả Tăng nhân đều giữ im lặng nghe lệnh, chỉ có Huệ Viễn dám trả lời sự kết án của nhà vua, khi vua cho rằng Phật giáo đoàn không phục vụ xã hội hữu hiệu, những tổn phí xây chùa đúc tượng có thể dùng vào những chỗ cần hơn, giới Tăng lữ khi xuất gia tức không báo hiếu cho cha mẹ. Huệ Viễn trả lời rằng nếu không có giáo pháp của Phật, không có tranh tượng Phật thì sẽ không có người biết đến mà tôn trọng chân lý, rằng giới Tăng lữ trả hiếu cho cha mẹ với ý nghĩa cao quý khi đi theo chánh đạo và sống đời đạo đức. Khi vua kết án rằng Phật giáo là ngoại đạo thì Huệ Viễn nói rằng đó là lối suy nghĩ hạn hẹp, thực sự cả Ấn Độ và Trung Hoa là hai vùng đất của cùng một thế giới. Tập Quảng Hoàng Minh Ký ghi lại rằng vua Vũ Đế không thể trả lời những lời hùng biện của Huệ Viễn, trong khi quân đội của nhà vua tấu lên vua nên nghiền nát thân của Huệ Viễn thành tro bụi để trừng phạt tội khi quân, nhưng Huệ Viễn vẫn không nao núng. Mặc dầu Huệ Viễn đã lướt thắng trong cuộc tranh biện, nhưng vua Vũ Đế vẫn tiếp tục ra lệnh đàn áp Phật giáo, và Quảng Hoàng Minh Ký ghi lại một con số kinh hồn nhưng có thể phần nào phóng đại rằng hơn bốn chục ngàn ngôi chùa bị tịch thu, và ba triệu người xuất gia phải hoàn tục. Huệ Viễn cố tìm cách lui về vùng núi non ẩn tu và âm thầm tiếp tục hoằng dương chánh pháp. Sự đàn áp này không những là một biến động đối với cá nhân Huệ Viễn, nói chung nó đã đánh dấu số phận Phật giáo Trung Hoa. Tuy nhiên, đây không phải là một tai họa cho toàn thể Phật giáo, vì chính nó đã tẩy rửa phần nào những rác rưởi trong nhiều thế kỷ, và đưa đến cơ hội cho sự phát triển của Phật giáo Đại Thừa tại Trung Hoa vào thời nhà Tùy. Tuy vậy, khác với Thiên Thai Trí Khải và Sư Cát Tạng là những người đã sáng tạo những hệ thống triết học mới, định phận của Huệ Viễn trong giai đoạn này đã trở thành một học giả kỳ cựu, là người đã biên soạn bộ đại từ điển giản lược những giáo thuyết và những thành tựu của truyền thống và thời đại. Sau thời kỳ bách hại Phật giáo vào năm 577 và Trung Hoa được thống nhất dưới triều vua Tùy Văn Đế, Huệ Viễn tìm đường trở về kinh đô Trường An. Bài thuyết giảng Phật pháp diễn ra dưới sự chứng kiến của vua Tùy Văn Đế đã gây được ảnh hưởng lớn đối với nhà vua, vốn là người chủ trương phục hưng Phật giáo nên vua đã lưu Huệ Viễn ở lại chùa Đại Hưng Thiện. Về sau, nhà vua cho xây chùa Tịnh Ảnh, là nơi Huệ Viễn sống tu và biên soạn kinh sách cho đến khi Sư thị tịch vào năm 592—Name of a Chinese famous monk, of the Ti-Lun School, who lived in the Sui Dynasty in China. Hui Yuan lived at a time when China was divided into northern and southern dynasties, a period when the academic study of texts such as the Mahaparinirvana Sutra, Dasabhumika Sutra Sastra, Avatamsaka Sutra, and Ch'eng Shih Lun laid the foundation for the truly Chinese schools of the Sui Period. Hui Yuan was a native of Tun Huang who studied both Hinayana and Mahayana texts under various teachers and was particularly well versed in the Ssu Fen Lu (Viyana in Four Parts), the Dasabhumika Sutra, and the Ch'eng Shih Lun. At the age of twenty he took the monastic vows and he had the good fortune of studying under Master Fa-sheng (495-581), the highest ranking cleric of the day and a Dasabhumika Sutra Sastra scholar. His successful scholarly career was interrupted by the Buddhist persecution in

574-577 under the Emperor Wu (561-577) of the Northern Chou dynasty, a far reaching persecution in which the emperor called for the destruction of Buddhist temples, images, and scriptures; monks and nuns were to return to the laity; the treasures of the monasteries were to be confiscated and distributed to the ministers, princes, and dukes. This persecution of Buddhism caught up with Hui Yuan in 577 when Emperor Wu conquered the Northern Ch'i and gathered together the five hundred highest ranking monks of that region to read to them the proscription. A record of this meeting, extant in the Kuang Hung Ming Chi reveals that all of the monks listened in silence, and only Hui Yuan dared respond to the Emperor's charges that the Buddhist religion served no useful social services, that funds spent for temples and images could be better spent, and that Buddhist monks by taking monastic vows fail to repay their filial debt to their parents. Hui-Yuan responded, in effect, by claiming that without the Buddhist teachings, images, and scriptures, there would be no one who would know or respect the truth, and that Buddhist monks perform filial duty in the highest sense by their pursuit of truth and the virtuous life. To the Emperor's charge that Buddhism was a foreign religion, Hui Yuan pointed out the limits of provincial thinking and the fact that both India and China are part of the same world. The Kuang Hung Ming Chi records that the Emperor was unable to reply to Hui Yuan's arguments and that his soldiers urged him to reduce his body to powder to punish him for his insolence, but Hui Yuan remained unmoved. Despite Hui Yuan's apparent victory in debate, the Emperor continued his procription of Buddhism and the Kuang Hung Ming Chi records the stunning but perhaps exaggerated figures that over forty thousand temples were confiscated and three million Buddhists returned to lay life. Hui Yuan managed to retreat to the mountains where he continued in private what was proscribed in public. This persecution was a turning point not only for Hui Yuan personally, but for the fate of Buddhism in China in general. It was not a wholesale disaster for Buddhism, however, for it "cleared away the debris" accumulated over a number of centuries and provided an opportunity for a strong Chinese Mahayana Buddhism to develop in the Sui Period. Hui Yuan, however, in contrast to Chih-I and Chi-tsang who creatively developed new philosophical systems, was destined to be the last great scholar of the era of a divided China, and the compiler of an encyclopedia which summarized the tenets and accomplishments of his tradition and age. After the end of the persecution in 577 and the unification of China under Emperor Wen of the Sui dynasty, Hui Yuan eventually found his way back to the capital of Ch'ang An. The lectures he gave in the presence of Emperor Wen so impressed this ruler who was intent on restoring Buddhism that he provided Hui Yuan with a post at the Ta Hsing Shan Ssu. Later the Emperor built the Ching Ying Ssu in Ch'ang An for Hui Yuan's use, where he lived and lectured until his death in 592.

CCCXIX. Huệ Xuân: Eshun

1) Nếu Thật Yêu Tôi, Hãy Bước Tôi Và Ôm Lấy Tôi Đi!—If You Really Love Me, Come and Embrace Me!

Trong một cộng đồng Phật giáo tại Nhật Bản, có hai mươi Tăng sinh và một Ni sinh tên là Huệ Xuân, đã cùng nhau tu tập thiền định dưới sự hướng dẫn của một vị thiền sư. Ni sinh Huệ Xuân rất xinh đẹp, mặc dầu cô đã cạo tóc và y áo đơn giản. Năm bảy Tăng sinh đem lòng trộm yêu cô ta. Một người trong số họ đã viết cho Huệ Xuân một bức thư tình, xin cô một buổi gặp mặt riêng tư. Tuy nhiên, Huệ Xuân không hồi đáp thư. Ngày hôm sau, sau khi buổi thuyết giảng của thầy vừa xong, Huệ Xuân đứng dậy, nhìn thẳng vào người đã viết thư cho cô ta và nói: “Nếu anh thật lòng yêu tôi nhiều đến như vậy, thì đến đây và ôm lấy tôi đi!”—In one Buddhist Community in Japan, there were twenty monk and one nun whose name was Eshun. Altogether they had been practicing meditation for some time under the guidance of one master. Zen nun Eshun was very pretty even though her head was shaved and her dress plain. Several monks secretly fell in love with her. One of them wrote her a love letter, insisting upon a private meeting. Nevertheless, Eshun did not reply. The following day, after the master finished

a lecture to the group, Eshun arose, looked straight to the one who had written her, she said, "If you really love me so much, come and embrace me now!"

2) *Huệ Xuân: Thị Tịch Thời—The Time of Death*

Khi Thiền Sư Ni Huệ Xuân, một trong những thiền sư ni nổi trội của Nhật Bản, đã qua tuổi sáu mươi và sắp rời bỏ cõi đời này, bà nhờ các vị Tăng chắt cho mình một đống củi ở trong sân. Rồi bà lên ngồi ngay giữa giàn hỏa và cho đốt lửa lên. Một vị Tăng la lên: "Ồ Sư Bà! Trên đó có nóng không?" Ni Thiền Sư Huệ Xuân trả lời: "Chỉ có người ngốc như ông mới quan tâm đến chuyện như thế!" Ngọn lửa bốc cao lên và Thiền Sư Ni Huệ Xuân thị tịch—When Zen Nun Eshun, one of the most eminent Japanese Zen Nuns, was past sixty and about to leave this world, she asked some monks to pile up wood in the yard. Then she sat herself in the center of the funeral pyre, she had it set fire around the edges. One monk shouted: "O Nun! Is it hot in there?" Eshun answered: "Such a matter would concern only a stupid person like yourself." The flames arose, and she passed away.

CCCXX.Hùng Trạch Bàn Sơn: Ở Đây Tất Cả Đều Là Tốt Nhất!—Kumazawa Banzan: Here, Everything Is the Best!

Thiền Sư Hùng Trạch Bàn Sơn (1619-1691), một trong những vị thiền sư lỗi lạc của Nhật Bản vào thế kỷ thứ XVII. Một hôm, khi Hùng Trạch đang đi qua một khu chợ, Sư tình cờ nghe được mẩu đối thoại giữa người bán thịt và khách hàng. Người khách nói: "Cho tôi một miếng thịt tốt nhất ở đây." Người bán thịt đáp lại: "Ở đây, tất cả đều là tốt nhất! Quý khách không thể tìm thấy ở đây bất cứ miếng thịt nào mà không tốt nhất." Qua những lời này, Thiền sư Hùng Trạch Bàn Sơn bỗng nhiên đạt ngộ!—Zen Master Kumazawa Banzan, one of the great Japanese Zen Masters in the seventeenth century. One day, when Banzan was walking through a market he overheard a conversation between a butcher and his customer. The customer said, "Give me the best piece of meat you have." The butcher replied: "Here, everything in my shop is the best! You cannot find here any piece of meat that is not the best." At these words Banzan suddenly became enlightened!

CCCXXI.Huyền Giác Trưng: Ông Dương Như Hiểu Chút Đỉnh Cái Triệt Để Duy Nghiệm Là Thiền—Hsuan-Chueh Cheng: You Seem to Understand Some That If Anything Can Be Called Radically Emperical, It Is Zen

Một hôm, Quốc Sư Huệ Trung gọi thị giả, vị thị giả trả lời. Quốc sư tiếp tục gọi thị giả ba lần, và thị giả đều trả lời trong cả ba lần. Quốc sư nói: "Như vậy là ta cô phụ người, hay người cô phụ ta?" Quốc sư lại nói thêm: "Tưởng đâu ta phụ người, hóa ra người phụ ta." Về sau này, một vị Tăng hỏi thiền sư Huyền Sa Sư Bị: "Quốc sư gọi thị giả là ngụ ý gì?" Huyền Sa nói: "Ông thị giả hiểu rõ đấy." Thiền sư Vân Cư Tích lại bình như thế này: "Thị giả hiểu, hay không hiểu? Nếu nói là hiểu, tại sao Huyền Sa lại nói 'ông thị giả hiểu rõ đấy?' Vậy thử nghĩ xem thế nào?" Về sau, thiền sư Huyền Giác Trưng hỏi một vị Tăng: "Thị giả hiểu là hiểu cái gì?" Vị Tăng đáp: "Nếu không hiểu, tại sao thị giả cứ dạ?" Huyền Giác Trưng bảo: "Ông khá sáng trí." Qua lời bình của thiền sư Huyền Giác Trưng, có phải ngài muốn nhấn nhủ với chúng ta rằng Thiền không bao giờ được giảng dạy bằng lời? Thật vậy, Thiền, trước hết và trên hết, là thân chứng cá nhân; nếu trong đời này có cái gì được gọi là triệt để duy nghiệm, cái ấy là Thiền. Không từ vốn liếng đọc tụng, học hỏi, hay trầm tư mặc tưởng nào có thể làm ra một thiền sư. Trong thiền, cuộc sống cần được nắm bắt trong dòng luân lưu của nó; chặn đứng nó lại để quan sát và phân tách là giết chết nó để chỉ ôm lấy một cái thân ma lạnh ngắt mà thôi. Vì thế mọi sinh hoạt hằng ngày của hành giả đều phải trôi chảy bình thường như dòng đời của họ thì họ mới có thể có được tuyệt độ hiệu năng trong Thiền—One day the National Teacher called to his attendant. The attendant responded. The National Teacher called three times, and three times the attendant responded. The National Teacher said, "Have I been ungrateful to you, or have you been ungrateful to me?" The National Teacher further said, "I thought I was not fair to you, but it was you that were not

fair to me." Later, a monk asked Hsuan-sha, "What is the idea of the National Teacher's calling out to his attendant?" Said Hsuan-sha, "The attendant knows well." Yun-chi Hsi commented on this: "Does the attendant really know, or does he not?" If we say he does, why does the National Teacher say, "It is you that are not fair to me?" But if the attendant knows not, how about Hsuan-sha's assertion? What would be our judgment of the case? Later, Zen master Hsuan-chueh Cheng asked a monk, "What is the point the attendant understands?" Replied the monk, "If he did not understand, he would never have responded." Hsuan-chueh Cheng said, "You seem to understand some." Through Hsuan-chueh Cheng's comment, does he mean Zen can never be taught and explained by words? In fact, Zen is emphatically a matter of personal experience; if anything can be called radically empirical, it is Zen. No amount of reading, no amount of teaching, and no amount of contemplation will ever make one a Zen master. In Zen, life itself must be grasped in the midst of its flow; to stop it for examination and analysis is to kill it, only leaving its extremely cold corpse to be embraced. Therefore, in order to maintain the most efficient prominence, everyday activities of Zen practitioners must flow along with the flow of their own lives.

CCCXXII. Huyền Giác Vĩnh Gia: Hsuan-chiao Yung chia

1) Bốn Nguyên Tự Tính Thiên Chân Phật—The Original Primeval Buddhahood

Nói về cái tự tánh bốn nguyên là Chân Phật, một hôm Thiền sư Vĩnh Gia Huyền Giác thượng đường thị chúng bằng một bài kệ:

"Vô minh thực tính tức Phật tính,
Huyền hóa không thân tức Pháp thân.
Pháp thân giác liễu vô nhất vật.
Bốn nguyên tự tính thiên chân Phật."
(Thật tính vô minh là tính Phật,
Thân không huyền hóa là Pháp thân.
Ngộ Pháp thân rồi không một vật,
Tự tính bản nguyên là Chân Phật).

Thật vậy, nếu hành giả tu Thiền chúng ta hiểu được điều này, chúng ta sẽ hốt nhiên thâm nhập vào chỗ mà tâm và tư tưởng không thể đến được, thấu được cái Pháp thân vô nhất vật. Đó là chỗ mà con người giải thoát khỏi sanh tử. Con người ta thường trú ngụ trong hang ổ của tư tưởng và trí năng. Vừa nghe ai đó nói "hãy rũ bỏ suy nghĩ", là mình liền hoang mang ngơ ngác chẳng biết nơi nào mà đi. Họ có biết đâu rằng ngay lúc hoang mang ngơ ngác đó, chính là lúc để mình giải thoát thân mệnh—Talking about the Original Primeval Buddhahood, one day, Zen master Yung chia Hsuan-chiao entered the hall to address the monks with a verse, saying:

"The real nature of blindness is the real nature of Buddha.
This illusory physical body is the Dharmakaya itself.
When one realizes the Dharmakaya,
He sees that nothing exists.
This is called "The Original Primeval Buddhahood."

In fact, if we, Zen practitioners, with this understanding, will abruptly throw our mind into the abyss where mind and thought cannot reach, we will then behold the absolute, void Dharmakaya. This is where one emancipates oneself from Samsara. People have always been abiding in the cave of thought and intellection. As soon as they hear someone says "Get rid of thinking," they are dazed and lost and do not know where to go. They should know that the moment when this very feeling of loss and stupefaction arises is the best time for them to attain realization (literally, for them to release their body and life).

2) *Huyền Giác Vĩnh Gia: Chứng Đạo Ca—A song of Enlightenment*

Bài Chứng Đạo Ca là một bài viết về thiền rất được phổ biến, được Thiền sư Trung Quốc Huyền Giác Vĩnh Gia, một trong những đệ tử xuất sắc của Lục Tổ Huệ Năng vào đời nhà Đường, vào thế kỷ thứ VIII. Trong “Chứng Đạo Ca” Thiền Sư Huyền Giác đã dạy:

“Liễu tức nghiệp chướng bản lai không
 Vị liễu ứng tu hoàn túc trái.”
 (Khi tỏ rõ rồi thì nghiệp chướng hóa thành
 Không, chưa tỏ rõ nợ xưa đành trang trả).

Liễu tức là liễu ngộ, người liễu ngộ rồi thì thấy nghiệp chướng trong quá khứ và hiện tại là không. Nhưng người chưa giác ngộ thì phải tái sinh để trả nợ trước. Một thí dụ khác trong Chứng Đạo Ca:

“Ma ni châu nhân bất thức
 Như Lai tàng lý thân thâm đắc
 Lục ban thân dụng không bất không
 Nhất thỏa viên quang sắc phi sắc.”
 (Ngọc ma-ni, người chẳng biết
 Như Lai kho ấy thâm trọn hết
 Sáu ban thân dụng không chẳng không
 Một điểm viên quang sắc chẳng sắc).

Song of Realization, a popular Zen writing, written by Yung-Chia-Hsuan-Chueh, one of the famous disciples of the Sixth Patriarch Hui-Neng in the eighth century. In his “Song of Enlightenment (Shodoka)” Zen master Hsuan-Chiao said:

“When truly understood,
 all karmic obstructions,
 in their essence, are empty,
 When there is no realization,
 All debts must be paid.”

To the enlightened mind, past and present karmic effects are non-existent, but if the practitioner has not got enlightened, he must be reborn to pay his debts. Another example in the “Song of Realization”:

“You have a mani jewel, but you don’t know,
 That Tathagata store can gather everything.
 The six magical powers seem to be nothing,
 but not really void.
 The round, bright ball has a form,
 but it is formless.”

3) *Huyền Giác Vĩnh Gia: Nhất Túc Giác—Overnight Enlightenment*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, khi đến Tào Khê, Thiền sư Huyền Giác Vĩnh Gia tay cầm tích trượng, vai mang bình bát đi nhiễu Lục Tổ ba vòng. Tổ hỏi: “Phàm Sa Môn phải đủ ba ngàn oai nghi, tám muôn tế hạnh, Đại đức là người phương nào đến, mà sanh đại ngã mạn như vậy?” Sư thưa: “Sanh tử là việc lớn, vô thường quá nhanh.” Tổ bảo: “Sao không ngay nơi đó thể nhận lấy vô sanh, liễu chẳng mau ư?” Sư thưa: “Thể tức vô sanh, liễu vốn không mau.” Tổ khen: “Đúng thể! Đúng thể!” Lúc đó đại chúng nghe nói đều ngạc nhiên. Sư bèn đầy đủ oai nghi lễ tạ Tổ. Chốc lát sau sư xin cáo từ. Tổ bảo: “Trở về quá nhanh.” Sư thưa: “Vốn tự không động thì đâu có nhanh.” Tổ bảo: “Cái gì biết không động?” Sư thưa: “Ngài tự phân biệt.” Tổ bảo: “Người được ý vô sanh rất sâu.” Sư thưa: “Vô sanh có ý sao?” Tổ bảo: “Không ý thì cái gì biết phân biệt?” Sư thưa: “Phân biệt vẫn có nhưng không có ý nghĩa.” Tổ khen: “Lành thay! Lành thay!” Sư ở lại đây một đêm để hỏi thêm đạo lý. Thời nơn gọi là “Nhất Túc Giác.” Sáng hôm sau Sư cùng Huyền Sách đồng xuống núi trở về Ôn Châu, nơi nhiều đệ tử tìm đến để tham vấn và cầu học với ông. Về sau ông có trước tác bộ “Chứng Đạo Ca,” thịnh hành ở

đời. Nếu chúng ta suy tưởng cẩn thận về câu chuyện trên hẳn thấy rằng trong mỗi câu nói Lục Tổ đều làm sẵn một cái bẫy cho Huyền Giác, nhưng Huyền Giác, một người đã ngộ, cảm nhận được những cạm bẫy này và chuyển vị trí từ kẻ bị tấn công thành người tấn công. Vì thế mà Sư rất được Lục Tổ khen ngợi. Hành giả tu Thiền phải thấy Thiền là một nghệ thuật trong cái ý nghĩa để tự diễn tả, nó chỉ tuân theo những trực giác và nguồn cảm hứng của riêng nó, chứ không phải là những giáo điều và quy luật. Đôi khi nó cũng có vẻ nghiêm trọng và trang nghiêm, đôi khi lại tầm thường và vui vẻ, giản dị và xác thực, hoặc bí ẩn và quanh co. Khi những Thiền sư thuyết giảng không phải các ngài chỉ luôn luôn dạy bằng miệng, mà cả bằng tay chân, bằng những dấu hiệu biểu trưng, hay những hành động cụ thể. Các ngài đánh, hét, đẩy, và khi bị cật vấn các ngài bỏ chạy, hoặc chỉ ngậm miệng giả câm. Những trò khôi hài này không có chỗ đứng trong tu từ học, triết học hay tôn giáo, và chỉ có thể được diễn tả đúng nhất là "nghệ thuật Thiền". Câu chuyện trên đây là một trong những phong cách của nghệ thuật Thiền mà Lục Tổ đã dùng để thử thách sự thâm sâu và tính xác thực của sự lãnh hội và thực chứng của đệ tử—According to The Ching-Te-Ch'uan-Teng-Lu, when Zen master Hsuan-Chiao arrived in Tsao-Ch'i to visit the Sixth Patriarch. Upon first meeting Hui-Neng, Hsuan-Chiao struck his staff on the ground and circled the Sixth Patriarch three times, then stood there upright. The Sixth Patriarch said: "This monk possesses the three thousand noble characteristics and eighty thousand fine attributes. Ok monk! Where have you come from? How have you attained such self-possession?" Hsuan-Chiao said: "The great matter of birth and death does not tarry." The Sixth Patriarch said: "Then why not embody what is not born and attain what is not hurried?" Hsuan-Chiao said: "What is embodied is not subject to birth. What is attained is fundamentally unmoving." The Sixth Patriarch said: "Just so! Just so!" Upon hearing these words, everyone among the congregation of monks was astounded. Hsuan-Chiao formally paid his respects to the Sixth Patriarch. He then advised that he was immediately departing. The Sixth Patriarch said: "Don't go so quickly!" Hsuan-Chiao said: "Fundamentally there is nothing moving. So how can something be too quick?" The Sixth Patriarch said: "How can one know there's no movement?" Hsuan-Chiao said: "The distinction is completely of the master's own making." The Sixth Patriarch said: "You have fully attained the meaning of what is unborn." Hsuan-Chiao said: "So, does what is unborn have a meaning?" The Sixth Patriarch said: "Who makes a distinction about whether there is a meaning or not?" Hsuan-Chiao said: "Distinctions are meaningless." The Sixth Patriarch shouted: "Excellent! Excellent! Now just stay here a single night!" During his time, he was called "The One Enlightened Overnight." The next day, Hsuan-Chiao descended the mountain and returned to Wen-Chou, where Zen students gathered to study with him. Later he wrote the "Song of Certifying to the Way," which circulated widely in the world. If we carefully ponder the above story, we will find that in every remark the Sixth Patriarch made a trap for Hsuan-Chiao; but Hsuan-Chiao, an enlightened being, sensed these traps and immediately changed his position from the attacked to the attacker. He was therefore highly praised by the Sixth Patriarch. Zen practitioners should see Zen as an art in the sense that, to express itself, it only follows its own intuition and inspirations, but not dogmas and rules. At times it appears to be very grave and solemn, at others trivial and gay, plain and direct, or enigmatic and round-about. When Zen masters preach they do not always do so with their mouths, but with their hands and legs, with symbolic signals, or with concrete action. They shout, strike, and push, and when questioned they sometimes run away, or simply keep their mouths shut and pretend to be dumb. Such antics have no place in rhetoric philosophy, or religion, and can be best described as "art". The above story is one of the manners of Zen art that the Sixth Patriarch utilized to test the depth and genuineness of the disciple's understanding and realization.

4) *Huyền Giác Vĩnh Gia: Trục Cắt Căn Nguyên—Direct Cutting of the Root*

Thiền sư Huyền Giác Vĩnh Gia dạy: "Cắt thẳng ngay nơi gốc rễ trong tu tập, chứ không thể nào nhặt lá tìm cành được. Đây chính là những gì mà đức Phật xác nhận."—Zen master Hsuan-Chueh Yung-

chia taught: "Direct cutting of the root in cultivation; it is impossible for a practitioner to pick up leaves and look for branches. This is what the Buddha affirmed."

CCCXXIII. Huyền Sa: Hsuan-Sha

1) Bị Đầu Đà!—Ascetic Bei!

Thiền Sư Huyền Sa Sư Bị (835-908), một trong những Thiền Tăng nổi tiếng của Trung Hoa vào thế kỷ thứ mười (cuối đời nhà Đường). Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Huyền Sa Sư Bị; tuy nhiên, có một vài chi tiết nhỏ về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển XVIII: Thiền Sư Tông Nhất ở núi Huyền Sa, tỉnh Phúc Kiến, có đến 800 đệ tử. Chủ đề thuyết pháp chính của Sư là nghiệp và những khuyết tật của con người như đui, điếc, câm, vãn vãn. Sư đến từ cổ thành Phúc Châu. Thuở nhỏ Sư sống bằng nghề chài lưới trên dòng sông Nam Đài. Vào cuối tuổi 30 Sư từ bỏ cuộc sống tại gia để xuất gia trên núi Liên Hoa. Về sau này Sư thọ cụ túc giới với Luật sư Đạo Huyền tại chùa Khai Nguyên ở Dự Chương. Sư tu theo hạnh đầu đà, chỉ mặc một bộ y bá nạp, mang giày cỏ. Sư thường không ăn buổi chiều, và thường được chư Tăng thời đó xem là khác thường. Người đương thời gọi Sư là "Bị Đầu Đà." Sư là đệ tử của Tuyết Phong Nghĩa Tôn, nhưng tình thâm thân cận như theo vai vế huynh đệ. Người ta nói Sư đạt ngộ nhân đọc một đoạn trong kinh Thủ Lăng Nghiêm—Zen Master Hsuan-Sha-Shih-pei, one of the famous Chinese Zen monks in the tenth century (in the late Tang dynasty). We do not have detailed documents on this Zen Master; however, there is some brief information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVIII: Hsuan-Sha, a famous Fukien monk who had over 800 disciples. His chief subjects were the fundamental ailments of men, such as blindness, deafness, and dumbness. He came from ancient Fuzhou. As a young man he lived as a fisherman on the Nantai River. At the rather late age of thirty he left lay life to enter a temple on Lotus Mountain. Later he was ordained by the Vinaya master Daoxuan at Kaiyuan Temple in Yuzhang. He carried on an ascetic practice, wearing only a patched robe and straw sandals. He often fasted instead of taking the evening meal, and was regarded as unusual by the other monks. He was called "Ascetic Bei." Hsuan-Sha Shibeis was a disciple of Xuefeng Yicun (Hsueh-feng); however, his relationship with Hsueh-feng was like that of a younger brother. He is said to have awakened one day upon reading the words of the Surangama Sutra.

2) Huyền Sa: Đạt Ma Bất Lai—Bodhidharma Didn't Come to China

Tuyết Phong luôn kêu Huyền Sa là một người ẩn cư chân chính, và bất cứ khi nào ngài gặp Huyền Sa, ngài đều hỏi: "Ông là một bậc thánh tái sanh! Tại sao ông lại không chịu đi hành cước để học hỏi Thiền?" Huyền Sa đáp: "Bồ Đề Đạt Ma không đến Trung Hoa, Nhị Tổ không đi Thiên Trúc." Tuyết Phong khẳng nhận lời đáp này. Một bậc đạt ngộ như Huyền Sa, ngài có thể nói bất cứ điều gì, bằng những cơ duyên như thế, cái đó không phải là một lối đoán ngôn trừu tượng được lựa chọn tùy ý để thuyết minh quan điểm của mình—Xue-Feng always called Xuan-Sha a true ascetic, and, whenever he saw him, said: "You're a reborn sage! Why don't you go on pilgrimage to study Zen?" Xuan Sha responded: "Bodhidharma didn't come to China, the Second Patriarch didn't go to India." Xue feng accepted this answer. An Enlightened one as Xuan Sha, whatever he may say, therefore, on such occasion is not an abstract deliberately chosen for the illustration of his point.

3) Huyền Sa: Đó Là Chỗ Vào Của Ông!—That Is the Way Where You Enter!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XVIII, một hôm, có vị Tăng hỏi Huyền Sa: "Xin Hòa Thượng chỉ cho con con đường vào đạo." Huyền Sa hỏi: "Ông có nghe tiếng suối róc rách đó không?" Vị Tăng đáp: "Dạ có." Huyền Sa nói: "Đó là chỗ vào của ông!" Phương pháp của Huyền Sa cốt làm cho người tìm chân lý tự mình hiểu thẳng trong chính mình thế nào là chân lý, thay vì thâm thập lấy kiến thức qua tay trung gian, vì Thiền không bao giờ viện đến cơ trí suy luận mà luôn luôn chỉ thẳng đến những gì ta tìm cầu—According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume XVIII,

one day, a monk came to Hsuan-Sha and asked: “How can I enter upon the path of truth?” Hsuan-Sha asked: “Do you hear the murmuring of the stream?” The monk said: “Yes, I do.” Hsuan-Sha said: “That is the way where you enter!” Hsuan-Sha’s method was thus to make the seeker of the truth directly realize within himself what it was, and not to make him merely the possessor of a second-hand knowledge, for Zen never appeals to our reasoning faculty, but points directly at the very object we want to have.

4) *Huyền Sa: Đúng Là Ông Đang La Cà Ở Động Ma!—I Know That You Are Living On the Cave of Demons!*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XVIII, lần khác có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Huyền Sa Sư Bị (835-908): “Trộm nghe Hòa Thượng có nói suốt mười phương thế giới là một khối minh châu, câu ấy nên hiểu thế nào?” Huyền Sa đáp: “Suốt mười phương thế giới là một khối minh châu, hiểu để làm gì?” Ngày hôm sau Huyền Sa hỏi lại vị Tăng: “Mười phương thế giới là một khối minh châu, ông hiểu thế nào?” Vị Tăng đáp: “Suốt mười phương thế giới là một khối minh châu, hiểu để làm gì?” Huyền Sa nói: “Đúng là ông đang la cà ở động ma!”—According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume XVIII, another time, a monk asked Hsuan-Sha: “I understand you to say that the whole universe is one transpicuous crystal; how do I get at the sense of it?” Hsuan-Sha said: “The whole universe is one transpicuous crystal, and what is the use of understanding it?” The following day, Hsuan-Sha asked the monk: “The whole universe is one transpicuous crystal, and how do you understand it? The monk replied: “The whole universe is one transpicuous crystal, and what is the use of understanding it?” Hsuan-Sha said: “I know that you are living on the cave of demons!”

5) *Huyền Sa: Đừng Nhận Giặc Làm Con!—Stop Recognizing the Thief As Your Own Son!*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XVIII, một hôm, Thiền sư Huyền Sa thượng đường thị chúng, nói: “Có một số người bảo cái bản tánh của Trí Tuệ có sẵn trong cái tâm thức trong sáng sống động, cái thấy và cái nghe là chính Trí Tuệ chứ không là gì khác. Họ xem ngũ uẩn hay nhóm tâm thức là Ông Chủ. Thế mà đòi làm thầy, chỉ dẫn người đi lệch đường mà thôi! Người người như thế, kỳ thật chỉ là những kẻ dẫn dắt sai lầm! Lão Tăng hỏi mấy ông: ‘Nếu mấy ông nhận cái tâm thức trong sáng sống động này là thật thì tại sao trong khi ngủ, mấy ông lại mất đi cái tâm thức trong sáng sống động này?’ Bây giờ thì mấy ông đã hiểu chưa? Sự sai lầm này được gọi là ‘nhận giặc làm con mình’. Đây chính là gốc rễ của sinh tử luân hồi, phát sinh và trì giữ sự suy nghĩ theo thói quen và các vọng tưởng.”—According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume XVIII, one day, Zen master Hsuan Sha entered the hall and addressed the community, saying, “Some people claim that the nature of Wisdom inheres in the vivid-clear consciousness, that that which is conscious of seeing and hearing is nothing else but the Wisdom itself. They regard the five skandha or the consciousness group as the Master. Alas, such teachers only lead the people astray! Such are, indeed, misleaders! Let me now ask you: ‘If you consider this vivid-clear consciousness to be the true being then why, during sleep, do you lose this vivid-clear consciousness?’ Now do you understand? This error is called ‘recognizing the thief as one’s own son.’ It is the very root of Samsara, which generates and sustains all habitual thinking and delusory ideas.”

6) *Huyền Sa: Lao Tác Thiên—Work in Zen Monasteries*

Một hôm, Huyền Sa Sư Bị nói với các đồ đệ của ông khi họ đang cùng khiêng củi với ông: “Tất cả các ông đều chia sẻ sức mạnh của lão Tăng.” Một vị Tăng nói: “Nếu như tất cả chúng con đều chia sẻ sức mạnh của thầy, thì làm sao chúng con lại làm cái việc chung này?” Huyền Sa mắng vị Tăng, nói: “Nếu không có việc chung này thì làm sao mà chúng ta có thể mang đầy củi về nhà được?”—One day, Hsuan-sha-Shi-bei said to his monks who were carrying fuel with him, “You are all sharing my power.” One of the monks said, “If we are sharing your power, what need is there for us to be engaged thus in

this general work?" The master gave him a scolding, saying, "If not for this general work, how can we come home all loaded with fuel?"

7) *Huyền Sa: Lão Hòa Thượng Gót Chân Chưa Chạm Đất!—The Master's Feet Still Don't Touch the Ground!*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XVIII, ngày nọ, Tuyết Phong thượng đường nói: "Cần hỏi được việc này, ví như gương xưa hiện ở trên đài. Hồ đến hiện Hồ, Hán đến hiện Hán." Huyền Sa Sư Bị (835-908) thưa: "Chợt gặp gương sáng đến thì thế nào?" Tuyết Phong bảo: "Hồ Hán đều ẩn." Huyền Sa thưa: "Lão Hòa Thượng gót chân chưa chạm đất!"—According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume XVIII, one day, Hsueh-feng entered the hall and addressed the monks, saying, "If you want to understand this matter, it's like looking into an ancient mirror. If a foreigner comes, a foreigner is revealed. If a Han comes, a Han is revealed." Hsuan-Sha said, "If the clear mirror suddenly comes forth, then what?" Hsueh-feng said, "The foreigner and Han are both hidden." Hsuan-Sha said, "The master's feet still don't touch the ground!"

8) *Huyền Sa: Ngoan Không Ngoại Đạo—The Dead-Void Heretics*

Cái “Không” sai lầm mà những kẻ cuồng thiền thường hay chấp vào. Thiền sư Huyền Sa nói: "Có kẻ ngưng tâm, thu các niệm, nhiếp tất cả các sự về không. Nhắm mắt che con người. Vừa có niệm móng khởi, lập tức phá trừ. Dù là tư tưởng vi tế nhất khởi dậy cũng lập tức đè nén. Kiến giải như thế tức là rơi vào ngoan không ngoại đạo. Ấy là kẻ hồn chưa tán mà đã là chết rồi. Kẻ ấy man mác mờ mịt, vô giác vô tri, giống như bịt tai mà ăn cắp chuông, chỉ tự lừa dối mình mà thôi!"—False emptiness, improper and crooked understanding of emptiness which “Mad Zen” practitioners always attach to. Zen master Hsuan Sha said: "Some people begin to collect their thoughts, suppress their minds, and merge all things into Emptiness. They close their eyelids and hide their eyeballs. As soon as distracting thoughts arise, they push them away. Even when the subtlest thought rises, they immediately suppress it. This kind of practice and understanding constitutes the very trap of the dead-void heretics. Such practitioners are living dead men. They become callous impassive, senseless, and torpid. They resemble stupid thieves who try to steal a bell by stuffing their ears!"

9) *Huyền Sa: Ngồi Trong Nước Mà Xoè Tay Xin Nước—Sit In The Water And Begging For The Water*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XVIII, một hôm, Thiền Sư Huyền Sa Sư Bị (835-908) thượng đường dạy chúng: "Các ông giống như người ngồi dưới đáy biển, hoàn toàn chìm trong nước, ấy thế mà lại đưa tay hỏi xin nước uống. Có hiểu không? Các ông nên luôn nhớ rằng nếu các ông đang ở trong nước, và nếu đây là sự thật, thì các ông cứ ngồi yên như vậy đi, vì theo Thiền hễ hỏi xin nước tức thì các ông tạo ra giữa mình và nước một quan hệ hình thức, và các ông sẽ đánh mất hết tất cả những gì thân thiết vốn là của chính mình. Phạm người học Bát Nhã và Bồ Tát quả phải là người đại căn khí có đại trí huệ mới được. Nếu người có trí huệ thì hiện nay được siêu thoát. Nếu người căn cơ trì độn cần phải siêng năng khổ nhọc, ngày đêm quên ăn bỏ ngủ, giống như đưa đám ma cha mẹ vậy. Phải cấp thiết như vậy đến trọn đời, lại phải được người khác điu dắt, phải thật sự nỗ lực mới mong đến chỗ giác ngộ được."—According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume XVIII, one day, Zen master Hsuan-Sha entered the hall and addressed the monks, saying, "It's as if all of you are sitting on the bottom of a great ocean, completely submerged, and you're still holding your hand out to people and begging for water. Do you understand? You should always remember that if you are in the water, and if this is the fact, remain so, for according to Zen when you begin to beg for water you put yourselves in an external relation to it and what has been your own will be taken away from you. If you want to realize wisdom and Bodhisattvahood you can do so if you have great wisdom ability. With great wisdom ability you can do it right now. But if your basic ability is somewhat lacking,

then you have to be diligent and press on, day and night forgetting about food and sleep, enduring as if both your parents had died, being in just such anxiety. Give over your entire life, and with the help of other people, truly endeavoring for the truth, you'll certainly reach enlightenment."

10) *Huyền Sa: Nhân Hữu Tam Bệnh—Three Kinds of Sick Person*

Theo thí dụ thứ 88 của Bích Nham Lục, Thiền Sư Huyền Sa Sư Bị (835-908) dạy chúng: "Những bậc lão túc ở các nơi trọn nói tiếp vật lợi sanh, chợt gặp người ba thứ bệnh đến làm sao mà tiếp? Người bệnh mù thì đưa chùy, dựng phát tử, họ lại chẳng thấy. Người bệnh điếc thì ngữ ngôn tam muội, họ lại chẳng nghe. Người bị bệnh câm dạy y nói, lại nói chẳng được. Phải làm sao mà tiếp? Nếu tiếp người này chẳng được thì Phật pháp không linh nghiệm." Một vị Tăng đến hỏi Vân Môn. Vân Môn bảo: "Ông lẽ bái đi." Vị Tăng lễ bái xong đứng dậy. Vân Môn lấy cây gậy chận, vị Tăng thối lui. Vân Môn nói: "Ông không phải bệnh mù." Lại bảo: "Đến gần đây." Vị Tăng đến gần. Vân Môn nói: "Ông không phải bệnh điếc." Nói xong Vân Môn hỏi vị Tăng: "Hội chẳng?" Vị Tăng thưa: "Chẳng hội." Vân Môn nói: "Ông không phải bệnh câm." Vị Tăng khi ấy liền tỉnh. Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, Huyền Sa tham đến chỗ bất tình trần ý tưởng, lột trần bày tỏ lộ lộ, mới biết nói thế ấy. Khi đó các nơi chùa chiền trông nhau, bình thường dạy chúng nói: "Những bậc lão túc ở các nơi trọn nói tiếp vật lợi sanh, chợt gặp người ba thứ bệnh đến thì làm sao tiếp? Người bệnh mù thì đưa chùy, dựng phát tử, họ lại chẳng thấy. Người bệnh điếc thì ngữ ngôn tam muội, họ lại chẳng nghe. Người bị bệnh câm dạy y nói, lại nói chẳng được. Phải làm sao mà tiếp? Nếu tiếp người này chẳng được thì Phật pháp không linh nghiệm." người đời nay nếu khởi hiểu mù điếc ngọng câm thì dò tìm chẳng đến. Vì thế nói: "Chớ nhầm trên câu chết, phải hiểu ý Huyền Sa mới được." Huyền Sa thường dùng câu này tiếp người. Có vị Tăng đã ở lâu trong hội Huyền Sa, một hôm Huyền Sa thượng đường, ông bước ra hỏi: "Hòa Thượng nói người ba thứ bệnh cho con nói đạo lý chẳng?" Huyền Sa nói: "Cho." Vị Tăng liền trân trọng đi ra. Huyền Sa nói: "Chẳng phải chẳng phải." Vị Tăng này hiểu được ý Huyền Sa. Về sau Pháp Nhân nói: "Tôi nghe Hòa Thượng Địa Tạng thuật lại lời vị Tăng này, mới hiểu người ba thứ bệnh." Nếu nói vị Tăng này chẳng hội, vì sao Pháp Nhân lại nói thế ấy? Nếu nói ông hội, tại sao Huyền Sa lại nói: "Chẳng phải chẳng phải"? Một hôm, Địa Tạng hỏi: "Con nghe Hòa Thượng nói người ba thứ bệnh phải chẳng?" Huyền Sa nói: "Phải." Địa Tạng hỏi: "Quế Sâm hiện nay có mất tai mũi lưỡi, Hòa Thượng làm sao tiếp?" Huyền Sa liền thôi. Nếu hiểu được ý Huyền Sa, há ở trên ngôn cú, kia hiểu được tự nhiên thù biệt. Sau có vị Tăng thuật lại cho Vân Môn. Vân Môn liền hiểu được ý kia nói: "Ông lẽ bái đi." Vị Tăng lễ bái rồi đứng dậy. Vân Môn lấy cây gậy chận. Vị Tăng thối lui. Vân Môn nói: "Ông chẳng phải bệnh mù." Lại bảo: "Đến gần đây." Vị Tăng đến gần. Vân Môn nói: "Ông không phải bệnh điếc." Bèn hỏi: "Hiểu chẳng?" Vị Tăng thưa: "Chẳng hiểu." Vân Môn nói: "Ông không phải bệnh câm." Vị Tăng khi ấy liền tỉnh. Đường thời nếu là kẻ này, đợi Sư bảo lễ bái, liền lật ngược giường thiền, đâu còn thấy bao nhiêu thứ sẵn bìm. Hãy nói chỗ hội của Vân Môn với Huyền Sa là đồng hay là khác? Chỗ hội của hai vị đều chỉ là một loại. Xem cổ nhân ra đời tạo ngàn muôn thứ phương tiện, ý ở trên đầu lưỡi câu, cả thầy đấng miêng chỉ dạy khiến các ông mỗi người sáng một việc này. Ngũ Tổ lão sư nói: "Một người nói được lại chẳng hội, một người hội lại chẳng nói được, nếu hai người đến tham vấn làm sao biện được họ? Nếu biện hai người này chẳng được, quyết hẳn vì người gỡ niêm mở trói chẳng xong. Nếu biện được, vừa thấy vào cửa, ta liền mang giày cỏ nhằm trong bụng y chạy mấy phen rồi vậy. Vẫn tự chẳng tỉnh, còn thảo luận cái gì? Đi ra." Chớ khởi hiểu mù điếc ngọng câm, không nên so tính thế ấy. Sở dĩ nói: "Mắt thấy sắc như mù, tai nghe tiếng như điếc..." Lại nói: "Đầy mắt chẳng xem sắc, đầy tai chẳng nghe tiếng." Văn Thù thường chạm mắt. Quan Âm bịt lỗ tai. Đến trong đây giống hết mắt thấy như mù, tai nghe như điếc, mới hay cùng ý Huyền Sa không trái nhau. Các ông lại hiểu chỗ rơi của kẻ mù điếc câm chẳng?—According to example 88 of the Pi-Yen-Lu, Hsuan Sha, teaching the community, said, "The old adepts everywhere all speak of guiding and aiding living beings. Supposing they encountered three kinds of sick person, how would they guide them? With a blind person, they could pick up the gavel or raise the whisk, but he wouldn't see. With

the deaf person, he wouldn't hear the point of words. With a mute person, if they had him speak, he wouldn't be able to speak. But how would you guide such people? If they couldn't guide these people, then the Buddha Dharma has no effect." A monk asked Yun Men for instruction on this. Yun Men said, "Bow." The monk bowed and rose. Yun Men poked at him with his staff; the monk drew back. Yun Men said, "You're not blind." Then Yun Men called him closer; when the monk approached, Yun Men said, "You're not deaf." Next Yun Men said, "Do you understand?" The monk said, "I don't understand." Yun Men said, "You're not mute." At this the monk had an insight. According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, Hsuan Sha had investigated till he reached the point of eliminating all emotional defilement and conceptual thought, where he became purified and naked, free and unfettered; only thus could he speak this way. At this time, when Ch'an flourished and various monasteries all looked to one another, Hsuan Sha would often teach his community by saying, "The old adepts, all over, all speak of guiding and aiding living beings. If they should encounter three kinds of sick person, how would they guide them? With a blind person, they could pick up the gavel or raise the whisk, but he wouldn't see. With the deaf person, he wouldn't hear the point of words. With a mute person, if they had him speak, he wouldn't be able to speak. But how would you guide such people? If they couldn't guide these people, then the Buddha Dharma has no effect." If you people right now understand this as being blind, deaf, and mute, you'll never be able to find it. Thus it is said, "Don't die in the words." To attain, you must understand Hsuan Sha's meaning. Hsuan Sha often used this statement to guide people. There was a monk who had been with Hsuan Sha for a long time. One day, when Hsuan Sha went up into the hall, this monk asked, "Will you permit me to present a theory of the story of the three kinds of sick person, Teacher?" Hsuan Sha said, "Go ahead." The monk then bade farewell and left. Hsuan Sha said, "Wrong! that's not it." Do this monk understand Hsuan Sha's meaning? Fa Yen subsequently said, "When I heard Master Ti Tsang tell about this monk I finally understood the story of the three kinds of sick person." If you say this monk didn't understand, then why would Fa Yen talk like this? If you say he did understand, then why did Hsuan Sha say "Wrong"? One day Ti Tsang said to Hsuan Sha, "Teacher, I hear you have a saying about three kinds of sick person; is this so or not?" Hsuan Sha said, "It is so." Ti Tsang said, "I have eyes, ears, nose, and tongue; how will you guide me, Teacher?" Hsuan Sha immediately stopped. If you can understand Hsuan Sha's meaning, how could it be in the words and phrases? Ti Tsang's understanding was naturally outstanding. Later a monk took this story up with Yun Men. Yun Men immediately understood his intentions and said, "Bow." The monk bowed and rose. Yun Men poked at him with his staff, and the monk drew back. Yun Men said, "You're not blind." Then Yun Men called him closer; when the monk approached, Yun Men said, "You're not deaf." Next Yun Men said, "Do you understand?" The monk said, "I don't understand." Yun Men said, "You're not mute." At this the monk attained insight. At the time, if the monk had been for real, when Yun Men told him to bow he would have immediately turned over his meditation seat. Then how could so many complications have appeared? But tell me, are Yun Men's understanding and Hsuan Sha's understanding the same or different? The understanding of those two men was the same. Look at how the Ancients appeared and created millions of kinds of expedient methods. "The meaning is on the hook." How much exertion to make each and everyone of today's people understand this one matter? My late teacher Wu Tsu said, "One man can speak, though he doesn't understand; one man, though he understands, can not speak. If these two men came calling, how would you be able to discriminate between them? If you can't distinguish these two, in fact you will be unable to free what is stuck and untie what is bound for people. If you can distinguish them, then as soon as you see them come through the gate, you put on your straw sandals and walk around several times within their bellies. If you still haven't awakened on your own, what bowl are you looking for? Go away!" Now you better not make your understanding in terms of blind, deaf, and mute. Thus it is said, "His eyes see forms as though blind, and his ears hear sounds as though deaf." Again it was said, "Though it fills his eyes, he doesn't see forms; though it fills his ears, he doesn't hear sound. Manjusri is always covering

his eyes, Avalokitesvara blocks his ears." At this point, only if your eyes see as though blind and your ears hear as though deaf will you be able to not be at odds with Hsuan Sha's meaning. Do all of you know where the blind, deaf, and mute fellows are at?

11) Huyền Sa: Ông Dùng Cái Tự Kỷ Ấy Để Làm Gì?—What Would You Do With a Self?

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XVIII, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Huyền Sa Sư Bị (835-908): “Thế nào là cái tự kỷ của người học đạo?” Sư hỏi lại ngay: “Ông dùng cái tự kỷ ấy để làm gì?” Khi nói đến cái ‘tôi’ là tức khắc và chắn chúng ta đang tạo ra thế hai đầu của cái tôi và cái chẳng phải tôi, như thế là rơi vào lầm lẫn của trí thức luận—According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume XVIII, a monk asked Hsuan-Sha: “What is my self?” Hsuan-Sha at once replied: “What would you do with a self?” When talking about self, we immediately and inevitably establish the dualism of self and not-self, thus falling into the errors of intellectualism.

12) Huyền Sa: Thống Tòng Hà Xứ Lai?—Where Does the Pain Come From?

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XVIII, khi còn tại gia, một hôm, Huyền Sa Sư Bị (835-908) và cha mình đi đánh cá, người cha bị chết đuối. Huyền Sa ngừng nghề đánh cá và đi đến gặp Thiền sư Tuyết Phong Nghĩa Tồn và xin xuất gia. Lúc đó Huyền Sa vào khoảng tuổi ba mươi, xuất gia ở tuổi đó tương đối là muộn vào thời đó. Lúc đó Thiền sư Tuyết Phong Nghĩa Tồn là một Thiền sư nổi tiếng. Người ta nói có khoảng một ngàn năm trăm Tăng đang tu học với ngài. Hai năm sau, Sư bắt đầu du phương tham vấn khắp nơi. Một hôm trên đường đi, Huyền Sa vấp phải một hòn đá bén, chân rất đau. Sư la lên rằng: "Cái đau này từ đâu đến?" Thân này là không, cho nên cái đau này cuối cùng là từ đâu đến? Thông thường khi chúng ta vấp phải hòn đá thì chúng ta la lên: "Hòn đá căm điếc này!" hay là "Sao mình ngu quá!" Đó là loại tính thức của chúng ta. Nhưng với Huyền Sa thì Sư lại nói: "Cái đau này từ đâu đến?" Và ngay lúc ấy, Sư đạt ngộ. Huyền Sa lập tức trở về gặp Thầy mình là Tuyết Phong. Tuyết Phong từ xa trông thấy Huyền Sa khắp khiêng đi tới liền nói: "Sao không đi khắp nơi tham học nữa đi?" Huyền Sa bèn trả lời: "Bồ Đề Đạt Ma không từ Thiên Trúc đến, và Nhị Tổ chẳng bao giờ đi Thiên Trúc. Bồ Đề Đạt Ma và con nắm tay cùng đi. Con là Bồ Đề Đạt Ma, con là Nhị Tổ, con không đi đâu nữa. Phật Thích Ca Mâu Ni và con cùng ngồi, cùng sinh, cùng sống, cùng thở, cùng ngủ." Bây giờ thì ai trong chúng ta cũng đều biết Tổ Bồ Đề Đạt Ma từ Thiên Trúc đến; Nhị Tổ chưa từng đi Tây Thiên, vậy thì ý của Huyền Sa là gì? Huyền Sa sau đó trở thành một trong những đệ tử nổi pháp kiệt xuất của Tuyết Phong, nhưng lộ trình tu tập của Sư hết sức khó khăn. Sư quyết tâm muốn giải đáp nỗi nghi ngờ của mình, và vấn đề của Huyền Sa rất quan trọng. Khi Sư xuất gia thì đã ba mươi tuổi, đối với cuộc đời, chắc chắn Sư đã hình thành một số quan điểm nhất định nào đó, cho nên e rằng ứng biến không phải dễ dàng như thế. Huyền Sa đã buông xả chính mình như thế nào? Sư cùng tu với một ngàn năm trăm chúng xuất gia, thì Huyền Sa có được bao nhiêu cơ hội để nói chuyện với Tuyết Phong? Có lẽ họ rất ít có cơ hội cùng nhau đàm đạo, nhưng mà Huyền Sa lại chứng ngộ. Tại sao như vậy? Hơn một ngàn chúng xuất gia khác thì sao? Còn các bạn thì sao? Bạn có thể tự hỏi: "Điều này có thể xảy ra với tôi hay không? Chính tôi làm sao chứng ngộ? Huyền Sa tự chứng chính mình là Phật Tổ Thích Ca Mâu Ni, là Bồ Đề Đạt Ma, là Nhị Tổ." Nhưng thật ra mỗi người chúng ta đều như vậy. Dầu chúng ta có tự chứng hay không, thì cuộc đời của chúng ta chính là cuộc đời của đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Chúng ta cùng nhau chia sẻ cuộc đời ấy. Huyền Sa tự chứng điều này bằng cách không tự khép mình theo lối suy nghĩ thường tình. Mỗi cá nhân chúng ta đều đang tìm kiếm cái gì đó. Mỗi người đều quyết tâm muốn biết chính mình là ai, biết làm thế nào tìm ra phương pháp sống tốt nhất. Chúng ta và Huyền Sa có khác gì nhau đâu? Có phải là có cái gì đó ngăn cản chúng ta, khiến chúng ta không thấy được cái mà Huyền Sa đã thấy? Có phải là có cái gì đó cản trở chúng ta làm cho chúng ta không thấy được chính mình thật ra lúc nào cũng đang cùng Phật Tổ Thích Ca Mâu Ni cùng trò chuyện? Tất cả chúng ta đều phải tự thấy cho được điều này, không ai có thể làm điều này cho chúng ta được. Làm sao tự mình thực chứng "Phật Thích Ca Mâu Ni và mình cùng tu, cùng sống?" Muốn thể chứng điều

này, chúng ta nhất định phải nghĩ cách động viên cái tâm bận rộn ấy của chính mình. Đếm hơi thở có thể giúp bạn trừ bỏ những tạp niệm nổi lên từng cái từng cái giống như bọt nước. Bạn muốn cùng tu với tạp niệm, hay cùng tu với Phật Thích Ca Mâu Ni? Đếm hơi thở từ một đến mười, rồi trở lại một tiếp tục như vậy, thì những tạp niệm nhiều như thế ấy sẽ giảm còn mười cái. Ý niệm đi theo hơi thở (tùy tức) thì tạp niệm sẽ giảm còn hai cái: "hít vào" và "thở ra". Nhưng đó không phải là vấn đề hai cái, mười cái hay một trăm cái. Đừng quên hít thở chính là cuộc sống. Hít thở chính xác chừng nào thì bạn đã sống chính xác chừng ấy. Bằng cách nào đây? Bạn lãnh hội cuộc sống mà bạn đang sống ngay trong khoảnh khắc này. Thiền sư Ninh Phán thường nói: "Khi thở vào là bạn thở vào trọn cả vũ trụ; khi thở ra là bạn thở ra toàn bộ vũ trụ. Hít vào và thở ra, hít vào thở ra, cuối cùng bạn quên ngay cả cái người đang thở cái gì." Không có bên trong, không có bên ngoài; không có cái này, không có cái kia. Vạn vật đều cùng nhau tiêu mất. Như vậy thì còn lại cái gì? Bạn có thể trả lời: "Không." Nếu bạn đang ngồi thiền thì bạn cũng có thể nói "tất cả". Khi chúng ta hiểu được lời nói của Huyền Sa thì vấn đề tu hành của chúng ta sẽ được giải quyết. Hãy tin vào cuộc sống của mình tự nó là Đạo, tin vào chính mình là Phật Thích Ca Mâu Ni. Chúng ta phải lãnh hội điều này. Đây không phải là giáo pháp cao siêu. Cuộc sống của bạn là "Phật Thích Ca Mâu Ni và tôi cùng tu." Các bạn phải vững tin vào chính mình như thế!—According to *The Records of the Transmission of the Lamp*, Volume XVIII, when he was still a layperson, one day, Hsuan-Sha and his father were fishing, the father drowned. Hsuan-Sha stopped being a fisherman and went to Master Hsueh-feng's monastery, where he ordained as a monk. At that time Hsuan-Sha was already thirty years old, in those days a fairly advanced age for ordination and training. Zen master Hsueh-feng was a famous Master. It is said that fifteen hundred monks were practicing at his monastery. After two years, Hsuan-Sha embarked on a pilgrimage to other monasteries. While walking, he stubbed his toe on a sharp rock. Hsuan-Sha cried out, "Where does this pain come from?" This body is empty, so where does the pain come from? When we stub our toe, don't we usually shout, "This dumb rock!" or "I am so stupid!" That is the kind of awareness we do have. Yet in Hsuan-Sha's case, he asked, "Where does this pain come from?" And at that instant, he attained realization. Hsuan-Sha immediately returned to Master Hsueh-feng. Seeing Hsuan-Sha limping, Master Hsueh-feng asked, "Why aren't you on your pilgrimage?" Hsuan-Sha replied, "Bodhidharma has never come from India, and the second patriarch has never gone to India. Bodhidharma and I are walking together hand in hand. Bodhidharma is no other than myself. I am the second patriarch, going nowhere. Being here is my life! Sakyamuni Buddha and I are sitting together, sharing life together, living together, breathing together, counting together, being drowsy together." Now we all know that Bodhidharma came from India and that his successor, the Second Patriarch, Hui-k'o in China, never went to India. So what did Hsuan-Sha mean? Hsuan-Sha became one of the best of Zen Master Hsueh-feng's many successors, and yet he had a very difficult time in practice. He was determined to resolve his doubts, and his questioning was most important. Being in his thirties, Hsuan-Sha had probably formed a certain understanding about life and was perhaps not so flexible. How did he empty himself? He was training in a huge monastery with fifteen hundred other monks. How much of a chance did he have to talk to Master Hsueh-feng? Perhaps they rarely spoke, and yet Hsuan-Sha attained realization. How did this happen? How about the other hundreds of monks? And how about you? You may be wondering, "Will this happen to me? How can I confirm myself?" Hsuan-Sha realized himself as Sakyamuni Buddha, as Bodhidharma, as the second patriarch. This is true for all of us. Regardless of whether we realize it or not, our life is the life of Sakyamuni Buddha. We are sharing that life together. Hsuan-Sha realized this by not confining himself to the usual ways of thinking. We all have some kind of quest. We have some determination to know who we are or how to pursue our life in the best way. What is the difference between Hsuan-Sha and ourselves? What creates the obstacles that keep us from seeing what Hsuan-Sha saw? What creates the hindrances that prevent each of us from seeing himself or herself as the one who is constantly talking with Sakyamuni Buddha? All of us must see this for ourselves. No one can do it for us. How do you confirm yourself as

"Sakyamuni and I practice together, living together"? In order to experience this, you need to do something with your busy mind. By counting your breath you can trim off busy thoughts, rising like bubbles, one after another. Are you practicing with bubbles instead of with Sakyamuni Buddha? By counting your breaths in cycles of ten, all these numerous thoughts are reduced to ten. By following the breath, you reduce it to two, inhalation and exhalation. But it is not simply a matter of two, ten, or one hundred. Don't forget, breathing is life. By breathing genuinely in this way, you begin to live in this way. In what way? You appreciate intimately the life that you are living in this very moment. Zen master Koryu often said, "When you breathe in, breathe in the whole universe. When you breathe out, breathe out the whole universe. Breathing in and out, in and out, eventually you even forget about who is breathing what." There is no inside, no outside; no this, no that. Everything is all together disappearing. So what is there? You can answer, "Nothing." When you truly sit, you can also say, "Everything." When we understand Zen master Hsuan-sha's statement, all of our questions about practice will be resolved. Have trust in your life as the Way itself. Have trust in yourself as Sakyamuni Buddha himself. We must appreciate this. This is not a sophisticated teaching. Your life is "Sakyamuni Buddha and I are practicing together." Please have good trust in yourself!

13) *Huyền Sa: Thứ Mình Dùng Mỗi Ngày Mà Chẳng Biết!—Thing That We Make Use of Everyday and Yet We Fail to Recognize It!*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XVIII, vào một dịp Thiền Sư Huyền Sa Sư Bị (835-908) đã mời trà vị võ quan Vi Giám Quân. Vi hỏi: "Thế nào là cái ta dùng mỗi ngày mà chẳng biết?" Huyền Sa không đáp mà mời vị quan dùng một miếng bánh. Vi dùng rồi, lặp lại câu hỏi. Sư nói: "Đó chính là cái ta dùng mỗi ngày mà chẳng biết."—According to *The Records of the Transmission of the Lamp*, Volume XVIII, on one occasion, while Hsuan-Sha was treating an army officer called Wei to tea, the latter asked: "What does it mean when they say that in spite of our having it everyday we do not know it?" Hsuan-Sha without answering the question took up a piece of cake and offered it to him. After eating the cake the officer asked the master again, who then remarked: "Just that we make use of it everyday and yet we fail to recognize it."

14) *Huyền Sa: Tịch Tĩnh Vô Ngôn—Sense of Remaining Quiet and Without any Words*

Công án nói về cơ duyên khiến Thiền Sư Huyền Sa Sư Bị (835-908) khai thị đại chúng về sự tịch tịnh không lời. Theo Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển VII, một hôm, Huyền Sa thượng đường, ngồi trên thiền sàng hỏi lâu rồi nói: "Ta luôn luôn sẵn sàng vì mấy ông, nhưng mấy ông có hiểu không?" Một vị Tăng hỏi: "Tịch tịnh không lời ấy là ý gì?" Sư nói: "Cái ông nói trong giấc ngủ kìa!" Vị Tăng lại nói: "Con mong thầy giảng đạo Thiền." Sư nói: "Tại sao phải ngáy?" Vị Tăng nói: "Có lẽ con ngáy, còn Hòa Thượng thì sao?" Sư bảo: "Sao lại không biết ngứa nhỉ?" Thiền sư Huyền Sa sống vào khoảng cuối nhà Đường đầu nhà Tống. Lúc đó thiên hướng phát triển của giáo pháp Thiền tông lần hồi thay thế các tông phái khác ở Trung Hoa. Nghĩa là thái độ Thiền đối với truyền thống, và triết lý đạo Phật, có khuynh hướng coi nhẹ việc học hỏi theo thứ lớp của nó, lơ là kinh điển và các thứ siêu hình trong kinh. Và vào thời đó, việc giữ im lặng không nói một lời trong một thời khi thượng đường cũng là một phương cách được nhiều thiền sư ưa thích dùng để dạy chúng—The koan about the potentiality and conditions that caused Zen master Hsuan-Sha addressed the assembly about quietness and speechlessness. According to *wudeng Huiyuan*, volume VII, one day, Hsuan-Sha entered the hall, then sat quietly in his pulpit for some time and then said, "I have been thoroughly kind to you, but do you understand?" A monk asked, "What is the sense of remaining quiet without uttering a word?" Hsuan-Sha said, "How you talk in your sleep!" The monk then said, "I wish you to tell me about the truth of Zen." Hsuan-Sha said, "What is the use of snoring?" The monk said, "I may snore, but how about you?" Hsuan-Sha said, "How is it possible to be so insensitive as not to know where it itches?" Zen master Hsuan-sha, who lived between late T'ang and early Sung when the trend of development of Zen

teaching gradually superseded the other Buddhist schools in China. It is to say, Zen attitude towards Buddhist lore and philosophy tended to slight its study in an orderly manner, to neglect the sutras and what metaphysics there is in them. And during that period of time, the keeping quiet in silence for some time in the pulpit was a favorite method that many masters used to instruct their disciples.

15) *Huyền Sa: Văn Yến Tử Thanh—Listening to the Sound of the Swallows*

Văn Yến Tử Thanh hay Nghe Tiếng Chim Yến Hót là công án nói về cơ duyên khiến Thiền Sư Huyền Sa Sư Bị (835-908) khai thị đại chúng khi Sư nghe tiếng chim yến hót. Theo Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển VII, một hôm, Huyền Sa thượng đường, rồi ngồi trên thiền sàng hồi lâu không nói một lời. Sư chỉ ngồi lặng yên nghe tiếng chim yến đang hót. Đại chúng nghĩ rằng thầy sẽ không thuyết pháp nên nhất tề rút lui. Sư quở: "Xem ra, mấy ông cá mè một lứa. Chẳng có lấy một người có trí huệ. Khi thấy ta mở miệng ra, ai nấy kéo đến tìm lời, cho rằng đó là chân lý tối thượng. Thật đáng thương, chẳng một ai hiểu cái gì là cái gì cả. Thật là một tai ương chừng nào mà mấy ông vẫn cứ như thế này!"—The koan about the potentiality and conditions that caused Zen master Hsuan-Sha addressed the assembly when he listened to the sound of the swallows. According to wudeng Huiyuan, volume VII, one day, Hsuan-Sha entered the hall, then sat quietly in his pulpit for some time without saying a word. He just remained silent and listened to the sound of the swallows. The monks thought he was not going to give them a sermon and began to retire all at once. He then scolded them: "As I observe, you are all of one pattern; not one of you has sagacity enough to see things properly. You have come here to see me open my mouth, and, taking hold of my words, imagine they are ultimate truths. It is a pity that you all fail to know what's what. As long as you remain like this, what a calamity!"

CCCXXIV. *Huyền Sách: Hữu Tâm Nhập Định Hay Vô Tâm Nhập Định?—Hsuan-t'se: Enter into Samadhi with a Thoughtful Mind or with a Thoughtless Mind?*

Theo Truyền Đăng Lục, quyển V, và Kinh Pháp Bảo Đàn, sau hai mươi năm ngồi tịnh trong am, Sư Trí Hoàng tự xem như mình được chánh định. Huyền Sách, một trong những đệ tử của Lục Tổ Huệ Năng, nhân du phương đến Hà Sóc nghe tiếng đồn tìm đến thảo am, hỏi: "Ông ngồi làm gì đây?" Trí Hoàng đáp: "Nhập định." Huyền Sách nói: "Ông nói nhập định, vậy ông có tâm mà nhập? Hay vô tâm mà nhập? Nếu là vô tâm thì tất cả thế giới vô tình như cỏ cây gạch ngói đều có thể nhập định hết thảy. Bằng có tâm mà nhập thì mọi giống hữu tình, hàm linh, có ý thức, đều cũng định được." Trí Hoàng nói: "Trong khi tôi nhập định thì không biết là hữu tâm hoặc vô tâm." Huyền Sách liền hỏi: "Nếu không biết là hữu tâm hay vô tâm thì lúc nào cũng là định, sao còn nói 'xuất nhập'. Nếu có xuất nhập thì chẳng phải là đại định." Trí Hoàng không đáp, giây lâu hỏi lại Huyền Sách: "Thầy của ông là ai?" Huyền Sách đáp: "Thầy tôi là Lục Tổ ở Tào Khê." Trí Hoàng hỏi: "Lục Tổ dạy thế nào về thiền định?" Huyền Sách nói: "Thầy tôi nói rằng Thiền vốn lặng im mà huyền diệu (diệu trạm), vắng lặng mà tròn đầy (viên tịch), nắm ấm vốn không, sáu trần chẳng phải có, thể và dụng đều như như, chẳng xuất chẳng nhập, chẳng định chẳng loạn (Diệu trạm viên tịch, thể dụng như như). Thiền tánh không có chỗ trụ, chớ trụ chỗ vắng lặng của Thiền. Thiền tánh chẳng sanh, chớ đắm nghĩ về sự sanh diệt của Thiền. Tâm như hư không, nhưng đừng có suy lường về hư không." Trí Hoàng nghe xong bèn đến yết kiến Lục Tổ Huệ Năng. Tổ hỏi: "Ông là ai?" Trí Hoàng trình rõ mọi việc. Tổ nói: "Đúng như lời Huyền Sách nói, ông cứ để tâm ông tự nhiên như hư không, mà vẫn không có một kiến giải nào về cái không ấy, thì tâm sẽ ứng dụng tự do, không vướng mắc, dầu làm gì, động hay tịnh, vẫn là vô tâm, và đó là lúc phàm hay thánh đều quên hết, năng (chủ) và sở (khách) đều dứt trọn, tánh và tướng đều như như, tức là không lúc nào chẳng là định vậy." Trí Hoàng ngay nơi đây liền đại ngộ, hai mươi năm đã được tâm, trọn không ảnh hưởng. Đêm ấy ở Hà Bắc, dân chúng nghe trong hư không có tiếng nói: "Thiền sư Hoàng ngày nay được đạo." Trí Hoàng sau đó lễ từ trở về Hà Bắc, khai hóa bốn chúng—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume V, and the Platform Sutra, after twenty years of cultivation, Chih-huang thought he well understood the purport of

meditation or samadhi. Hsuan-t'se, learning his attainment, visited him, and said, "What are you doing there?" Chih-huang said, "I am entering into a samadhi." Hsuan-t'se said, "You speak of entering, but how do you enter into samadhi with a thoughtful mind or with a thoughtless mind? If you say with a thoughtless mind, all non-sentient beings such as plants or bricks could attain samadhi. If you say with a thoughtful mind, all sentient beings could attain it." Chih-huang said, "When I enter into samadhi, I am not conscious of either being thoughtful or thoughtless." Hsuan-t'se said, "If you are conscious of neither, you are right in samadhi all the while; why do you then talk at all of entering into it or coming out of it? If, however, there is really entering or coming out, it is not Great Samadhi." Chih-huang did not know how to answer. After a while he asked who was Hsuan-t'se's teacher and what was his understanding of samadhi. Hsuan-t'se said, "The Sixth Patriarch Hui-neng is my teacher, and according to him, the ultimate truth lies mystically serene and perfectly quiet; substance and function are not to be separated, they are of one Suchness. The five skandhas are empty in their nature, and the six sense-objects have no reality. The truth knows of neither entering nor going out, neither being tranquil nor disturbed. Dhyana in essence has no fixed abode, be serene in dhyana. Dhyana in essence is birthless; without attaching yourself to the thought of birth and death, think in dhyana. Have your mind like unto space and yet have no thought of space." Thus learning of the sixth patriarch's view on samadhi or dhyana, Chih-huang came to visit the master. The Sixth Patriarch said, "What Hsuan-t'se told you is true. Have your mind like unto space and yet entertain in it no thought of emptiness. Then the truth will have its full activity unimpeded. Every movement of yours will come out of an innocent heart, and the ignorant and the wise will have an equal treatment in your hands. Subject and object will lose their distinction, and essence and appearance will be of one suchness. When a world of absolute oneness is thus realized, you have attained to eternal samadhi." Just then Chih-Huang attained the great enlightenment. What he had gained in twenty years vanished from his mind without a trace. That night, the people of Hopei heard a voice in space announcing, 'Today, Dhyana Master Chih-Huang has attained the Way.' Later, he made obeisance and left, returning to Hopei to teach and convert the four assemblies there."

CCCXXV. Huyền Tố: Hsuan-Su

1) *Chân Pháp Đông Nam—True Teaching of the Southeast*

Một hôm, Đại sư Trí Oai xoa đầu Hạc Lâm Huyền Tố (668-752) và nói: "Chân pháp của Đông Nam trông chờ vào sự truyền bá của con. Ta muốn con dạy dỗ các đệ tử tìm đến con trong một tình huống riêng biệt." Điều này được ghi lại trong văn bia của ông. Đây là sự tiên đoán hay thọ ký của Trí Oai vào dịp hội ngộ lần đầu tiên với Huyền Tố. Trí Oai nói đến "Chân Pháp Đông Nam" như là một sự đề cập đến địa vị độc lập của Ngưu Đầu tông đối với Thiên phái Bắc tông của Thần Tú và Thiên phái Nam tông của Huệ Năng—One day, Great Master Chih-wei rubbed Hsuan-su's head and said: "The true teaching of the Southeast awaits your propagation. I will have you teach the students who come to you in a separate situation." This was recorded in Hsuan-su's epitaph. This is Chih-wei's prediction upon first meeting with Hsuan-su. Chih-wei talked about the "True teaching of the Southeast" as a reference to the Niu-t'ou School's independence status apart from the Northern and Southern Schools.

2) *Huyền Tố: Hạc Lâm Phái—Hao-Lin Zen Sublineage*

Hạc Lâm là tên của một Thiên phái phụ do Thiên sư Huyền Tố sáng lập vào khoảng đầu thế kỷ thứ VIII. Trong khi Ngưu Đầu Sơn Phái và Phật Quật Phái hầu như không để cho có cái nhìn sáng tỏ vào trong những thực tế lịch sử của họ mà chỉ cho chúng ta một cái nhìn thoáng qua nhất vào thời giáo pháp của họ, thì hai dòng phụ khác của Ngưu Đầu tông được biết đến rất nhiều chi tiết hơn. Hai đặc điểm nổi bật của Hạc Lâm phái, thứ nhất là số lớn tài liệu thông tin về tiểu sử tầm cỡ quan trọng của các thành viên của phái này vẫn còn có sẵn và tỷ lệ phần trăm cao mà những người từ đó có sự giao thiệp nào đó với Mã Tổ Đạo Nhất và Thạch Đầu Hy Thiên. Các tiểu sử của thành viên phái này gợi ý

chính sự chuyển tiếp từ Thiên sơ kỳ cho đến thời đại kinh điển hay thời đại hoàng kim. Thật vậy, cuộc đời của Hạc Lâm Huyền Tố lẫn Kinh Sơn Pháp Khâm đều được biết đến nhờ những văn bia dài được bảo tồn trong Quán Đường Văn (toàn bộ tác phẩm đời nhà Đường). Tác phẩm đầu tiên trong các tác phẩm này nói riêng là một tài liệu cực kỳ quan trọng cho nội dung giáo pháp và chi tiết tiểu sử, Hơn nữa, nhiều đệ tử của mỗi vị được biết đến qua những bia văn và những tài liệu đương thời khác. Mặc dầu có những mâu thuẫn bên trong và những vấn đề khác làm cho những nguồn tài liệu này không thể sử dụng được cho các mục đích hiện tại, nhưng chính sự hiện hữu tồn tại của các mâu thuẫn và những vấn đề khác trong tự thân chúng đã là một dấu mối quan trọng cho vai trò có thể có của Ngũ Đầu Tông. Bia văn của Huyền Tố liệt kê năm người đệ tử: Pháp Kính Ngô Trung, Pháp Khâm Kinh Sơn, Pháp Lệ, Pháp Hải, và Huệ Đoan. Thêm vào đó, nó cũng liệt kê tên và danh hiệu của 11 vị cư sĩ hộ trì nổi tiếng, vài vị trong số đó, có lẽ là tất cả, đều có giữ chức vị ở Nhuận Châu vào thời điểm đó hay thời điểm khác. Cuối cùng, có hai vị Tăng khác và một vị cư sĩ đã được đề cập trước đây trong văn bia, cùng với tác giả văn bia Lý Hoa, người đã liệt kê chính mình như là một đệ tử thân tín của Huyền Tố. Tất cả những chi tiết này chứng minh cho chúng ta thấy Thiên phái Hạc Lâm rất thịnh hành kể từ đầu thế thứ VIII—Name of a Zen Sublineage, which was founded by Zen master Hao-Lin Hsuan-Su in very early in the eighth century. Whereas the "Mount Niu-t'ou" and the "Fo-k'u" sublineages allow virtually no insight into their historical realities and only the slightest glimpse at their teachings, the othe two sublineages of the Niu-t'ou School are known in much greater detail. Two characteristics of the Ho-lin Sublineage stand out. These are the great number of its members for whom significant biographical information is still available and the high percentage thereof who had some contact with Ma-tsu Tao-i and Shih-t'ou Hsi-ch'uan. The biographies of the members of this sublineage suggest the very transition from early Ch'an to the classical or golden age. Indeed, the lives of both Ho-lin Hsuan-su and Ching-shan Fa-ch'in are known through lengthy epitaphs preserved in the Ch'uan T'ang Wen (Complete Writings of the T'ang Dynasty). The first of these in particular is an extremely important document for its doctrinal contents and biographical detail. In addition, several of the students of each man are known through epitaphs and other contemporary material. Although there are internal contradictions and other problems that make some of these sources unusable for the present purposes, the very existence of these contradictions and other problems is in itself an important clue to the eventual role of the Niu-t'ou School. Hsuan-su's epitaph lists five students: Fa-ching or Wu-chung, Fa-ch'in of Ching-shan, Fa-li, Fa-hai, and Hui-tuan. In addition, it lists the names and titles of eleven prominent lay supporters, several of whom, perhaps all, held office at one time or another in Jun-chou. Finally, there are two other monks and one layman mentioned previously in the epitaph, as well as the author Li Hua, who lists himself as a personal disciple of Hsuan-su. All these details prove to us that the Hao-Lin Zen Sublineage flourished from the beginning of the eighth century.

3) *Huyền Tố: Hiểu Tức Chẳng Hiểu, Nghi Tức Chẳng Nghi—When You Understand, It Is Not Understood; When You Doubt, It Is Not Doubted*

Một hôm, có một vị Tăng đến hỏi Hạc Lâm Huyền Tố Thiên Sư (668-752) về ý chỉ của Đạt Ma Đông du, Sư đáp: "Hiểu tức chẳng hiểu. Nghi tức chẳng nghi." Lúc khác câu trả lời của ngài lại là: "Chẳng hiểu chẳng nghi, chẳng nghi chẳng hiểu." Câu trả lời của thiền sư Huyền Tố chẳng những không hợp lý với phàm phu mà còn không có can hệ gì với việc Tổ Sư sang Trung Hoa. Điều này cho thấy các thiền sư không phải là triết gia mà là những bậc thực tu, nên họ viện dẫn kinh nghiệm thay vì viện dẫn bằng lời; một kinh nghiệm vốn là căn bản hóa giải những nghi hoặc thành một nhất thể hòa điệu. Tất cả các lẽ đương nhiên cũng như lẽ bất khả nơi những phát biểu của các thiền sư phải được coi là xuất phát trực tiếp từ kinh nghiệm bất nhị sâu thẳm của họ. Và chúng ta chỉ có thể hiểu chừng nào chúng ta nhảy vào một cảnh giới vượt lên kinh nghiệm đối đãi của mình. Hành giả chúng ta cũng nên nhớ rằng đôi khi các câu nói của các thiền sư quá ư lộn xộn và vô nghĩa; đồng thời những câu trả lời của họ luôn có cái lối độc điệu của chủ trương siêu nghiệm—One day, a monk came and asked Hao-lin about

the meaning of Bodhidharma's coming to China. Hao-lin said, "When you understand, it is not understood; when you doubt, it is not doubted." Another time his answer was, "It is that which is neither understood nor doubted, again neither doubted nor understood." Zen master Hsuan-su's answer is not only unreasonable to ordinary people, but it also has no connection with the patriarchal visit. This proves that Zen masters are not philosophers but pragmatists, they appeal to an experience and not to verbalism; an experience which is so fundamental as to dissolve all doubts into harmonious unification. All the matter-of-fact-ness as well as the impossibility of the master's statements must thus be regarded as issuing directly from their inmost unified experience. And the above impossible condition so long as space-time relations remain what they are to our final consciousness; they will only be intelligible when we are ushered into a realm beyond our relative experience. We, Zen practitioners, should remember that sometimes Zen masters' propositions sound outrageously incoherent and nonsensical; at the same time, their answers too, harp on the same string of transcendentalism.

CCCXXVI. Hư Đường Trí Ngu: Hsiu T'ang Chih Yu

1) Côn Luân Tước Sinh Thiết—To Swallow the Whole Hot Bar

Thăng mọi nhai sắt sống, chỉ cho trạng thái không còn phân biệt từ vọng tưởng nữa. Thiền tập tại núi Côn Luân dựa vào tính nghiêm ngặt của thứ thiền do đại thiền sư Trung Hoa này thực hành. Hành giả tu Thiền trên núi Côn Luân hoặc là tu tập nghiêm ngặt, hoặc là nuốt trọn thỏi sắt. Một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền sư Hư Đường: "Như sự trao truyền bí mật ở Linh Sơn, có cho người học thưa hỏi hay không?" Thiền sư Hư Đường đáp: "Nhai nguyên thỏi sắt." Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng ngôn luận phi lý vô nghĩa hay nói chuyện vô bổ không đâu vào đâu. Trong đạo Phật, hý luận là những phiến não chướng hay những chướng ngại trên tiến trình tâm thức—A savage man chews raw iron, i.e., a state of no discriminations from deluded thoughts. Zen practice at K'un-Lun Mountain repeatedly appealed to the strict Zen of the great Chinese master, Hsu-T'ang. Zen practitioners at K'un-Lun either practiced hard or chewed the whole iron bar. One day, a monk asked Zen master Hsu-t'ang, "Does secret transmission here on this sacred mountain allow students to ask for clarification?" Zen master Hsu-T'ang replied, "Chew the whole iron bar." Zen practitioners should always remember that meaningless argument means frivolous or unreal discourse or talking vainly or idly. In Buddhism, meaningless arguments are hindrances on spiritual progress.

2) Hư Đường: Lương Tự—Two Words

Một hôm, Thiền sư Hư Đường Trí Ngu thăng tòa và nói: Huyền Sa Sư Bị hỏi Cảnh Thanh: "Không nhận biết một pháp, đây là một sai lầm nghiêm trọng. Vậy ông thử nói cho ta biết cái gì là một pháp không nhận biết?" Cảnh Thanh chỉ cây cột cái và đáp: "Đây là 'một pháp không nhận biết,' có phải vậy không?" Huyền Sa nói: "Ông có thể thưởng thức tịnh thủy và bạch mễ ở Chiết Giang, nhưng về Phật pháp thì chưa được!" Hư Đường đã đưa ra lời bình: "Đâu vậy, những lời nói của Cảnh Thanh chẳng phải là thật xuất sắc lắm sao? Mấy ông có hiểu không?" Rồi ông lại thêm vào một bài kệ ngắn:

"Hàn vân bảo ẩn thạch
Vụ nguyệt chiếu thanh đầm."

One day, Zen master Hsu-T'ang took the high seat and said: Hsuan-Sha questioned Ching-ch'ing Tao-fu, "Not to perceive a single dharma; this is a grave error.' So tell me, what is this 'single dharma not perceived?'" Ching-ch'ing pointed at a pillar and replied, "This is 'not to perceive a single dharma,' is it not?" Hsuan-Sha said, "You may enjoy the pure water and fine rice of Zhejiang, but as for the Buddhadharma, not yet!" Zen master Hsu-T'ang commented: "How excellent, no matter what he said, Ching-Ch'ing's words 'is it not?' Do you understand?" Then he added a short verse:

"Cold clouds embrace the hidden rock,
The frosty moon illuminates the clear pool."

3) *Hư Đường: Nữ Tử Xuất Định—To Get the Young Woman Out of Her Samadhi*

Một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền sư Hư Đường: “Văn Thù là thầy của Thất Phật. Tại sao ngài lại không khiến cho một người đàn bà xuất định được?” Thiền sư Hư Đường trả lời: “Bởi vì ngài bị gia quý (ma nhà) ngăn cản.” Vị Tăng lại tiếp tục hỏi: “Và vậy thì tại sao một vị thanh văn hạng thấp lại có thể làm cho bà ta xuất định?” Thiền sư Hư Đường đáp lại: “Nửa miếng giấy là đủ để gói rồi.” Cũng nên chú ý là câu chuyện nàng Ly-Ý nhập định Tam Muội ở gần tòa Phật mà ngài Văn Thù không thể đánh thức dậy được; người này chỉ có thể bị đánh thức dậy bởi một vị Bồ tát đã lột bỏ được ngũ uẩn và thành đạt giác ngộ Bồ Đề mà thôi. Đây cũng là thí dụ thứ 42 trong Vô Môn Quan. Một hôm Phật giảng pháp, có chư Phật mười phương tụ hội. Ngài Văn Thù đến đó, gặp lúc chư Phật vị đều trở về quốc độ của mình, chỉ còn lại một nữ nhân đến gần Phật tòa mà nhập định. Văn Thù bạch Phật: “Nữ nhân nào mà đến gần được Phật tòa, còn tôi thì lại không đến gần được?” Phật dạy Văn Thù: “Ông cứ khiến cho nàng xuất khỏi tam muội mà tự hỏi lấy.” Văn Thù đi quanh nữ nhân ba vòng, búng tay một cái rồi nâng lên đến trời Phạm Thiên, lại dùng đủ hết các môn thần lực mà không sao làm cho nàng xuất định được. Phật dạy: “Dù cho trăm ngàn Văn Thù cũng không thể khiến nàng ra khỏi định được. Ở phương dưới, qua khỏi số quốc độ nhiều bằng số cát mười hai ức sông Hằng, có Bồ Tát Vãng Minh mới có thể khiến nàng xuất định được.” Liền đó ngài Vãng Minh từ dưới đất vọt lên chấp tay bái Phật. Phật sai Vãng Minh đến khiến cho nữ nhân xuất định. Vãng Minh đến bên nàng, búng tay một cái, nàng liền xuất khỏi định. Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, lão Thích Ca dựng ra tuồng này đâu phải là chuyện chơi? Thử hỏi, Văn Thù là thầy của bảy vị Phật, sao lại không thể làm nàng kia xuất định được? Vãng Minh mới chỉ là Bồ Tát sơ địa, sao lại làm được việc ấy? Nếu chỗ này mà thấy cho được xác thiết, thì dù nghiệp thức mênh mông, vẫn Na-già đại định (vô hữu bất định thời hay thường tại định)—One day, a monk asked Zen master Hsu-T'ang: “Manjusri was the teacher of the Seven Buddhas. Why was he unable to bring the woman out of samadhi?” Zen master Hsu-T'ang answered: “Because he was obstructed by his household spirits.” The monk continued: “And why was delusion, a low level sravaka, able to make her emerge?” Zen master Hsu-T'ang replied: “A half-sheet of paper is just right for wrapping.” It should be noted that the story of a woman named Li-I who was so deeply in samadhi before the Buddha that Manjusri could not arouse her; she could only be aroused by a bodhisattva who has sloughed off the skandhas and attained enlightenment. Once Manjusri went to a place where many Buddhas had assembled with the World-Honored One. When he arrived, all the Buddhas had returned to their original dwelling place. Only a young woman remained, seated in samadhi, near the Buddha's seat. Manjusri approached the Buddha and asked, “How can the young woman get near the Buddha's seat when I cannot?” The Buddha replied to Manjusri, “Awaken this young woman from her samadhi and ask her yourself.” Manjusri walked around the young woman three times, snapped his fingers once, took her to the Brahma Heaven and exerted all his supernatural powers, but he could not bring her out. The World-Honored One said, “Even a hundred thousand Manjusris cannot awaken her. Down below, past twelve hundred million lands, as immeasurable as sands of the Ganges, lives the Bodhisattva of Delusive Wisdom. He will be able to bring her out of her samadhi.” Instantly the Bodhisattva of Delusive Wisdom emerged from the earth and made bows before the World-Honored One, who gave him his imperial order. Delusive Wisdom stepped before the young woman, snapped his fingers once, and at this she came out of samadhi. According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, old Sakyamuni put on a disorderly comedy this time, no better than a child. Manjusri is teacher of the Seven Buddhas; why couldn't he bring the young woman out of samadhi? Delusive Wisdom is a Bodhisattva at the beginning level. How could he bring her out? If you can see into this intimately, then in the flurry of karma and discrimination you are a dragon of great samadhi.

4) *Hư Đường: Tai Nghe Sao Bằng Tâm Thức?—Though Ear's No Match for Mind?*

Hư Đường (1185-1269) là tên của một vị thiền sư phái Dương Kỳ của dòng Lâm Tế nổi tiếng đời Tống. Ông là thầy của Thiệu Minh, người đã đưa Pháp của thầy vào Nhật Bản. Trong những nỗ lực của mình nhằm bảo tồn thiền Lâm Tế bị suy thoái ở Nhật Bản, các đại thiền sư của Nhật như Nhất Hư Tông Thuần hay Bạch Ẩn Huệ Hạc thuộc dòng truyền đi từ Hư Đường đã không ngừng dựa vào tính nghiêm ngặt của thứ thiền do đại thiền sư Trung Hoa này thực hành và đã tự nhận mình như những người thừa kế thật sự trong Pháp của ông. Sau đây là bài kệ nổi tiếng của ông có nhan đề “Nghe Tuyết Rơi” trong quyển Thiền Thi Trung Hoa và Nhật Bản:

“Trong đêm khuya lạnh lùng,
Hàng tre xào xạc,
Tiếng kéo kẹt, lúc nhật, lúc khoan.
Lọt qua ô cửa sổ mắt cáo.
Dầu tai nghe, sánh sao bằng tâm thức.
Cần gì chong đèn
Đọc một trang kinh?”

Bài thơ này không được sáng tác cho riêng người nào, nhưng nó miêu tả đời sống yên tĩnh và lắng sâu trong thiền định của người viết và trạng thái giác ngộ nội tâm của mình. Khi đọc bài thơ, đọc giả có thể hình dung ra được sự lạnh lẽo, trong trẻo, tĩnh lặng, hoặc giả sự an lành và tự tại, vân vân. Hiện tại chúng ta vẫn còn bộ Hư Đường Thiền Sư Ngữ Lục chứa đựng những lời dạy, những thời thuyết giảng, thi kệ và các tác phẩm khác của Hòa Thượng Hư Đường. Hư Đường cũng là thầy của quốc sư Đại Ứng, pháp mạch của Hư Đường vẫn còn rất hưng thịnh ở Nhật Bản—Hsu-T'ang Chih-yu (Kidô-chigu), name of a noted zen master of the Yogi lineage of the Lin-Chi sect during the Sung dynasty. He was the master of Shomyo, who brought his dharma teaching to Japan. In their effort to preserve Rinzaï Zen in Japan from decline, great Japanese masters like Ikkyu Sojun and Hakuin Zenji, who stood in the lineage of Hsu-t'ang, repeatedly appealed to the strict Zen of this great Chinese master, while referring to themselves as his dharma heirs. The following famous poem titled “Listening to Snow” which is extracted from *The Zen Poems of China and Japan*:

“This cold night bamboos stir,
Their sound, now harsh, now soft;
Sweep through the lattice window.
Though ear's no match for mind,
What need, by lamplight,
Of a single Scripture leaf?”

This poem addressed to no one in particular but depict the quiet, meditative life of the writer and his state of inner enlightenment. Upon reading such poem, readers can imagine coldness, clearness and silence, or idleness and drowsing, and so on. We still have Records of teachings of Zen Master Hsu-t'ang (Kido-roku) contains the sayings, sermons, poems, and other works written by Hsu-t'ang of the Sung dynasty. He was also the teacher of Dai-o Kokushi, whose line of Zen transmission is the one still flourishing in Japan.

5) *Hư Đường: Tam Vấn—Three Questions*

Khi Thiền sư Hư Đường (1185-1269) trụ trên Phụng Hoàng Đỉnh Lãng trong vùng Lãng Ẩn và đã cắt đứt hết mọi quan hệ trần tục, nhiều vị Tăng đã tìm đến ngài xin chỉ giáo. Sư đã sắp đặt ba câu hỏi sau đây và yêu cầu họ trả lời: Tại sao người chưa sáng mắt lại mặc hư không vào như một cái quần? Tại sao người ta lại vẽ một vòng tròn và gọi nó là tù ngục không thể vượt qua lẫn ranh này? Tại sao người ta lại đi xuống biển đứng trên đầu kim để đếm cát?—When Zen master Hsu-T'ang was at Eagle Peak Tomb in Lingyin and had cut off worldly ties, monks came to him for instruction. He devised the following three questions and presented them to monks asking them to respond: Why does one whose

eye is not yet clear wear emptiness like a pair of trousers? Why is one who marks a circle on the ground and calls it a prison unable to cross this line? Why does one who enters the sea and counts the sand stand tiptoe on the point of a needle?

6) Hư Đường: Tẩu Tác (Tâm phiêu lãng)—An Unstable Mind

Toàn bộ những lời dạy của Sư chứa đựng trong Hư Đường Thiền Sư Ngũ Lục, những thời thuyết giảng, thi kệ và các tác phẩm khác của Hòa Thượng Hư Đường. Hư Đường cũng là thầy của quốc sư Đại Ứng, pháp mạch của Hư Đường vẫn còn rất hưng thịnh ở Nhật Bản. Thiền sư Hư Đường dạy trong Hư Đường Thiền Sư Ngũ Lục: "Chưa từng dừng nghỉ, một ngày có 12 thời, có thời nào không tẩu tác chẳng? Có một bữa cháo, một bữa cơm nào không tẩu tác (tâm thần bất định lãng xăng) chẳng? Trãi đơn mở bát không tẩu tác chẳng? Tiến thoái vái chào không tẩu tác chẳng? Nói năng bàn luận không tẩu tác chẳng?"—Kido-roku or Records of teachings of Zen Master Hsu-t'ang contains the sayings, sermons, poems, and other works written by Hsu-t'ang of the Sung dynasty. He was also the teacher of Dai-o Kokushi, whose line of Zen transmission is the one still flourishing in Japan. Zen master Hsu-t'ang taught in the Records of Zen master Hsu-t'ang Chih-yu (1185-1269), "During the twelve periods of time in a day, I have never stopped wandering my mind in any soup or meal times. I have never stopped wandering my mind when I spread the wooden platform and opened the bowl, or when bowing to salute someone, or when talking and discussing."

7) Hư Đường Trụ Trụợng—Hsu-T'ang's Staff

Một hôm, Thiền sư Hư Đường (1185-1269) ngồi tòa cao và nói: "Cây gậy này luôn nói lớn, nói: 'Ta có thể trời và ta có thể mở; ta có thể giết và ta có thể cho mạng sống (cái dụng hoàn toàn tự do của một vị thầy).' Nhưng hỏi nó tại sao Pháp sư Huệ Viễn (334-416) lại chẳng bao giờ vượt qua khỏi bờ đá Hồ Nham (bờ đá Hồ Nham, nơi mà Huệ Viễn từ chối ra ngoài biên địa tự viện của mình để gặp khách trên núi Lô Sơn), và nó không thể đáp được. Hãy nói cho lão Tăng biết nguồn cội của căn bệnh này?" Hôm khác, Thiền sư Hư Đường Trí Ngu thượng đường dạy chúng, bình luận về câu nói về trụ trụợng của Thiền sư Ba Tiêu Huệ Thanh (Các ông có cây gậy thì ta cho các ông cây gậy, các ông không có cây gậy thì ta cướp cây gậy các ông), Hư Đường nói: "Mỗi người mấy ông quăng cây gậy đi. Bây giờ nói cho Lão Tăng biết, bất cứ câu nào trong tam chuyển ngữ có tốt hơn những thứ khác hay không?" Nói xong, Hư Đường quơ cây phất trần vù vù lên không trung—One day, Zen master Hsu-T'ang took the high seat and said, "This staff always talks big, saying: 'I can bind and I can release; I can kill and I can give life (the master's complete freedom of function).' But ask it why Dharma Master Hui-yuan never went beyond Tiger Creek (the Tiger Creek marked the boundary beyond which Hui-yuan refused to go when seeing visitors from his monastery on Mount Lu), and it cannot answer. Tell me, what is the root of this disease?" Another day, Zen master Hsu-T'ang Zhiyu entered the hall and addressed the hall, commented on Zen master Ba-Jiao Hui-Qing' staff (If you have a staff, I give you a staff. If you don't have a staff, then I take it away from you), saying: "Each of you throw this staff away. Now tell me, are any of these three turning phrases better than the others?" He then swished his whisk through the air.

8) Hư Đường: Tụng Cổ—Verse

Hư Đường (1185-1269) là tên của một vị thiền sư phái Dương Kỳ của dòng Lâm Tế nổi tiếng đời Tống. Ông là thầy của Thiệu Minh, người đã đưa Pháp của thầy vào Nhật Bản. Hư Đường đã làm một bài kệ về "Thanh Nữ Ly Hôn" như sau:

“Trước cửa lều, những cành đào và bó chổi lau;
Phía sau là đám ma giấy tiền.
Mình là đệ tử của lão Hồ
Tại sao mình lại đi vào cõi chết?”

Hsu-T'ang, name of a noted zen master of the Yogi lineage of the Lin-Chi sect during the Sung dynasty. He was the master of Shomyo, who brought his dharma teaching to Japan. He composed a verse on "Wu-tsu: 'Which Is the True Ch'ing?' in example 35 of the Wu-Men-Kuan" as follows:

"In front of the cottage, peach branches and reed brooms;
Behind the hearse, paper money.
We disciples of the Old Foreigner
Why would we enter the Realm of the Dead?"

9) *Hư Đường: U Cốc—Dark Valley*

Một hôm, Thiền sư Hư Đường (1185-1269) ngồi tòa cao và đưa ra lời bình: "Bước xuống từ những hàng cây cao chất ngất, ông ta đi vào những thung lũng tối tăm--Lòng từ của một bậc làm cha mẹ! Nhưng tại sao Từ Minh lại hét đến hai lần?" Theo Khổng giáo, Mạnh Tử nói rời u cốc hay thung lũng tối tăm để đi đến sống trên những hàng cây cao có nghĩa là người ta rời cuộc sống man rợ để sống đời văn minh, chứ không ngược lại. Thiền xoay ý tưởng này ngược lại, với chuyện "đi vào u cốc" chỉ việc đi xuống từ cảnh giới cao tột của sự giác ngộ để giải thoát hết thủy sanh trong thế gian đau khổ—One day, Zen master Hsu-T'ang took the high seat and commented, "Descending from the lofty trees, he enters the dark valleys--the compassion of a parent! But why did Tzu-ming shout twice?" According to Confucianism, Mencius said that leaving dark valleys to live in high trees, meaning that people may leave barbarism for civilization, but not the reverse. Zen turns this around, with "entering the dark valley" indicating descent from the lofty realm of enlightenment to work for the liberation of all beings in the "dark valleys" of the suffering world.

CCCXXVII. *Hư Vân: Hsu-Yun*

1) *Bảo Hương—Circle-Running Exercise*

Theo Thiền sư Hư Vân, tu "bảo hương" có nghĩa là chạy sau mỗi thời tọa thiền, chứ không đi giống như thiền hành. Khi có tiếng gõ bồng thỉnh linh vang lên làm hiệu ngừng là mọi người phải dừng lại và đứng yên giống như những cây cột chết! Hành giả tu Thiền, hãy tưởng tượng mà xem, trong những tình huống như vậy còn có vọng tưởng hôn trầm nào có thể khởi lên được nữa?—According to Zan master Hsu-yun, to perform "circle-running exercise" means to run after each session of sitting meditation, not to walk like in walking meditation. When the warning board suddenly sounded its stopping signal, everybody must stop and stand still like so many dead poles! Zen practitioners, imagine, under these circumstances how can any drowsiness or distracting thoughts possibly arise? During the "circle-running exercise" you should hold your neck straight so that it touches the back of your collar, and follow the person ahead of you closely. Keep your mind calm and smooth. Do not turn your head to look around, but concentrate your mind on the head-phrase (hua-tou).

2) *Hư Vân: Bất Tránh Động Bất Tâm Tĩnh—Not Avoiding the Excitements and Not Searching the Quietness*

Trong một bức thơ trả lời của Thiền sư Hư Vân (1840-1959) gửi cho Trần Quý Nhâm, ngài đã nói: "Mỗi lần ông gặp phải náo động mà không có cách nào lẩn tránh được, ông nên biết đây là lúc tốt nhất để ra sức tu tập Thiền. Nếu, thay vì vậy, ông ra sức đè nén hay chỉnh sửa tư tưởng của mình, ắt lại càng xa Đạo hơn. Việc tệ hại nhất mà một Thiền sinh có thể làm là cố thử chỉnh sửa hay đè nén tư tưởng của mình trong những hoàn cảnh mà người ấy không thoát ra được. Nhiều Thiền sư thời trước đã nói:

'Phân biệt bất sinh,
Hư minh tự chiếu.'

Hãy nhớ lấy điều này trong tâm, hãy nhớ lấy điều này trong tâm! Nếu ông dùng một chút sức mạnh để làm một chút nỗ lực đạt được giác ngộ, thì cũng giống như người dùng tay mình mà nắm lấy hư

không, chỉ là vô dụng và mất thì giờ mà thôi!"—In a letter to respond to his disciple Chen Chi Jen, Zen master Hsu-yun wrote: "When you are involved in turmoils and excitements which you have no way of avoiding or eschewing, you should know that this is the best time to work at Zen. If, instead, you make an effort to suppress or correct your thoughts, you are getting far away from Zen. The worst thing a student can do is to attempt to correct or suppress his thoughts during inescapable circumstances. Masters in ancient times have said:

"There is no distinction.
Only the void-illumination
Reflects all forms within oneself."

Bear this in mind, bear this in mind! If you use one iota of strength to make the slightest effort to attain Enlightenment, you will never get it. If you make such an effort, you are trying to grasp space with your hands, which is useless and a waste of time!"

3) *Hư Vân: Chân Không Diệu Trí—The True, Void Marvellous Wisdom*

Trí thấy rõ rằng tánh có nghĩa là tinh thần hay tinh yếu; dấu hiệu có nghĩa là tướng. Tánh và tướng đối nghịch nhau, giống như tinh thần đối chọi với hiện tượng. Thật tánh của thế giới hiện tượng là chân không, thường hữu mà hư vô; tuy hư vô nhưng thường hữu (cái không chẳng phải là không, cái hữu chẳng phải là hữu mà phạm phu suy nghĩ). Khi nhìn ra khoảng không trước mặt, chúng ta cho rằng nó là trống không, nhưng kỳ thật trong đó có không khí và vô số bụi trần. Ngày nay người ta tìm thấy trong khoảng không ấy những chất khác như dưỡng khí, đạm khí, và có thể có vô số vi khuẩn nữa. Hơn thế nữa, các nhà vật lý đã tìm thấy các tia vũ trụ, tia sóng âm thanh và nhiều thứ khác mà chỉ có các khoa học gia mới hiểu nổi. Điều này cho chúng ta thấy khoảng chân không này diệu hữu. Điều này còn cho chúng ta thấy khoảng không gian này không phải là trống không. Trong một bức thư trả lời của Thiền sư Hư Vân (1840-1959) gửi cho Tăng Thiên Du, ngài đã nói: "Người nào dùng tình thức để phân biệt, phán đoán và quyết định, người đó sẽ trầm luân trôi nổi trong cõi ta bà với cái tình thức này. Không ý thức được về cái tình thức này là cái hầm bẫy nguy hiểm, nhiều Thiền giả ngày nay bám víu vào nó mà cho là Đạo. Họ khởi lên và chìm xuống giống như một miếng ván trôi giạt giữa biển khơi. Nếu như ông thành linh gạt bỏ được mọi thứ, tuột bỏ cả tư tưởng và sự giải thoát, hốt nhiên ông thấy mình như trượt chân dẫm lên trên mũi mình. Ngay tức khắc lúc đó ông nhận ra rằng cái tình thức đó tự nó là cái Chân không diệu trí, chứ không còn thứ gì khác nữa để mà đạt được. Như một người trong cơn mê loạn xem đông là tây, kịp đến khi tỉnh nhận ra rằng tây cũng chính là đông, chẳng còn có đông nào khác để tìm. Cái Chân không Diệu trí này cùng sống mãi với thái hư. Ông có bao giờ thấy có thứ gì làm trở ngại thái hư được chẳng? Tuy không bị vật trở ngại, nó cũng chẳng ngăn ngại các vật đi lại trong nó (cái Chân không Diệu trí cũng vậy, sinh tử phạm thánh chẳng nhiễm trước nó được chút nào; tuy chẳng bị nhiễm trước, nhưng nó cũng chẳng ngại sinh tử phạm thánh đi lại trong nó)"—The wisdom that knows clearly that nature means noumenon or essence; mark means characteristics, forms or physiognomy. Marks and nature are contrasted, in the same way noumenon is contrasted with phenomenon. True mark of all phenomena is like space; always existing but really empty; although empty, really existing. When we look at the open space right in front of us, we say it's empty space, but in fact, it has air and numerous particles of dust in it. Nowadays people find in it other substance such as oxygen, nitrogen, and possibly numerous bacteria. Furthermore, physicists have found cosmic rays, radio rays and many other things which only scientists can understand. This will tell us that the true void is the mysteriously existing. This means that this open space is far from empty. In a letter to respond to his disciple Tseng T'ien-yu, Zen master Hsu-yun wrote: "The one who distinguishes, judges, and makes decisions is sentient consciousness. This is the one who forever wanders in Samsara. Not being aware that this sentient consciousness is a dangerous pitfall, many Zen students nowadays cling to it and deem it to be the Tao. They rise and fall like a piece of driftwood in the sea. But if you can abruptly put everything down, stripped of all thought and deliberation, suddenly

you feel as if you had stumbled over a stone and stepped upon your own nose. Instantaneously you realize that this sentient consciousness is the true, void, marvellous wisdom itself. No other wisdom than this can be obtained. This is like a man, in his confusion, mistakenly regarding the east as the west. But when he awakens, he realizes that the west is the east. There is no other east to be found. This true, void, marvellous wisdom lives on eternally like space. Have you ever seen anything that can impede space? Though it is not impeded by anything, neither does it hinder anything from moving on in its embrace."

4) Hư Vân: Ly Sinh Diệt Cầu Tịch Diệt—To Depart From Causation in order to Pursue Nirvana

Thiền sư Hư Vân (1840-1959) là một danh Tăng nổi tiếng của Phật Giáo Trung Hoa thời cận đại. Thiền sư Hư Vân sanh quán tại tỉnh Phúc Kiến, Trung Quốc, xuất gia năm 19 tuổi. Vào năm 20 tuổi, ngài thọ cụ túc giới với Thầy Diệu Liên và có Pháp danh là Ku-Yen. Năm 56 tuổi, ngài thành tựu giác ngộ tại Dương Châu. Từ đó về sau ngài bắt đầu công việc hoằng hóa, và được mời về đảm nhận chùa Lục Tổ ở Tào Khê đang hồi xuống dốc. Ngài đã trùng tu chùa Lục Tổ và nhiều chùa viện khác. Bên cạnh đó, ngài đã sáng lập ra nhiều trường học và bệnh viện cho dân nghèo. Sau đó ngài du hành sang Mã Lai và Thái Lan. Ngài đã dạy pháp cho Vua và hoàng gia Thái Lan. Ngài trở về Trung Quốc và thị tịch năm 120 tuổi. Cuộc đời hoằng pháp của ngài được giáo sư Charles Luk dịch sang Anh ngữ với nhan đề "Hư Vân." Trong một bức thư trả lời của Thiền Sư Hư Vân (1840-1959) gửi cho Tăng Thiên Du, ngài đã nói: "Từ bức thư của ông lão Tăng mới biết trong mọi sinh hoạt hằng ngày và công việc, ông chẳng lúc nào gián đoạn tu tập. Ngay cả lúc ông đắm chìm trong dòng thác lũ của thế sự, lúc nào ông cũng tự cảnh tỉnh mình. Điều này thật phi thường. Lão Tăng rất hài lòng với nỗ lực mạnh mẽ và tâm đạo ngày càng tăng tiến của ông. Tuy nhiên, ông phải biết rằng các trần lao của cõi ta bà này giống như một quả cầu lửa vĩ đại; chẳng có hồi kết thúc. Vì vậy, khi bận bịu với sinh hoạt náo động, ông cũng không được quên những chiếc bồ đoàn bằng rơm hay những chiếc ghế trúc cho thiền tập. Công phu xuất sắc xưa nay mà ông đã cần cù tu tập nơi yên tĩnh ông nên đem ra áp dụng với sinh hoạt náo động trong cuộc sống hằng ngày của mình. Nếu ông thấy khó làm, thì gần như là ông chưa đạt được gì nhiều trong việc công phu trong tĩnh lặng. Nếu ông cho rằng thiền tập trong tĩnh lặng tốt hơn trong sinh hoạt náo động, là ông rơi vào cái bẫy của việc tìm cầu thực tướng qua việc hủy hoại thế gian tướng, hay ly sinh diệt mà cầu tịch diệt. Trong lúc thích tịnh ghét náo là lúc tốt nhất để ra sức công phu. Sự giác ngộ mà ông tìm kiếm khó khăn trong tĩnh lặng bỗng nhiên đến với ông ngay trong náo động. Cái lực đạt được này lướt thảng gấp ngàn triệu lần cái lực mà ông đạt được trên bồ đoàn hay ghế trúc!"—Zen Master Hsu-Yun was regarded as the most outstanding Buddhist of Chinese Order in the modern era. He was born in Fu-Kien Province in 1840, left home at the age of 19. When he was 20, he took precepts with Master Miao-Lien and received Dharma name Ku-Yen. When he was 56 years old, he achieved final awakening at Kao-Min-Ssu in Yang-Chou. Thereafter, he began his teaching work. He was invited to take charge of the Sixth Patriarch's Temple (Ts'ao-Chi), then very rundown. He restored the Ts'ao-Chi Temple along with many other temples and monasteries. He also founded many schools and hospitals for the poor. He also traveled to Malaysia and Thailand, and taught Dharma for the king and the royal family in Thailand. He passed away in 1959, when he was 120 years old. His biography has been translated by Prof. Charles Luk under the title "Empty Cloud." In a letter to respond to his disciple Tseng T'ien-yu, Zen master Hsu-yun wrote: "From your letter I know that you can work at Zen during all daily activities and official business without being interrupted or entangled by them. Even though you may be submerged in a torrent of worldly affairs, you are always able to keep your mindfulness alert. This is indeed remarkable. I am very pleased with your vigorous effort and the increasing strength of your aspiration to Tao. However, you must realize that the tumult of Samsara is like a great fireball; there is no ending to it. Therefore, when engaging in any turbulent activity, you must not forget the straw seats and bamboo chairs. The superior work you have done so industriously in quietness should be applied when you are submerged in the tumult of your

daily life. If you find it difficult to do so, it is most likely that you have not gained very much from the work in quietude. If you are convinced that meditating in quietness is better than meditating in activity, you then fall into the trap of searching for reality through destroying manifestations, or of departing from causation to pursue Nirvana. The very moment when you are craving quiet and abhorring turbulence is the best time to put all your strength into the Work. Suddenly the realizations for which you have searched so hard in your quiet meditations will break upon you right in the midst of the turbulence. Oh, this power, gained from breaking-through, is thousands and millions of times greater than that generated by quiet meditation on your straw seat and bamboo chair!"

5) *Hư Vân: Niệm Phật Thì Thì?—Who is the One Who Recites the Name of Buddha?*

Một hôm Hòa Thượng Hư Vân (1840-1959) thượng đường dạy chúng: "Ngày trước đệ Thất Tổ Thanh Nguyên Hành Tư hỏi Lục Tổ: 'Phải tu tập thế nào để khỏi rơi vào phân biệt giai tầng?' Lục Tổ hỏi: 'Từ trước đến giờ ông làm gì?' Hành Tư đáp: 'Thánh Đế cũng chẳng làm!' Lục Tổ nói: 'Như vậy thì ông còn rơi vào phân biệt giai tầng gì nữa!' Hành Tư đáp: 'Thánh Đế còn chẳng làm, thì còn có giai tầng gì nữa?' Nghe vậy Lục Tổ biết đây là một bậc Pháp khí (người có căn cơ hành được Phật Đạo). Còn bây giờ, các ông và tôi căn khí yếu kém, các đại tổ sư chẳng thể chẳng mượn phương tiện, dạy chúng ta tham một câu thoại đầu. Từ đời Tống về sau này, người niệm Phật rất nhiều, vì thế các đại tổ sư dạy tham câu thoại đầu: 'Ai là kẻ niệm Phật?' Hiện tại khắp nơi mọi người theo cách tham thoại đầu này mà tu tập. Nhưng còn rất nhiều người vẫn chưa hiểu rõ, lại đem thoại đầu 'Ai là người niệm Phật' này mà niệm đi niệm lại, hóa ra là niệm thoại đầu chứ chẳng phải là tham thoại đầu. Tham nghĩa là tham khán, tức là nhìn thấu và quan sát, bởi vậy hầu hết các Thiền Đường đều có treo bốn chữ 'Chiếu cố thoại đầu'. Chiếu là phản chiếu, cố là trông ngóng, tức là tự quay nhìn vào tự tánh. Vậy quay ngược cái tâm trí quen hướng ra tìm cầu ngoại vật mà nhìn vào mình, mới gọi là tham thoại đầu. Nói về thoại đầu thì 'Ai là người niệm Phật?' là một câu nói. Câu nói ấy khi chưa được nói ra, gọi là thoại đầu, đã nói ra nó trở thành thoại vãi. Chúng ta tham thoại đầu tức là tham chữ 'Ai' này, khi chưa khởi lên thì như thế nào? Ví dụ như tôi đang ngồi ở đây niệm Phật, bỗng có một người hỏi, 'Ai niệm Phật đó vậy?' Tôi đáp, 'Tôi niệm Phật'. Lại hỏi, 'Người niệm Phật là ông, vậy thì ông niệm Phật bằng miệng hay bằng tâm. Nếu niệm bằng miệng thì khi ông ngủ sao lại chẳng niệm; nếu niệm bằng tâm, thì khi ông chết sao lại không niệm nữa.' Nếu chúng ta đối với câu này có điều nghi ngờ, thì phải truy cứu cái chỗ nghi đó. Xét xem câu nói ấy rốt cuộc là tử đầu tới, và nó như thế nào, quan sát kỹ lưỡng, đó cũng là phản văn tự tính vậy. Nếu như lúc nào cũng quán được thoại đầu, công phu tự nhiên thuần thực dễ dàng, các tập khí tự nhiên dứt bật. Đối với người mới dụng công, không dễ gì quán thoại đầu cho đúng được, thế nhưng không nên sợ hãi, cũng không được có ý niệm giác ngộ hoặc cầu trí huệ gì cả. Nên biết rằng tu Thiền là để giác ngộ, để cầu trí huệ, nếu như các ông lại đem một cái tâm nữa mà cầu những thứ ấy có khác gì thêm dầu lên đầu. Bây giờ chúng ta đã biết là chỉ cần để khởi một thoại đầu, khả dĩ có thể đâm đương một cách đơn giản mau chóng. Nếu khi chúng ta mới dụng công, không để khởi thoại đầu được, các ông không nên nóng ruột, chỉ cứ dừng móng khởi tình cảm gì cả, và không ngớt quán sát. Nếu vọng tưởng đến, cho nó đến, mình chẳng hề chú ý đến nó, vọng tưởng tự nhiên phải dứt bật. Vọng tưởng đến chúng ta lấy cái sức quán sát mà bám chặt vào câu thoại đầu. Nếu thoại đầu mất, chúng ta lập tức để khởi lại. Khi mới ngồi Thiền, chúng ta chẳng ngớt bị vọng tưởng, nhưng lâu dần chúng ta mới đủ sức để khởi thoại đầu lên được. Đến lúc ấy các ông có thể để khởi thoại đầu dễ dàng, suốt hàng giờ chẳng vuột mất. Đó là các ông đã tìm ra chỗ để nắm rồi vậy. Các ông nên luôn nhớ rằng những lời tôi nói vừa rồi chỉ là lời rỗng tuếch. Quan trọng là các ông phải cố gắng ra sức vậy."—

One day, Most Venerable Hsu Yun entered the hall to teach the assembly, "Once the so called Seventh Patriarch, Ching-yuan-hsing-szu, asked the Sixth Patriarch, Hui-neng, "Through what practice should one work that one may not fall into a category?" The Sixth Patriarch replied, "What have you been doing?" Hsing-szu answered, "I do not even practice the Holy Truth!" "In that case, to what category do you belong?" said the Sixth Patriarch. "Even the Holy Truth does not exist, so how can

there by any category?' said Hsing-szu. Hearing this answer, the Sixth Patriarch was impressed by Hsing-szu's understanding. Now you and I, not being as highly endowed as the Patriarchs, are obliged to devise methods such as the 'practicing of the head phrase', which teach us to work on a specifically chosen koan problem crystallized into a single sentence or head phrase. After the Sung Dynasty the Pure Land School became increasingly popular, and reciting the name of Buddha Amitabha became a widespread practice among the Buddhists. Under these circumstances, the great Zen Masters urged people to work on the head phrase of 'Who is the one who recites the name of Buddha?' This head phrase then became, and still remains, the most popular of all. But there are still many people who do not understand how to practice it. Some are foolish enough to recite repeatedly the sentence itself! This head phrase practice is not a matter of reciting the sentence or concentrating on it. It is to 'Tsan' the very nature of the sentence. 'Tsan' means to look into penetratingly and to observe. In the meditation hall of any monastery we usually find the following admonition posted on the walls: 'Observe and Look into your head phrase'. Here 'to observe' means to look at in reverse, that is, to look backward, and 'look into' means to put your mind penetratingly into the head phrase (hua-tou). Our minds are used to going outside and sensing the things in the outer world. 'Tsan' is to reverse this habit and to look inside. 'Who is the one who recites the name of Buddha?' is the 'hua', the sentence. But before the thought of this sentence ever arises, we have the head (tou). As soon as it is uttered we have the sentence's tail or end (hua-wei). To 'tsan' this head phrase is to look into the very idea of 'Who?', to penetrate into the state before the thought ever arises, and to see what this state looks like. It is to observe from whence the very thought of 'Who' comes, to see what it looks like, and subtly and very gently to penetrate into it. If you can always adhere to your 'head phrase', you will naturally and easily master the work. Thus, all your habitual thoughts will automatically be subdued. It is not easy for beginners to work well on the 'head phrase', but you should never become afraid of discouraged; neither should you cling to any thought of attaining Enlightenment, because you are now practicing meditation, whose very purpose is to produce Enlightenment. Therefore any additional thought of attaining Enlightenment is as unnecessary and as foolish as to think of adding a head to one you already have! You should not worry about it if at first you cannot work well on the 'head phrase'; what you should do is just to keep remembering and observing it continuously. If any distracting thoughts arise, do not follow them up, but just recognize them for what they are. In the beginning everyone feels the distraction of continuously arising errant thoughts, and cannot remember the 'head phrase' very well; but gradually, as time goes on, you will learn to take up the 'head phrase' more easily. When that time comes you can take it up with ease and it will not escape you once during the entire hour. Then you will find the work is not difficult at all. I have talked a lot of nonsense today! Now all of you had better go and work hard on your 'head phrase'."

6) *Hư Vân: Tâm Vương—Fundamental Consciousness*

Tâm vương hay tác dụng của tâm trong mọi sinh hoạt hằng ngày. Tất cả chúng ta đều có một cái tâm vương. Tâm vương này tức là "đệ bát thức", có thể coi như là vua của tất cả các thức. Ngoài đệ bát thức này còn có đệ thất thức, đệ lục thức, và tiền ngũ thức. Đó là năm tên giặc bên ngoài nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân. Đệ lục thức tức là tên giặc "ý" ở bên trong. Đệ thất thức tức là mặt na thức. Mặt na thức này tham trước kiến phần của đệ bát thức làm ngã. Dưới sự lãnh đạo của tâm vương đệ bát thức, đệ lục thức và năm thức trước tham chấp vào cái trần cảnh thuộc sắc, thanh, hương, vị, xúc, vân vân, và vì vậy tâm vương bị những thứ này trói buộc vào mê hoặc không dứt. Đem cái bát thức tâm vương này vây chặt không cho chuyển ra ngoài thân được. Chính vì vậy, hành giả tu Thiền phải mượn câu thoại đầu làm Kim Cang Vương Bảo Kiếm chém hết bọn giặc cướp đó, khiến đệ bát thức chuyển thành Đại Viên Cảnh Trí, đệ thất thức chuyển thành Bình Đẳng Tánh Trí, đệ lục thức chuyển thành Diệu Quán Sát Trí, và năm thức trước chuyển thành Thành Sở Tác Trí. Nhưng quan trọng nhất là phải chuyển đệ thất (mặt na thức) và đệ lục thức (ý thức) trước, vì chính chúng có tác dụng lãnh đạo và ảnh

hưởng lên những thức còn lại. Nhiệm vụ của chúng phân biệt, tạo ra khác biệt, làm nên khái niệm, và chế tạo ra đủ thứ. Theo Thiền sư Hư Vân trong Hư Vân Ngữ Lục, bây giờ mấy ông làm kệ làm thơ, thấy không, thấy ánh sáng, ấy chính là lúc hai thức mặt na và ý khởi lên tác dụng. Hành giả tu Thiền phải mượn cái thoại đầu này để biến "Phân Biệt Thức" thành ra "Diệu Quán Sát Trí", biến cái tâm kế lượng nhân ngã thành ra Bình Đẳng Tánh Trí. Đó gọi là chuyển thức thành trí, chuyển phàm thành thánh. Hành giả phải cố gắng dụng công tham thoại đầu sao cho bọn giặc xưa nay vẫn tham trước sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp không còn xâm phạm được nữa—The functioning mind as a whole in daily life (the will the directive or controlling mind). All of us have the so-called "Fundamental Consciousness". This Eighth Consciousness, which is comparable to the king of all consciousnesses. This king of all consciousnesses surrounded by the Seventh, the Sixth, and all the other Five consciousnesses of seeing, hearing, smelling, tasting and touching. These are the five outer thieves. The Sixth Consciousness is the mind, the inner thief. The Seventh clings to the cognizant faculty of the Chief, of Eighth Consciousness as its own great ego. Under its leadership the Sixth and other five consciousnesses attach themselves to colors, sounds, smells, tastes, and touches, etc.; and thus the Chief Consciousness is entwined tightly by them and has no chance to turn its head around. The "head phrase" that Zen practitioners are working on right now is like a sharp sword with which we may slaughter all these harassing thieves and thus transform the Eighth Consciousness into the Wisdom of the Great Mirror, the Seventh Consciousness into the Wisdom of Equality, the Sixth into the Wisdom of Observation, and the five senses into the Wisdom of Performance. But the most important thing is to transform the Sixth and the Seventh Consciousnesses first, because it is these two faculties that take the lead and impose their influence on the rest. Their function is to distinguish, to differentiate, to conceptualize, and to fabricate. According to Zen Master Hsu-Yun in Hsu-Yun's Records of Teachings, now the poems and stanzas that you have composed, and the light and the Void, etc., that you have perceived, were all the fabrication of these two consciousnesses. Zen practitioners should forget all these things and stick to your "head phrase". Also you should know that there is another pitfall into which a Zen practitioner may easily fall, that is to meditate idly and make his mind deadly dull in utter torpidity. This is the worst error of all...

7) Hư Vân: Trương Đậu Hủ, Lý Đậu Hủ—Bean Curd Chang and Bean Curd Li

Theo Thiền Sư Hư Vân (1840-1959) trong Hư Vân Ngữ Lục, người ta làm kệ làm thơ, thấy không, thấy ánh sáng, ấy chính là lúc hai thức mặt na và ý khởi lên tác dụng. Hành giả tu Thiền phải quên hết những thứ này mà chỉ bám vào cái thoại đầu này để biến "Phân Biệt Thức" thành ra "Diệu Quán Sát Trí", biến cái tâm kế lượng nhân ngã thành ra Bình Đẳng Tánh Trí. Đó gọi là chuyển thức thành trí, chuyển phàm thành thánh. Hành giả phải cố gắng dụng công tham thoại đầu sao cho bọn giặc xưa nay vẫn tham trước sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp không còn xâm phạm được nữa. Ngày xưa có một vị Thiền sư, người sáng lập ra chùa Tất Đàn ở núi Khê Túc, sau khi xuất gia đi học hỏi khắp nơi. Một hôm ông trọ lại một lữ quán, nghe nhà bên cạnh tiếng cô gái nấu đậu hủ hát:

"Trương đậu hủ,
Lý đậu hủ.
Chấm thượng tứ lương thiên điều lộ
Minh triều nhưng cựu đả đậu hủ!"
(Trương đậu hủ, Lý đậu hủ.
Đêm kê gối mộng ngàn mơ
Sáng ra nấu đậu như xưa khác gì!)

Lúc này vị Thiền sư đang ngồi Thiền, nghe cô gái hát như vậy liền hoá ngộ. Theo đó mà chúng ta biết sự dụng công của tiền nhân, không nhất thiết định cứ phải ở tự viện hay thiền đường mới dụng công, mới ngộ đạo được. Bất cứ ở đâu bất cứ nơi nào người ta cũng có thể ngộ được nếu chuyên tâm tu tập, đừng để cho những chuyện bên lề làm mình phân tán—According to Zen Master Hsu-Yun in

Hsu-Yun's Records of Teachings, people have composed poems and stanzas, and the light and the Void, etc., that they have perceived, were all the fabrication of these two consciousnesses. Zen practitioners should forget all these things and stick to your "head phrase". Also you should know that there is another pitfall into which a Zen practitioner may easily fall, that is to meditate idly and make his mind deadly dull in utter torpidity. This is the worst error of all... There was a Zen Master who first established the Hsi Tan Monastery, studied Zen under many different Masters, travelling from one place to another. He was a very industrious person, working on his Zen all the time. One night he stayed in an inn and heard a girl, who was a bean cake maker, singing the following song in an adjacent room while she was making bean cakes:

"Bean curd Chang bean curd Li,
When laying your heads upon the pillows
A thousand thoughts rise up,
Yet tomorrow you will make bean curds again."

The Master was absorbed in meditation when the girl sang this song. Upon hearing it, he suddenly awoke to Realization. From this story we know that Zen practice need not necessarily be carried out in the temples or meditation halls. Anywhere and everywhere one can reach Enlightenment if he can concentrate his mind on the work without being sidetracked by other things.

CCCXXVIII. Hưng Dương Thanh Nhượng: Hsing-Yang Ch'ing-jang

1) Hứa Lão Hồ Tri—I Accept That the Old Barbarian Knows

Theo thí dụ thứ 9 của Vô Môn Quan, một hôm một ông Tăng hỏi Thiền sư Hưng Dương Thanh Nhượng: "Phật Đại Thông Trí Thắng ngồi tu mười kiếp ở đạo tràng, Phật pháp không hiển hiện, không thành được Phật đạo, thế nghĩa là sao?" Hòa Thượng nói: "Hỏi thật hay!" Ông Tăng lại nói: "Đã ngồi tu ở đạo tràng, sao lại không thành được Phật đạo?" Hòa Thượng đáp: "Vì ông ấy không thành Phật." Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, rõ ràng Hòa Thượng Hưng Dương Thanh Nhượng chuẩn thuận sự chứng nghiệm của Lão Hồ, nhưng không chuẩn thuận cái hiểu biết của Lão Hồ. Vô Môn Huệ Khai còn làm một bài kệ:

"Liễu thân hà tự liễu tâm hư,
Liễu đặc tâm hề thân bất sâu.
Nhược dã thân tâm câu liễu liễu,
Thần tiên hà tất cánh [hong hầu]."

(Rõ thân há độ tâm trong sáng. Sáng được tâm chừ, thân chẳng sâu. Ví cả thân tâm đều tỏ sạch. Thần tiên nào phải đợi phong hầu). Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng kẻ phàm phu mà biết thì đó là Thánh nhân, Thánh nhân mà hiểu, đó là phàm phu vậy—According to example 9 of the Wu-Men-Kuan, one day a monk asked Zen master Hsing-yang Ch'ing-jang, "The Buddha of Supremely Pervading, Surpassing Wisdom did sitting meditation on the Bodhi Seat for ten kalpas, but the Dharma of the Buddha did not manifest itself and he could not attain Buddhahood. Why was this?" Hsing-yang said, "Your question is exactly to the point." The monk said, "But he did sitting meditation on the Bodhi Seat; why couldn't he attain Buddhahood?" Hsing-yang said, "Because he is a nonattained Buddha." According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, it is obviously that Hsing-yang approves the Old Barbarian's realization, but does not approve his understanding. Wu Men Hui-Kai also composed a verse:

"Better than knowing the body is knowing the mind in peace;
When the mind is realized, the body is no longer anxious.
When body and mind are fully realized,
The saintly hermit declines to become a noble."

Zen practitioners should always remember that if an ordinary person realizes, he or she is thus a sage. If a sage understands, he or she is thus an ordinary person.

2) *Hưng Dương Thanh Nhưộng: Ông Hỏi Trúng Điểm Đấy!—Your Question Truly Hits the Mark!*

Chúng ta gặp tên của Thiền Sư Hưng Dương Thanh Nhưộng trong thí dụ thứ 9 của Vô Môn Quan. Ngoài ra, còn có một vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục: Thiền sư Hưng Dương Thanh Nhưộng thuộc phái Quy Ngưỡng, môn đồ và người nối pháp của thiền sư Ba Tiêu Huệ Thanh. Ông sống và dạy Thiền trên Cảnh Sơn, nay thuộc tỉnh Hồ Bắc. Ông nổi tiếng vào giữa thế kỷ thứ X và XI. Mặc dầu có ít ghi chép về ông, nhưng ông nổi tiếng là một trong những vị thầy cuối cùng của tông Quy Ngưỡng. Sau ông thì tông Quy Ngưỡng không hiện hữu nữa, và một phần của tông này nhập vào truyền thống Lâm Tế. Một vị Tăng hỏi Thiền Sư Hưng Dương Thanh Nhưộng: "Trước sự xuất hiện của Pháp, khi Vô Thượng Tuệ Vô Thượng Thông Đạt Phật tọa thiền mười kiếp trước khi thành Phật thì thế nào?" Hưng Dương nói: "Câu hỏi của ông thật sự trúng điểm đấy."—We encounter Master Hsing-yang in example 9 of the Wu-Men-Kuan. Besides, there is some interesting information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu): Zen master Hsing-yang Ch'ing-jang was a student and dharma successor of Pa-chiao Hui-ch'ing of the Kuei-Yang Sect. He lived and taught Zen on Mount Jing in modern Hubei Province. He flourished in the 10th and 11th century. Although little is recorded about this teacher, he is notable as one of the last masters of the Kuei-Yang school. After him, the school passed out of existence, and it was partially absorbed by the Linji tradition. A monk asked Zen master Hsing-yang Ch'ing-jang, "How was it in the time before the appearance of the Buddhadharma, when the Buddha of Supreme Wisdom and Penetration sat in meditation for ten kalpas before becoming a Buddha?" Hsing-yang said, "Your question truly hits the mark!"

CCCXXIX. *Hưng Dương Thanh Phẫu: Hsing-yang Ch'ing-p'ou*

1) *Ánh Sáng Cô Độc Của Trăng Chiếu Sáng Tận Đáy Biển!—The Solitary Light of the Moon Illuminates to the Bottom of the Sea!*

Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Hưng Dương Thanh Phẫu; tuy nhiên, có một vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Ngũ Đăng Hội Nguyên: Thiền sư Hưng Dương Thanh Phẫu là đệ tử của Thiền sư Đại Dương. Sư sống và dạy Thiền trên núi Hưng Dương. Tuy Sư là một đệ tử nổi bật của Thiền sư Đại Dương, nhưng không may lại chết trước Đại Dương và không có Pháp tử nào để nối dõi Tào Động. Một vị Tăng hỏi Thiền sư Hưng Dương: "Tất cả cổ Thánh đi đâu?" Hưng Dương nói: "Trăng chiếu êm đềm trên ngàn sông. Ánh sáng cô độc của nó chiếu sáng đến tận đáy biển."—We do not have detailed documents on this Zen Master; however, there is some interesting information on him in The Wudeng Huiyuan: Zen master Hsing-yang Ch'ing-p'ou was a disciple of Zen master T'a-Yang. Although he was a prominent successor of T'a-Yang, he unfortunately did not outlive his teacher, nor did he have any Dharma heirs to carry on the Cao-T'ong line. A monk asked Hsing-yang, "Where have all the ancient saints gone?" Hsing-yang said, "The moon peacefully shines on the thousand rivers. Its solitary light illuminates to the bottom of the sea."

2) *Hưng Dương Thanh Phẫu: Chỉ Một Cửa Duy Nhất Là Cùng Toàn Thể Thương Lượng!—Only One Path to Pass Through, Everyone Discuss It!*

Sau khi trụ ở Hưng Dương, sư thượng đường dạy chúng: "Đại đạo từ Tây sang, lý bất bách phi, trong câu hợp cơ toàn trái diệu chỉ, bất đắc dĩ mà có làm cong vạy tông Tổ Sư, hướng là lãng xăng có lợi ích gì? Tuy nhiên như thế, việc không phải một chiều, hãy ở trong cửa xướng giáo mở một con đường cùng toàn thể thương lượng."—After becoming the abbot of a temple, Hsing-yang entered the hall and addressed the monks, saying: "The principle of the great way that came from the west cuts off the hundred negations. Words that accord with the essential teaching go on without end. But what benefit could there be in just arduously submitting to the teachings of our school? Although it's like this, there

are many different affairs to deal with. But in the teaching of our school, there is only one path that passes through. Everyone discuss this!"

3) *Hưng Dương Thanh Phẫu: Dầu Không Biết Họ, Nhưng Con Không Thế Nào Không Đưa Đưa Chín Cho Họ!—Although I Don't Know Them, I Can't Help But Provide for Them*

Lúc Hưng Dương làm vị Tăng coi sóc nhà vườn trong tự viện, một lần Sư trông dưa. Đại Dương hỏi Sư: "Chứng nào dưa chín?" Hưng Dương nói: "Bây giờ chúng đã chín hết rồi." Đại Dương nói: "Hãy hái những trái chín để riêng ra." Hưng Dương nói: "Con sẽ đưa chúng cho ai?" Đại Dương nói: "Đưa cho những ai không ở trong nhà vườn." Hưng Dương nói: "Hòa Thượng nghĩ những người không ở trong nhà vườn sẽ ăn chúng sao?" Đại Dương nói: "Ông có biết họ hay không cái đã?" Hưng Dương nói: "Dầu con không biết họ, nhưng con không thể nào không đưa đưa chín cho họ." Đại Dương cười rồi bỏ đi—When Hsing-yang was chief gardener he was tending the melon. T'a-yang asked him, "When will the sweet melon be ripe?" Hsing-yang said, "Now they're already very ripe." T'a-yang said, "Pick the sweet ones and take them away." Hsing-yang said, "To whom shall I give them?" T'a-yang said, "Give them to someone who hasn't been in the garden." Hsing-yang said, "Do you think that people who haven't been in the garden will eat them?" T'a-yang said, "Do you know those people or not?" Hsing-yang said, "Although I don't know them, I can't help but provide for them." T'a-yang laughed and went off.

4) *Hưng Dương Thanh Phẫu: Dưới Tòa Tu Di Con Rùa Quạ, Chờ Đợi Điểm Trán Lần Thứ Hai!—The Tortoise That Upholds Mount Sumeru Won't Tolerate Another One Going Back With A Dot On Its Forehead!*

Có vị Tăng hỏi Thiền sư Hưng Dương Thanh Phẫu: "Rồng Ta Kiệt ra khỏi biển thì càn khôn chấn động, thấy mặt trình nhau việc thế nào?" Sư đáp: "Chim Đại bàng cánh vàng kinh vũ trụ, trong ấy ai là người xuất đầu?" Vị Tăng hỏi: "Nếu khi gặp người xuất đầu thì làm sao?" Sư đáp: "Giống như chim cất anh không tin, trước sọ khô nghiệm mới biết thật." Vị Tăng hỏi: "Thế ấy thì khoanh tay bày ngực lui ba bước?" Sư đáp: "Dưới tòa Tu Di con rùa quạ, chờ đợi điểm trán lần thứ hai."—A monk asked Hsing-yang: "When the Sagara Dragon emerges from the sea, the entire universe shudders. At just such a time, how is this expressed?" Hsing-yang said: "The Garuda King confronts the universe! Among you here, who can come forth?" The monk asked: "If suddenly someone comes forth, then what?" Hsing-yang said: "It's like a falcon striking a pigeon. You don't believe me. If you can experience it behind your skull, then you'll at last realize the truth." The monk said: "In that case, I'll just fold my hands on my chest and retreat three steps." Hsing-yang said: "The tortoise that upholds Mount Sumeru won't tolerate another one going back with a dot on its forehead!"

5) *Hưng Dương Thanh Phẫu: Nói Chuyện Trước Khi Nhật Nguyệt Được Khai Sinh—Speak Before the Sun and Moon Were Born*

Một vị Tăng hỏi: "Chứng nào Hòa Thượng mới bắt đầu thượng đường thuyết giảng?" Hưng Dương nói: "Lão Tăng không thượng đường như là một trong chuỗi dài nối tiếp của Tăng chúng. Tốt hơn, lão Tăng nên thượng đường và nói chuyện trước khi nhật nguyệt được khai sanh."—A monk asked, "At what time did you go into the hall to begin teaching?" Hsing-yang said, "I do not enter the hall as one of a succession of monks. Rather, I enter the hall and speak before the sun and moon were born."

6) *Hưng Dương Thanh Phẫu: Việc Bên Kia Là Khắp Đất Vàng Hồng, Đáy Biển Chẳng Trồng Hoa—That Matter Is Encircling The Earth, At Ocean Bottom, Not Planting Flowers*

Thiền Sư Hưng Dương Thanh Phẫu có bệnh, Đại Dương đến hỏi: "Thân này như bọt huyễn, trong bọt huyễn thành tự. Nếu không có cái bọt huyễn thì đại sự không do đâu mà hiện. Nếu cần đại sự xong, biết cái bọt huyễn này làm gì?" Sư thưa: "Vẫn là việc bên này." Đại Dương bảo: "Việc bên kia thế

nào?” Sư thưa: “Khấp đất văng hồng suốt, đáy biển chẳng trồng hoa.” Đại Dương cười: “Là người tỉnh chẳng?” Sư hét: “Nói! Sẽ bảo tôi mất rồi.” Nói xong thầy thị tịch—When Hsing-yang was ill in bed, T'a-Yang said to him: “The body is an illusion, and within this illusion affairs are carried out. If not for this illusion, the great matter would have no place from which to be undertaken. If the great matter is undertaken, it is seen to be an illusion. What do you say?” Hsing-yang said: “There is still this matter here.” T'a-Yang said: “And what is that matter?” Hsing-yang said: “Encircling the earth, the lustrous crimson orb. At ocean bottom, not planting flowers.” Hsing-yang paused and closed his eyes. T'a-Yang smile and said: “Are you awake?” Hsing-yang said: “I've forgotten what I was about to say.” He then passed away.

CCCXXX.Hưng Giáo Hồng Châu: Phác Lạc Phi Tha—Hsing-Chiao Hongchou: The Sound of the Wood Isn't Separate from Me

Một hôm, Hưng Giáo (?) ở trong chúng của Thiền Thiên Thai Đức Thiều, đang làm việc với chư Tăng. Khi nghe tiếng củi rớt xuống đất, đạt được thâm ngộ. Sư viết:

“Tiếng củi không tách khỏi ta;
 Những gì quanh ta không ngoài ta.
 Sơn hà và đại địa
 Tất cả đều hiện thị Pháp Vương thân.”

Thiền sư Hư Đường đã đưa ra lời bình: “Giống như một học giả không tiền mà được cho sử dụng Bích Ngọc Phủ (một học giả nghèo nàn không tiền mua sách mà được cho sử dụng Thư viện của Hoàng gia thì quả là một sự thỏa mãn lớn lao), Hưng Giáo có tất cả những gì mà ông ấy muốn và cuối cùng mãn nguyện. Nhưng trong lời kệ của ông ta vẫn còn một chữ không hoàn toàn đúng lắm!”—One day, when Hsing-Chiao, in the assembly under Zen master T'ien-T'ai Te-Shao, was working with the monks. Hearing some firewood fall to the ground, he had a deep awakening. He said,

“The sound of the wood isn't separate from me;
 My surroundings aren't outside things.
 Mountains, rivers, and the great earth
 All manifest the Dharma King body”

Zen master Hsu-T'ang commented, “Like a penniless scholar given use of the Imperial Library (an impoverished scholar lacked the means to purchase books, so access to the Imperial Library would be the greatest satisfaction), Hsing-Chiao has all he desires and is utterly content. But in his verse there's a word that still isn't quite right!”

CCCXXXI.Hưng Hóa: Hsing-Hua

1) Hưng Hóa Đả Trung (Hưng Hóa đánh ở giữa)—Hsing-hua's Striking in the Middle

Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Hưng Hóa Tồn Tương (830-888) và một vị Tăng. Theo Ngũ Đăng Hội Nguyên XI, một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền sư Hưng Hóa: “Khi tứ phương tám hướng đến thì thế nào?” Sư đáp: “Đánh ở khoảng giữa.” Vị Tăng bèn lễ bái rồi lui ra. Nhưng có gì can hệ giữa câu trả lời của thiền sư Hưng Hóa và tứ phương tám hướng không? Rồi Thiền sư Hưng Hóa lại nói: “Ngày hôm qua, khi lão Tăng đang trên đường đến một bữa cơm tối trong làng, thì bị một cơn bão có mưa to gió lớn, vì thế lão Tăng đi đến một ngôi cổ mộ và tìm chỗ trú ẩn.” Thiền sư Đàm Hoa Ứng Am bình: “Đại chúng xem xét vấn đề và nói: “Tìm chỗ trú trong ngôi cổ mộ ám chỉ cái ngã tới trước Không Kiếp, hoặc là nơi mà Hưng Hóa đạt được an tâm và hoàn toàn chứng nghiệm bốn tánh của mình. Ít ai biết về Hưng Hóa, trong túi của lão ta có một trăm ngàn đồng, cưỡi thiên nga xuôi về vùng Dương Châu.” Điều này cho thấy các thiền sư không phải là triết gia mà là những bậc thực tu, nên họ viện dẫn kinh nghiệm thay vì viện dẫn bằng lời; một kinh nghiệm vốn là căn bản hóa giải những nghi hoặc thành một nhất thể hòa điệu. Tất cả các lẽ đương nhiên cũng như lẽ bất khả nơi những phát biểu của các thiền sư phải được coi là xuất phát trực tiếp từ kinh nghiệm bất nhị sâu thẳm

của họ. Và chúng ta chỉ có thể hiểu chừng nào chúng ta nhảy vào một cảnh giới vượt lên kinh nghiệm đối đãi của mình. Hành giả chúng ta cũng nên nhớ rằng các thiền sư ghê tởm mọi thứ trừu tượng và thuyết lý, nên đôi khi các câu nói của họ quá ư lộn xộn và vô nghĩa; đồng thời những câu trả lời của họ luôn có cái lối độc điệu của chủ trương siêu nghiệm—The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Hsing-hua and a monk. According to Wudeng Huiyuan, volume XI, one day, a monk asked, "What happens when the four regions and eight directions arrive?" Zen master Hsing-hua answered, "Strike in the middle." The monk bowed and withdrew. But, is there any connection between master Hsing-hua's answer and the four regions and eight directions? Zen master Hsing-hua then said, "Yesterday, as I was on my way to a dinner in the village, I was caught in a sudden storm with heavy rain and violent wind, so I headed for an old shrine and found shelter." Zen master T'an-hua Ying-an commented, "The assembly considered the matter and said, 'Taking shelter in an old mausoleum refers to the self that precedes the Kalpa of Emptiness, or the the place where Hsing-hua attained peace of mind and fully realized his original nature.' Little did they know that Hsing-hua, his purse filled with one hundred thousand in cash, mounted a crane and went down to Yang-chou." This proves that Zen masters are not philosophers but pragmatists, they appeal to an experience and not to verbalism; an experience which is so fundamental as to dissolve all doubts into harmonious unification. All the matter-of-fact-ness as well as the impossibility of the master's statements must thus be regarded as issuing directly from their inmost unified experience. And the above impossible condition so long as space-time relations remain what they are to our final consciousness; they will only be intelligible when we are ushered into a realm beyond our relative experience. We, Zen practitioners, should remember that Zen masters abhor all abstractions and theorizations, so their propositions sound outrageously incoherent and nonsensical; at the same time, their answers too, harp on the same string of transcendentalism.

2) *Hưng Hóa: Khắc Tân Xuất Viện—K'e-Hsin's Expulsion of the Monastery*

Công án nói về cơ duyên tiếp dẫn đệ tử của Thiền sư Hưng Hóa Tồn Tương (830-888). Theo Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm, Thiền sư Hưng Hóa bảo đệ tử Khắc Tân rằng: "Chẳng bao lâu nữa ông sẽ làm bậc Đạo sư." Khắc Tân thưa: "Con chẳng vào bảo xã ấy." Hưng Hóa nói: "Ông hiểu mà không vào hay không hiểu mà không vào?" Khắc Tân nói: "Đều chẳng như thế!" Hưng Hóa liền đánh và nói: "Duy na Khắc Tân pháp chiến bị thua rồi, bị phạt tiền thiết trai cho đại chúng vào bữa ăn trưa ngày mai." Hôm sau, Thiền sư Hưng Hóa thượng đường đánh chùy bảo đại chúng rằng: "Duy na Khắc Tân pháp chiến bị thua rồi, phạt 5 quan tiền để thiết trai cúng dường đại chúng, nhưng vẫn phải ra khỏi Thiền viện." Khắc Tân rời khỏi Thiền viện, nhưng về sau lại được nối pháp của Thiền sư Hưng Hóa—The koan about the potentiality and conditions of guiding disciples of Zen master Hsing-hua. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, Zen master Hsing-hua told K'e-Hsin, the person in charge of the monastery, "You'll become a master soon." K'e-Hsin said, "I would not enter into that precious abiding!" Hsing-hua asked, "You understand and won't go into that place; or will you not go into that place because you don't understand?" K'e-Hsin said, "Neither of them!" Hsing-hua hit him and said, "The manager of the temple lost Dharma struggle and would be fined to treat the whole assembly tomorrow lunch-meal." The next day, Zen master Hsing-hua entered the hall, struck the bell to assemble the monks and said, "Manager K'e-Hsin lost the Dharma struggle and was fined five piasters to treat the whole assembly with lunch-meal today, but he is still expelled from our monastery." K'e-Hsin left the monastery, but later succeeded to Zen master Hsing-hua's teachings.

3) *Hưng Hóa: Lương Tào—Two Waves of the Hand*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm, có một đệ tử của Thiền sư Hưng Hóa Tồn Tương (830-888) đến và bước vào Pháp Đường. Hưng Hóa liền hét. Vị Tăng cũng hét và tiến tới hai

ba bước dài. Ngay lúc đó Hưng Hóa liền hét nữa. Vị Tăng cũng hét nữa, và sau một lúc liền bước tới. Hưng Hóa đưa tích trượng lên. Vị Tăng lại hét. Hưng Hóa chỉ trích: “Mấy ông thấy đó! Kẻ ngu ngơ này vẫn còn cố đóng vai ông chủ!” Vị Tăng ngậm ngừng. Hưng Hóa liền đánh và đuổi ra khỏi Pháp Đường, rồi Sư trở về phương trượng. Có người hỏi: “Vị Tăng vừa mới ở đây đã nói gì đáng cho thầy giận?” Hưng Hóa đáp: “Vị Tăng ấy có cách, có cốt, có chiếu, có dụng. Nhưng mà khi lão Tăng vẩy tay trước mặt y hai lần thì y không thể đáp trả. Nếu ông không đập cho gã khờ mù một trận như vậy thì gã sẽ chẳng bao giờ đi tới đâu cả.”—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume XII, one day a monk came and entered the Dharma Hall. Zen master Ts’un-chiang Hsing-hua gave a shout. The monk too gave a shout and advanced two or three strides. Right at that time, Ts’un-chiang Hsing-hua shouted again. The monk too shouted again, and after a moment came forward. Hsing-hua held up his staff. The monk again shouted. Ts’un-chiang Hsing-hua remarked, “You see! This dolt is still trying to play the host!” The monk hesitated. Hsing-hua struck him and drove him out of the Dharma Hall, then the master returned to his quarters. Someone asked, “The monk who was just here, what did he say to deserve the master’s anger?” Ts’un-chiang Hsing-hua answered, “That monk had technique, he had essence, he had illumination, he had function. But when I waved my hand in front of him two times he couldn’t respond. If you don’t hit a blind oaf like that he’ll never get anywhere.”

CCCXXXII. Hương Nghiêm Trí Nhàn: Hsiang-yen Chih Hsien

1) Cảnh Hương Nghiêm—Hsiang-yen’s Great Situation

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI và Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển IX, một hôm, có một vị Tăng hỏi: “Thế nào là cảnh của Hương Nghiêm?” Hương Nghiêm (?-898) đáp: “Không bón phân cho hoa lá cỏ cây.”—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume XI and in Wudeng Huiyuan, Volume IX, a monk asked Hsiang-Yen, “What is Hsiang-Yen’s great situation?” Hsiang-Yen Chih-Hsien said, “Don’t fertilize the flowers and trees.”

2) Hương Nghiêm Kích Trúc—Hsiang-Yen’s Sound of a Bamboo

Hương Nghiêm ném gạch chạm bụi tre. Công án nói về cơ duyên ngộ Thiền của Thiền sư Hương Nghiêm khi Sư ném một miếng gạch chạm vào bụi tre. Theo Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển IX, khi Hương Nghiêm đi đến Nam Dương chỗ di tích Quốc Sư Huệ Trung, sư trụ tại đây. Một hôm nhưn cuộc cỏ trên núi, lượm hòn gạch ném trúng cây tre vang tiếng. Sư chợt tỉnh ngộ phá lên cười. Sư trở về tắm gội thấp hương nhắm hương Qui Sơn đánh lễ, ca tụng rằng: “Hòa Thượng từ bi ơn như cha mẹ, khi trước nếu vì con nói rồi thì làm gì có ngày nay.” Sư làm bài kệ:

“Nhất kích vong sở tri
 Cánh bất giả tu trì
 Động dung dương cổ lộ
 Bất đọa thiếu nhiên cơ.”
 (Một tiếng quên sở tri
 Chẳng cần phải tu trì
 Đối sắc bày đường xưa
 Chẳng rơi cơ lặng yên).
 “Xứ xứ vô túng tích
 Thịnh sắc ngoại oai nghi
 Chư nhưn đạt đạo giả
 Hàm ngôn thượng thượng cơ.”
 (Nơi nơi không dấu vết
 Oai nghi ngoài sắc thịnh.
 Những người bậc đạt đạo

Đều gọi thượng thượng cơ).

The koan about the potentiality and conditions of awakening of Zen master Hsiang-Yen when he threw a small piece of the tile and it struck a stalk of bamboo. According to Wudeng Huiyuan, volume IX, when Hsiang-Yen left Kwei-Shan, he then went traveling and eventually resided at Nan-Yang, the site of the grave of National Teacher Nan-Yang Hui-Zhong. One day as Hsiang-Yen was scything grass, a small piece of the tile was knocked through the air and struck a stalk of bamboo. Upon hearing the sound of the tile hitting the bamboo, Hsiang-Yen instantly experienced vast enlightenment. Hsiang-Yen then bathed and lit incense. Bowing in the direction of Kwei-Shan, he said: “The master’s great compassion exceeds that of one’s parents! Back then if you had explained it, then how could this have come to pass?” Hsiang-Yen then wrote a verse:

“One strike and all knowledge is forgotten.
No more the mere pretense of practice.
Transformed to uphold the ancient path,
Not sunk in idle devices.”
“Far and wide, not a trace is left.
The great purpose lies beyond sound and form.
In every direction the realized Way,
Beyond all speech, the ultimate principle.”

3) *Hương Nghiêm: Nghèo—Poverty*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, Thiền Sư Hương Nghiêm Trí Nhàn (?-898) tùy cơ dạy chúng những lời đơn giản. Sư để lại hơn hai trăm bài tụng đối cơ ứng dụng không theo qui luật như những bài kệ vừa kể trên, các nơi truyền bá rất thịnh hành. Thiền sư Hương Nghiêm Trí Nhàn thường nói đến cái nghèo là sự cần thiết cho sự tu hành như sau:

“Năm trước nghèo chưa thật nghèo
Năm nay nghèo mới thật nghèo
Năm trước nghèo không đất cắm dùi
Năm nay nghèo dùi cũng không có nốt.”

Một Thiền sư khác đã bình giảng bài kệ nghèo của Thiền sư Hương Nghiêm như sau:

“Không dùi không đất chừa rằng nghèo
Còn biết mình nghèo tức chấp nghèo.
Rốt ráo nghèo là như thế ấy:
Bổn lai chưa thấy một ai nghèo.”

Dù thế nào đi nữa, thì chính cái nghèo đã giúp cho Hương Nghiêm có một cuộc sống tu hành tốt đẹp và cuối cùng trở thành một trong những Thiền sư nổi tiếng trong Thiền tông Trung Hoa—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume XI, to all of his disciples, Zen Master Hsiang-Yen provided his teachings in a clear and direct manner. He left more than two hundred verses such as these above mentioned ones that were composed to meet the situations he encountered. These unmetered verses were popular throughout the country. Zen master Hsiang-Yen Chih-Hsien always talked about the poverty as a ‘must’ for his life of cultivation as follows:

“My last year’s poverty
Was not poverty enough,
My poverty this year
Is poverty indeed;
In my poverty last year
There was room for a gimlet’s point,
But this year even the gimlet is gone.”

Later, there was a Zen master who commented on this verse of poverty by Hsiang-Yen in the following verse:

“Neither a gimlet’s point nor the room for it;
But this is not yet real poverty:
As long as one is conscious of having nothing,
There still remains the guardian of poverty.
I am lately poverty-stricken in all conscience,
For from the very beginning I do not see even the one that is poor.”

No matter what happened, poverty was the main reason to cause Hsiang-Yen to have a good life of cultivation and finally he became one of the most famous Zen masters in Chinese Zen sect.

4) *Hương Nghiêm: Ngô Tổ Sư Thiên!—Has Realized the Zen of the Ancestors!*

Một hôm, Hương Nghiêm (?-898) phá một vị Tăng đến chỗ Qui Sơn và đọc bài kệ của mình. Qui Sơn nghe xong, nói với Ngưỡng Sơn: “Kẻ này đã triệt ngộ.” Ngưỡng Sơn thưa: “Đây là máy tâm ý thức trước thuật được, đợi con đến nơi khám phá mới chắc.” Ngưỡng Sơn đến thăm sư, bảo: “Hòa Thượng khen ngợi sư đệ đã phát minh đại sự, thử nói tôi nghe?” Sư đọc bài tụng trước cho Ngưỡng Sơn nghe. Ngưỡng Sơn bảo: “Sư đệ ngộ Như Lai thiền mà chưa ngộ Tổ Sư thiên.” Sư lại nói bài kệ:

“Ngã hữu nhất cơ
Thuần mục thị y
Nhược nhưn bất hội
Biệt hoá Sa Di.”
(Ta có một cơ, chớp mắt chỉ y
Nếu người chẳng hội,
Riêng gọi Sa Di).

Ngưỡng Sơn gật đầu và về thưa lại Qui-Sơn: “Đáng mừng! Sư đệ Trí Nhân đã ngộ Tổ Sư Thiên.”—
One day, Hsiang-Yen Chih-Hsien dispatched a monk to take the verse to Kwei-Shan and recite it. Upon hearing it, Kwei-Shan said to Yang-Shan: “This disciple has penetrated!” Yang-Shan said: “This is a good representation of mind function. But wait and I’ll personally go and check out Hsiang-Yan’s realization.” Later Yang-Shan met with Hsiang-Yen and said: “Master Kwei-Shan has praised the great matter of your awakening. What do you say as evidence for it?” Hsiang-Yen then recited his previous verse. Yang-Shan said: “I grant that you have realized the Zen of the Tathagatas. But as for the Zen of the Ancestors, you haven’t seen it in your dreams.” Hsiang-Yen then composed another verse that said:

“I have a function
It’s seen in the twinkling of an eye.
If others don’t see it,
They still can’t call me a novice.”

When Yang-Shan heard this verse, he reported to Kwei-Shan: “It’s wonderful Hsiang-Yen has realized the Zen of the Ancestors!”

5) *Hương Nghiêm Nguyên Mộng—Hsiang-Yen's Interpreting of Master Kuei-shan's Dream*

Hương Nghiêm đoán mộng, công án nói về Thiền sư Hương Nghiêm và Ngưỡng Sơn đoán về giấc mộng của thầy mình là Quy Sơn Linh Hựu. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển IX, một hôm, trong giấc ngủ trưa, Thiền sư Quy Sơn có một giấc mộng, vì vậy Quy Sơn bèn kêu hai đệ tử Hương Nghiêm và Ngưỡng Sơn lại để đoán mộng. Ngưỡng Sơn không nói một lời, mà chỉ bưng đến thau rửa mặt và một cái khăn; trong khi Hương Nghiêm thì mang đến cho Quy Sơn một tách trà. Thiền sư Quy Sơn bình luận rằng kiến giải của hai đệ tử này còn hơn cả kiến giải của ngài Xá Lợi Phất nữa. Bằng những cơ duyên như thế mà các Thiền sư tùy cơ ứng biến chứ không phải là một lối đoán ngôn trừu

tượng đặt vào một vật được lựa chọn tùy ý để thuyết minh quan điểm của mình. Thật vậy, trong Truyền Đăng Lục, quyển XI và Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển IX, Thiền sư Hsiang-Nghiêm Trí Nhà luôn dạy chúng: "Đạo do ngộ mà đạt, chẳng tại ngữ ngôn. Đó là cái thấy miên mật rở rở chưa từng cách rời, chẳng nhọc tâm ý. Tạm nhờ hồi quang phản chiếu. Những ai hằng ngày vận dụng công phu trọn vẹn trong ngữ ngôn để đạt ngộ chỉ là kẻ mê tự trái mà thôi."—The koan about Zen masters Hsiang-Yen's and Yang-shan's interpreting of Kuei-shan's dream. According to The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume IX, one day, Zen master Kuei-shan had a dream in his afternoon nap, so he called two of his disciples Hsiang-Yen and Yang-shan to come and asked them to interpret his dream. Yang-shan did not say a word, but brought him a wash-basin of water and a towel; while Hsiang-Yen brought him a cup of tea. Kuei-shan commented that these two disciples' understanding was even better than that of Sariputra's. On such occasion, these Zen masters adapt themselves to the circumstances, not using any abstract assertion on an object deliberately chosen for the illustration of his point. In fact, in the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI and in Wudeng Huiyuan, Volume IX, Zen master Hsiang-Yen always addressed the monks, saying, "The Way is attained by means of enlightenment and is not found in words. It is mysterious and majestic, and without the slightest breach. Don't belabor your mind! Just turn the light inward. Those disciples using total effort every day in words to realize enlightenment are just backward and confused."

6) *Hương Nghiêm Thượng Thọ—Hsiang-Yen's Up a Tree*

Công án Hương Nghiêm Leo Cây. Theo thí dụ thứ 5 của Vô Môn Quan, một hôm Thiền Sư Hương Nghiêm thượng đường dạy chúng: "Ví như người leo lên cây cao, dưới là vực thẳm ngàn thước. Người ấy miệng ngậm cành cây, chơn không đạp chỗ nào, tay không bám vào đâu. Chợt có người đến hỏi: "Ý Tổ Sư từ Ấn Độ sang." Nếu mở miệng đáp thì mất mạng nát thân, bằng chẳng đáp thì phụ lòng người hỏi. Chính khi ấy phải làm sao?" Khi ấy có Thượng Tọa Chiêu bước vào thưa: "Chẳng hỏi khi đã leo lên cây, lúc chưa leo lên cây thì thế nào?" Sư bèn hỏi thầy Tăng: "Từ đâu đến?" Thầy Tăng đáp: "Từ Qui Sơn đến." Sư hỏi: "Gần đây Hòa Thượng ở Qui Sơn có lời dạy gì?" Thầy Tăng đáp: "Khi có người hỏi ý chỉ của Tổ sư từ Tây lại là gì thì Hòa Thượng đưa cây phát tử lên." Sư bèn hỏi: "Các huynh đệ ở đó hiểu ý chỉ của Hòa Thượng ra sao?" Thầy Tăng đáp: "Họ diễn giải rằng Hòa Thượng muốn nói 'tức sắc minh tâm, phụ vật hiển lý.'" Sư bảo: "Hiểu thì phải hiểu ngay. Nếu không hiểu, lý luận có ích gì?" Thầy Tăng liền hỏi sư hiểu Hòa Thượng Qui Sơn như thế nào?" Sư bèn đưa cây phát tử lên, đoạn ngài cười ha hả. Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng dầu có tài biện luận khúc chiết trôi chảy đến đâu đều cũng bằng thừa. Giảng được một tạng kinh lớn cũng vô ích. Nếu đáp được chỗ ấy thì bạn khởi dậy cuộc sống cho người đã chết trước kia, và diệt con đường của người sống trước kia. Còn nếu như chưa đáp được thì chờ sau này hỏi Di Lặc—According to example 5 of the Wu-Men-Kuan, one day, Hsiang-Yen entered the hall and addressed the monks, saying: "Talking about this, you could compare it to a person who has climbed a tree and is grasping a branch, supported only by his teeth. His feet are hanging freely, as are his hands. Suddenly someone down on the ground yells out to him: 'What is the meaning of the First Ancestor coming from the west?' To not answer isn't acceptable, but if he does so he'll fall, and so lose his life. At this very moment what can he do?" At that time a monk named Tiger Head Zhao came forth from the congregation and addressed Hsiang-Yen, saying: "Leaving aside the question of the tree top, I ask the master to comment about before climbing the tree." Hsiang-Yen asked the monk: "Where are you from?" The monk replied: "From Kwei-Shan." Hsiang-Yen asked: "There was once a monk who asked Wei-Shan concerning the Patriarch's idea of coming to China, and how did Kwei-Shan reply?" The monk said: "Kwei Shan gave no answer but held up his baton." Hsiang-Yen asked: "Now, how do you understand the meaning of Kwei-Shan's action?" The monk replied: "The master's idea is to elucidate mind along with matter, to reveal truth by means of an objective reality." Hsiang-Yen said: "Your

understanding is alright as far as it goes. But what is the use of hurrying so to theorize?" The monk now turned around and asked: "What will be your understanding about Kwei-Shan?" Hsiang-Yen held up his stick like the other master, then laughed: "Ha! Ha!" According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, Zen practitioners should always remember that even if your eloquence flows like a river, it is all in vain. Even if you can expound cogently upon the whole body of Buddhist literature, that too is useless. If you can respond to this dilemma properly, you give life to those who have been dead and kill those who have been alive. If you can't respond, you must wait and ask Maitreya about it.

7) *Hương Nghiêm: Tiên Đà Bà—Saindhava*

Hương Nghiêm Trí Nhân (?-898) là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ chín. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Hương Nghiêm Trí Nhân; tuy nhiên, có một vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển XI và Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển IX: Thiền Sư Hương Nghiêm Trí Nhân, quê ở Thanh Châu (bây giờ thuộc tỉnh Sơn Đông), là đệ tử của Tổ Bách Trượng Hoài Hải. Khi Bách Trượng qua đời, ngài sang tiếp tục công quả với Tổ Quy Sơn và trở thành đệ tử của Thiền Sư Qui Sơn (Linh Hựu cũng là một cao đệ của Tổ Bách Trượng). Một hôm, có một vị Tăng hỏi: "Thế nào là Tiên Đà Bà (tiên đà bà theo tiếng Phạn là một loại mật ngữ của Phật. Từ "tiên đà bà" dùng cho bốn nghĩa: muối, chén, nước, và ngựa; chỉ một kẻ bề tôi hiểu được mật ngữ của đại thần; khi vua tắm mà đòi lấy tiên-đà-bà thì liền dâng nước; khi vua ăn mà đòi tiên-đà-bà thì liền dâng muối; khi vua ăn xong mà đòi tiên-đà-bà thì liền dâng tách để uống trà, khi vua muốn đi du ngoạn mà đòi tiên-đà-bà liền dâng ngựa)?" Hương Nghiêm gõ sàng Thiền và nói: "Lại đây!"—Zen Master Hsiang-Yen-Zhi-Hsien, name of a Chinese Zen monk in the ninth century. We do not have detailed documents on this Zen Master; however, there is some interesting information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI and in Wudeng Huiyuan, Volume IX: Zen master Hsiang-Yen Chih-Hsien was born in Shing-Chou (now in Shan-T'ung Province), was a disciple of Zen master Pai-Ch'ang-Huai-Hai. After the master's death, he went to Kwei-Shan, who was also a senior disciple of Pai-Ch'ang. Another monk asked, "What is a 'saindhava'?" (the term "saindhava" used for four meanings; a minister of state in personal attendance on the king: salt, cup, water, and horse.) Hsiang-Yen struck the meditation platform and said, "Come here!"

8) *Hương Nghiêm: Tử Thốt Mẩu Trác—The Chick Pecks from Within, the Hen from Without*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, Thiền Sư Hương Nghiêm Trí Nhân (?-898) thường dạy chúng: "Mục đích của Thiền là nhằm đưa hành giả tới giác ngộ, nhưng cái giác ngộ đó phải được tìm thấy từ bên trong hành giả chứ không phải từ bên ngoài hay từ những gì mà người khác đạt được. Lão Tăng muốn so sánh sự liên hệ giữa một vị Thiền sư và người đệ tử của mình với một con gà mái và gà con chưa nở còn nằm trong trứng. Chính con gà con chưa nở phải cố gắng thoát ra khỏi vỏ bằng cách mổ nó từ bên trong. Chỉ khi nào con gà con trong trứng có được tiến triển nào đó thì gà mẹ bên ngoài có thể giúp mổ bên ngoài vỏ trứng. Cũng giống như vậy, khi người đệ tử sẵn sàng, vị Thầy sử dụng thứ mà Phật giáo gọi là phương tiện thiện xảo giúp cho đệ tử đạt đến vòng rào cuối cùng. Phương tiện thiện xảo được sử dụng với người đệ tử này không nhất thiết thích hợp với người khác; sự lựa chọn phương tiện thiện xảo được sử dụng bởi vị Thầy bắt buộc phải theo đúng cái giai đoạn thiền tập và những điều kiện đặc biệt của sự tầm cầu giác ngộ của người đệ tử." Thiền Sư Hương Nghiêm đã làm một bài kệ về Tử Thốt Mẩu Trác như sau:

“Tử thốt mẩu trác
 Tử giác mẩu xác
 Tử mẩu câu vong
 Ứng duyên bất thất.”

(Con kêu mẹ mổ, con biết xác mẹ. Con mẹ đều quên, hợp duyên chẳng lố)—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI, Zen Master Hsiang-Yen-Zhi-Hsien often told his assembly: "The goal of Zen is to bring the practitioner to awakening, but that awakening must be sought within oneself rather than outside of oneself or from something acquired from another. I would like compare the relationship between the Zen master and his student to that of a hen and a chick still in its egg. It is the chick that must strive to break free of the shell, pecking at it from within. Only when the chick makes some progress can the hen assist by pecking at the outside of the shell. Similarly, when the student is ready, the Zen master makes use of what Buddhism calls skillful means to assist him to attain the final breakthrough. The skillful means used with one student are not necessarily appropriate to another; the choice of skillful means employed by the master is dictated by the stage the student is at and the particular conditions of that student's quest for awakening." Then, he formed a verse:

"The chick pecks from within,
The hen from without.
The chick breaks free through the shell.
When hen and chick are both gone,
The function has not gone astray.
Singing the same song,
The mystical voice goes on alone."

CCCXXXIII. Hương Sơn Vô Văn Thông: Wu-wen T'sung of Hsiang-shan

1) *Chẳng Ta Chẳng Người, Đói Thì Ăn Mệt Thì Ngủ—Neither the Self Nor the Other; One Who Eats When Hungry and Sleep When Tired Out*

Hương Sơn Vô Văn Thông là thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ 12, đệ tử của thiền sư Thiết Sơn Quỳnh. Ông thuộc đời thứ mười của dòng Thiền Ngũ Tổ Pháp Diễn. Một hôm, tại Trường Lô, tình cờ Hoài Thượng Kính gặp Vô Văn, sư hỏi: 'Sau nhiều năm học hỏi, ông hiểu thiền như thế nào?' Vô Văn đáp: 'Ngày ngày một niệm không móng khởi.' Sư Kính lại hỏi: 'Từ đâu ông có ý này?' Vô Văn như tuồng hiểu mà không dám trả lời chút nào. Thấy Vô Văn không thấu suốt yếu điểm của vấn đề, Kính bảo Vô Văn rằng về phần định thì đúng mà về phần động thì không đúng (lúc định thì không mất, nhưng ở chỗ động liền mất). Vô Văn ngạc nhiên và xin thầy chỉ dạy phải tu tập như thế nào để thấu triệt được yếu điểm của vấn đề. Hoài Thượng Kính bảo: 'Ông có nghe Xuyên Lão nói không. Yếu tri đoạn đích ý, Bắc đẩu nhìn sang Nam.' Nói xong liền bỏ đi. Được hỏi như vậy, Vô Văn chẳng biết nói sao. Dù đi hay ngồi tâm Vô Văn chẳng chịu ở yên một chỗ, và trong những ngày tiếp theo chữ 'Vô' đã rơi rụng mất mà lòng không ngớt quay theo câu 'Yếu tri đoạn đích ý, Bắc đẩu diện Nam khan.' Một hôm nhân lúc Vô Văn đang ngồi cùng chúng Tăng trên một khúc cây trong liêu cạo đầu, nghi tình cứ bám riết, thời gian trôi qua mà không hay, khoảng chừng bữa ăn, chợt thấy tâm mình rỗng rang, trong sáng, nhẹ nhàng. Nghe như trọn cả tâm tình đổ vỡ và lột bỏ hết những lớp vỏ bao ngoài; tất cả thế giới thiên sai vạn biệt, hữu tình và vô tình trước mắt thầy đều tan biến thành một khoảng trống mênh mông. Sau một phút tỉnh lại, mồ hôi tháo đầm cùng mình, giờ mới hiểu thế nào là 'Bắc đẩu diện Nam khan'. Vô Văn gặp thầy Kính, thầy hỏi, 'Ai đến đây?' Vô Văn đáp, 'Chẳng phải ta chẳng phải người.' Thầy bảo: 'Chẳng ta chẳng người, thế là cái gì?' Vô Văn đáp: 'Đói thì ăn mệt thì ngủ'. Sư Kính bèn bảo Vô Văn hãy làm một bài tụng, Vô Văn y lời chẳng chút chần chừ. Nhưng vẫn còn có chỗ chung quyết ám ảnh mà chưa nắm lấy được—Hsiang-shan Zen master, who was a disciple of Zen master T'ie-shan Ch'iuung. He belonged to the tenth descendant of Fa-Yen of Wu-Tsu. One day, at Chang-lu, Master Ching of Huai-shan happened to meet Wu Wen. Ching of Huai-shan asked Wu Wen, 'What is your understanding of Zen after several years of study?' Wu Wen replied, 'Not a thought stirring all day.' Ching asked further, 'Where does this notion of your originate?' Wu Wen felt as if he knew but he was not quite sure how to answer the Master. Seeing that Wu Wen had no insight into the gist of the matter,

Ching told Wu Wen that he was all right as far as his tranquillization went, but that he had no hold of the thing in its activity (you can hold your work in quietness, but you lose it during activity). This surprised Wu Wen, who begged Master Ching of Huai-shan to advise him as to how his exercise should be carried on so as to have an insight into the matter. Ching said, 'Don't you know what Ch'uan-lao says? If one wants to have an understanding in the matter, look at the North Star by turning around towards the south', and without making further remarks he went away. Thus questioned, Wu Wen did not know what to say. Whether walking or sitting his mind refused to dwell on anything else, and for several succeeding days 'Wu', was dropped and this 'North Star seen in the South' occupied his attention exclusively. One day Wu Wen found himself in the shaving-room where he was sitting with others on a block of wood; the doubt firmly took hold of him and time when without premonition Wu Wen felt his mind broadening out, becoming clear, light, and serene. It seemed his whole mental system was broken up and its coatings were all stripped off; the entire world with its objects, sentient and non-sentient, vanished before him; and there was a vast vacuity. After a while Wu Wen was awakened, feeling perspiration running down his whole body, and he knew what was meant by seeing the North Star in the south. Wu Wen met Ching, and he asked, 'Who is it that comes this way?' Wu Wen replied, 'Neither the self nor the other.' He said, 'If it is neither the self nor the other, what is it after all?' 'One who eats when hungry and sleep when tired out,' Wu Wen answered. Ching then made Wu Wen express the experience in verse, which Wu Wen did, and everything went on with no impediment. But still there was something final, and Wu Wen was impressed that he had not yet grasped it.

2) *Hương Sơn Vô Văn Thông: Ngậm Chặt Răng, Nắm Chặt Tay, Để Khởi Một Chữ 'Vô'—Firmly Setting His Teeth, Clenching His Fists, Held Up the 'Wu'*

Hương Sơn Vô Văn Thông là thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ 12, đệ tử của thiền sư Thiết Sơn Quỳnh. Ông thuộc đời thứ mười của dòng Thiền Ngũ Tổ Pháp Diễn. Khi Vô Văn đến núi Hương Nham, ở đây qua một mùa hạ. Muỗi mòng thật nhiều quá sức, chẳng thể đặt tay xuống cho được. Rồi Vô Văn nghĩ đến cổ nhân đã quên mình vì Chánh Pháp, tại sao lại để cho muỗi quấy rầy? Vô Văn quyết tâm không để ý đến chúng nữa. Ngậm chặt răng, nắm chặt tay, để khởi chữ 'Vô' hiện tiền và quyết sống chết với muỗi mòng. Do quyết chí chịu đựng như thế, bất giác thân tâm trở nên vắng lặng, in như cả một tòa nhà sụp đổ bốn vách để một mình Vô Văn trở ra giữa khoảng không bất tận, không thể lấy thí dụ trần gian mà nói ra chứng nghiệm này được. Vô Văn ngồi mãi từ giờ thìn đến giờ mùi. Giờ nhận ra rằng Phật pháp hoàn toàn chân chính, chỉ do tự tín chưa đủ vươn tới nên đôi khi nghĩ tưởng Phật pháp dối người." Lúc đó, đối với thiền sư Hương Sơn, mặc dầu kiến giải về Thiền đã rõ ràng và đầy đủ, nhưng vọng tâm vẫn còn ẩn kín sâu xa chưa hoàn toàn dứt sạch. Thế nên ngài lại ẩn vào núi trong sáu năm ở Quảng Châu, sáu năm nữa ở Lục An và sau hết lại ba năm ở Quảng Châu, bấy giờ ngài mới được thành thoi trọn vẹn—Hsiang-shan Zen master, who was a disciple of Zen master T'ie-shan Ch'ung. He belonged to the tenth descendant of Fa-Yen of Wu-Tsu. When Wu Wen went into the mountains of Hsiang-yen where he passed the summer. The mosquitoes was terrible and he could not keep his hands in position. Then he thought of the ancient masters who had sacrificed their very lives for the sake of the Dharma; why then should he be bothered by mosquitoes? Wu Wen made up his mind not to be disturbed by them any longer. Firmly setting his teeth, clenching his fists, Wu Wen held up the 'Wu' before him and made a most desperate fight against the insects. While Wu Wen was thus subjecting himself to a test of endurance it so happened that his body and mind finally attained a state of quietude. It felt as if the whole building with all its walls had crashed down leaving him in a vast void, an experience which nothing earthly could describe. His sitting lasted from about seven in the morning until two in the afternoon. Wu Wen then realized that Buddhism contains the whole truth and that it is altogether due to our not being thorough enough in the attempt to grasp it that we sometime imagine Buddhism to be misleading." At that time, even though Hsiang-shan's

understanding of Zen was clear and full, there was yet something not quite thoroughly exhausted in the hidden and almost inapproachable recesses of my consciousness; so he retired into the mountains for six years in Kwang-chou, for another six in Li-an, and finally for three years again in Kwang-chou, when he was released in the fullest sense of the term.

CCCXXXIV.Hữu Bộ: Thất Tùy Miên—Sarvastivadins: Seven Kinds of Latent Proclivities

Theo tông nghĩa của Hữu Bộ Tiểu Thừa, “Tùy Miên” là một tên khác của phiền não. Theo tông nghĩa của phái Duy Thức Đại Thừa, đây là tên gọi chung cho chủng tử của “Phiền Não Chướng” và “Sở Tri Chướng” (tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến). Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có bảy tùy miên. Do chúng ăn sâu nên gọi là tùy miên, chúng là cái nhân cho tham dục, v.v., sanh đi sanh lại mãi: dục ái tùy miên, sân tùy miên, kiến tùy miên, nghi tùy miên, mạn tùy miên, hữu tham tùy miên, và vô minh tùy miên—Latent proclivities or underlying tendencies are used by the Sarvastivadins as an equivalent for klesa, the passions and delusions. They are used by the school of consciousness as the seed of klesa (greed, hatred, ignorance, pride, doubt, wrong views). According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are seven latent proclivities or underlying tendencies, or inherent tendencies. For it is owing to their inveteracy that they are called inherent tendencies (anusaya) since they inhere (anusenti) as cause for the arising of greed for sense desire, etc., again and again: sensuous greed (the underlying tendency to sensual lust or the inherent tendency to greed for sense desire), resentment (the underlying tendency to aversion or the inherent tendency to resentment), wrong views (the underlying tendency to views or the inherent tendency to false view), doubt (the underlying, inherent tendency to doubt or uncertainty), conceit (the underlying or inherent tendency to conceit or pride), craving for becoming (the underlying tendency to lust for existence or becoming), ignorance (the underlying tendency to ignorance).

CCCXXXV.Hy Thiên: Hsi ch'ien

1) Thạch Đầu—Shih-T'ou

Một hôm thiền sư Thanh Nguyên hỏi: "Có người nói Lãnh Nam có tin tức." Thạch Đầu (700-790) thưa: "Có người không nói Lãnh Nam không có tin tức." Thanh Nguyên nói: "Nếu thế thì đại tạng tiểu tạng từ đâu mà ra?" Thạch Đầu thưa: "Thấy từ trong ấy, trọn không thiếu việc gì." Thanh Nguyên gật đầu chấp thuận câu trả lời này. Đời Đường niên hiệu Thiên Bảo, sau khi Hành Tư công nhận Thạch Đầu (700-790) là một trong những người nối pháp, Sư đến Hoàn Nhạc tại Nam Tự, cạnh chùa về phía đông có gộp đá cao. Ông có tên *Thạch Đầu* (đầu hòn đá) do sự kiện ông sống trong một cái am mà ông tự xây trên một tảng đá lớn và phẳng đó. Vào năm 763, đệ tử thỉnh Sư xuống Lương Doan hoàng hóa. Từ đây hóa chủ Hồ Nam là Thạch Đầu và hóa chủ Giang Tây là Mã Tổ—One day, Qingyuan said to Shih-t'ou, "Someone says there's news from Lingnan." Shih-t'ou said, "Someone doesn't say there's news from Lingnan." Qingyuan then said, "If that's so, then from where did the sutras and sastras come forth?" Shih-t'ou said, "They all came from this." Qingyuan nodded to approve this answer. In the first year of Tian Bao era (742-755) of the Tang dynasty, after Hsing-ssu recognized Shih-t'ou as one of his successors, Shih-t'ou took up residence at South Temple on Heng Mountain. East of the temple there was a stone outcropping. He acquired the name *Shih-T'ou* or rock-top from the fact that he lived in a hut he had built for himself on that large flat rock. In 763, disciples invited him to go down to Liang-tuan to spread the Buddha-dharma. From that time on, Shih-t'ou was the master in Hunan "south of the lake" and Ma-tsu "west of the river."

2) Hy Thiên: Tham Đồng Khế—Coincidence of Difference and Sameness

Tham Đồng Khế có nghĩa là "Hòa hợp giữa sự khác nhau và sự giống nhau" hay sự đồng nhất giữa tương đối và tuyệt đối, hoặc "Tham Đồng Khế," được trước tác bởi Thiền sư Trung Hoa Thạch Đầu Hy Thiên. Sư sanh năm 700 sau tây lịch, đã tham vấn Lục Tổ Huệ Năng và Thanh Nguyên Hành Tư. Về

sau Sư đến vùng Hoàn Nhạc tại Nam Tự cất am tranh gần một đôi đá. Sư thường ngồi trên một mỗm đá lớn và bằng phẳng nên được gọi là Hòa Thượng Thạch Đầu. Sau nối pháp Thanh Nguyên Hành Tư, Hy Thiên là đệ tử nối pháp đời thứ hai của Lục Tổ Huệ Năng. Bài kệ "Tham Đồng Khế" được viết trước bài "Bảo Kính Tam Muội," một trước tác của đệ tử nối pháp đời thứ ba của Thiền sư Hy Thiên là Thiền sư Lương Giới Động Sơn. Cả hai bài này đã tạo thành giáo lý văn tự bí truyền của Thiền tông Tào Động Nhật Bản, được truyền từ đời này sang đời khác trong dòng Thiền Tào Động như những yếu tố quan trọng của việc truyền pháp. Do vậy, chúng là biểu hiện của tâm thức của một bậc giác ngộ. Cả hai đều bàn về năm mối quan hệ giữa cái tuyệt đối và cái tương đối. Sự nghiên cứu về năm mối quan hệ này từ lâu đã được xem như là một trong những nghiên cứu có ý nghĩa nhất trong hành trì Thiền. Bạch Ẩn Huệ Hạc, người đã hệ thống hóa các công án Thiền trong thế kỷ thứ XVIII, đã đưa nghiên cứu này gần cuối hệ thống công án của ông, như một công cụ đánh giá cơ bản về tham cứu công án. Trong "Tham Đồng Khế," từ "tham" nói về cảnh giới của những khác biệt, cái tương đối. Từ "đồng" có nghĩa là như nhau hoặc bằng nhau. "Khế" nghĩa là sự khế hợp, sự hợp nhất giữa cái giống nhau với cái khác biệt, và được liên hệ với hình ảnh bắt tay nhau. Khi chúng ta bắt tay nhau, các bàn tay là hai hay là một? Chúng không phải là hai mà cũng không phải là một. Do vậy, "khế" tức là sự hợp nhất cái tuyệt đối với cái tương đối như thể hai tay bắt nhau. "Tham Đồng Khế" là sự hòa hợp của cái tuyệt đối và cái tương đối, trong đó sự hòa hợp không có nghĩa là tương tự theo nghĩa đen, mà thay vào đó nghĩa là cái đồng và cái khác là không phải một, mà cũng không phải hai. Bài thơ của thiền sư Thạch Đầu Hy Thiên vào thế kỷ thứ tám, trong đó tác giả ca ngợi trạng thái đại giác vượt lên tất cả các tính nhị nguyên. Chủ đề căn bản của bài thơ còn biểu đạt sự phù hợp giữa tương đối và tuyệt đối. Tham Đồng Khế luôn được dùng để tụng niệm trong các thiền viện, nhất là phái Tào Động. Dưới đây là toàn bộ nội dung của "Tham Đồng Khế," theo quyển "Chỉ Quán Đả Tọa" của Thiền sư Taizan Maezumi:

"Trúc độ Đại Tiên tâm
 Đông Tây mật tương phú
 Nhân căn hữu lợi độn
 Đạo vô Nam Bắc Tổ.
 Linh nguyên minh hạo khiết
 Chi pháp ám lưu chú
 Chấp sự nguyên thị mê
 Khế lý diệp phi ngộ.
 Môn nhân nhất thiết cảnh
 Hồi hỷ bất hồi hỷ
 Hồi nhi cánh tương thiệp
 Bất nhĩ ý vị trụ.
 Sắc bản thù chất tượng
 Thanh nguyên dị lạc khổ
 Âm hiệp thượng trung ngôn
 Minh minh thanh trược cú.
 Tứ đại tánh tự phục
 Như tử đắc kỳ mẫu
 Hỏa nhiệt phong động dao
 Thủy thấp địa kiên cố.
 Nhân sắc nhĩ âm thanh
 Tị hương thiệt hàm thổ
 Nhiên y nhất nhất pháp
 Y căn diệp phân bố.
 Bản mật tu quy tông

Tôn ty dụng kỳ ngữ
 Đương minh trung hữu ám
 Vật dĩ ám tương ngộ.
 Đương ám trung hữu minh
 Vật dĩ minh tương đồ
 Minh ám các tương đối
 Thí như tiền hậu bộ.
 Vạn vật tự hữu công
 Đương ngôn dụng cập xứ
 Sự tồn hàm cái hạ
 Ly ứng tiễn phong trụ.
 Thừa ngôn tu hội tông
 Vật tự lập quy cũ
 Xúc mục bất hội đạo
 Vận tức yên tri lộ.
 Tiến bộ phi cận viễn
 Mê cách sơn hà cố
 Cẩn bạch tham huyền nhân
 Quang âm mạc hư độ."
 (Tâm Đại Tiên Tây Trúc,
 Mật truyền Đông và Tây.
 Căn tính có bén lụt;
 Đạo không Tổ Bắc Nam.
 Nguồn linh sáng trong veo,
 Chi phái thâm tuôn trào.
 Chấp sự vốn mê muội,
 Khế lý đã ngộ đầu.
 Cửa cửa và mọi cảnh,
 Giao hồ không giao hồ.
 Giao hồ dẫm lên nhau,
 Chẳng thể, y chỗ đứng.
 Sắc vốn khác tượng, chất;
 Thanh cũng phi khổ lạc.
 Ngâm hợp lời thượng, trung;
 Sáng tỏ câu trong đục.
 Hoàn nguyên tính bốn đại,
 Như con tìm được mẹ.
 Lửa nóng, gió động lay;
 Nước ướt, đất cứng dày.
 Mắt, sắc; tiếng với tai;
 Mũi hương, lưỡi mặn chua.
 Nhưng y mỗi một pháp,
 Y gốc, là phân lợp.
 Gốc ngọn phải về tông,
 Tôn, ti, dụng ngữ riêng.
 Ngay chỗ sáng có tối,
 Chớ để tối gặp nhau.
 Trong tối có ánh sáng,

Chờ để sáng nhìn nhau.
 Sáng và tối đối nhau,
 Như bước chân trước sau.
 Vạn vật công riêng,
 Ngay lời, là chỗ dụng.
 Sự lưu, như hộp đậy;
 Lý như mũi tên ghim.
 Nương lời thấu rõ tông,
 Chờ tự lập quy cũ.
 Mất chạm không rõ đường,
 Vẫn bước vào lối Đạo.
 Tiến bước chẳng gần xa,
 Mê thì cách núi sông.
 Cẩn bạch người tham học lẽ huyền,
 Chờ để thời gian luống trôi qua).
 (Theo Việt dịch của Tuệ Sỹ)

Sự ngụ ý của chữ "khế" này không những chỉ nói lên hai cái thực ra là một, mà còn chỉ cho chúng ta thấy sự hoạt động cả hai hợp thành một. Hợp nhất thành một loại mật khế. Tâm của bậc Đại Tiên Tây Trúc mật truyền Đông và Tây. Đức Phật đã chứng đắc cái "mật khế" này và truyền xuống nhiều đời, nhiều Tổ, cho đến chúng ta. "Mật khế" ngay trong sinh mệnh trần trề sức sống này và "mật khế" ngay với chính bạn. Thiền sư Thạch Đầu khẳng định cuộc sống bình thường của chúng ta là phần hiện tượng, phần tương đối. Tuyệt đối là tính căn bản mà mắt thường không thể thấy. Ngài muốn nói khi tương đối tồn tại, thì cái hộp và nắp của nó khớp vào nhau. Tuyệt đối khớp với tương đối, giống như hai mũi tên gặp nhau trên không trung. Làm sao hai mũi tên có thể gặp nhau trên không trung? Có lẽ ai trong chúng ta cũng đều nghĩ rằng điều này hầu như là không thể, nhưng đây là một thí dụ rất thực tiễn bởi vì nó cũng giống như chuyện chúng ta có thể tương ngộ với thế giới hiện tượng bên ngoài thành nhất thể ở đây và bây giờ. Thiền sư Thạch Đầu muốn nhấn nhủ với tất cả hành giả tu Thiền rằng mọi người phải sống như thế nào để có thể làm cho sinh mệnh này khế hợp với tất cả hiện tượng bên ngoài thành đời sống của chính mình. Chúng ta không thể dựa vào bất cứ ai khác, một khi đã biết phương pháp rồi thì hãy thực hành. Mật khế không đâu khác, đó là tự mình thể chứng sự hoàn chỉnh mà mình đã có; thể tính của bạn không đâu khác, đó là chính bạn. Trong đời sống của bạn hai mũi tên này đã gặp nhau trên không trung từ lâu rồi. Chính trong suy nghĩ của bạn không phải là bạn thực sự mà là sinh mệnh Pháp, sinh mệnh Phật mới là bạn. Truyền chính là thể chứng sự thật này. Truyền cái gì và ai truyền cho? Kỳ thật, không ai có thể truyền cái gì cho bạn cả, tự tính chân thật của bạn đương nhiên càng không thể được truyền từ bên ngoài. Đó chính là "mật khế." Hành giả tu Thiền nên luôn tin tưởng chính mình; chính mình là Phật đạo. Mình phải hợp nhất với Phật đạo. Đừng tách rời mình khỏi những ý kiến, sự phán đoán, và tư tưởng của mình, và cũng đừng cho rằng mình khác biệt với đời sống của mình. Nếu mình làm như vậy thì hai mũi tên không gặp nhau. Nếu nói có sự khó khăn, thì đó chỉ là làm thế nào mới có thể hợp thành một với chính mình—The "Coincidence of Difference and Sameness," was written by Chinese Zen master Shih-t'ou Hsi-ch'ien. He was born in 700 A.D. He first sought instruction from the Sixth Patriarch, Hui-neng, then from Zen master Ch'ing-yuan Hsing-ssu. Later, he came to Hung-yueh region and built a thatched hut on a stonehead at Nan-Ssu. He used to sit on a big, flat stone and therefore wound up with the name Shih-t'ou, which means stone-head. Through his teacher Ch'ing-yuan Hsing-ssu, Hsi-ch'ien is the Dharma-grandson of the Sixth Patriarch, Hui-neng. The "Identity of Relative and Absolute" was written before the time of the Song of Jewel-Mirror Awareness (Hokkyozammai), which is ascribed to Zen master Liang-chieh, Hsi-ch'ien's dharma great grandson. Both of these two poems comprise the written esoteric teachings of the Japanese Soto Sect that have been handed down from teacher within the Soto lineage as important aspects of Dharma

transmission. They, therefore, are embodiments of the mind of the Enlightened One. Both express and discuss the five relationships between the absolute and the relative. The intricate study of these five relationships has long been considered to be one of the most significant studies in Zen practice. In fact, Hakuin Ekaku, who systematized Zen kôans in the eighteenth century, put this study near the end of his kôan system to serve as a basic review of kôan study. The title "Ts'an-t'ung-ch'i," the word "San" refers to the realm of differences, the relative; the word "t'ung" is "sameness" or "equality." "Ch'i" has to do with unifying sameness and difference, and is associated with the image of shaking hands. When we shake hands, are the hands two or one? They are not-one, not-two. Thus, "ch'i" is the unifying of absolute and relative seen as two hands shaking. "Ts'an-t'ung-ch'i" is the identity of relative and absolute where identity does not mean literal equivalence, but rather that sameness and difference are not-one, not-two. Coincidence of Difference and Sameness;" poem of the Chinese Zen master Shih-t'ou Hsi-ch'ien in the eighth century, celebrating the enlightenment state of mind that transcend all duality. The basic theme of the poem expresses the identity of Relative and Absolute. The ts'an-t'ung-ch'i is chanted up to the present day in Zen monasteries, particularly those of the Soto school. Here is Shih-t'ou Hsi-ch'ien's complete "The Identity Of Relative And Absolute," in "Appreciate Your Life: The Essence of Zen Practice" (p.134-135, Author: Taizan Maezumi Roshi):

"The mind of the Great Sage of India
 Is intimately conveyed west and east.
 Among human beings are wise ones and fools;
 In the Way, there is no teacher of north and south.
 The subtle source is clear and bright,
 The branching streams flow in the dark.
 To be attached to things is primordial illusion,
 To encounter the absolute is not yet enlightenment.
 All spheres, every sense and field,
 Intermingle even as they shine alone,
 Interacting even as they merge.
 Yet keeping their places in expression of their own.
 Forms differ primarily in shape and character,
 And sounds in harsh or shooting tones.
 The dark makes all words one;
 The brightness distinguishes good and bad phrases.
 The four elements return to their true nature as a child to its mother.
 Fire is hot, water is wet;
 wind moves and earth is dense.
 Eye and form, ear and sound,
 Nose and smell, tongue and taste, the sweet and sour.
 Each independent of the other like leaves
 that come from the same root;
 And though leaves and root must go back to the Source,
 Both root and leaves have their own uses.
 Light is also darkness,
 but do not move with it as darkness.
 Darkness is light; do not see it as light.
 Light and darkness are not one, not two,
 Like the foot before and the foot behind in walking.
 Each thing has its own being, which is not
 different from its place and function.

The relative fits the absolute as a box and its lid.
 The absolute meets the relative
 Like two arrows meeting in midair.
 Hearing this, simply perceive the Source!
 Make no criterion:
 if you do not see the Way,
 You do not see It even as you walk on It.
 When you walk the Way,
 you draw no nearer, progress no farther.
 Who fails to see this is mountains and rivers away.
 Listen, those who would pierce this Subtle Matter,
 Do not waste your time by night or day!"

The implication of this "identity" is not just that two things are one thing, but that there is the activity of being one. The two interact, and yet they are one. Being one is the activity of intimacy. The mind of the Great Sage of India is intimately conveyed west and east. The Buddha realized this intimacy and handed it down generation after generation, ancestor to ancestor, to us. Being intimate is this vivid, vital life and being intimate with yourself! Zen master Shih-t'ou confirms that our ordinary life is the phenomenal or relative part; the fundamental, so-called essential nature, which is somewhat invisible to our physical eyes, is the absolute. He means when the relative exists, the box and its lid fit together. When the absolute responds to it, it is like two arrows meeting in midair (when the relative exists, the absolute responds to it like a box and its lid. It is like two arrows meeting in midair). How can two arrows meet in midair? Perhaps everyone of us will say it is almost impossible for two arrows meet in midair, but this is a very practical analogy because it is like when we meet all external phenomena as one, right here, right now. Zen master Shih-t'ou wants to recommend to all Zen practitioners that we should live our life so that this life and all external phenomena are together intimate as our own life. We cannot rely on anyone else, once we know the method, just go ahead to practice it. Intimacy is nothing but realizing the fact that already you are as you are. Your essential nature is nothing but you as you are. See that two arrows already meeting is your own life. You are no longer whatever you think you are, you yourself are the life of the dharma, the life of Buddha. Realizing this fact is the moment of transmission. What can be transmitted and transmission from whom to whom? There is nothing to be transmitted from anybody else to you, not even your true Self. This is intimacy. Zen practitioners should always trust yourself as you truly are; you are already the Buddha Way itself. Be intimate with it. Do not make yourself separate with your opinions, your judgments, your ideas, with whatever you think your life is. When you do that, the two arrows miss each other. If there is any difficulty, it is simply the difficulty of how to be intimate with your self.

CCCXXXVI. Ích Châu Thạch: Đừng Nhớ Đến Những Đối Tượng Bên Ngoài; Chớ Nghĩ Dựa Trên Tâm Bên Trong; Cạn Kiệt Không Chỗ Nương!—I-chou Shih: Do Not Remember External Objects; Do Not Think On Internal Mind; Dried Up Without Support!

Ích Châu Thạch là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ VIII, người đã nhận sự truyền thừa từ Hòa Thượng Kim và truyền dạy Thiền pháp này ở miền Đông Tây Tạng. Người ta cũng gọi sư là Ích Châu Thần Hội. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Ích Châu Thạch; tuy nhiên, theo các văn bản tìm thấy trong các hang động Đôn Hoàng, mặc dầu Vô Trụ nhận Hòa Thượng Kim là thầy, nhưng theo Thiền sư Tông Mật thì rõ ràng là nhà Hòa Thượng Kim và nhà Vô Trụ hay Bảo Đường trên thực tế là hai dòng Thiền riêng biệt. Quyển Lịch Đại Pháp Bảo Ký có đề cập rằng Vô Trụ thọ giới pháp ở một trong những cuộc hội họp công khai của Hòa Thượng Kim. trong quyển Trung Hoa Truyền Tâm Địa Thiên Môn Sư Tư Thừa Tập Đồ (Thiền Đồ), Tông Mật đưa ra người nối pháp của Hòa Thượng Kim không phải là Vô Trụ, mà là Ích Châu Tịnh Chứng Thần Hội,

truy nguyên Tịnh Chứng từ Hoàng Nhẫn đến Tư Châu Trí Sần đến Tư Châu Xử Tịch đến Ích Châu Kim đến Ích Châu Thạch, và từ Bắc Sơn Lục của Thần Thanh (806-820), người ở trong dòng Tịnh Chứng, chúng ta biết rằng Tịnh Chứng và Bảo Đường không chỉ là những dòng Thiền riêng biệt, mà còn là những dòng Thiền tương phản. Dĩ nhiên là tất cả mọi điều này đều phù hợp với sự chia rẽ theo Lịch Đại Pháp Bảo Ký giữa các học trò của Hòa Thượng Kim ở chùa Tịnh Chứng và Vô Trụ. Điều này là sự mô tả của Tông Mật trong tiểu luận về Kinh Viên Giác của nhà Tịnh Chứng: "Những ai nói rằng hãy dụng tâm theo lối ba ngữ cú tương đương với giới, định và huệ" là nhà thứ hai. Khởi nguyên nó được truyền xuống một cách phụ thêm từ Ngũ Tổ Hoàng Nhẫn qua Trí Sần. Thiền sư Trí Sần là một trong mười đệ tử chính của Ngũ Tổ, gốc người Tư Châu, nằm về phía đông nam Thành Đô và cuối cùng Trí Sần trở lại chùa Đức Thuần ở quận nhà và chuyển hóa Đạo cho mọi người. Đệ tử tên Xử Tịch của Trí Sần, người họ Đường, tiếp nhận sự truyền thừa. Đường Xử Tịch sản sanh ra bốn người đệ tử chính, người thứ nhất là Hòa Thượng Kim của chùa Tịnh Chứng ở quận cao Thành Đô, pháp danh là Vô Tướng. Hòa Thượng Kim hết lòng truyền bá giáo pháp này. Còn về các đệ tử của Hòa Thượng Kim, Triệu hay Ích Châu Thạch còn gọi là Tịnh Chứng Thần Hội, người hiện ở chùa Tịnh Chứng, Mã ở Trường Tùng Sơn, Quý hay Lý ở Trúc Châu, và một người cũng tên Quý hay Lý ở địa hạt Thông Tuyền. Ba ngữ cú là Vô ức (không ghi nhớ), Vô niệm (không có vọng niệm), và Mạc vong (chớ quên). Ý muốn nói là: đừng nhớ lại những ảnh tượng trong quá khứ; chớ có lo lường nghĩ ngợi các ảnh tượng huy hoàng trong tương lai; và luôn hợp nhất với tuệ giác này, không bao giờ mê muội tối tăm, không bao giờ lầm lỗi. Chúng ta gọi đây là Mạc vong. Đôi khi Tịnh Chứng Thần Hội nói: "Đừng nhớ đến các đối tượng bên ngoài; chớ nghĩ dựa trên tâm bên trong; cạn kiệt không chỗ nương." Giới định và huệ tuần tự tương đương với ba ngữ cú. Dầu là các phương tiện thiện xảo của Tịnh Chứng trong việc làm cho thấy được mục đích ý nghĩa của chủ đề và việc thuyết giảng là rất nhiều, nhưng điều mà ý nghĩa của chủ đề luôn nhắm tới vốn nằm trong ba ngữ cú này. Các lễ truyền pháp hay truyền thụ nghi thức giống như cách thức thọ giới cụ túc nơi đàn tràng chính thức hay giới đàn vào thời đó ở xứ này. Trong tháng thứ nhất và thứ hai, trước tiên họ chọn ngày một cách kỹ lưỡng rồi dán thông báo, nhóm họp chư Tăng Ni và nam nữ cư sĩ. Sự sắp xếp Bồ Đề Tòa, nghi thức lễ tán và sám hối đôi khi mất từ ba đến năm tuần lễ. Chỉ sau khi thực hiện đầy đủ những nghi thức này thì họ mới truyền pháp. Tất cả mọi việc này đều được cử hành vào ban đêm. Ý là cắt đứt hết ngoại duyên và loại trừ sự rối rắm. Sau khi Pháp đã truyền rồi, ngay dưới lời nói của Đại sư và họ dừng niệm tưởng và hành trì tọa thiền. Ngay cả khi những người đến từ nơi xa xôi, ngay cả chư Ni và cư sĩ, trước khi ở lại suốt thời gian dài, họ phải tọa thiền một hoặc hai tuần lễ. Sau đó, tiếp theo lễ truyền giới, họ giải tán. Nó rất giống Pháp đăng đàn của Nam Sơn Luật Tông (đặt ở núi cùng tên với ngài Nam Sơn phía nam Trường An và sử dụng bản dịch của Đàm Vô Đức hay Pháp tạng của Luật tông). Cần thiết là phải có một nhóm. Bởi do có bản công bố chính thức của chánh quyền, nghĩa là bởi vì Tịnh Chứng nhận sự cho phép của chánh quyền, cho nên nó được gọi là "Đại Giới Đàn" (lễ truyền giới rộng rãi cho chư Tăng Ni và cư sĩ). Đôi khi một năm một lần, đôi khi hai hoặc ba năm một lần, giới đàn mở ra không đều đặn—Name of a Chinese Zen master in the eighth century who received the transmission of Zen from Reverend Kim and spread Kim's Zen teachings in Eastern Tibet. He was also called I-chou Shen-hui. We do not have detailed documents on this Zen Master; however, according to several texts from some of the caves around Tun-huang areas, it is clear from Tsung-mi that, although Wu-chu recognized Reverend Kim as his master, the Reverend Kim house and the Wu-chu or Pao-t'ang house were in fact two distinct lineages. The Record of the Dharma Treasure Down Through the Generations does not mention that Wu-chu received the precepts at one of Reverend Kim's public assemblies. In his Chart of the Master-Disciple Succession of the Ch'an Gate Which Transmits the Mind-Ground in China (Chung-hua Ch'uan hsin-ti Ch'an-men Shih-tzu Ch'eng-hsi t'u) (Trung Hoa Truyền Tâm Địa Thiền Môn Sư Tư Thừa Tập Đồ), here after abbreviated "Ch'an Chart" Tsung-mi gives Reverend Kim's successor not as Wu-chu, but as I-chou Shih (Ích Châu Thạch hay Tịnh Chứng Thần Hội), tracing Ching-chung from Hung-jen to Tzu-chou Chih-hsien to Tzu-chou Ch'u-chi to I-chou Kim to I-chou Shih, and from the Record of the

Northern Mountain (Pei-shan lu) of Shen-ch'in (806-820), who was in the Ching-chung line, we know that Ching-chung and Pao-t'ang were not just separate lineages, but antagonistic in the Record of the Dharma Treasure Down Through the Generations between Reverend Kim's students at the Ching-chung Monastery and Wu-chu. This is Tsung-mi description in the Subcommentary on the Perfect Enlightenment Sutra of the Ching-chung house: Those who say "use mind in the manner of the three phrases which correspond to morality, concentration, and insight" are the second house. At its origin it is collaterally descended from the fifth patriarch through one named Chih-hsien. He was one of the ten main disciples of the fifth patriarch. He was originally a man of Tzu-chou, southeast of Ch'ang-tu, and he eventually returned to Te-ch'un, and eventually returned to Te-ch'un Monastery in his native prefecture and converted beings. His disciple Ch'u-chi (Xử Tịch), whose family name was T'ang, received the succession. T'ang produced four sons, the first of which was Reverend Kim of Ching Chung Monastery in the superior prefecture Ch'eng-tu, Dharma name Wu-hsiang. He greatly spread this teaching. As to Kim's disciples, Chao (I-chou Shih or Ching chung Shen-hui), who is presently at that monastery, Ma of Ch'ang-sung Shan, Chi or Li of Sui-chou, and Chi or Li at T'ung-ch'uan county have all succeeded him. The three phrases are no-remembering, no-thought, and no-forgetting. The idea is: Do not recall past objects; do not anticipate future glories; and always be joined to this insight, never darkening, never erring; we call this no-forgetting. Sometimes the Ching-chung says: "Do not remember external objects; do not think on internal mind; dried up without support. No forgetting as above." Morality, concentration, and insight correspond respectively to the three phrases. Even though the Ching-chung's expedients in opening up the purport and discoursing are numerous, that which their purport is tending toward lies in these three phrases. Their transmission ceremonies are like the expedient of receiving the full precepts on an official mandala or ordination platform at the present time in this country. In the first and second month, they first pick a date and post notices, collecting monks and nuns and laymen and laywomen. The arranging of the broad bodhi-seat, obeisance, and confession sometimes takes three to five weeks. Only after this do they transmit the Dharma. All of this is carried out at night. The idea is to cut off externals and reject confusion. The Dharma having been transmitted, immediately beneath the words of the master they stop thoughts and practice sitting-ch'an. Even when people arrive from a great distance, even nuns and laymen, before they have stayed long at all, they have to do a week or two of sitting-ch'an. Afterwards, following later conditions, they disperse. It is very much like the Dharma of mounting the platform of the Nan-shan Vinaya School, based in the mountains of the name just south of Ch'ang-an and using Dharmaguptaka version of the Vinaya. It is necessary to have a group. Because of the tablet of the official statement (because Ching-chung grants official licenses), it is called "opening conditions." Sometimes once in a year, sometimes once in two or three years, it is irregular in its opening.

CCCXXXVII. Ích Châu Vô Tướng: Vô Ưc Là Giới, Vô Niệm Là Định và Mạc Vong Là Huệ!—I-chou

Wu-hsiang: No-remembering Is Morality. No-thought Is Concentration. No-forgetting Is Insight!

Còn gọi là Hòa Thượng Kim (684-762), tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thời nhà Đường (618-907). Trong quyển Lịch Đại Pháp Bảo Ký, Thiền sư Khuê Phong Tông Mật ghi lại rằng: "Hòa Thượng Kim (684-762) trong tháng đầu và tháng thứ mười hai mỗi năm, vì lợi ích của chư Tăng Ni và Phật tử tại gia, thường tổ chức một cuộc lễ thọ giới pháp. Nơi Bồ Đề Đạo Tràng được trang trí trang nghiêm, Hòa Thượng ngồi trên cao tòa và thuyết giảng giáo pháp. Đầu tiên ngài dạy cách kéo dài âm thanh niệm Phật cho tới lúc âm thanh này không còn những tướng niệm của một hơi thở. Khi âm thanh đã tắt dần và niệm tướng đã ngưng dứt, ngài dạy: 'Vô ước tức không nhớ nghĩ, vô niệm tức không nghĩ tướng, và mạc vong tức không quên. Vô ước là giới, vô niệm là định và mạc vong là huệ. Ba ngữ cú này là pháp môn đà la ni hay tổng trì môn.'" Đoạn Hòa Thượng Kim dạy tiếp: "Khi tâm bình đẳng thì tất cả pháp đều bình đẳng. Nếu mấy ông biết được chân tánh thì không có pháp nào mà không phải là Phật pháp. Khi mấy ông ngộ được lý, thì tâm luyến ái trụ chấp không sanh khởi. Lúc mà ta không có cảnh

giới thực tánh nơi tâm, thì không hề có sự tỏ ngộ. Nếu mấy ông tại sao lại như vậy, thì đó là bởi vì như như thực tánh của trí huệ Bát Nhã, vốn bình đẳng từ ban đầu, là vô đối hay không có đối tượng khách thể."—I-chou Wu-hsiang, name of a Chinese Zen master who lived in the T'ang Dynasty in China. Name of a Chinese Zen master who lived in the T'ang Dynasty in China. In the Record of the Dharma Treasure Down Through the Generations, Zen master Kuei-feng Tsung-mi recorded: "Most Venerable Kim, in the first twelfth months of every year, for the sake of thousands of monks, nuns, and lay people, held a ceremony of receiving conditions. In the ornamented bodhi-seat he sat in the high seat and discoursed upon the Dharma. He first taught stretching the sound of the Buddha-recitation (nien-fo) to the point of exhausting one breath's thoughts. When the sound had died down and thoughts had been stopped, he said, 'No-remembering, no-thought, and no-forgetting. No-remembering is morality. No-thought is concentration. No-forgetting is insight. These three phrases are the dharani gate.'" Then Most Venerable Kim continued to teach: "When the mind is impartial, all dharmas are impartial. If you know the True-nature, there are no dharmas that are not Buddha-dharmas. When you awaken to principle, the mind of attachment does not arise. At the time that one is not possessed of the reality sphere in the mind, there is no understanding. If you ask why this is so, it is because the thusness of the perfection of insight, by being impartial from the outset, is objectless."

CCCXXXVIII. Inan: Tan Hợp Hợp Tan!—Ever Changing!

Trong khi theo John Stevens trong quyển “Ba Thiền Sư,” Lương Khoan sinh năm 1758 tại một ngôi làng hẻo lánh tên làng Izumozaki trong vùng duyên hải tỉnh Echigo, bây giờ được gọi là miền Niigata. Khu vực phía bắc đảo Honshu này là xứ tuyết, nơi mà vào mùa đông ngập tuyết, lúc ấy cư dân ra vào nhà từ tầng thứ nhì. Khu vực này cũng nổi tiếng với những trận động đất tệt hại nhất trong lịch sử của Nhật Bản, với hòn đảo Sodo xinh đẹp, nơi lưu đày của phiến quân, và cũng là nguồn khai thác vàng của các vị tướng quân. Cha của Lương Khoan là Inan, người thừa kế chức vị trưởng làng và cũng là một giáo sĩ Thần Đạo. Ở mức độ nào đó, Inan cũng là một nhà thơ có chút tiếng tăm, có liên hệ xa với trường phái Hải Cú của nhà thơ Tùng Vĩ Ba Tiêu. Dưới đây là một trong số những bài thơ của Inan:

“Tan hợp hợp tan
 Những đám mây hè lững lờ trôi
 Trên những ngọn đồi cao.”

While according to John Stevens in “Three Zen Masters (p.103),” Ryokan was born in 1758 in the remote seaside village of Izumozaki in Echigo Province, now called Niigata Prefecture. This area of northern Honshu is now “snow country,” where in deep winter snowdrifts force residents to exit and enter their homes from the second floor. The district is also notorious for some of the worst earthquakes in Japan's history, and is famed for the lovely island of Sado, place of exile for rebels and source of the shogun's gold, which was taken from its productive mines. Ryokan's father, Inan (1738-1795), was the heredity village headman and Shinto priest. Inan was also a poet of some note, distantly associated with the Basho school of haiku. Here is one of his verse:

“Ever changing,
 Summer clouds rise lazily,
 High above the hills.”

CCCXXXIX. Ishida Baigan: Tâm Tánh—Mind and Essence

Ishida Baigan là người sáng lập ra phong trào Tâm Học Shingaku của giới cư sĩ Thiền Phật giáo. Từ tuổi mười lăm, người ta nói rằng lúc nào vẻ mặt ông cũng lộ vẻ phiền muộn mỗi khi bực dọc chuyện gì. Tuy nhiên, sau năm mươi tuổi, người ta không còn bắt gặp nét buồn vui trên mặt ông nữa. Đến năm sáu mươi tuổi, Ishida Baigan nói: “Giờ đây tôi đã đạt được cảnh giới tự tại.” Khi nào có người hỏi ông: “Theo ông, tâm và tánh khác nhau như thế nào?” Ishida Baigan đáp: “Tâm bao gồm tánh và tình thức. Tánh là thể nên tịch lặng và thường chiếu; tâm là dụng nên biến động không ngừng. Xét về bản thể,

tâm vốn là tánh, thanh tịnh và hăng sáng cho đến khi nó bị quấy rối bởi trần cảnh và xáo động bởi tình thức. Tâm là giới của năng lực, tánh là giới của nguyên lý, giống như mặt trăng phản chiếu ngay trên cả một giọt sương thật nhỏ; mặc dầu không lộ hình tướng, chơn tâm diệu tánh luôn hiện hữu trong lòng vạn vật."—Ishida Baigan was a founder of Shingaku Mind Studies, a lay movement inspired by Zen Buddhism. Since the time he was fifteen years old, it is said, displeasure used to show on Baigan's face whenever something offended him. After the age of fifty, however, he never evinced any sign of pleasure or displeasure. When he reached the age of sixty, he said, "Now I have attained ease." Once someone asked him, "Are mind and essence different?" Baigan replied, "Mind includes both essence and sense; it has movement and stillness, substance and function. Essence is the substance, which is tranquil; mind, which moves, is the function. Speaking of mind in terms of essence, it resembles essence in a way; the substance of mind is unminding until it is disturbed; essence is also unminding. Mind is the realm of energy, essence is the realm of noumenon. Just as the moon is reflected even in a tiny drop of dew, noumenon is inwardly present in all things, even though it is invisible."

CCCXL. Isshi Bunshu:

1) *Những Bài Thơ Gửi Nhật Hoàng Bộc Lộ Sâu Xa Đời Sống Thiền Của Mình—Poems for the Emperor to Express the Depth of His Commitment of Zen*

Sau một thời tu tập ở Giang Hộ, Isshi trở về lại Kyôto nhưng không cảm thấy thoải mái với cuộc sống nơi đô thị. Thiền sư Isshi Bunshu (1608-1646) cùng một số môn sinh lặng lẽ lui về ẩn tu tại một túp lều tranh trên núi Shiga, nơi Sư tu tập thiền định và sáng tác thiền thi. Biết mình mang bệnh lao trong người nên kể từ đó Sư sống thật hết mình. Thiếu vắng sự bầu bạn của Isshi, nên Nhật hoàng Gomizuno-o cho triều thần Karasumaru Mitsuhiro đi tìm. Mitsuhiro cải trang làm người thường đi tìm Isshi ở các làng để tránh những phiền hà của các tướng quân. Khi đó Mitsuhiro gặp được một cậu bé đang tập viết thư pháp có phong cách rất thuần khiết, khiến cho ông ta tin rằng đó chính là bút pháp của Isshi. Qua việc gạn hỏi cậu bé, Mitsuhiro biết thầy của cậu bé là một vị Tăng đang ngụ tại một túp lều tranh gần đó, vì thế mà ông tìm ra được Isshi tại nơi ẩn cư. Theo nguyện vọng của Isshi, hoàng đế Nhật và chính quyền địa phương cho dựng lên ngôi chùa Hôjô ngay tại nơi ẩn cư của Isshi vào năm 1641. Tuy Isshi chỉ sống ở đó trong một thời gian ngắn nhưng có lẽ đó chính là thời gian hài lòng nhất trong đời Sư. Ngôi chùa với cái cổng quê mùa được lợp bằng tranh, là một ốc đảo thanh bình, tinh khiết và tọa lạc tại một nơi lý tưởng nhất ở Nhật Bản. Lúc ngụ tại tự viện Hôjô, Sư đã sáng tác mười bài thơ theo phong cách Trung Hoa để gửi cho Nhật hoàng, trong đó Sư đã sử dụng những hình ảnh trong thiên nhiên để bộc lộ sâu xa đời sống thiền của mình; Nhật hoàng Gomizuno-o cũng đáp lại bằng mười bài thơ theo thể hòa tán của Nhật Bản. Mặc dầu mỗi mặc cảm mà Isshi đã thể hiện qua các ý thơ của mình rằng đã không làm tròn nhiệm vụ truyền dạy Thiền cho các môn sinh, song qua thơ, chúng ta thấy sự hài lòng của Sư khi được sống xa nơi đô thị:

"Khi cần có củi pha trà,
Ta đi nhặt lác
Một vài cành thông.
Vườn cây thuốc đã trống không,
Ta đi đào rễ cây về dùng.
Luôn luôn sợ
Khách viếng thăm mình,
Nghe tiếng gõ cửa
Ta đành cài then.

Phải chăng ta quá thật thà!
Đôi khi quên mất
Mình đang hành Thiền.

Ngo về bóng cả đầy hiên,
 Nghĩ mình chẳng được
 Như người đồng tu.
 Sớm chiều dẫn dắt môn đồ,
 Mà hai dòng lệ
 Thấm đầy áo nâu.

Đỉnh Thiên mây trắng vây quanh,
 Dưới chân là thảm cỏ xanh khách ngồi.
 Trăm năm vẫn thảnh thơi hoài,
 Có ai đến gặp vẫn lười giờ tay."

After a period of study in Edo, Isshi returned to the Kyoto area, but he did not feel comfortable with life in the city. Quietly leaving with a few of his pupils, Isshi retired to a mountain hut in Shiga, where he practiced meditation and wrote poetry. Aware that he had tuberculosis, he lived every moment to the full. Emperor Gomizuno-o, missing Isshi's company, sent the courtier Karasumaru Mitsuhiro to find him. According to one story, Mitsuhiro, wearing a disguise to avoid trouble with the ever-suspicious shohunate, was searching for Isshi in the village of Shiga when he came across a young boy practicing calligraphy. The model he was copying was so elegant that Mitsuhiro knew it must be by Isshi. Questioning the youth, Mitsuhiro learned the boy's teacher was a monk in a nearby mountain hut and thus was able to locate Isshi in his seclusion. Following the monk's wishes, the emperor and local daimyo built the temple Hôjô-ji in 1641 at the site of the mountain hut, and Isshi lived there briefly, perhaps in his life's greatest contentment. The temple, with its rustic thatch-roofed gate, is still one of the most beautiful situated and serenely peaceful oases in Japan. At Hôjô-ji, Isshi wrote a series of ten Chinese-style poems for the emperor in which he utilized images of nature to express the depth of his commitment of Zen; Gomisuno-ô responded with ten waka. Despite his distress that he was not fulfilling his obligation to instruct followers in Zen teachings, Isshi's quatrains reveal his contentment with life far from the cities:

"The fuel in the tea brazier is burnt out.
 So I collect pine needles,
 The fields of medicinal plants are empty,
 So I cut vegetable roots.
 I'm always afraid that guests will come
 to disturb this pleasure;
 When I hear the knocking 'kotsu kotsu'
 I don't open the gate.

Naturally dull, I've forgotten my Zen activities,
 My gate is darkened at noon
 By the shade of ancient trees.
 Sure that monks elsewhere are leading followers to enlightenment,
 I can't prevent tears from moistening my hemp robe.

White clouds impart a sense of peace to my Zen meditation,
 Green grasses suffice to make a rug for my guests.
 What I have collected is a hundred years of leisure
 When I meet people I'm too lazy even to raise an empty fist."

2) *Isshi Bunshu Và Sư Phụ Trạch Am Tông Bành—Isshi Bunshu and His Master Takuan Soho*

Isshi Bunshu, một trong những Thiền sư nổi trội nhất của Nhật Bản vào thế kỷ thứ XVII. Trong số nhiều môn sinh, xuất gia cũng như tại gia, của Thiền sư Trạch Am Tông Bành thì người nổi bật hơn cả là Isshi Bunshu. Sư xuất thân từ một gia đình quyền quý, đã trở thành thị đồng của Nữ hoàng lúc mới lên bảy tuổi và đến năm 12 tuổi thì theo học Phật giáo. Sư quan tâm đặc biệt đến cuộc đời và hành trạng của các vị Thiền sư thời trước và nghiên cứu những công án. Một hôm, Sư đi đến với vị Thiền sư già của mình và trao cho ông ta lời giải đáp của mình cho một trong những công án này. Vị lão sư chấp nhận câu đáp nhưng lại đưa ra cho Sư một công án khác. Isshi nói với vị lão sư rằng "người xưa nói rằng nếu đi tới chỗ ngộ đạt bằng cách giải được chỉ một công án thì mọi thứ đều ngộ." Nhưng vì lời giải đáp của Isshi không phải là chân ngộ nên Isshi phải rời tự viện trở về học tiếp. Sau khi gặp Thiền sư Trạch Am, Isshi đưa cho Trạch Am xem lời đáp của mình. Trạch Am cười và nói: "Lão Tăng không thích làm phiền chư Tăng bằng những lời như vậy." Từ đó Isshi quyết định xin theo học với Trạch Am và đã nhanh chóng trở thành một trong những môn sinh tận tâm nhất. Trước hết Sư tu tập Thiền theo sự hướng dẫn của Thiền sư Trạch Am tại tự viện Nam Thiệm ở Sakai. Khi Trạch Am bị đày lên miền Bắc thì Isshi đi theo ông, nhưng chỉ ở lại đó được một năm thì trở lại Kyôto. Khi Trạch Am hết hạn lưu đày thì Isshi đến gặp ông ở Giang Hộ để được tiếp tục tu tập Thiền với ông này, khiến ai cũng phải cảm động. Vài năm sau đó, tướng quân Đức Xuyên có hỏi Trạch Am là tại sao ông lại không cấp giấy ấn chứng cho Isshi để có một người kế tục truyền lại những điều ông đã giảng dạy. Trạch Am trả lời rằng, tình người mà ông dành cho môn sinh của mình có thể nói là rất sâu xa, nhưng không thể vượt qua được sự quyết định của mình về chuyện cấp giấy ấn chứng cho bất kỳ môn sinh nào. Một hôm, khi đi ngang qua gốc chanh nơi Sư đang sống thì đột nhiên Sư đạt ngộ. Sư muốn được đi đến Trung Hoa để gặp một vị Thiền Tăng có thể hiểu được sự đạt ngộ này của mình, nhưng chính sách bế quan tỏa cảng của chính phủ khiến Sư không thể rời Nhật Bản lúc đó. Cuối cùng Sư hành trình đi đến tự viện Myôshin ở Kyôto gặp Thiền sư GudôToshoku, người đã gạn hỏi Isshi từng chi tiết một về sự ngộ đạt của ông và đã làm một bài thơ Phật giáo để vinh danh Sư. Ngay lúc ấy thì Isshi vẫn tiếp tục sống trên núi và dành trọn vẹn thời gian của mình cho thiền định—Isshi Bunshu, one of the most outstanding Japanese Zen masters in the seventeenth century. Among Takuan's many monks and lay followers, his chief pupil was Isshi Bunshu. The scion of a noble family, Isshi became a page for the empress at the age of seven and began to study Buddhism when he was twelve. He became particularly interested in the lives and acts of earlier Zen monks, studying the riddles (kôan) that they had meditated upon. One day he went to his elderly Zen master and offered him an answer to one of these kôan. The old monk accepted the answer but gave Isshi another question. Isshi told the monk that "the ancients said that if you can gain enlightenment by solving a single kôan, then everything is enlightened." However, since his one answer was not true enlightenment, Isshi left the temple for further study. After meeting Takuan, Isshi showed him his "answer." Takuan laughed and said, "I don't like to trouble the monks by such words." Isshi thereupon decided to study with Takuan, soon becoming one of his most dedicated followers. Isshi first practiced under the master at Nanshû-ji in Sakai. When Takuan was exiled to the north, Isshi accompanied him but returned to Kyoto after one year. When Takuan's exile was ended, Isshi traveled to Edo to continue his Zen practice with him, impressing everyone who met him. Years later, the shogun Tokugawa Iemitsu asked Takuan why he had never granted inka (a certificate of enlightenment) to Isshi in order to have a spiritual heir for his teachings. Takuan replied that his human feelings for his pupil were strong, but they could not overcome his decision to give a certificate of enlightenment to any of his followers. One day, while passing a citron tree near his hut, he reached enlightenment. He wished to go to China to find a monk who could understand this enlightenment, but due to government policy he could not leave Japan. He eventually journeyed to Myôshin-ji in Kyoto to meet the monk GudôToshoku, who questioned Isshi in detail, recognized his enlightenment, and wrote a Buddhist poem in his honor. In the meantime, Isshi continued to live a sheltered life in the mountains, devoting himself to Zen.

CCCXLI. Izu Và Lưỡi Kiếm—Izu and His Sword

Izu học thiền với thiền sư Bạch Ẩn trong một thời gian dài, ông đã thừa hưởng phong cách giáo chúng nhạy bén và quyết liệt của vị thiền sư kiệt xuất này. Tuy nhiên, phong cách giáo chúng của thiền sư Izu có phần nghiêm khắc hơn cả thầy mình. Mỗi khi tiếp người đến tham vấn về thiền pháp, sư thường đặt một thanh kiếm tuốt trần bên cạnh chỗ ngồi của mình. Nếu người đến tham vấn tỏ ra do dự hay khởi lên ý tưởng tranh luận, sư liền múa kiếm đuổi họ ra khỏi thiền phòng ngay lập tức—Izu studied Zen with Hakuin for a long time. As a teacher in his own right, Izu inherited the harsh manner of the redoubtable master Hakuin but was even sterner. Whenever he would receive people asking about Zen, he would lay a naked sword next to his seat. If they were hesitant or argumentative, he would chase them out with the sword.

CCCXLII. Jakushitsu Genko: Thị Tịch Kệ—Death Poem

Khi đối mặt với cái chết, Thiền sư Jakushitsu Genko đã làm một bài kệ về cuộc sống ẩn dật, tịch tịnh, tuổi già và cái chết như sau:

“Gió dội vào thác nước,
Gửi ta thanh âm lạnh.
Từ phía trước trăng treo đầu núi,
Bên bóng song tre ngồi sáng.
Ta cảm thấy tuổi già đã đến,
Lúc này hơn bao giờ hết,
Sống là bao được sống trên non:
Gửi xác sườn non, sạch đến xương!”

Có nhiều lý do khiến các Thiền sư làm kệ, đặc biệt là kệ thị tịch. Tuy nhiên, đối với nhiều người, không phải lúc nào cũng luôn ban cho họ cái thích thú để làm thi kệ, và cũng có một vài người cương quyết từ khước làm kệ thị tịch—When facing the death, Zen master Jakushitsu Genko wrote a poem on seclusion, quietude, old age and death as follows:

“Wind buffets the waterfall,
Sending me cold sounds.
From peak in front a moon rises,
The bamboo window brightens.
Old now, I feel it more than ever,
So good to be here in the mountains:
Die at the foot of the cliff and
Even your bones are clean!”

There are many reasons for Zen masters to compose poems, especially, the approach of death. However, to many people, death did not always grant the leisure required for such compositions, and some deliberately declined to compose a deathbed poem.

CCCXLIII. Jakusho Kwong:**1) Sổ Tức Nhất Môn—One Door of Meditation by Counting the Breathing**

Pháp môn thiền quán bằng cách đếm hơi thở để lắng đọng thân tâm. Thiền bằng phương pháp đếm hơi thở điều hòa thân tâm. Bạn có thể đếm từ một đến mười hay ngược lại (đây là một trong những phương pháp trọng yếu giúp ta định tĩnh). Theo Jakusho Kwong trong quyển 'Thiền Trên Đất Mỹ', thở làm gián đoạn tư tưởng, vì để thở, bạn phải buông xả. Sức mạnh của hơi thở vượt ra ngoài cái tâm phân biệt. Phương pháp đếm hơi thở là một cách chiếm hữu tâm để cho tâm không chiếm hữu bạn. Khi chúng ta đếm “một, hai, ba”, chuỗi số đếm này thật ra chỉ là “một, một, một”. Việc này không lệ thuộc vào ký ức hay tâm thức. Ngay khi nó có vẻ đi theo một đường, nhưng bằng cách này sự lặp đi

lặp lại trở thành mật chú làm thư thái cái tâm phối hợp chuỗi của mình. Mỗi lần bạn thở ra, hơi thở ra là lòng từ bi. Đó là hơi thở cho đi và buông xả. Hít vô là tiếp nhận. Nó giống như sanh tử. Thở vô là tái sanh. Điều này nói lên rằng tôi có khả năng tiếp nhận sự sống qua hơi thở—The method of meditation practice through counting the breathing in order to calm mind and body. Meditation by counting one's breaths. You can count from one to ten or vice-versa. According to Jakusho Kwong in Zen in America, breath will cut through thinking because you have to let go to breathe. The power of breath is beyond the discriminating mind. The method in breath-counting is a way of occupying the mind so that the mind doesn't occupy you. Even though we say "one, two, three," the sequence is really just "one, one, one". It is not dependent on memory or consciousness. Even if it sounds linear, this repetition becomes mantric and in this way release the sequential mind. Each time you exhale, the exhalation is compassion. It is the breath of giving or letting go. The inhalation is receiving. It is like birth and death. Inhaling is being reborn. It is saying I am capable of taking in life.

2) *Jakusho Kwong: Tọa Thiền—Sitting Meditation*

Theo Jakusho Kwong trong quyển 'Thiền Trên Đất Mỹ', đối với Thiền, sự phân thân và tâm ra làm hai là sự mê hoặc lớn nhất; ngồi cho đúng cách thì mọi chuyện sẽ tốt thôi. Điều này cũng giống như câu nói về thuật cỡi ngựa: bên trên yên, không có kỵ sĩ; bên dưới yên, không có ngựa. Đó chính là tọa thiền. Đó chính là hiện tại. Không chủ thể, không khách thể. Như thế chúng ta không thể biết điều gì đang xảy ra—According to Jakusho Kwong in Zen in America, in Zen the mind-body dichotomy is the ultimate delusion: to sit well is to be well. It is like the phrase about horsemanship: above the saddle no rider, below the saddle no horse. That's zazen. That's present. No subject, no object. So we can't know what's happening.

CCCXLIV. Jijo: Tỉnh Thức—Mindfulness

Có lần thiền sư Setsugen dạy đệ tử Jijo: "Nếu con nhất tâm tham thiền không gián đoạn trong bảy ngày đêm mà không ngộ đạo, con có thể chặt đầu ta để làm gàu mút phân." Ít lâu sau đó, Jijo lâm bệnh kiết lỵ. Sư quyết định ẩn cư tại một nơi cách biệt, trải đệm tròn và thiền tọa trong suốt bảy ngày đêm liền. Đến đêm thứ bảy, sư bất chợt cảm thấy toàn thể thế giới hiển hiện như một cảnh tượng tuyết trắng rực rỡ dưới ánh trăng sáng và cảm thấy như toàn thể vũ trụ này quá nhỏ để chứa đựng được mình. Sư đã nhập định trong trạng thái này trong một thời gian dài, bất chợt ông bừng ngộ khi nghe một âm thanh vang lên. Sư cảm thấy toàn thân ướt đẫm mồ hôi, bao nhiêu bệnh hoạn của sư đều tan biến, sư cảm hứng viết bài kệ:

"Linh quang nào chiếu soi
Muôn vật thấy rạng ngời
Vừa động niệm chớp mắt
Có ta giữa đất trời."

Zen master Setsugen told his student Jijo, "If you meditate single-mindedly without interruption for seven days and nights and yet still do not attain realization, you can cut off my head and make my skull into a nightsoil scoop." Not long after that, Jijo came down with a case of dysentery. Taking a bucket to a secluded place, he sat on it and held his attention in right mindfulness. When he had sat on the bucket for seven straight days, one night he suddenly sensed the whole world like a snowy landscape under bright moonlight and felt as if the entire universe were too small to contain him. He had been absorbed in this state for a long time when he was startled into self-awareness on hearing a sound. He found his whole body running with sweat, and his sickness had disappeared. In celebration he wrote a verse:

"Radiant, spiritual, what is this?
The minute you blink your eyes
you've missed it.
The spatula by the toilet shines with light;

After all it was just me all along."

CCCXLV. Jimon:

1) Jimon Ni Thiên Sư Và Tên Trộm Trẻ Tuổi—Zen Nun Jimon and the Young Burglar

Vào một đêm lộng gió khác, có một tên trộm vào am kiểm tiền bạc châu báu. Sư cô Jimon thức dậy và trầm tĩnh nói: "Này người đáng thương kia! Tại sao lại phải băng đồng vượt núi đến đây vào một đêm lạnh lẽo như thế này! Hãy chờ một chút, tôi sẽ tìm một cái gì đó giúp cho người ấm bụng." Nói xong, sư cô Jimon đi nấu một chút cháo cho tên trộm ăn, và bảo tên trộm đến ngồi bên cạnh lò sưởi. Trong khi tên trộm ăn cháo, sư cô Jimon bắt đầu nói chuyện với anh ta: "Tôi đã từ bỏ thế gian, nên không có thứ gì đáng giá. Nhưng ông có thể lấy đi bất cứ thứ gì mà ông muốn. Tuy nhiên, đổi lại tôi muốn yêu cầu ông một điều. Nhìn ông, tôi thấy ông có thể tạo dựng một cuộc sống đàng hoàng trong bất cứ công việc nào mà ông muốn. Nhưng bộ dạng của ông lúc này trông thật thảm hại, chẳng những ông tự hạ nhân cách của mình mà còn làm nhục danh tiếng của gia đình nữa. Điều này không đáng hổ thẹn lắm hay sao? Tôi muốn ông thay đổi thái độ và từ bỏ nghề ăn trộm đi. Hãy lấy đi bất cứ thứ gì mà ông có thể cầm hay bán đi để bắt đầu công việc làm ăn thích hợp cho ông. Làm được như vậy tâm ông sẽ thấy dễ chịu hơn nhiều lắm." Xúc động sâu sắc trước lòng từ bi của sư cô Jimon, tên trộm lên tiếng cảm ơn và ra đi mà không lấy một thứ gì—On another freezing night, a burglar entered her cottage looking for money or other valuables. Jimon got up calmly and said, "You poor thing! Imagine crossing the fields and mountains to come here on a cold night like this! Wait a minute, and I'll make you something warm!" So saying, Jimon boiled some gruel for the burglar, seating him by the fireside. Then as he ate, she began to talk to him. "I've renounced the world," she said, "so I have nothing of value. But you can take whatever you want. There is something, however, that I want from you in exchange. I've been watching you, and it seems to me that you could make a decent living doing any sort of work or business you wished. And yet here you are in this wretched state, not only disgracing yourself but also disgracing your family. Isn't that a shame? I want you to change your attitude and give up burglary. Take everything in my cottage and pawn it for money to start a suitable business. You'll be so much easier in mind that way!" Profoundly moved, the young burglar voiced his thanks and left without taking anything at all.

2) Jimon Ni Thiên Sư: Từ Bi Thương Xót Những Mảnh Đời Cơ Cực Neo Đơn!—Kindness and Compassion For the Wretched and Desolate People!

Jimon là tên của một vị Thiên Ni nổi tiếng của Nhật Bản. Jimon là con gái trong một gia đình võ sĩ đạo. Mẹ cô qua đời năm cô lên 11 tuổi, và cha cô cũng mất vài năm sau, năm cô mười lăm. Đến năm cô lên mười tám tuổi, cô cạo tóc và trở thành một ni cô. Ni cô Jimon rất giàu lòng từ bi, sẵn lòng giúp đỡ mọi người trong mọi công việc. Vào một đêm đông, giữa cơn bão tuyết, có hai đứa bé ăn xin đến trước cửa am. Trông chúng lạnh co ro nên cô đã cởi chiếc y khoác ngoài để đưa cho chúng. Lần đó ni cô đã làm bài kệ:

"Thương cho những người cô thân
 Trong cảnh đời cơ cực
 Chẳng tìm được chốn dung thân
 Qua cơn bão tuyết giữa đêm đông."

Name of a famous Japanese Zen Nun. Jimon was the daughter of a samurai. Her mother died when she was eleven years old, and her father passed away a few years later, when she was fifteen. When she turned eighteen, she shaved her head and became a nun. Jimon was rich in kindness and compassion, doing whatever she could to help those in need. One winter night, during a severe snowstorm, two little beggar boys showed up at her door. They looked so cold to her that she immediately took off her outer robe and gave it to them. On that occasion, she composed a poem, saying,

"The plight of the desolate

how wretched these sleeves
 too narrow for shelter
 to keep them
 from spending the night outside."

CCCXLVI. Jisho Warner:

1) Căn Bản Cố Hữu Thanh Tịnh Tâm—Fundamental Pure Inherent Mind

Cái tâm vốn là chân tánh thanh tịnh tuyệt vời. Jisho Warner viết trong quyển 'Thạch Tuyền Thiền Đường' (Sebastopol, California): "Giáo huấn của Bồ Đề Đạt Ma, Sơ Tổ huyền thoại của Thiền tông, bắt đầu và chấm dứt với cái tâm được xem như là cánh cửa của giải thoát, không có Phật nào ngoài cái tâm vốn là chân tánh tuyệt vời của chúng ta, và với kiến tánh được xem như là chìa khóa của cánh cửa này. Tu tập chính yếu mà Sơ Tổ đã dạy là tọa thiền, được dịch là 'bích quán,' ngồi như một bức tường, vững vàng và bất động. Ngài nói rằng đây là cách để thanh tịnh tâm và do đó thanh tịnh cả thân và thế giới của bạn. Tập trung, vứt bỏ mọi vọng niệm, quay về với chân thực tương, và qua đó từ bỏ chủ nghĩa nhị nguyên giữa ta và người để trụ vào chân tánh tĩnh lặng của vạn hữu. Ngôn ngữ của Sơ Tổ thường mang tánh tượng trưng và trữ tình khi ngài luôn chỉ vào cái mà ngài gọi là cái tâm thanh tịnh căn bản, cố hữu, mà chúng phải lấy làm gốc. Cái tâm này không phải chỉ là ý nghĩ và sự nhận thức của bạn, mà nó là cái được người ta gọi là Phật, Phật tánh, chân như, không một từ ngữ nào có thể hàm chứa hết được nó, không một cái ngã nào có thể nắm bắt được nó."—Jisho Warner wrote in Stone Creek Zendo (Sebastopol, California): "The legendary First Ancestor of Zen Bodhidharma's teaching begins and ends with the mind as the gateway to liberation, there is no Buddha beyond the mind that is our marvelously aware true nature, and with beholding the mind as the key to the gate. The central practice he taught was seated meditation, translated as 'wall gazing,' sitting like a wall, stable and immovable. He said this is the way to clarify the mind and thus your life and your world. Concentrate, relinquish all false ideas, return to true reality, and with that abandon all dualism of self and other, settling into the still true nature of things. His language is often symbolic and lyrical as he points over and over to what he calls the fundamental pure inherent mind on which we should ground ourselves. This mind is not just your or my thinking and perception; it is what is also called Buddha, Buddha-nature, suchness, no word can contain it, no self can grasp it."

2) Jisho Warner: Hiểu Và Di Chuyển Hòa Hợp Với Dòng Đồi—To Understand and Move in Harmony With the Stream of Life

Jisho Warner viết trong quyển 'Thiền Đường Thạch Tuyền' (ở vùng Sebastopol, California): "Tôi thường chơi môn chèo thuyền, và đặc biệt thích khu vực chèo trên những dòng thác hẹp ở vùng Tân Anh Cát Lợi. Người ta gọi những dòng thác ấy là những vườn đá, vì nước chảy siết chung quanh và tràn lên những mỏm đá vốn là vết tích để lại từ các băng hà. Trên những dòng nước bạc chảy siết này, nếu bạn để mặc cho dòng nước cuốn đi, thuyền của bạn sẽ bị va vào một mỏm đá, hoặc xoay ngang và chìm lỉm. Dòng nước đủ mạnh để phá vỡ tan tành chiếc thuyền của bạn, thậm chí chìm bạn chết đuối. Nhưng nếu bạn hiểu được dòng nước, bạn có thể di chuyển hòa hợp với nó. Bạn có thể khiêu vũ với dòng nước, lướt đi một cách nhẹ nhàng quanh các mỏm đá và quay tròn theo các xoáy nước. Bạn có thể làm hết những thứ này mà không cần phải cố gắng hết sức mình, nhưng không có chuyện 'buông xuôi theo dòng nước.' Chính là sự kết hợp sinh động với những thế lực thiên nhiên dựa trên sự hiểu biết sâu sắc về các thế lực ấy giúp cho bạn có thể hòa hợp được với chúng. Buông xuôi theo dòng chảy một cách thụ động không phải là thái độ chấp nhận mà đức Phật đã nói đến. Đức Phật dạy rằng cái mà chúng ta cần làm là chấp nhận thực tại, tiếp nhận sự vật như chúng là, với một tâm thức và trái tim rộng mở, trong giao tiếp sinh động với cuộc sống. Và nếu bạn đang đi qua một vùng nước êm ả, bạn có thể ung dung tận hưởng điều đó, vì bạn biết chắc rằng dòng nước lại sắp sửa thay đổi nữa."—Jisho Warner wrote in Stone Creek Zendo (in Sebastopol, California): "I used to do a lot of canoeing,

and I particularly liked to paddle on New England's narrow, fast-moving streams. They are called rock gardens, since they twist and turn among rocks left by glaciers. On these quick-silver streams if you go with the flow you will smash your canoe on a rock or find yourself sideway to the current and be swamped. The current has the power to chew up your canoe, and even to drown you, but if you understand it you can move in harmony with it. You can dance with the current, sliding smoothly around rocks and whipping around into eddies. You can do all this without working terribly hard, but it is nothing at all like 'going with the flow.' It is an active engagement with natural forces, based on knowing the forces intimately so you can accord with them. Passively going with the flow is not the kind of acceptance that the Buddha way speaks of. The Buddha way says that what we need to do is to accept what is at this moment, to receive things as they are, with our minds and hearts wide open, in an active engagement with life. And if you should meet a patch of calm water, you can enjoy its gentleness while it lasts, secure in the knowledge that it will soon change."

3) *Jisho Warner: Mê Hoặc—Deluded and Confused*

Mê hoặc hay hư vọng là bị lừa dối hoàn toàn. Mê hoặc còn ám chỉ một niềm tin vào một điều gì đó trái với thực tại. Mặt khác, mê hoặc gợi ý rằng điều được thấy có thực tại khách quan nhưng bị giải thích lầm hay thấy sai. Theo Phật Giáo, mê hoặc là vô minh, là không biết chân tánh của vạn hữu hay ý nghĩa thật sự của sự hiện hữu. Chúng ta bị các giác quan của mình (kể cả lý trí và tư tưởng phân biệt) làm cho lầm lạc đến khi nào chúng còn khiến chúng ta chấp nhận thế giới hiện tượng như là toàn thể thực tại, trong khi thật ra nó chỉ là một khía cạnh giới hạn và phù du của thực tại, và tác động tựa hồ như là ở bên ngoài đối với chúng ta, trong khi nó chính là phản ảnh của chính chúng ta. Điều này không có nghĩa là thế giới tương đối không có thực thể gì cả. Khi các vị thầy nói rằng tất cả mọi hiện tượng đều là hư vọng, các thầy muốn nói rằng so với tâm, thì thế giới do giác quan nhận biết chỉ là một khía cạnh giới hạn và phiến diện của chân lý, cũng giống như là mộng ảo mà thôi. Theo Jisho Warner trong quyển 'Thiền Đường Thạch Tuyền': "Bất cứ khi nào tôi trì tụng bốn Bồ Tát nguyện, tôi nói lớn lên rằng ham muốn vô tận thế nguyện đoạn. Ham muốn trong tứ hoằng thế nguyện là mê hoặc, và nguyện mê hoặc vô tận thế nguyện đoạn cũng giống như vậy. Mê hoặc có hai mặt: những ý tưởng chúng ta đang có và sự chấp trước với những ý tưởng này. Chúng ta có thể học cách không quá xem trọng những tư niệm của mình vì biết rằng chúng vốn không có thật, không bền chắc và không chính xác. Nhưng thật khó cho chúng ta đối đầu với sự chấp trước vào những ý tưởng này. Sự chấp trước giống như như cầu bức bách của rễ cây phải tìm nguồn nước, và cành lá phải tìm hương của ánh sáng, của các loài động vật nhỏ bé tìm đến với nhau để duy trì nói giống, bắt chấp nguy cơ dễ dàng biến thành miếng mồi ngon cho loài cú đói. Cốt lõi của sự ham muốn của chúng ta là lòng tham sống dưới ảnh hưởng của cái tâm dẫn dắt sai trái của mình. Lòng ham muốn là năng lực sống của tôi nén lại trong kênh gọi là tôi-cái của tôi trên hết. Sự chấp trước xuất hiện ngay khi cái tâm này nói 'tôi,' và lòng ham muốn sống của tôi tô màu cho ý niệm này, Vào lúc đó, cũng có nghĩa là vào mọi lúc, cuộc sống của tôi là cơn lốc xoáy cuốn tròn những khát vọng, nắm bắt, và chối bỏ. Nhưng những đam mê quay cuồng mà tôi bám víu vào tự chúng là những biểu hiện của sinh lực cuộc sống của tôi: Tất cả vạn pháp, theo thực chất, đều là thực tại tối hậu. Tôi ý thức được điều đó đến một mức độ nào đó, vì vậy, không phải tính tự kỷ của tôi nêu lên câu hỏi: 'Có phải tất cả đam mê thật sự xấu hay không?' Đó cũng là sự ý thức nhậ nhòa về chân tánh của mình."—To be deluded is to be totally deceived or deceived in regard to reality. Delusion also implies a belief in something that is contrary to reality. Illusion, on the other hand, suggests that what is seen has objective reality but is misinterpreted or seen falsely. In Buddhism, delusion is ignorance, an unawareness of the true nature of things or of the real meaning of existence. We are deluded or led astray by our senses (which include the intellect and its discriminating thoughts) insofar as they cause us to accept the phenomenal world as the whole of reality when in fact it is but a limited and ephemeral aspect of reality, and to act as though the world is external to us when in truth it is but a reflection of ourselves. This does not say all phenomena are

illusory, they mean that compared with Mind itself the world apprehended by the senses is such a partial and limited aspect of truth that it is dreamlike. According to Jisho Warner in Stone Creek Zendo, "Whenever I recite the four Bodhisattva vows, I say that desires are inexhaustible and that I vow to put an end to them. 'Desire' in the four vows is delusion, and to recite 'delusions are inexhaustible' is equally apt. Delusion has two sides: the ideas we have, and our attachment to them. We can learn not to take all our thoughts too seriously, knowing that they aren't real, solid, or accurate. But our attachment to our ideas is very hard to deal with. Attachment is the same deep urge that drives plants' roots to seek water and their branches to reach toward light, that drives small animals to seek mates although it makes them easy prey for hungry owls. At its core it's our desire to live, which is the face of our life force coming up in our lives under the influence of our misguided minds. Desire is my life energy forced into the narrow channel called I-me-mine-first. Attachment appears as soon as the mind has said 'I' and my desire to live has colored that thought. At that moment, which is every moment, my life is a swirl of thirsting, grasping, and rejecting. But those very whirling passions to which I cling are themselves an expression of my life force: All things, as they truly are, are ultimate reality. I am aware of that at some level, so it's not just my egoism that asks, 'Is all passion really bad?' It's also my dim awareness of my true nature."

4) *Jisho Warner: Vô Thường, Dòng Chảy Bất Tận—Impermanence, An Endless Moving Stream*

Theo Jisho Warner trong quyển 'Thạch Tuyền Thiền Đường', chúng ta thường nghĩ rằng mọi vật thay đổi quanh mình, trôi đi vun vút và gây cho chúng ta cảm giác bất ổn, vì vậy chúng ta cố làm cho chúng chậm lại. Chúng ta cố gắng đặt vững chân lên một mảnh đất luôn thay đổi, chỉ làm cho chúng ta càng cảm thấy khó chịu hơn. Chúng ta sống cứ như là những vật thể kiên cố vĩnh cửu đang phải đương đầu với những đổi thay, nhưng đó là điều không thể được. Nếu chúng ta mang ý tưởng rằng mọi việc đều đang thay đổi, thì chúng ta cũng đang thay đổi, và bản chất của vạn hữu là thay đổi. Đức Phật nói rằng chúng ta đau khổ vì chúng ta không thấy được chân lý của bản chất của vạn vật. Chúng ta cảm thấy như mình đang ở trên mặt biển, và đang say sóng vì chúng ta cứ tưởng là mọi vật đều không xao động. Toa thuốc của đức Phật có thể sẽ nói như vậy: "Hãy tập bơi đi." Vô thường là một dòng sông lớn của các hiện tượng, chúng sinh, vạn hữu, và sự kiện, đến và đi tùy thuộc vào nhau. Cái trật tự tự nhiên này bao gồm luôn cả chúng ta, và luật của cái trật tự này là luật của chúng ta. Chúng ta là một dòng chảy không ngừng trong một dòng chảy không ngừng—According to Jisho Warner in Stone Creek Zendo, we usually think that things are changing around us, rushing by at a mad pace and making us feel unstable, so we try to slow them down. We try to establish a firm footing on what is really shifting ground, which only makes us more uneasy. We act as though we are solid unchanging things that changes happen to, but that is impossible. If we carry the idea through that things are changing, we see for ourselves that we are changing, that what is at the heart of things is changingness. What the Buddha said is that it is because we don't see that truth of the nature of things that we suffer. We feel at sea, and we're seasick because we think things should hold still. The Buddha's prescription could be said to be: learn to swim. Impermanence is a great river of phenomena, of beings, things, and events, coming to be and passing away in dependence on each other. This natural order of things includes us, and its laws are our laws. We are an endless moving stream in an endless moving stream.

5) *Jisho Warner: Vũ Trụ Vô Thường Và Tương Tùy—The Universe of Impermanence and Interdependence*

Jisho Warner viết trong Thiền Đường Thạch Tuyền: "Tìm cách đơn giản hóa cuộc sống từ bên ngoài, thì tôi có thể gạn bỏ được cái gì? Và nhằm mưu cầu lợi ích cho bản thân, tôi chỉ mong được bình an là chuyện thường tình, lòng mong muốn cho cuộc sống trở nên đơn giản chỉ là một khát vọng chất cao lên những khát vọng khác. Thay vì thế, thật tình tôi muốn xem mỗi hoàn cảnh tôi gặp phải cũng có giá trị ngang hàng với giá trị cuộc sống của tôi. Thật ra, mỗi cảnh ngộ tôi phải đương đầu chính là cuộc

sống của tôi, cuộc sống của tôi chính xác được tạo từ những kết nối, từ dòng lưu thông năng lượng giữa 'tôi' và 'kẻ kia đang cùng tôi tương tác'. Quá trình vô tận đó là hoạt động của vũ trụ vô thường và tương tùy, và mục tiêu của tôi là chứng ngộ được mối kết nối mật thiết ấy, liên tục từng lúc. Nếu mỗi hiện tượng bạn gặp chính là cuộc sống của bạn, bạn phải tự hỏi: 'tôi đang ăn, tiêu hóa và biến đổi thành xương tủy loại thực phẩm cuộc sống' nào? Vấn đề không phải là bớt sử dụng cái này, cái nọ để làm cho cuộc sống đơn giản, hơn, hoặc dùng thêm vào để làm rườm rà thêm, vấn đề là tập trung vào những hoàn cảnh của cuộc sống. Làm thế nào để kết hợp một cách tốt đẹp nhất với những gì quanh mình? Làm thế nào đáp ứng lại thế giới với lòng tôn trọng?"—Jisho Warner wrote in *Stone Creek Zendo*: "To go about simplifying our lives from the outside in, what can I get rid of? And for our own benefit, I just want to feel peaceful, is business as usual, the yearning to simplify our lives as just one more craving on top of all the others. Instead, I would really like to treat everything I encounter as being as valuable as my very life itself. In truth, everything I encounter is my life; my life is made up exactly of the connections, of the flow of energy between 'me' and 'that being I'm interacting with.' That endless process is the activity of the universe of impermanence and interdependence, and my aim is to wake up to that moment-to-moment intimate connection, over and over. If everything you encounter is your life, you have to ask, what kinds of 'life food' am I eating, digesting, making into my marrow and bone? It's not a matter of using fewer things in order to simplify, or more things in order to elaborate, it's about paying attention to the circumstances of life. How can we best connect clearly with what's around us? How can we respond to our world with respect?"

CCCXLVII. John Blofeld:

1) *Phản Ứng Của Tấm Kính Soi Hay Phản Ứng Như Cuộn Phim Nhạy Cảm Của Tâm?—Mirror-Like Reactions or Reacting With Minds Like Sensitive Spools of Film?*

John Blofeld viết trong quyển 'Giáo Huấn Thiền Đốn Ngộ': "Ngoài việc xây dựng một căn bản vững chắc bằng cẩn thận đọc kinh sách, việc tu tập Thiền sơ bộ liên hệ đến những điều sau đây: liên tục chú tâm đến chuyện 'đi, đứng, ngồi, nằm' đối với những diễn biến của các hiện tượng xảy ra chung quanh và bên trong chúng ta; nỗ lực không ngừng để thấy được những diễn biến ấy dưới ánh sáng của chân lý mà chúng ta đang học; giảm dần những hưởng ngoại cầu hình bằng cách thừa nhận những hiện tượng từ thể chất đến tinh thần đều là ảo tưởng và do đó không để chúng làm mình nhiễm ô; tu tập giống như phản ứng của tấm kính soi, thay vì phản ứng với tâm thức, như những cuộn phim nhạy cảm với ánh sáng (dễ bị nhiễm uest); tập trải rộng lòng từ bi đến với muôn loài chúng sinh; và ít nhất tu tập những loại thiền quán đơn giản."—John Blofeld wrote in *Zen Teaching of Instantaneous Awakening*: "Besides building a firm foundation by careful reading, preliminary Zen practice involves all of the following: constant attention whether 'walking, standing, sitting or lying' to the play of phenomena around us and within us; an unremitting effort to see this play in the light of the truths we are learning; a gradual reduction of our outflows by recognizing mental and physical phenomena for the illusions they are and therefore refusing to be stained by them; the cultivation of mirror-like reactions instead of reacting with minds like sensitive (easily stained) spools of film; the exercise of ever-widening compassion to all living beings; and at least the simpler kinds of formal meditation."

2) *John Blofeld: Tâm Của Bậc Giác Ngộ—The Mind of An Enlightened One*

John Blofeld viết trong quyển 'Giáo Huấn Thiền Đốn Ngộ': "Như một tấm kính phản chiếu một cách vô tư màu xanh và màu đỏ, màu đen và màu trắng mà không chút ảnh hưởng nào đến những màu sắc ấy; giống nước phun ra từ một thác nước phản chiếu tất cả sắc màu của cầu vồng mà không bị mất đi tính thuần khiết vô sắc của nước; như những người nằm mộng có những hành động thương yêu và bạo động mà không phải di chuyển tay mình; cái tâm của một bậc giác ngộ tác động đến sự diễn tiến không ngừng của những hiện tượng theo cùng một cách như vậy. Trong ý nghĩa sâu xa nhất về mặt tâm linh mà nói, tất cả những thứ này đều là như vậy, nhưng chúng ta phải rất cảnh giác một cách cụ

thể về những sự tương đồng về tấm kiếng, sự rẩy nước từ thác nước, và những người nằm mộng, vì cho dầu tấm kiếng đề nghị tính đa nguyên của vật phản chiếu, sự phản chiếu và đối tượng phản chiếu, ba yếu tố này thực sự không khác nhau. Như vậy, đến một mức độ nào đó, ngay cả tấm kiếng cũng chỉ đơn thuần là một sự tương đồng, một cái bẫy khác cần phải bỏ đi.”—John Blofeld wrote in *Zen Teaching of Instantaneous Awakening*: “As a mirror impartially reflects green and red, black and white, without being to the smallest extent affected by any of them; as the spray of a waterfall reflects all the colors of the rainbow without losing its colorless purity; as dreamers behold acts of love and violence without moving so much as a hand; so does the mind of an enlightened one react to the ceaseless play of phenomena. All of this will be more or less so in the deepest spiritual sense, and yet we should beware of taking these analogies of mirror, spray and dreamer too concretely, for even a mirror suggests a plurality of the reflector, the act of reflecting and the thing reflected, whereas these three do not in truth differ from one another. So that, beyond a certain point, even the mirror is a mere analogy, another raft to be discarded.”

3) *John Blofeld: Tâm Thức, Dòng Chảy Bất Tuyệt Của Sự Sinh Tồn—Mind, Unceasing Flux of What We Call 'Existence'*

John Blofeld viết trong quyển 'Giáo Huấn Thiền Đốn Ngộ': Các đại sư Thiền tông Trung Hoa khuyên: "Chúng ta hãy định tâm vào những gì có thực." Khi tâm thức còn tán loạn, chúng ta dễ bị tác động bởi những đối tượng của giác quan, và những cảm giác phát khởi, những hậu quả theo sau những cảm giác ấy, tạo ra những chuỗi hành động và phản ứng bất tận. Để cứu chữa sự tán tâm hay vọng kiến ấy, đa số phải trải qua một quá trình tiệm tiến, theo thời gian và công phu tu tập chăm chỉ, chánh kiến sẽ hiện ra nhanh như tia chớp. Khi đã đạt đến mức định tâm đích thực, thực tướng sẽ bừng sáng nơi ta, chúng ta thấy toàn bộ vũ trụ các hiện tượng như thị. Khả năng trói buộc và gây sầu não của nó sẽ đoạn diệt tức thì, mớ nghiệp chướng còn lại của chúng ta sẽ tiêu tan trong nháy mắt, sẽ không còn gì nữa, điều duy nhất còn lại là bổn phận của chúng ta phải chỉ đường cho kẻ khác để đến lượt họ, theo gương chúng ta, họ cũng được thị kiến tối thượng. Khi cái trực giác ấy bùng nổ trong ta như một ánh sáng chói lòa, chúng ta khám phá ra rằng không có gì đang hiện hữu, ngoại trừ trong tâm thức chúng ta, và thật sự, tâm thức của chúng ta không phải là tâm thức của chúng ta mà là Tâm thức và Tâm thức ấy vốn tịnh tịch, thanh tịnh, trống rỗng theo nghĩa không hình tướng, đặc điểm, đối nghịch, đa nguyên, chủ thể, khách thể hoặc bất cứ thứ gì dựa vào đó, chúng ta có thể trú được. Nhưng nó lại không trống rỗng theo nghĩa đó là cái vô thủy vô chung của các hiện tượng đã từng lúc góp phần vào dòng chảy bất tuyệt của cái mà chúng ta gọi là "sinh tồn."—John Blofeld wrote in *Zen Teaching of Instantaneous Awakening*: The Ch'an masters say in effect: "Let us... focus our minds on what is real." So long as our minds are out of focus, the objects of the senses, the sensations to which they give rise, and the stored results of those sensations, will impinge upon them, setting up endless chains of actions and reaction. The process of correcting this wrong focus, or false vision, can be counted gradual only in the sense that most people require long and careful preparation, but true perception, when we have learnt how to be ready for it, it will burst upon us in a flash... When true focus is attained, reality will flash upon us, the whole universe of phenomena will be seen as it really is; its power to hamper and afflict us will be instantaneously destroyed, our remaining stores of karma will be burnt up in that flash, and nothing will remain for us except the duty of pointing the way so that others in their turn may achieve the ultimate vision just as we have done. When that final intuition bursts upon us like a blinding light, we shall discover that nothing exists or ever has existed except in our minds; that, indeed, our mind are not our minds but mind itself; that this Mind is perfectly quiescent, a pure void in that it is utterly without form, characteristics, opposites, plurality, subject, object, or anything at all on which to lay hold; and yet that it is certainly not void in that it is the beginningless and endless end of all the phenomena which from moment to moment contribute to the unceasing flux of what we call 'existence.'"

CCCXLVIII. John Snelling: Bồ Đề Đạt Ma—Bodhidharma

John Snelling viết trong quyển Phật Giáo Chỉ Nam, Bồ Đề Đạt Ma, sơ tổ Thiền Tông Trung Hoa, được phác họa với khuôn mặt u ám dữ dằn và đôi mắt lồi to tướng. Truyền thuyết kể rằng ngài đã cắt mí mắt để được luôn tỉnh thức. Không lâu sau khi đến Trung Hoa, vào khoảng năm 520 sau Tây lịch, ngài bệ kiến vua Lương Võ Đế. Nhà vua hỏi: “Ý nghĩa của Pháp là gì?” Bồ Đề Đạt Ma đáp: “Rỗng không vô Thánh.” Nhà vua lại hỏi: “Ai đang đứng trước mặt trẫm?” Bồ Đề Đạt Ma đáp: “Chẳng biết.” Rồi ràng cả nhà vua lẫn Bồ Đề Đạt Ma đều không có ấn tượng tốt về nhau. Cuộc bệ kiến chấm dứt và Bồ Đề Đạt Ma bỏ sang nước láng giềng là nước Ngụy, cũng theo truyền thuyết, tại đây ngài ngồi diện bích chín năm trong chùa Thiếu Lâm—John Snelling wrote in *The Buddhist Handbook*, Bodhidharma, the First Ancestor of Chinese Ch'an, is depicted in Zen paintings as a grim and glowering figure with huge, bulbous eyes. Legend has it that he sliced off his eyelids in order to keep awake and aware. Shortly after arriving in China, in about 520 A.D., he visited Emperor Liang Wu Ti. The emperor asked: “What is the meaning of the dharma?” Bodhidharma replied: “Vast emptiness without holiness.” The emperor asked: “Who is standing before me now?” Bodhidharma replied: “I don't know.” Evidently neither the master nor the emperor were particularly impressed with the other. The interview ended and Bodhidharma departed for the adjacent state of Wei, where he is alleged to have spent nine years sitting facing a wall in the Shaolin temple.

CCCXLIX. John Steven: Liễu Rũ Hoa Reo!—Dark Willows, Bright Flowers!

John Steven, một học giả về nghệ thuật Thiền Nhật Bản, đã đưa ra các giải thích sau đây về bức họa Bồ Đề Đạt Ma của Gako như sau: "Lời đề cho bức họa này có một lối chơi chữ táo bạo. 'Liễu rũ, hoa reo' vốn là một ẩn dụ Thiền về bản chất Phật giáo, nhưng đã nhanh chóng bị nói trại đi chỉ những khu vực ăn chơi đàng điếm. Tiếng lóng gọi các kỹ nữ là 'Đạt Ma,' bởi vì họ cũng giống như những con búp bê lật đật không chân, khi đặt ngửa là luôn bật dậy và sẵn sàng tiếp tục mãi. Nói tóm lại, Gako muốn nói với người xem là có thể gặp Đạt Ma ngay trong nhà thổ cũng như trong một tự viện, chứ không nhất thiết chỉ tìm được ngài ở các nơi tôn nghiêm mà thôi. Giữ đúng với nội dung của đề tài này, Bồ Đề Đạt Ma của Gako trông có nét của người đa nghi; đôi mắt mở to, cảnh giác, khó có ai có thể qua mặt được ngài. Tuy nhiên, ngài cũng trông có vẻ khoan dung và hiểu biết hơn đối với sự yếu ớt của con người so với các vị tổ sư trong nét vẽ của Bạch Ẩn Huệ Hạc."—John Steven, a scholar of Japanese Zen art, has offered the following interpretation of Gako's painting as follows: "The inscription contains a risqué pun. 'Dark willows, bright flowers' was originally a Zen metaphor for Buddha-nature, but then it quickly became a euphemism for 'pleasure quarters.' The slang nickname for courtesans was 'Daruma' because they were like the legless Daruma toy dolls that always sprang back ready for more, each time they were placed on their backs. In short, Gako tells the viewer that Daruma may as well be encountered in a brothel as in a monastery, and that one should not seek him exclusively in 'religious' edifices. In keeping with that theme, Gako's Daruma appears rather cagey; wide-eyed and alert, this Daruma is impossible to deceive. However, he seems more tolerant and understanding of human frailties than Hakuin's fierce Patriarchs."

CCCL. Joso:**1) Lãng Nhân Lục—The Layabout Book**

Joso là học trò của thi hào nổi tiếng về thi cú Ba Tiêu Tùng Vĩ. Joso xuất thân từ một dòng tộc võ sĩ đạo, ông đã từng nối nghiệp cha mình phục vụ dưới trướng của một lãnh chúa quý tộc. Ông đã từ chối quyền thừa kế và quyết định trao quyền này lại cho bà mẹ kế và người em cùng cha khác mẹ với mình. Quyết định này đi ngược lại những qui định trong chế độ phong kiến Nhật Bản. Để thực hiện được mục đích này, Joso đã làm cho mình bị thương tật trên bàn tay phải đến độ suốt đời không thể sử dụng được kiếm nữa và không thể là người gia chủ của gia đình võ sĩ đạo. Đó là cách mà Joso đã giải thoát mình khỏi những sự việc trần thế để trở thành một thiền Tăng. Sự chứng ngộ của Joso luôn được

giữ bí mật và ít người biết được ông là một thiền gia, ngược lại người ta chỉ biết ông là một nhà thơ. Sau khi thi sĩ Ba Tiêu Tùng Vĩ qua đời, Joso lui về ở ẩn trong một hang động trong suốt ba năm trời, nơi ông đã thực hiện bộ kinh Phật được viết bằng Hán tự trên đá cùi; mỗi chữ nằm trên một viên đá, và những viên đá này được xếp lại thành đống theo thứ tự để tạo thành một bộ kinh hoàn chỉnh. Ông còn viết một quyển sách hướng dẫn Tăng tục trong việc tu hành với nhan đề là "Lãng Nhân Lục."— Joso, name of a Japanese Zen master, a student of the famous haiku master Basho. Originally a samurai, Joso was a hereditary retainer of a certain barony. As the eldest son, he was due to inherit his father's estate, but he was devoted to his stepmother and arranged for her son, his younger half-brother, to succeed to the family inheritance in his stead. In feudal Japan, it was not possible to make such a decision arbitrarily. Deliberately wounding his right hand, Joso retired from official service on the grounds of disability, claiming he could not wield a sword. Unfit to be a warrior, he was no longer qualified to become head of a samurai house. That was how the poet Joso freed himself from worldly affairs to become a Zen monk. His religious practices and attainments were generally kept secret, and he was mostly known only as a poet. After the death of his teacher Basho, he secluded himself in a cave for three years, where he wrote out an entire Buddhist scripture on pebbles, one Chinese character to a pebble, and piled them up into a traditional "scripture mound." He also wrote a book of advice for both monks and ordinary people, he called it "The Layabout Book."

2) *Joso: Ốc Sên và Gánh Nặng Trên Lưng!—A Snail and Its House On Its Back!*

Để kỷ niệm thời gian ẩn dật của mình, Joso đã sáng tác một bài thơ:

"Đã bao năm,
con ốc sên mang theo
gánh nặng trên lưng.
Một ngày kia,
nó quẳng ngôi nhà của mình đi,
và tìm thấy tự do.
Sợ rằng tấm thân trần sẽ khô cháy.
Nên ta vào rừng,
tìm đến nguồn pháp vũ."

In commemoration of the occasion of his retirement from the world, Joso composed this poem in formal Chinese style:

"Having carried its house on its back for years,
a snail turns into a slug and
thereby gains its freedom.
In the burning house, his greatest fear
was that his spit would dry:
Now seeking the rain of religion,
he enters a forest hill."

CCCLI. Junjiro Takakusu:

1) *Không Tâm Chấp—Attachment to the Void Itself*

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, để chứng ngộ Nhất Thiết Không, người ta phải lia bỏ ba sự chấp thủ. Một trong ba loại chấp thủ này là Chấp thủ vào Không Tâm. Khi chúng ta chứng ngộ không tánh của Ngã và Pháp, chúng ta tưởng chừng đã có thể đạt được Nhất Thiết Không; kỳ thật, chúng ta vẫn còn có ý thức về Không chẳng khác gì như có một sự thể nào đó đang hiện hữu. Không tâm này có thể xóa bỏ khi người ta đi vào Diệt Tận Định (Nirodhasamapatti) hay vào Niết Bàn viên mãn. Diệt tận Định, như ở nơi vị A La Hán, là một trạng thái trong đó tất cả những tham dục đều bị xả ly; và Niết Bàn viên mãn, như ở trường hợp của Đức Phật, là

trạng thái trong đó tất cả những điều kiện của sự sống, tâm và vật, đều bị diệt tận bằng sự giác ngộ, giống như bóng tối bị tiêu diệt bởi ánh sáng; bởi vì Đức Phật đã đạt đến trạng thái Niết Bàn viên mãn, nơi đây không còn những phẩm tánh phân biệt, và siêu việt cả “Tứ Cú.”—According to Prof. Junjiro Takakusu in the *Essentials of Buddhist Philosophy*, to realize Total-Voidness, one must do away with the three attachments. One of the three kinds of attachment is “Attachment to the Void itself.” When as above, we have realized the voidness of both the individual self and of the elements, we may seem to have attained Total Voidness, but the truth there still remains the consciousness of the Void, and we are liable to be attached to the idea of the Void as much as if it were something existent. This void-consciousness can be removed when one enters into the Meditation of Extinction (nirodha-samapatti or into Perfect Nirvana. The former is, as in an Arhat, a state in which all passions we have been done away with, and the later is as in the case of the Buddha, the state in which all conditions of life, matter and mind, have been extinguished by virtue of Enlightenment as darkness is extinguished by light, because the Buddha had attained the state of Perfect Nirvana which is in itself devoid of any extinguishing qualities and he had transcended the “four argument.”

2) *Junjiro Takakusu: Lý Tắc Duyên Khởi—The Causation Theory*

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong *Cương Yếu Triết Học Phật Giáo*, pháp giới duyên khởi là cực điểm của tất cả những thuyết nhân quả; thực sự đó là kết luận của thuyết duyên khởi bởi vì nó là lý tắc nhân quả phổ biến và đã nằm trong lý bản hữu, thông huyền của vũ trụ, hay nói thế nào cũng được. Lý tắc duyên khởi được giải thích trước tiên bằng nghiệp cảm duyên khởi, nhưng vì nghiệp phát khởi trong tạng thức, nên thứ đến chúng ta có A Lại Da duyên khởi. Vì A Lại Da, hay tạng thức, là kho tàng của chủng tử, sanh khởi từ một cái khác nên chúng ta có Như Lai Tạng duyên khởi, hay chân như. Từ ngữ kỳ lạ này chỉ cho cái làm khuấy lấp Phật tánh. Do sự che khuấy này mà có phần bất tịnh, nhưng vì có Phật tánh nên có cả phần tịnh nữa. Nó đồng nghĩa với Chân Như (Tathata—Không phải như thế này hay như thế kia) mà theo nghĩa rộng nhất thì có đủ cả bản chất tịnh và bất tịnh. Do công năng của những căn nhân tịnh và bất tịnh, nó biểu lộ sai biệt tướng của hữu tình như sống và chết, thiện và ác. Chân như bảo trì vạn hữu, hay nói đúng hơn, tất cả vạn hữu đều ở trong Chân như. Nơi đây, giai đoạn thứ tư, Pháp giới Duyên khởi được nêu lên. Đó là lý tắc tự khởi và tự tạo của hữu tình và vũ trụ, hoặc giả chúng ta có thể gọi nó là duyên khởi nghiệp cảm chung của tất cả mọi loài. Nói hẹp thì vũ trụ sẽ là một sự biểu hiện của Chân như hay Như Lai Tạng. Nhưng nói rộng thì đó là duyên khởi của vũ trụ do chính vũ trụ, chứ không gì khác—According to Prof. Junjiro Takakusu in the *Essentials of Buddhist Philosophy*, the theory of causation by Dharmadhatu is the climax of all the causation theories; it is actually the conclusion of the theory of causation origination, as it is the universal causation and is already within the theory of universal immanence, pansophism, cosmotheism, or whatever it may be called. The causation theory was explained first by action-influence, but as action originates in ideation, we had, secondly, the theory of causation by ideation-store. Since the ideation-store as the repository of seed-energy must originate from something else, we had, thirdly, the causation theory explained by the expression “Matrix of the Thus-come” (Tathagata-garbha) or Thusness. This curious term means that which conceals the Buddha. Because of concealment it has an impure side, but because of Buddhahood it has a pure side as well. It is a synonym of Thusness (Tathatva or Tathata, not Tattva=Thisness or Thatness) which has in its broadest sense both pure and impure nature. Through the energy of pure and impure causes it manifests the specific character of becoming as birth and death, or as good and evil. Thusness pervades all beings, or better, all beings are in the state of Thusness. Here, as the fourth stage, the causation theory by Dharmadhatu (universe) is set forth. It is the causation by all beings themselves and is the creation of the universe itself, or we can call it the causation by the common action-influence of all beings. Intensively considered the universe will be a manifestation of Thusness or the Matrix of Tathagata (Thus-come). But extensively considered it is the causation of the universe by the universe itself and nothing more.

3) *Junjiro Takakusu: Mười Lý Do Vạn Hữu Hòa Diệu Trong Pháp Giới Duyên Khởi—Ten Reasons That All Things in the Real World Ought to Have Harmony Among Themselves*

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, có mười lý do khiến vạn hữu hòa diệu trong pháp giới duyên khởi: vì vạn vật đồng thời hiện khởi; vì vạn vật hỗ tương ảnh hưởng lẫn nhau; vì vạn vật thiết yếu hỗ tương đồng nhất (tương hủy và tương thành) để thể hiện sự hòa diệu; vì chủ và bạn thiết yếu là nhất thể, hay hòa diệu, để thành tựu mục đích; vì vạn vật khởi nguyên từ ý thể, do đó một ý niệm tương đồng phải được phản ảnh trong tất cả; vì vạn vật là kết quả của nhân duyên, do đó chúng hỗ tương phụ thuộc nhau; vì vạn vật không định tính nhưng cùng hỗ tương phụ trợ, do đó chúng tự do hiện hữu trong sự hòa diệu với tất cả; vì vạn vật đều có Phật tánh tiềm ẩn bên trong; vì vạn hữu, từ tối cao đến tối thấp, đều cùng chung trong một vòng tròn vẹn (mandala); vì có sự hỗ tương phản chiếu tất cả mọi tác dụng, như trong một căn phòng dựng các mặt kính chung quanh, sự vận động của một ảnh tượng tạo ra sự vận động của hàng nghìn phản chiếu—According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, there are ten reasons that all things in the real world ought to have harmony among themselves: because of the simultaneous rise of all things; because of the mutual permeation of the influence of all things; because of the necessity of reciprocal identification between all beings (mutual self-negation to agree with each other) for the realization of harmony; because of the necessity of unity, or harmony, between the leaders and the followers for the attainment of a purpose; because all things have their origin in ideation, therefore a similar ideal ought to be expected of all; because all things are the result of causation and therefore are mutually dependent; because all things are indeterminate or indefinite in character but mutually complementary, therefore they are free to exist in harmony with all things; because of the fact that all beings have the nature of Buddha dormant in them; because of the fact that all beings, from the highest to the lowest, are parts of one and the same Mandala (circle); because of mutual reflection of all activities, as in a room surrounded by mirrors, the movement of one image causes the movement of the thousand reflections.

4) *Junjiro Takakusu: Như Lai Thiên—Tathagata Zen*

Thiền Như Lai theo phương cách tu tập Lục Độ Ba La Mật được dạy trong truyền thống kinh điển Đại thừa. Tất cả các trường phái Thiền, Tịnh Độ, hay Mật tông chỉ là những phương tiện, là những ngón tay chỉ trăng, chứ thật ra thật tánh nằm trong mỗi người. Một trong bốn loại Thiền định. Đây là loại thiền định cao nhất mà các tín đồ Phật giáo Đại Thừa tu tập. Vị thiền giả đã thể chứng chân lý tự nội ẩn sâu trong tâm thức, nhưng vị ấy không say đắm với cái hạnh phúc đạt được ở đấy mà bước vào trong thế giới để thực hiện những hành động tuyệt vời của sự cứu độ vì hạnh phúc của chúng sanh. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, để hiểu Như Lai Thiên, học giả phải nghiên cứu về lịch sử pháp môn Thiền học của Phật. Khi nói về Như Lai Thiên, là ám chỉ sự hưng khởi của Tổ Sư Thiền qua sự xuất hiện của Bồ Đề Đạt Ma tại Trung Hoa vào năm 520. Trong Như Lai Thiên, trước tiên Đức Phật dạy về Tam Học: Tăng thượng Giới (adhi-sila), Tăng thượng Tâm (adhi-citta), và Tăng thượng Tuệ (Adhi-prajna). Trong Lục độ Ba La Mật, thiền định (samadhi) là một trong những yếu tố quan trọng nhất. Đức Phật còn dạy thiền như là căn bản của hành động (karma-sthana), như quán thập biến xứ, quán bất tịnh, quán vô thường, quán hơi thở, vân vân. Với Phật, hình như chủ đích của Thiền phải đạt đến trước hết là sự yên tĩnh của tâm, tức chỉ, rồi sau mới là hoạt động của trí tuệ, tức quán. Cả Tiểu và Đại Thừa đều đồng ý về điểm này. Để phát triển ý tưởng nguyên thủy đó và áp dụng nó một cách rộng rãi, mỗi thừa lại chi tiết thêm những đối tượng của thiền định. Phương pháp thông thường để thực tập Như Lai Thiên cho tất cả các trường phái Phật giáo bao gồm Tiểu và Đại Thừa. Hành giả trước tiên phải sửa soạn tọa cụ cho đàng hoàng, rồi ngồi thẳng lưng, chân chéo kiết già, mắt khép vừa phải, không mở cũng không nhắm kín, và nhìn thẳng về phía trước từ 3 đến 7 thước. Hành giả phải ngồi thật ngay ngắn, nhưng thân mình vẫn có thể điều hòa theo hơi thở. Để

điều hòa hơi thở, hành giả có thể đếm hơi thở ra và hơi thở vào kể là một, và từ từ đếm như vậy cho đến mười, không bao giờ nên đếm xa hơn mười. Tuy thân ngồi thẳng và an định, nhưng tâm hành giả vẫn có thể vọng động. Do đó mà hành giả phải quán sự bất tịnh của loài người qua bệnh, chết và sau khi chết. Khi đã sẵn sàng để quán tưởng, hành giả bắt đầu chú tâm vào mười biến xứ. Đây là một lối định tâm về những hiện tượng sai biệt vào một trong mười biến xứ, tức xanh, vàng, đỏ, trắng, đất, nước, lửa, gió, không và thức. Trong đó hành giả quán về một biến xứ cho đến khi màu sắc hay chất thể bị quán hiện rõ ràng trước mắt. Thí dụ như hành giả quán nước, thì cả thế giới chung quanh sẽ chỉ là dòng nước đang chảy—Tathagata Zen follows the methods and the six paramitas taught in Mahayana sutras. All schools of Buddhism, whether Patriarchal Zen (Thiền Tông) or Pure Land (Tịnh Độ) or Tantrism (Mật tông) are merely expedients “Fingers pointing to the moon.” The true mind inherent in all sentient beings. One of the four Dhyanas. This is the highest kind of Dhyana practiced by the Mahayana believers of Buddhism. The practitioner has realized the inner truth deeply hidden in the consciousness, yet he does not remain intoxicated with the bliss thereby attained, he goes out into the world performing wonderful deeds of salvation for the sake of other beings. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, to understand Tathagata meditation, one must study the history of the meditative teaching of the Buddha. When we speak of the Tathagata meditation, we presuppose the rise of patriarchal meditation by the advent of Bodhidharma in China in 520 A.D. In Tathagata meditation, the Buddha first taught the Threefold Basis of Learning (trisiksa): Higher Discipline (adhi-sila), Higher meditation (adhi-citta), and Higher Wisdom (adhi-prajna). In the sixfold perfection of wisdom, concentration (samadhi) is one of the most important factors. The Buddha further taught meditation as the ‘basis of action’ (karma-sthana), such as meditation on the ten universal objects, on impurity, on impermanence, on breaths, etc. The object of meditation with the Buddha seems to have been to attain first, tranquility of mind, and then activity of insight. This idea is common to both Hinayana and Mahayana. To intensify the original idea and to apply it extensively, each school seems to have introduced detailed items of contemplation. Ordinary method of practicing Tathagata Zen, common to all Buddhist schools including Hinayana as well as Mahayana: Arrange your seat properly, sit erect, cross-legged, and have your eyes neither quite closed nor quite open, looking three to seven meters ahead. You should sit properly but your body will move on account of your breaths. To correct such movement, count your in-breath and out-breath as one and slowly count as far as ten, but never beyond ten. Although your body may become upright and calm, your thought will move about. You must therefore meditate upon the impurity of human beings in illness, death and after death. When you are well prepared to contemplate, you will begin to train yourself by concentration on the ten universals. This is a meditative unification of diverse phenomena into one of the ten universals, that is, blue, yellow, red, white, earth, water, fire, air, space, consciousness. In this you must meditate upon the universe until it becomes to your eyes one wash of a color or one aspect of an element. If you meditate upon water, the world around you will become only running water.

5) Junjiro Takakusu: Như Thực Nguyên Lý—Principle of True Reality

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong *Cương Yếu Triết Học Phật Giáo*, một số vấn đề nói tới Như lai, Như thực hay Chân như đã được khảo sát nơi lý thuyết Duyên Khởi. Lý như thực hay chân như là căn bản tối hậu của tư tưởng Phật học đề cập trạng thái chân thật của tất cả những gì hiện hữu. Lẽ đương nhiên mọi người trước tiên đi tìm tinh thể uyên áo nhất giữa giả tượng ngoại giới của vạn hữu, hay tìm một sự kiện bất biến giữa vô số sự vật biến chuyển. Rồi thất bại, người ta mới cố phân biệt cái bất khả tri với cái khả tri, cái thực với cái giả, hay vật tự thể với vật y tha. Nỗ lực này rốt cuộc cũng thất bại, vì cái mà họ chọn làm cái thực hay vật tự thể hoàn toàn vượt ra ngoài nhận thức của con người. Những nỗ lực như thế có thể mệnh danh là truy tầm thế giới lý tánh hay đời sống lý tánh. Phương pháp truy tầm và những lý thuyết kết quả thành ra đa dạng. Một số chủ trương nhất nguyên hay phiếm thân, một số khác chủ trương nhị nguyên hay đa nguyên. Đạo Phật một mình đứng hẳn ngoài các quan điểm

đó. Đạo Phật là vô thân, cái đó khỏi phải nghi ngờ. Khi được hỏi về nguyên nhân hay nguyên lý tối sơ, Đức Phật luôn luôn không nói gì. Còn đối với đời sống lý tánh, Ngài phủ nhận sự hiện hữu của một bản ngã hay linh hồn hay bất cứ cái gì cùng loại đó mà người ta có thể gọi là thực ngã, như chúng ta đã thảo luận trên phần (a). Thấy cái bản tánh chân thực hay trạng thái chân thực của vạn hữu không phải là tìm thấy cái một trong cái nhiều, hay cái một trước cái nhiều, cũng không phải là phân biệt nhất tính khác dị tính hay tĩnh khác động. Trạng thái chân thực là trạng thái không có một điều kiện riêng biệt nào. Sự thực, đó là cái “thực tại chân thực không có thực tại,” nghĩa là không có một tướng trạng hay bản tánh riêng biệt nào cả. Tâm trí con người rất khó hiểu nổi ý niệm về một thực tại trong đó không có gì là bản thể hay bản trụ. Ý niệm về một bản thể thường trụ với những phẩm tính biến chuyển, đã cắm rễ quá sâu trong tập quán tư tưởng chúng ta. Các học phái Phật học, bất kể phái nào, Tiểu hay Đại thừa, Duy thực hay Duy tâm, hoàn toàn không lệ thuộc vào một tập quán tư tưởng nào như thế và tất cả đều chủ trương lý thuyết về biến chuyển triệt để. Khi một người theo đạo Phật nào đó nói về trạng thái chân thực của thực tại, ông ta muốn nói trạng thái không có bản tánh riêng biệt. Theo quan niệm tổng quát của Tiểu Thừa, trạng thái không điều kiện riêng biệt là Niết Bàn, vì Niết Bàn là giải thoát toàn vẹn khỏi ràng buộc. Phái Duy Thực (Sarvastivada) hay Nhất Thiết Hữu Bộ, thuộc Tiểu Thừa, bước xa hơn, cho rằng vô ngã, vô thường và Niết Bàn (sự tắt lửa) đều là trạng thái chân thật của vạn hữu. Phái Hư Vô Luận (Satyasiddhi) hay Thành Thật Luận chủ trương rằng vạn hữu, tâm và vật, thủy đều không và bất thực, không có cái gì hiện hữu, cả đến Niết Bàn. Trong Đại Thừa, phái Phủ Định Luận tứ Trung Quán (Madhyamika) dạy rằng chân lý chỉ có thể khám phá được bằng các quan điểm phủ định về sự hữu; và đấng khác, phái Duy Tâm Luận (Vijnaptimatra) chủ trương rằng sự viên mãn chân thực chỉ có thể chứng được một cách tiêu cực bằng phủ nhận bản tính hư ảo và duyên sinh của hiện hữu. Phái Hoa Nghiêm (Avatamsaka) của Đại Thừa nghĩ rằng thế giới lý tưởng, hay nhất chân pháp giới, là thế giới không có cá thể biệt lập. Phái Pháp Hoa (Pundarika) đồng nhất trạng thái biểu hiện như thế là như thế với thực thể chân thực nội tại trong bản tánh. Xét trên toàn thể, nếu chỉ thấy sự kiện một đóa hoa đang rụng, thì nhất định đó là một thiên kiến theo thuyết vô thường. Chúng ta phải thấy rằng nội tại trong sự kiện một đóa hoa đang rụng chứa sẵn sự kiện một đóa hoa đang nở, và cũng nội tại trong sự kiện một đóa hoa đang nở có sẵn sự kiện một đóa hoa rụng. Như thế sự đối lập của rụng (diệt) và nở (sinh) được dung hợp và chúng tạo thành quan điểm về hỗ tương trong đối đãi, là một cái nhìn trung đạo không thiên chấp. Từ đó nói rằng chúng ta nhìn thấy cái vô hành trong cái hành, cái hành trong cái vô hành, bất động trong động, và động trong bất động, lặng trong sóng và sóng trong lặng. Thế là chúng ta đi tới trạng thái chân thực của vạn hữu, nghĩa là Trung Đạo. Và cái đó được gọi là Như thực hay Chân thực. Khi quan điểm ấy được phát biểu một cách tiêu cực, nó chỉ vào sự tiêu cực thực thụ hay cái “Không,” bởi vì phủ nhận hết mọi trạng thái riêng biệt của mọi vật. Quan niệm tối hậu của triết học Phật giáo được nhận định như thế. Khi nguyên lý tối hậu được nhận định từ quan điểm phổ biến, nó được gọi là Pháp giới (Dharmadhatu). Cảnh vực của lý tánh, nhưng khi được nhận định từ quan điểm nhân cách, nó được gọi là Như Lai Tạng (Tathagata-garbha). Những cách diễn tả khác cùng nói lên ý tưởng này là: Phật tánh (Buddhata), hay Phật Tự Tánh (Buddha-svabhava), và Pháp thân (Dharmakaya). Những chữ này, trên thực tế, đồng nghĩa. Nếu không biết tới nguyên lý Chân như hay Tánh Không theo nghĩa cao nhất của chữ đó, thì không cách nào hiểu nổi giáo pháp của Đại Thừa. Chữ “không” trong nghĩa cao nhất không có nghĩa là “không chi cả” hay “ngoan không” mà nó chỉ cho cái “không có những điều kiện riêng biệt,” hay “không tự tánh”—

According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, many of the problems concerning Thus-come, Thus-gone, Thusness, or Suchness have been studied in connection with the Causation theory. Principle of reality or Thusness is the ultimate foundation of Buddhist thought concerning the real state of all that exists. It is natural for people to seek first the innermost essence among the outward appearance of all things or to seek an unchanging fact among many changing things. Failing in this, people try to distinguish the unknowable from the knowable, the real from the apparent, or the thing-in-itself from the thing-for-us. This effort, too, will end in failure, for what they

select as the real or the thing-in-itself is utterly beyond human knowledge. Such efforts may be called the search for the world-principle or for the life-principle. The method of search and the resulting theories are various. Some are monistic or pantheistic, while others are dualistic or pluralistic. Against all these views Buddhism stands aloof by itself. Buddhism is atheistic, there is no doubt about it. When questioned about the First Cause or Principle, the Buddha always remained reticent. . As to the life-principle, he denied the existence of an ego or soul or any kind of thing which one may call the real self, as we have discussed in (a). To see the true nature or the true state of all things is not to find one in many or one before many, nor is it to distinguish unity from diversity or the static from the dynamic. The true state without any special condition. It is, in fact, the true reality without a reality, i.e., without any specific character or nature. It is very difficult for the human mind to understand this idea of reality in which there is no substance at all. The idea of an abiding substance with changing qualities is very deeply rooted in our habits of thought. Buddhist schools, no matter what they are, Hinayana or Mahayana, realistic or idealistic, are utterly free from such a habit of thought and all maintain the theory of pure change without substratum. When any Buddhist speaks of the true state of reality he means the state without a specific nature. According to the general views of the Hinayana, the state without any specific condition is Nirvana, because Nirvana is perfect freedom from bondage. The Realistic School (Sarvastivada), belonging to the Hinayana, goes a step further and assumes that selflessness, impermanence and Nirvana (flamelessness) are the true state of all things. Nihilistic School (Satyasiddhi) holds that all things, matter and mind, are void or unreal and that nothing exists even in Nirvana. The Mahayana teaches, on the other hand, that the truth can be discovered only by negative views of becoming, and, on the other hand, holds that true perfection can be realized negatively in the denial of the illusory and causal nature of existence. The Wreath School of the Mahayana thinks that the ideal world, or the World One-and-True, is without any independent individual. The Lotus School identifies the manifested state as it is and the true entity immanent-in-nature. On the whole, to see only the fact that a flower is falling is, after all, a one-sided view according to the theory of impermanence. We ought to see that immanent in the fact of a flower's falling there lies the fact of a flower's blooming, and also immanent in the blooming of the flower there is the fact of its falling. Thus the opposition of falling (extinction) and blooming (becoming) is synthesized and we form the view of reciprocal identification which is an unbiased view of the mean, or Middle Path. This amounts to saying that we see inaction in action and action in inaction, immotion in motion and motion in inmotion, calm in wave and wave in calm. We thus arrive at the true state of all things, i.e., the Middle Path. And this is what is meant by Thusness or Suchness. When the view is negatively expressed it indicates the true negation or Void, because any special state of thing is denied altogether. Such is considered to be the ultimate idea of Buddhist philosophy. When the ultimate principle is considered from the universal point of view, it is called "the Realm of Principle" (Dharmadhatu), but when it is considered from the personal point of view, it is named "the Matrix of Thus-come or Thus-gone" (Tathagata-garbha). Other ways of expressing this same idea are: the Buddha-nature (Buddhata or Buddha-svabhava), and the Spiritual or Law-body (Dharmakaya). These are all practically synonymous. Without knowing the principle of Thusness or Void in the highest sense of the word, one can in no way understand the Mahayana doctrine. The word 'void' in its highest sense does not mean 'nothingness,' but indicates 'devoid of special conditions,' or 'unconditioned'.

6) Junjiro Takakusu: Tam Cảnh—Three Kinds of Objects of the Outer World

Theo Pháp Tướng Tông, đối tượng của thế giới bên ngoài in hình bóng vào tâm thức gồm có ba loại cảnh. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, thì thuyết về ba loại cảnh có thể là xuất xứ từ Na Lan Đà. Những bài kệ thông dụng của Pháp Tướng Tông lại hầu như có nguồn gốc từ Trung Hoa, như sau: "Tâm cảnh bất tùy tâm. Độc ảnh duy tùy kiến. Đái chất thông tình bản. Tánh chủng đẳng tùy ứng." Bài kệ này giải thích bằng cách nào mà ba loại cảnh liên hệ với

nhiệm vụ chủ thể và bản chất nguyên bản ngoại tại. Bạn có thể điên đầu trong khi tìm hiểu vì sao Duy Thức Học lại có cái gọi là “thực thể nguyên bản.” Thực ra, đừng quên rằng mặc dù nó là thực thể ngoại tại, nó lại là cái biểu lộ ra ngoài từ nơi thức. Đệ bát A Lại Da thức tự nó không phải là thực thể cố định không thay đổi; nó luôn luôn biến chuyển từng sát na, và được huân tập hay ghi nhận ấn tượng bằng tri nhận và hành động, nó trở thành tập quán và hiệu quả trong sự biểu lộ ngoại tại. Nó giống như dòng nước chảy không bao giờ dừng lại ở một nơi nào trong hai thời hạn tiếp nối nhau. Và chỉ duy có dựa vào sự liên tục của dòng nước ta mới có thể nói về “dòng sông”. Thứ nhất là Tánh Cảnh. Tánh cảnh có nghĩa là tri nhận tức thời, nghĩa là đối tượng có bản chất nguyên bản và trình bày nó như là chính nó, cũng như năm đối tượng giác quan, sắc, thanh, hương, vị, xúc, được tri nhận như vậy. Tiền ngũ thức và đệ bát A Lại Da thức, tri nhận đối tượng theo cách này. Thứ nhì là Độc Ảnh Cảnh hay là ảo giác. Hình bóng chỉ xuất hiện tự nơi tưởng tượng và không có hiện hữu thực sự. Lẽ dĩ nhiên, nó không có bản chất nguyên bản, như một bóng ma vốn không có hiện hữu. Chỉ có trung tâm giác quan thứ sáu hoạt động và tưởng tượng ra loại cảnh này. Thứ ba là Đối Chất Cảnh. Đây là đối tượng có một bản chất nguyên bản nhưng lại không được tri nhận đúng y như vậy. Khi đệ thất Mạt Na Thức nhìn lại nhiệm vụ chủ thể của đệ bát A Lại Da Thức, nó xem thức này như là ngã. Nhiệm vụ chủ thể của A Lại Da đệ bát thức có bản chất nguyên bản, nhưng nó không được đệ thất Mạt Na Thức nhìn thấy y như vậy, và chỉ được xem như là ngã, mà thực tại thì chỉ là ảo giác vì nó không phải là ngã—

According to the Dharmalakṣaṇa, the object-domain or the objects of the outer world (visaya), which throw shadows on the mind-face are of three kinds. The theory of three kinds of the object-domain may have originated from Nalanda, but the four-line memorial verse current in the school is probably of Chinese origin. It runs as follow: “The object of nature does not follow the mind (subjective). The subject may be good or evil, but the object is always neutral. The mere shadow only follows the seeing (subjective). The object is as the subject imagines. The object with the original substance. The character, seed, etc, are various as occasions require. The object has an original substance, but the subject does not see it as it is.” This four-line verse explains how the three kinds of the object-domain are related to the subjective function and the outer original substance. One may be puzzled in understanding how an idealism can have the so-called original substance. We should not forget that though it is an outer substance it is after all a thing manifested out of ideation. The eighth, the Alaya-consciousness itself, is not an unchangeable fixed substance (dravya), but is itself ever changing instantaneously (ksanika) and repeatedly; and, being ‘perfumed’ or having impressions made upon it by cognition and action, it becomes habituated and efficient in manifestation. It is like a current of water which never stops at one place for two consecutive moments. It is only with reference to the continuity of the stream that we can speak of a river. Let examine these three kinds of object-domain. First, the object domain of nature or immediate perception, i.e., the object that has the original substance and presents it as it is, just as the five objects of the sense, form, sound, smell, taste and touch, are perceived as they are. The first five sense-consciousnesses and the eighth, the store-consciousness, perceive the object in this way. Second, the object-domain of mere shadow or illusion. The shadow-image appears simply from one’s own imagination and has no real existence. Of course, it has no original substance as a ghost which does not exist at all. Only the six sense-center, functions on it and imagines it to be. Third, the object-domain with the original substance. The object has an original substance and yet is not perceived as it is. When the seventh, the thought-center, looks at the subjective function of the eighth, the store-center, it considers that it is self or ego. The subjective function of the eighth, the store-center, has its original substance or entity, but it is not seen as it is by the seventh consciousness and is regarded to be self or an abiding ego, which is in reality an illusion since it is not self at all.

7) *Junjiro Takakusu: Tâm Tại Gia Nên Luôn Định Vào Sự Tư Duy Tĩnh Mặc—Laypeople's Mind Should Always Concentrate in Silent Meditation*

Khi định tâm vào tư duy tịnh mặc, những sinh hoạt hằng ngày đều được giữ có chừng mực. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, có một quá trình riêng biệt nơi Thiền tông. Khi định tâm vào tư duy tịnh mặc, một ‘công án’ được đặt ra cho hành giả để trải nghiệm khả năng tiến bộ đến tổ ngộ. Khi nhận một công án, hành giả bắt đầu tìm tòi nơi thiền đường. Ngồi thoải mái, chân kiết già, thân ngay ngắn và thẳng lưng, tay kiết thiền ấn, mắt mở nửa chừng. Đây gọi là tọa thiền, có thể kéo dài trong nhiều ngày đêm. Những sinh hoạt hằng ngày như ở, ăn, ngủ, tắm, vân vân đều được giữ có chừng mực. Im lặng được tuyệt đối tuân giữ; tức là khi tọa thiền, thọ thực hay tẩy trần, không ai được nói lời nào cũng như không gây ra tiếng động nào. Thỉnh thoảng có xảy ra cuộc đối thoại gọi là ‘vấn đáp’ giữa hành giả và thiền sư được mệnh danh là tu học thiền hay ‘vấn thủy,’ hành giả nêu những thắc mắc và vị thiền sư trả lời hoặc bằng ẩn dụ hay quát mắng. Khi hành giả đã sẵn sàng để giải quyết vấn đề, ông ta đến viếng sư phụ nơi phương trượng, trình bày những gì đã thấu hiểu và xin được giải quyết công án. Nếu thiền sư đắc ý, ngài sẽ nhận cho là đắc đạo; nếu không, hành giả lại tiếp tục thiền quán thêm nữa. Khi định tâm vào tư duy tịnh mặc, bạn sẽ nắm được cái "Vô". Bạn chứng được cái chân tâm bình an, vốn hằng hữu và luôn cùng bạn đồng hành. Maurine Stuart viết trong quyển 'Âm Thanh Vi Tế': Nhiều người nói với tôi: "Đến Thiền đường, ngồi trong bình an, tĩnh lặng, thật tuyệt, nhưng khi về đến nhà, chúng tôi phải làm gì?" Đây là một bài trắc nghiệm quan trọng, một công án lớn cho mỗi người chúng ta. Chúng ta phải xử sự thế nào với cuộc sống hằng ngày? Chúng ta thường nghĩ: "Tôi có bao nhiêu đam mê, bao nhiêu lo âu, bao nhiêu điều xảy ra trong cuộc sống, làm sao tôi giữ tâm thức được bình an?" Thiền sư Đạo Nguyên Hy Huyền nói rằng ở đâu có nhiều đất sét, Phật càng to hơn. Đại sư muốn ví đất sét với những đam mê trần tục. Hoa sen mọc lên ở đâu? Từ trong bùn. Nếu ai đó nói với tôi: "Tôi không bao giờ nổi cáu, tôi không bao giờ ganh tỵ," tôi sẽ nghĩ: "Có thật không?" Chúng ta luôn vướng những cảm xúc như thế và chính những cảm xúc đó nuôi dưỡng công phu tu tập của chúng ta. Vì vậy, tôi xin các bạn đừng nghĩ rằng mình phải giữ tuyệt đối thanh thần, bình tâm, luôn luôn không vướng mắc bất cứ thứ gì. Điều này là không thể. Nó không phải là khả năng con người của chúng ta. Nhưng nhờ tu tập, khi cảm xúc mạnh như cơn giận nổ ra, khi người bạn bưng lên cơn thịnh nộ, chính là vào lúc đó, bạn nắm được cái "Vô". Bạn chứng được cái chân tâm bình an, vốn hằng hữu và luôn cùng bạn đồng hành—To concentrate one's mind in silent meditation, all daily activities should be regulated properly. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, there is a peculiar process in Zen. To concentrate one's mind in silent meditation, a koan (public theme) is given to an aspirant to test his qualification for progress towards enlightenment. On receiving a theme, one sits in silence in the Zen hall. One must sit at ease, cross-legged and well-posed with upright body, with his hands in the meditating sign, and with his eyes neither open nor quite closed. This is called sitting and meditating, which may go on for several days and nights. So the daily life, lodging, eating, sleeping, and bathing should be regulated properly. Silence is strictly required and kept; that is, while meditating, dining or bathing, no word should be uttered and no noise should be made. Sometimes a public dialogue called ‘question and answer’ takes place (also called ‘the cloud and water,’ the name used for traveling student). The aspirant will ask questions of the teacher who gives answers, hints or scoldings. When a student or any aspirant thinks that he is prepared on the problem, he pays a private visit to the teacher's retreat, explains what he understands and proposes to resolve the question. When the teacher is satisfied, he will give sanction; if not, the candidate must continue meditation. To concentrate one's mind in silent meditation, then in the very midst of every activity you taste Mu; you realize the true peace of mind that has been there all along. Maurine Stuart wrote in *Subtle Sound*: "People have said to me, 'It's all very well to come to the zendo and sit in peace and quiet, but what do we do when we go home?' That's the big test, the big koan, for all of us. How do we deal with this everyday life? We think, 'I have so many passions, so many things that upset me, so much going on in my life; how do I find peace of mind?' Dogen said that

when the clay is plentiful, the Buddha is big. he meant by clay, raw passion, lots of it. Where does the lotus grow? In the mud. if someone tells me, 'I never get angry, I don't have any jealousy in my nature,' I think, 'Oh, really?' We are constantly dealing with such emotions, and they fertilize our practice. So please do not feel that you have to be in some absolutely tranquil, serene, permanently detached condition. This is not possible. It is not human. But because of this practice, when some deep emotion like anger takes hold, when your whole body is blazing with it, then in the very midst of it you taste Mu; you realize the true peace of mind that has been there all along. You have never been without it."

8) Junjiro Takakusu: Thánh Điển Không Văn Tự—The Unwritten Sacred Literature

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, toàn bộ kết tập của Thánh điển do đại hội san định chưa được viết trên giấy hay lá thốt nốt suốt thời gian gần 400 năm. Dĩ nhiên, ngay cho đến hôm nay Bà La Môn giáo cũng chưa viết ra văn học Vệ Đà, nhất là những sách mệnh danh là “khải thị lục.” Chúng ta có thể tưởng tượng, đạo Phật đã giản dị noi gương nền tôn giáo xưa hơn, nhưng cũng còn có những lý do khác nữa. Trước hết các ngài đã không dám tục hóa âm thanh dịu ngọt và những lời êm ái của Đức Thích Tôn bằng cách đặt chúng vào những văn tự mạo phạm có nguồn gốc ngoại lai. Phật đã có lần cấm dịch những lời của Ngài thành tiếng Sanskrit của Vệ Đà. Thế thì Ngài sẽ ít hài lòng hơn nếu viết những lời của Ngài trong mẫu tự của học thuật thế gian, vốn chỉ được dùng cho mục đích thương mại và bình dân? Thứ hai, ngôn ngữ mà các ngài chấp thuận trong đại hội rất có thể là một thứ tiếng hỗn chủng, gần giống tiếng Ba Li, đó là tiếng Hoa Thị (Pataliputra). Thật không thích hợp nếu ngôn ngữ và văn học linh thiêng của các Ngài phải mở ra cho quần chúng, nhất là khi có một số trưởng lão có dị kiến theo khuynh hướng tự do tư tưởng. Thứ ba, đặt những Thánh ngôn của Phật vào văn tự có thể coi là mạo phạm cũng như miêu tả thánh tượng bằng hội họa hay điêu khắc. Dù sao, toàn bộ văn học được duy trì trong ký ức và không được phép viết trải qua khoảng bốn thế kỷ. Cộng đồng Phật tử, trái hẳn với cộng đồng Bà La Môn, là một tập hợp của cả bốn giai cấp đến từ mọi phương hướng, và đã không thích hợp cho việc tụng đọc cẩn thận các Thánh ngôn. Kết quả là cuộc lưu truyền thiếu sót. Vì sợ thất lạc và xuyên tạc từ những giáo thuyết nguyên thủy, nên vua Vattagamani của Tích Lan đã ban lệnh ghi chép toàn bộ văn học viết bằng chữ Tích Lan, khoảng năm 80 trước Tây Lịch—According to Prof. Junjiro Takakusu in the *Essentials of Buddhist Philosophy*, the whole collection of the sacred literature authorized by the Council was not written on paper or palm leaf during a period of about four hundred years. It is well known that Brahmanism has never written down its Vedic literature even to this day, especially those revealed texts called “Hearing” (Sruti). We may imagine that Buddhism simply followed the example of the older religion, but there were other reasons as well. First, they dare not desecrate the sweet voice and kindly words of the Blessed One by putting them down in the profane letters of a foreign origin. The Buddha had once forbidden the translation of his words into the Vedic sanskrit. How much less would it please him to write his words in the foreign Accadian alphabet, which was used only for commercial and popular purposes? Secondly, the language they adopted in the council was, in all probability, a commingled one, something like the Pali language, that is, the language of Pataliputra. It was not advisable that their sacred language and literature should be open to the public, especially when there were some dissenting elders of a free-thinking tendency. Thirdly, to put the Buddha’s holy words to letters might have seemed to them a sacrilege just as depicting his sacred image in painting or sculpture. At any rate, the whole literature was kept in memory and was not committed to writing until about four centuries later. The Buddhist community, quite different from that of the Brahmans, was an assortment of all four castes coming from all quarters, and was not suitable for a serious recital of the holy words. The result was an imperfect transmission. Fearing the loss and distortion of the original teachings, King Vattagamani of Ceylon gave orders to commit the whole literature to writing in Sinhalese characters, about the year 80 B.C.

9) *Junjiro Takakusu: Triết lý Thiền Tông—Philosophical Zen*

Theo triết lý chính của Thiền tông, nhìn vào nội tâm, chứ không phải nhìn ra bên ngoài, là cách duy nhất để đạt đến sự giác ngộ mà trong tâm trí con người thì cũng giống như là Phật quả vậy. Hệ tư tưởng này chú trọng vào ‘trực cảm,’ với một đặc điểm là không có ngôn từ nào để tự diễn đạt, không có một phương thức nào để tự giải thích, không có sự chứng minh dài dòng nào về chân lý riêng của mình một cách thuyết phục. Nếu có sự diễn đạt thì chỉ diễn đạt bằng ký hiệu và hình ảnh. Qua một thời gian, hệ tư tưởng này đã phát triển triết lý trực cảm của nó đến một mức độ khiến nó vẫn còn là một triết lý độc đáo cho đến ngày nay. Theo Giáo sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, Thiền tông nặng về triết lý nhưng không phải là một nền triết học theo nghĩa hạn hẹp của nó. Đây là một học phái có chất tôn giáo hơn tất cả mọi học phái Phật giáo, nhưng lại không phải là một tôn giáo theo nghĩa thông thường của danh từ này. Thiền tông không có kinh điển Phật nào, cũng không trì giữ một luật nghi nào do Phật đặc chế ra. Nếu như không kinh, không luật, thì không một học phái nào có thể ra về Phật giáo. Tuy nhiên, theo ý nghĩa của Thiền, ai mà còn chấp trước vào danh ngôn hay luật lệ thì không bao giờ có thể thấu đáo hoàn toàn ý nghĩa chân thật của người nói. Lý tưởng hay chân lý mà Đức Phật chứng ngộ chắc chắn khác hẳn với những gì mà Ngài đã giảng dạy, bởi vì giáo thuyết nhất thiết bị ước định bởi ngôn từ mà Ngài dùng, bởi thính chúng mà Ngài giáo hóa, và bởi hoàn cảnh xảy ra cho người nói và người nghe. Cái mà Thiền nhắm đến là lý tưởng của Phật, minh nhiên và không bị ước định. Học phái này còn được gọi là “Phật Tâm Tông.” Phật tâm vốn cũng chỉ là tâm người thường. Chỉ cần nhìn thẳng vào tâm địa đó là có thể đưa hành giả đến giác ngộ viên mãn. Nhưng bằng cách nào? Chủ ý chung của Phật pháp là để hành giả tự thấy đúng và tự đi đúng—According to the Zen sect, the key theory of Zen, to look inwards and not to look outwards, is the only way to achieve enlightenment, which to the human mind is ultimately the same as Buddhahood. In this system, the emphasis is upon ‘intuition,’ its peculiarity being that it has no words in which to express itself, no method to reason itself out, no extended demonstration of its own truth in a logically convincing manner. If it expresses itself at all, it does so in symbols and images. In the course of time this system developed its philosophy of intuition to such a degree that it remains unique to this day. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Zen has much philosophy, but is not a philosophy in the strict sense of the term. It is the most religious school of all and yet not a religion in the ordinary sense of the word. It has no scripture of the Buddha, nor does it hold any discipline of the Buddha. Without a sutra (discourse) or a vinaya (Discipline) text, no school or sect would seem to be Buddhist. However, according to the ideas of Zen, those who cling to words, letters or rules can never fully comprehend the speaker’s true idea. The ideal or truth conceived by the Buddha should be different from those taught by him because the teaching was necessarily conditioned by the language he used, by the hearers whom he was addressing, and by the environment in which the speaker and hearers were placed. What Zen aims at is the Buddha’s ideal, pure and unconditioned. The school is otherwise called ‘the School of the Buddha’s Mind.’ The Buddha’s mind is after all a human mind. An introspection of the human mind alone can bring aspirant to a perfect enlightenment. But how? The general purport of Buddhism is to let one see rightly and walk rightly.

CCCLII. Kaigan:

1) *Ngu Tăng Sao Quá Nhiều!—Ignorant Monks Are Many!*

Kaigan là tên của một vị Thiền sư Nhật Bản vào thế kỷ thứ XIX—Name of a Japanese Zen master in the nineteenth century. Sư Kaigan đoạt giải quán quân về văn học Thiền Phật giáo vào giữa thế kỷ thứ 19. Nhiều người nghĩ rằng ông là một học giả, chứ không biết được rằng ông là một thiền sư đắc đạo. Lúc đầu Kaigan theo học với đại thiền sư Sengai. Sau đó sư tiếp tục thiền tập với hai thiền sư Seisetsu và Tankai. Kaigan đã hoàn tất và được ấn chứng thiền với thiền sư Tankai, ông cũng là người

nổi pháp cho vị thiền sư này. Có một thời Kaigan đi đến Kyoto để tham học Phật pháp với các trường phái Phật giáo khác. Khó chịu trước những gì ông tìm thấy, ông đã viết bài kệ:

"Tại đại lộ số Năm
Đứng trên cầu nhìn quanh
Suốt Đông, Tây, Nam, Bắc
Ngu Tăng sao quá nhiều!"

Kaigan championed in the study of Buddhist and Zen literature in the middle of the nineteenth century. Many people thought he was just a scholar, not realizing that he was an enlightened Zen master. Kaigan first studied scriptural Buddhism with the great Zen master Sengai. Later he studied Zen meditation with Seisetsu and Tankai. Kaigan completed his Zen study with Tankai and was recognized as a successor. At one point Kaigan went to Kyoto to study at the academies of the other schools of Buddhism. Disturbed by what he found, Kaigan wrote,

"At the Fifth avenue bridge,
I turn my head and look;
East, west, south, north,
Ignorant monks are many."

2) *Kaigan: Tập Trung Vào Việc Giải Thoát Con Người!—Focusing on Rescuing People!*

Sau này, thiền sư Dokuon đã giải thích về thiền sư Kaigan như sau: "Người đương thời ai cũng cho rằng Kaigan là bậc thức giả, với trí nhớ mạnh mẽ siêu phàm. Đúng như vậy! Tuy nhiên, ngài cũng là đồ đệ của ba vị thiền sư nổi tiếng nhất thời đó. Ngài đã từng thâm ngộ lý thiền và được thiền sư Tankai ấn chứng như là người kế thừa tông môn. Người đương thời chỉ nghĩ rằng Kaigan là một giảng sư kinh giáo, nhưng đó không phải là tri kiến của thiền sư Kaigan. Cái mà thiền sư Kaigan quan tâm là ngày càng có nhiều thiền giả thế trí biện thông, nhưng chỉ có một vài người thực sự thấu triệt tông chỉ của giáo pháp. Vì lý do này mà thiền sư Kaigan đã tập trung vào việc thuyết giảng Thiền pháp để phát triển và hướng dẫn những kẻ sơ cơ cầu đạo. Mối chú tâm của Kaigan là tập trung vào việc giải thoát con người trong thời kỳ suy tàn. Ngài không bận tâm vào bất cứ chuyện gì khác. Chính điều này đã làm cho ngài thành vĩ đại."—Later on, Zen master Dokuon explained, "People of the time all considered Kaigan to be widely learned, with an extraordinary and powerful memory. And that is indeed true. However, he also had three most famous Zen teachers and found out the innermost secrets of Zen, finally receiving the seal of approval from Zen master Tankai. People of his time thought Kaigan was a teacher of doctrinal Buddhism, but that was not his reality. What Kaigan was worried about was that there were many Zen followers with sterile intellects, but only a few who understood the principles of the Teaching. It was because of this that he concentrated on preaching literary Zen, in order to develop and guide young seekers. Kaigan's attention was focused on rescuing people from the decadence of the times. He didn't have time to pay any mind to other things. That is precisely what made him great."

CCCLIII.Kansan: Mãn Nguyên!—Kansan: Content!

Thiền sư Kansan xuất gia từ năm lên chín tuổi, Kansan rất sáng dạ và ham học, ông chuyên cần nghiên cứu cả Phật pháp lẫn Nho học. Lúc đầu Kansan dành trọn thì giờ nghiên cứu và thực hành Mật giáo ở miền Tây nước Nhật. Sau đó ông chuyển đến kinh đô Edo, nơi ông đã nghiên cứu Đại Tạng Kinh. Sau gần hai thập niên tu học, cuối cùng Kansan gặp được một thiền sư. Vốn đã lâu thông Phật pháp, Kansan nhanh chóng nắm bắt lý thiền sau hai năm quyết liệt công phu tu tập. Về sau ông được bổ nhiệm về làm trụ trì ở một ngôi tự viện trong miền Nam nước Nhật. Khi đến nơi, sư mới biết rằng tự viện ấy nằm trong vùng mà tệ nạn rượu chè say sưa đã trở thành thói quen đến độ khách hành hương khi đến chùa cũng được tiếp đãi bằng rượu, như là họ đến một tửu quán vậy. Ngày đầu tiên chính thức nhận chức trụ trì, sư đã cho đập nát hết tất cả các vật dụng chứa rượu, kể cả các loại bình,

tách và bàn ghế được dùng để phục vụ rượu cho khách. Sau đó thì khách đến chùa chỉ được tiếp đãi bằng một tách trà mà thôi. Ba năm sau sư lặng lẽ từ nhiệm và biến mất vào núi để ẩn cư, sư treo trước liêu của mình một tấm bảng, trên đó chỉ có hai chữ "Mãn Nguyện."—Kansan left home when he was nine years old. He had a brilliant mind and studied both Buddhist and Confucian classics. Inspired by one of the books he read, for a time Kansan devoted himself to the study and practice of esoteric Buddhism in western Japan, Later he went to the capital city of Edo, where he perused the massive Buddhist canon. After nearly two decades of these studies, Kansan finally went to see a Zen master. Well versed in Buddhist practices, Kansan mastered the Zen teachings in two years of intensive work. Subsequently Kansan was sent to take over the abbacy of a temple in southern Japan. When he arrived, he found that drinking and carousing were so common in the area that the temple itself was accustomed to supplying visitors with wine, as if it were a lounge. On the day that Kansan formally took over the abbacy of the temple, he destroyed every single wine jar, ashtray, and serving table. After that, guests were treated with a single cup of plain tea. Three years later, Kansan retired. He disappeared into the mountains, putting a sign over the door of his hut that simply said, "Content."

CCCLIV. Keisen: Ảo Tưởng Và Tội Lỗi—Illusion and Sin

Ảo tưởng là tà kiến dẫn tới phân biệt sai lầm, không rõ rệt, cho sai là đúng, cho đúng là sai. Đây là loại ảo tưởng hay phiền não vi tế. Tội Lỗi là những gì đáng trách và đem lại nghiệp xấu. Theo Phật giáo, chúng sanh sanh ra không có mặc cảm sợ hãi về tội lỗi, và không sợ Thượng đế trừng phạt cho việc làm sai trái. Tuy nhiên, sợ nghiệp báo theo luật nhân quả. Khi chúng ta làm sai là chúng ta lãnh quả cho việc làm sai trái ấy, và bằng cách này chúng ta phải chịu đau khổ cho chính tội lỗi của chúng ta. Thiền sư Keisen (1425-1500) đã viết:

“Ảo tưởng đầu tiên
Kéo dài bảy mươi sáu năm.
Rào cản cuối cùng?
Ba ngàn tội lỗi!”

Illusion or Delusion is wrong views for being confused about principles and giving rise to discrimination. Thought delusions are unclear, muddled thoughts, taking what is wrong as right, and what is right as wrong. Delusions of thought are afflictions at the subtle level. That which is blameworthy and brings about bad karma; entangled in the net of wrong-doing. According to Buddhism, sentient beings who have no feeling of guilt in the sense of fear of a God who will punish him for his wrong-doing. However, they feel guilty by the law of karma. When you do some wrong-doing, you will receive the effects of your wrong-doing and in this way suffer the effect of your own sin. Zen master Keisen wrote:

“The first illusion
Has lasted seventy-six years.
The final barrier?
Three thousand sins!”

CCCLV. Kelsang Gyatso:

1) Phát Triển Tâm—Spiritual Development

Theo Lạt Ma Geshe Kelsang Gyatso trong Phật Giáo Truyền Thống Đại Thừa, có tám tầng lớp tâm phát sinh trong giấc ngủ; mỗi tầng lớp có một dấu hiệu riêng. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, Mật giáo hay Kim Cang Thừa Phật Giáo là một từ ngữ dùng để chỉ cho tông chỉ bí mật cao siêu, vượt hẳn cả Tiểu Thừa và Đại Thừa. Những giai đoạn phát triển từ thấp lên cao, cho thấy sự tiến triển của tâm thức con người theo thời gian, còn những giai đoạn cùng phát triển khác cho thấy tình trạng của thế giới hường thượng. Người đã phát triển tâm không còn nô lệ vào các đam mê, người ấy luôn làm chủ cả chính mình lẫn các hoàn cảnh bên ngoài, người ấy hành động

với sự tự do và bình tĩnh hoàn toàn. Tâm của người ấy như trạng thái nước đã lắng trong và tĩnh lặng—According to Lama Geshe Kelsang Gyatso in *Buddhism in Mahayana Tradition*, there are eight levels of mind development during the sleep process. Each level has a different sign. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, the Mystic Doctrine School or the Buddhist Diamond Vehicle Vajrayana is a name given to a higher mystic doctrine, transcending all Hinayana and Mahayana doctrines. These stages of spiritual development coming one above the other, show the timely progress of the human mind, while other stages show the state of the progressive world. One who has developed the power of mind is no longer a slave to his passions, he is always in command of both himself and the circumstances of his life, he is able to move with perfect freedom and equanimity. His mind becomes like clear and still water.

2) *Kelsang Gyatso: Thanh Minh Quang Tâm—Mind of Clear Light*

Tâm với ánh sáng trong suốt. Theo Lạt Ma Geshe Kelsang Gyatso trong Phật Giáo Truyền Thống Đại Thừa, tướng giống như ảo tượng là một trong tám tâm phát sinh trong giấc ngủ. Hiện tượng màu đen biến mất, và khi ấy ta thấy một ánh sáng trong suốt như màu bình minh. Đây gọi là ánh sáng trong suốt của giấc ngủ. Không có tâm nào vi tế hơn tâm của ánh sáng trong suốt ấy. Vào giây phút cuối cùng trước khi chết tâm ta nhận thấy ánh sáng trong suốt. Khi một người có thiện nghiệp đặc biệt để được tái sanh làm người, thì dòng tương tục của cái tâm vi tế ấy sẽ nhập vào sự giao hợp của tinh cha trứng mẹ. Từ đó trở đi tâm trở nên càng ngày càng thô hơn—According to Lama Geshe Kelsang Gyatso in *Buddhism in Mahayana Tradition*, this is one of the eight levels of mind development during the sleep process. The dark appearance disappears and we perceive a clear light like the colour of dawn. This is called the clear light of sleep. There is no consciousness more subtle than the mind of clear light. At the last instant before death our mind perceives the clear light. If a person has the special good karma to be reborn as a human being, the continuum of that very subtle mind later enters into the union of the father's and mother's sperm and egg. From that time on the mind becomes grosser and grosser.

CCCLVI. *Kenneth Kraft: Vô Thủy Vô Chung—Without Beginning and Without End*

Vòng sanh tử luân hồi vô thủy vô chung. Từ cái đi trước mà có cái sau, và không có phân biệt nào giữa những cái trước và những cái sau, cũng như không có sự khởi đầu tuyệt đối nào có thể được quy cho sự vật. Ý niệm về "sự khởi đầu" và "sự chấm dứt" là kết quả của sự khái niệm hóa. Theo Kenneth Kraft trong quyển "Thiền: Truyền Thống và Chuyển Tiếp," trong đời sống Thiền, nhiều người chúng ta lại làm quen với ý tưởng cho rằng mình phải vượt lên trên tư tưởng; điều đó hầu như là một lời sáo rỗng. Chúng ta phải vượt lên trên những ý tưởng như "tôi thích cái này" hoặc "tôi không thích cái kia"; nói cách khác, vượt lên trên những phán xét nhất thời của chúng ta. Nhưng để vượt lên trên ý tưởng chúng ta phải vượt lên trên ý niệm cơ bản về sự hiện hữu, cùng với tất cả sự liên quan với nó về sự tồn tại, về thời gian và không gian. Chừng nào mà chúng ta vẫn còn bị trói buộc vào ý niệm thời gian như trong một chiếc hộp thì chừng đó chúng ta vẫn phải đối mặt với những vấn đề như "Ta đã ở đâu trước khi ra đời?" và "Ta sẽ về đâu sau khi chết?" hay trừu tượng hơn, "Ta đã ở đâu trước khi là Ta?" và "Ta sẽ đi đâu khi không còn là Ta?" Và chúng ta chỉ có đứng đứng bất động trước những câu hỏi đúng phong cách Thiền: "Mặt mũi trước cha mẹ ta sanh ra (bản lai diện mục) là gì?" Làm sao chúng ta có thể trả lời được những câu hỏi như vậy khi chúng ta vẫn còn bị khóa chặt trong ngục tù thời gian?—The cycle of birth and death or transmigration is without beginning or end. From that which precedes there is that which follows, and there is no difference between antecedents and consequents, and no absolute beginning can be assigned to anything. The notion of "beginning" and "end" are a result of conceptualization. According to Kenneth Kraft in "Zen: Tradition and Transition," in Zen practice we are used to the idea that we have to get beyond thought; it is almost a cliché. We believe that thoughts we have to transcend are "I like this" and "I don't like that"; in other words, our temporary judgments.

But to get beyond thought we have to get beyond the fundamental idea of being, with its correlates of existence, time, and space. As long as we are caught up in the notion of time as a box then we have got such problems as "Where was I before I was born?" Or to put it more abstractly, "Where was I before I was?" Likewise, "Where will I be after I am dead?" or "Where will I be after I am?" And we can only stand paralyzed in the face of these questions. "What is your face before your parents' birth?" is how the Zen koan puts it. How are we going to answer this as long as we are locked in this prison of time?

CCCLVII.Kesaputtiya Sutta: Xác Minh Chân Lý—Verifying the Truth by Means of Recourse to Personal Experience

Xác minh chân lý bằng kinh nghiệm bản thân. Theo kinh Kesaputtiya, Đức Phật đã khuyên những người Kalamas về sự xác minh chân lý như sau: “Không chấp nhận đó là chân lý chỉ vì điều đó được dựa trên cơ sở quyền uy, không chấp nhận đó là chân lý chỉ vì điều đó được viết trong kinh sách thiêng liêng, không chấp nhận điều đó là chân lý chỉ vì điều đó là ý kiến của nhiều người, không chấp nhận điều gì là chân lý chỉ vì điều đó có vẻ hợp lý, không chấp nhận điều gì là chân lý chỉ vì muốn tỏ lòng tôn kính vị thầy của mình. Ngay cả giáo lý của ta các người cũng không nên chấp nhận là chân lý nếu không xác minh chân lý ấy qua kinh nghiệm bản thân. Ta đề nghị tất cả các người hãy thử nghiệm bất cứ thứ gì mà các người nghe thấy dưới ánh sáng của kinh nghiệm bản thân. Chỉ khi nào các người biết được những việc như thế là có hại thì nên bỏ. Ngược lại, khi biết được những điều đó là có lợi và đem lại an bình thì hãy tìm cách vun đắp chúng.”—According to the Kesaputtiya Sutra, the Buddha advised the Kalamas on how to verify the Truth as follows: “Do not accept anything merely on the basis of purported authority, nor to accept anything simply because it is written in sacred books, nor to accept anything on the basis of common opinion, nor because it seems reasonable, nor yet again because of reverence for a teacher. Do not accept even my teachings without verification of its truth through your personal experience. I recommend all of you to test whatever you hear in the light of your own experience. Only when you yourselves know that such and such things are harmful, then you should abandon them. Contrarily, when you yourselves see that certain things are beneficial and peaceful, then you should seek to cultivate them.”

CCCLVIII.Khả Chân Điểm Hùng (Khả Chân Chỉ Ngục)—K'e-chen's Pointing at the Chest

Công án nói về cơ duyên ngộ Thiền của Thiền sư Khả Chân vào thời nhà Tống (960-1279). Theo Ngũ Đẳng Hội Nguyên, quyển XII, một hôm, Từ Minh muốn thử Khả Chân Thụy Nham nên đột nhiên hỏi: "Thế nào là đại ý Pháp pháp?" Khả Chân đáp: "Không mây vờn đỉnh núi, có nguyệt rụng lòng sông." Từ Minh trừng mắt quát tháo: "Tuổi tác như thế kia mà còn mang lấy kiến giải vậy đó thì làm sao thoát ly sanh tử?" Khả Chân khẩn cầu thầy chỉ bảo. Từ Minh nói: "Ông muốn gì thì cứ hỏi đi." Khả Chân hỏi: "Thế nào là đại ý Phật pháp?" Từ Minh đáp: "Không mây vờn đỉnh núi, có nguyệt rụng lòng sông." Khả Chân vừa nghe xong liền chỉ vào ngực mình và đại ngộ chân lý Thiền ngay dưới lời này. Trong trường hợp này, Từ Minh đã cho Khả Chân một cái nhìn mới phóng vào sự vật, một cái nhìn hoàn toàn vượt ngoài phạm vi của tình thức. Đúng ra, cái nhìn mới này mở ra trong khi Khả Chân đi đến chỗ cùng lý tuyệt tình. Sư đã vượt ra khỏi giới hạn mà bấy lâu nay Sư luôn có cảm tưởng như bị trói buộc cơ hồ không sao thoát ra được. Thật vậy, đa số hành giả tu Thiền chúng ta đều dừng lại ở giới hạn ấy, chúng ta đã quá dễ dãi để cả quyết rằng chúng ta không thể đi xa hơn. Nhưng với sự trợ giúp của một ai đó có được một cái thấy nội tâm chiếu diệu hơn phóng qua bức màn điên đảo và mê thuận này, sẽ giúp chúng ta bất thần thấy được. Chính Từ Minh đã giúp cho Khắc Chân đập vào bức tường trong tuyệt vọng, và cuối cùng bức tường đổ xuống lúc nào không hay, và chính sự giúp đỡ này của Từ Minh đã giúp mở ra cho Khả Chân một thế giới mới lạ làm sao! Những gì từ trước Khắc Chân coi là tầm thường, giờ đây như kết hợp lại nhịp nhàng làm sao trong một trật tự mới lạ không ngờ! Thế giới giác quan cũ của Khả Chân mờ nhạt, và được thế vào đó một cái gì rất mực mới mẻ. Đường như rõ ràng là Khả Chân vẫn ở trong khung cảnh khách quan ấy, nhưng bên trong Khả Chân cảm thấy

một cách chủ quan như mình tưới trẻ lại, như mình vừa mới tái sanh—The koan about the potentiality and conditions of awakening of Zen master K'e-chen who lived in the Sung dynasty. According to the Wudeng Huiyuan, Volume XII, one day, Master Tzu-Ming wanted to test K'e-chen, so he abruptly asked him, "What is the fundamental principle of Buddhism?" K'e-chen replied, "No clouds are gathering over the mountain peaks, and how serenely the moon is reflected on the waves." The master's eyes flashed with indignation, and he thundered: "Shame on you! To have such a view for an old-season man like you! How can you expect to be delivered from birth-and-death?" K'e-chen earnestly implored to be instructed. Tzu-Ming said, "You go ahead to ask me." Thereupon he repeated the master's first question, "What is the fundamental principle of Buddhism?" The master roared: "No clouds are gathering over the mountain peaks, and how serenely the moon is reflected on the waves!" Upon hearing this, K'e-chen pointed at his chest and awakened to the truth of Zen. In this case, Tzu-Ming did give K'e-chen a new point of view of looking at things, which is altogether beyond our ordinary sphere of consciousness. Rather, this new viewpoint is gained when K'e-chen reaches the ultimate limits of our understanding, within which he thinks he is always bound and unable to break through. As a matter of fact, most Zen practitioners stop at these limits and are easily persuaded that they cannot go any further. But with the help of someone whose mental vision is able to penetrate this veil of contrasts and contradictions will help us gain it abruptly. Tzu-Ming himself helps K'e-chen to beat the wall in utter despair, and this help unexpectedly gives way and opens an entirely new world for Ka-shin. Things hitherto K'e-chen regarded as ordinary, are now arranged in quite a new order scheme. K'e-chen's old world of the senses has vanished, and something entirely new has come to take its place. It seems to be that K'e-chen is clearly still in the same objective surrounds, but subjectively he is rejuvenated, he is born again.

CCCLIX. Khai Thiện Đạo Khiêm và Tông Nguyên—K'ai-shan Tao-ch'ien and Tsung-Yuan

Thiền sư Khai Thiện Đạo Khiêm, đời nhà Tống, một trong những đệ tử của Thiền sư Đại Huệ Tông Cảo vào đời nhà Tống (960-1279). Sau khi học thiền nhiều năm nhưng không nhập lý, nên sau đó Khai Thiện Đạo Khiêm được phái đi hành cước ở phương xa, Sư tỏ vẻ thất vọng. Một cuộc viễn du kéo dài đến sáu tháng trời chắc chắn rằng sẽ là mối chướng đạo hơn là trợ duyên cho ông. Một ông bạn đồng hành tên là Tông Nguyên thương hại ông nên nói: "Tôi sẽ theo ông trên đường hành cước, sẽ làm những gì có thể làm được để giúp ông. Không có lý do nào khiến ông phải bỏ dở việc tham thiền, cả đến lý do xê dịch." Thế rồi cả hai cùng lên đường. Một đêm kia, Đạo Khiêm tuyệt vọng nài nỉ người bạn là Tông Nguyên giúp ông vén màn bí mật của vũ trụ và nhân sinh. Người bạn đáp: "Tôi sẵn sàng giúp ông bất cứ thứ gì, nhưng có năm điều tôi không thể giúp ông. Những điều ấy tự ông phải đảm đương lấy." Đạo Khiêm xin cho biết là những điều gì. Ông bạn đáp: "Chẳng hạn như khi ông mặc áo hay ăn cơm, tôi có thể mang áo hay thức ăn thức uống đến cho ông, nhưng tôi không thể mặc hay ăn dùm ông được, vì tôi ăn tôi uống không làm no bao tử ông được. Ông phải tự mình mặc hay ăn lấy. Khi ông đại tiểu tiện, thì ông phải tự mình đại tiểu tiện lấy, chứ tôi không thể đại tiểu tiện thay ông được. Rốt hết chính là ông, không thể ai khác, phải mang cái thân chết nầy của ông suốt khoảng đường trường nầy." Lời nhận xét phút chốc mở tâm người cầu đạo; Đạo Khiêm mừng quá với điều khám phá đến không còn biết nói gì để tỏ niềm vui. Bấy giờ Tông Nguyên mới nói rằng công quả ông đã tròn, từ nay sự đi chung không còn ý nghĩa nữa. Thế rồi hai người chia tay nhau. Đạo Khiêm tiếp tục cuộc hành trình một mình. Sáu tháng sau, Đạo Khiêm trở về chùa cũ. Sư Phụ là Đại Huệ Tông Cảo xuống núi tình cờ gặp ông đang lên chùa, bèn cười nói: "Bây giờ thì đệ tử đã biết như thế nào rồi chứ?" Thế ra cái giác ngộ trong Thiền nó thường tục biết chừng nào! Dầu gì đi nữa, chúng ta cũng không thể nói rằng người bạn đã không làm gì hết cho sự đạt ngộ của Đạo Khiêm. Nhưng làm sao người bạn đồng hành ấy có thể mở mắt cho Đạo Khiêm bằng một hành động tầm thường như vậy? Lời nói của người bạn ấy phải có ẩn ý gì khiến vừa nói là ăn khớp ngay với nhịp tâm của Đạo Khiêm? Đạo Khiêm đã dọn tâm sẵn như thế nào để đón lấy cái ấn tay cuối cùng của người bạn ấy? Toàn thể

diễn trình của tâm thức từ lúc hành giả mới thọ giáo cho đến hồi cứu cánh ngộ đạo ắt hẳn phải trải qua vô số thăng trầm vấp vấp. Nhưng rất đúng như vậy, rốt hết chính là Đạo Khiêm, chứ không thể ai khác, phải mang cái thân chết nầy của ông suốt khoảng đường trường nầy. Thật tình mà nói, cuộc đối thoại xảy ra giữa người bạn đồng hành và Đạo Khiêm cho thấy pháp Thiền chỉ có ý nghĩa khi cây trực của nội tâm xoay sang một thế giới khác, sâu rộng hơn. Vì một khi thế giới tâm diệu ấy mở ra là cuộc sống hằng ngày của hành giả, cả đến những tình tiết tầm thường nhất, vẫn đượm nhuần Thiền vị. Thật vậy, một mặt giác ngộ là cái gì tầm thường, vô nghĩa lý nhất đời; nhưng mặt khác, nhất là khi chúng ta chưa hiểu, nó kỳ bí không gì hơn. Và nói cho cùng, ngay cả cuộc sống thường ngày của chúng ta, há chẳng phải đầy những kỳ quan, bí mật và huyền bí, ngoài tầm hiểu biết của trí óc con người hay sao?—Zen master Tao-Ch'ien, one of disciples of the great master Ta-hui during the Sung dynasty. He spent so many years to study Zen without success with his master. He was disappointed when he was sent on an errand to a distant city. A trip requiring half a year to finish would be a hindrance rather than a help to his cultivation. Tsung-Yuan, one of his fellow-monks, took pity on him and said: "I will accompany you on this trip and do all that I can for you. There is no reason why you cannot go on with your meditation even while travelling." They stayed together. One evening, Tao-Ch'ien despairingly implored his friend, Tsung-Yuan, to assist him in the solution of the mystery of life. Tsung-Yuan said: "I am willing to help you in every way, but there are five things in which I cannot be of any help to you. These you must look after yourself." Tao-Ch'ien expressed the desire to know what they were. Tsung-Yuan said: "For instance, when you are hungry or thirsty, I can bring drinks and foods to you, but I cannot eat for you, for my eating of food or drinking does not fill your stomach. You must drink and eat yourself. Neither can I move my bowels for you. When you want to respond to the calls of nature, you must take care of them yourself, for I cannot be of any use to you. And then it will be nobody else but yourself that will carry this corpse of yours along this highway." This remark at once opened the mind of the truth-seeking monk, who, transported with his discovery, did not know how to express his joy. Tsung-Yuan now told Tao-Ch'ien that his work was done and that his further companionship would have no meaning after this. So they parted company and Tao-Ch'ien was left alone to continue the trip. After the half year, Tao-Ch'ien came back to his own monastery. Ta-Hui-Zong-Kao, his master, happened to meet him on his way down the mountain, and made the following remark: "This time you know it all." This is enough to show what a commonplace thing enlightenment is! At any rate, we could not say that the monk had nothing to do with Tao-ch'ien's realization. But, how did Tsung-Yuan make Tao-ch'ien's eye open by such a prosaic words? Did the words have any hidden meaning, however, which happened to coincide with the mental tone of Tao-ch'ien? How was Tao-ch'ien so mentally prepared for the final stroke of the monk, whose service was just pressing the button, as it were? Zen practitioners should always remember that the whole history of the mental development leading up to an enlightenment; that is from the first moment when the disciple came to the master until the last moment of realization, with all the intermittent psychological vicissitudes which he had to go through. But it is very true that eventually it will be nobody else but Tao-ch'ien himself that will carry this corpse of his along this highway. Truly speaking, the conversation between the monk and Tao-ch'ien just shows that the whole Zen discipline gains meaning when there takes place this turning of the mental hinge to a wider and deeper world. For when this wide and deeper world opens, Zen practitioners' everyday life, even the most trivial thing of it, grow loaded with the truths of Zen. On the one hand, therefore, enlightenment is a most prosaic and matter-of-fact thing, but on the other hand, when it is not understood it is something of a mystery. But after all, is not life itself filled with wonders, mysteries, and unfathomabilities, far beyond our discursive understanding?

CCCLX. Khánh Hỷ: Khanh Hy**1) Càn Khôn Tận Thị Mao Đầu Thượng. Nhật Nguyệt Bao Hàm Giới Tử Trung—The Whole Universe is on a Tip of a Hair, the Sun and the Moon are in a Mustard Seed**

Một hôm, đệ tử Pháp Dung hỏi: “Rõ được sắc không, thì sắc là phàm hay thánh?” Thiền Sư Khánh Hỷ (1066-1142) trả lời bằng một bài kệ:

“Nhọc đời thôi hỏi sắc cùng không,
 Học đạo gì hơn phỏng tổ tông.
 Thiên ngoại tìm tâm không định thể,
 Nhân gian trông quế há thành tùng?
 Càn khôn gom lại đầu sợi tóc,
 Nhật nguyệt nằm trong hạt cải mòng.
 Đại dụng hiện tiền nắm tay vững,
 Ai hay phàm thánh với tây đông?”

(Lao sanh hứ vấn sắc kiêm không. Học đạo vô như phỏng tổ tông. Thiên ngoại mịch tâm nan định thể. Nhân gian thực quế khởi thành tùng. Càn khôn tận thị mao đầu thượng. Nhật nguyệt bao hàm giới tử trung. Đại dụng hiện tiền quyền tại thủ. Thùy tri phàm thánh dữ tây đông?)—One day, his disciple Phap Dung asked, “When one comprehends clearly on form and emptiness, is form ordinary or sage?” Zen master Khanh Hy replied with a verse:

“Stop wasting your energy to ask about form and emptiness,
 Studying the Way, it's best to inquire the patriarch's source.
 Turning outward to look for mind,
 It's hard to determine its nature.
 If one plants a cinnamon tree,
 How can it make a pine?
 The whole universe is on a tip of a hair,
 The sun and the moon are in a mustard seed.
 The great function appears before the eyes
 Like the fist from the hand,
 Who cares about ordinary and sage, west and east?”

2) Khánh Hỷ: Hiểu Được Khắp Nơi Đúng, Không Ngộ Mãi Trái Sai—To Have Realized the Way, Everything is Correct; Not Yet Enlightened, Forever Confused

Một hôm, Thiền Sư Khánh Hỷ (1066-1142) theo Thiền sư Bồn Tịch đến cúng tại nhà của một vị thí chủ. Trên đường đi, Sư hỏi thầy: “Cái gì là ý chính Thiền tông của chư Tổ?” Gặp lúc nghe nhà dân chúng gần bên vệ đường đang đánh trống lên đồng, Thiền sư Bồn Tịch trả lời: “Ấy chẳng phải là thứ lời đồng bóng, đang triệu thỉnh quỷ thần đó sao?” Sư thưa, “Hòa Thượng chờ đùa mãi.” Thiền sư Bồn Tịch nói: “Ta chưa từng đùa giỡn bao giờ.” Sư không hội, bèn từ giả Bồn Tịch ra đi. Rồi Sư đến chỗ của Thiền sư Biện Tài ở chùa Vạn Tuế. Khi Sư vừa đến nơi thì Biện tài liền hỏi: “Ông từ đâu đến?” Sư đáp: “Từ Tịch Công đến.” Biện Tài nói: “Thiền sư Bồn Tịch cũng là một bậc thiện tri thức một phương, thế ông ta đã từng nói câu gì?” Sư thưa, “Con thờ thầy Bồn Tịch đã lâu năm, nhưng chỉ hỏi một câu mà thầy không trả lời, nên con bỏ đi.” Biện Tài hỏi: “Ông hỏi ông ta cái gì?” Đoạn, Sư kể lại chuyện trước. Sau khi nghe xong câu chuyện, Thiền sư Biện Tài nói: “Ôi! Tịch Công đã vì ông mà nói rõ đạo lý, ông chớ nên phỉ báng bổn sư của mình.” Sư trầm ngâm suy nghĩ một lúc. Biện Tài nói:

“Hiểu được khắp nơi đúng,
 Không ngộ mãi trái sai.”

Qua những lời này, Sư bỗng nhiên đốn ngộ, bèn quay trở về với thầy Bồn Tịch. Khi Thiền sư Bồn Tịch thấy Sư trở về, liền hỏi: “Ông từ đâu đến mau thế?” Sư lễ lạy và nói: “Con có tội hủy báng Hòa Thượng, nên đến xin sám hối trước thầy vậy.” Thiền sư Bồn Tịch bèn nói: “Tướng và tánh của tội vốn

không, ông làm sao sám hối?” Sư đáp: “Xin sám hối như vậy.” Bốn Tịch bèn thôi—One day, when Zen master Khanh Hy accompanied master Bon Tich to a donor's house for an offering ceremony; on the way, he asked Bon Tich, “What is the principal meaning of the Zen patriarchs?” Right at that moment, there were sounds of sorcerer ceremony from a nearby house along the roadside; master Bon Tich said, “Aren't these the kind of words of a sorcerer calling down spirits?” Khanh Hy said, “Most Venerable, please do not joke with me.” Master Bon Tich said, “I've never joke with anybody.” He couldn't understand, so he left master Bon Tich. Then, he came to Zen master Bien Tai at Van Tue Temple. When he just arrived, Zen master Bien Tai immediately asked him, “Where are you coming from?” He said, “I just arrived from Most Venerable Bon Tich's place.” Master Bien Tai said, “Zen master Bon Tich is indeed a good-knowing advisor of the region, what has he taught you?” He said, “I served master Bon Tich for many years, but he did not answer my questions, so I left him.” Master Bien Tai asked, “What did you ask him?” Then, Khanh Hy related his previous conversation with master Bon Tich. After hearing the story, Zen master Bien Tai said, “Alas! Zen Master Bon Tich has gone out of his way to explain everything to you. You'd better not slander your original master!” Khanh Hy paused and thought for a moment. Master Bien Tai said,

“When you have realized the way, everything is correct;
When are not yet enlightened, you are forever confused.”

At these words, Khanh Hy abruptly awakened, so he returned to his original teacher, Bon Tich. When Bon Tich just saw him, he asked, “Why are you coming back so quickly?” Khanh Hy admitted, “Master, I committed the sin of slandering you. So, I'm back here to repent in front of you.” Zen master Bon Tich said, “Form and nature of sin are empty, how can you repent?” Khanh Hy said, “I should repent just like that.” Master Bon Tich did not say anything.

3) *Khánh Hỷ: Một Khi Mắt Bệnh, Hoa Đốm Rơi Loạn Giữa Hư Không—A Person With Sick Eyes Will See Spots in front of the Eyes*

Thiền Sư Khánh Hỷ (1066-1142) thường cùng hai sư Tịnh Nhân và Tịnh Như đứng hầu Thiền sư Bốn Tịch. Một hôm, Bốn Tịch bảo: “Ba ông theo học với lão Tăng kể cũng đã lâu, vậy mỗi người hãy trình bày sở đắc của mình để lão Tăng xem mỗi ông tiến Đạo như thế nào?” Tịnh Nhân và Tịnh Như sắp sửa mở miệng thì Khánh Hỷ quát: “Một khi mắt bệnh, hoa đốm rơi loạn giữa hư không.” Bốn Tịch hỏi: “Xà lê Khánh Hỷ can cơ gì cái thuyền ấy, sao lại đập vỡ cái gàu múc nước?” Khánh Hỷ thưa: “Cần gì thuyền?” Bốn Tịch nói: “Thằng ranh mãnh đó, chớ có ồn ào. Ông chỉ giải thoát đến việc bên này thôi, còn việc bên kia cũng chưa mộng thấy được.” Khánh Hỷ đáp: “Tuy nhiên, chỉ là y thôi.” Thiền sư Bốn Tịch hỏi: “Buông thả sào trăm thước; lao đầu một mình đi.” Rồi hỏi Khánh Hỷ: “Ông hiểu sao?” Khánh Hỷ đưa hai tay lên đáp: “Không nguy hiểm, không nguy hiểm!” Bốn Tịch nói: “Tha ông một hèo!” Từ đó về sau, danh của Sư vang đi khắp chốn tông lâm. Trong khoảng niên hiệu Thiên Chương Bảo Tự (1133-1137), Sư được vua Lý Thần Tông triệu thỉnh về Kinh, vua khen ngợi việc Sư trình bày đối đáp xuất sắc, phái Sư làm Tăng Lục, rồi sau thăng lên Tăng Thống—Khanh Hy, Tinh Nhan, and Tinh Nhu were standing to serve master Bon Tinh, when the latter said, “Three of you have studied with me for a long time. Why don't each of you present your knowledge to me, so that I can see what your attainment of truth is?” As Tinh Nhan, and Tinh Nhu were about open their mouth, Khanh Hy shouted, “A person with sick eyes will see spots in front of the eyes.” Zen master Bon Tich said, “Acarya Khanh Hy, what will you do with the boat? Why have you broken the bailing buckets?” Khanh Hy said, “Why do I need a boat?” Master Bon Tich said, “That clever guy, not be too noisy. You only know things on this side; you haven't even dreamt of things on the other side.” Khanh Hy said, “It's only him, though.” Zen master Bon Tich asked, “Let go of the top of a hundred-foot pole and take a step.” Then Bon Tich asked Khanh Hy, “What do you understand about this?” Khanh Hy raised his two fists and said, “Not risky! Not risky!” Master Bon Tich said, “I'll spare you one staff!” From this time on, his reputation spread over all Buddhist communities. During the dynasty title of Thien Chuong Bao

Tu, king Ly Than Tong issued a decree to invite him to the capital. The king was pleased his excellent responses and granted him the rank of “Chief of the Buddhist Clergy.” Later he advanced to the rank of “Supreme Patriarch of the Sangha Order.”

4) Khánh Hỷ: *Ngộ Đạo Ca Thi Tập—Collected Poems on Enlightenment*

Khánh Hỷ (1066-1142), tên của một vị Thiền sư Việt Nam, quê ở làng Từ Liêm, Vĩnh Khương, Long Biên, Bắc Việt. Sư họ Nguyễn. Từ nhỏ, không chịu ăn thịt, lớn lên xuất gia và trở thành đệ tử của Thiền sư Bổn Tịch tại chùa Chúc Thánh. Sau khi lãnh ngộ yếu nghĩa Thiền, Sư trở thành Pháp tử đời thứ 14 dòng Tỳ Ni Đa Lưu Chi. Sư có sáng tác “Ngộ Đạo Ca Thi Tập,” gồm những bài kệ giác ngộ của chư Thiền đức, bộ sách hiện còn lưu hành ở đời—A Vietnamese Zen master from Tu Liem Village, Vinh Khuong, Long Bien, North Vietnam. His family name was Nguyen. As a child, he did not eat meat. He left home and became a disciple of Zen master Bổn Tịch at Chúc Thánh Temple. After attaining the essential meaning of Zen, he became the Dharma heir of the fourteenth generation of the Vinitaruci Zen Sect. He composed a work entitled “Collected Poems on Enlightenment” comprised of ancient virtues' poems or verses of enlightenment, the work is still in circulation.

5) Khánh Hỷ: *Tâm Truyền Tâm Không Thể Nào Tìm Tâm Từ Bên Ngoài—Mind-to-mind Transmission Is Impossible If We Search for the Mind Outwardly*

Thiền Sư Khánh Hỷ (1066-1142), quê ở Long Biên, Bắc Việt. Ngài xuất gia và trở thành đệ tử của Thiền sư Bổn Tịch tại chùa Chúc Thánh. Ngài là Pháp tử đời thứ 14 dòng Tỳ Ni Đa Lưu Chi. Vua Lý Thần Tông thỉnh ngài về triều và ban cho ngài chức vị cao nhất. Hầu hết đời ngài, ngài chấn hưng và hoằng hóa Phật giáo tại Bắc Việt. Ngài thị tịch năm 1142, thọ 76 tuổi. Ngài thường nhắc nhở đại chúng: “Lịch sử của Thiền Tông vẫn còn là một huyền thoại; tuy nhiên, đường lối của Tổ Tông nhà Thiền rất rõ ràng: Tâm truyền Tâm. Thật là không thể nào tìm tâm từ bên ngoài. Truyền thuyết cho rằng một ngày nọ, thần Phạm Thiên hiện đến với Đức Phật tại núi Linh Thứu, cúng dường Ngài một cánh hoa Kumbhala và yêu cầu Ngài giảng pháp. Đức Phật liền bước lên tòa sư tử, và cầm lấy cành hoa trong tay, không nói một lời. Trong đại chúng không ai hiểu được ý nghĩa. Chỉ có Ma Ha Ca Diếp là mỉm cười hoan hỷ. Đức Phật nói: ‘Chánh Pháp Nhân Tạng này, ta phó chúc cho người, này Ma Ha Ca Diếp. Hãy nhận lấy và truyền bá.’ Một lần khi A Nan hỏi Ca Diếp Đức Phật đã truyền dạy những gì, thì Đại Ca Diếp bảo: ‘Hãy đi hạ cột cờ xuống!’ A nan liền ngộ ngay. Cứ thế mà tâm ấn được truyền thừa. Giáo pháp này được gọi là ‘Phật Tâm Tông.’ Theo truyền thống Thiền tông, giáo pháp nhà Thiền được truyền trực tiếp từ tâm của vị Thầy đến tâm của đệ tử mà không phải dùng đến ngôn từ hay khái niệm. Việc này đòi hỏi người đệ tử phải chứng tỏ cho thầy mình thấy sự chứng nghiệm chân lý trực tiếp của mình. Tâm Truyền Tâm là một lối biệt truyền ngoài giáo điển theo truyền thống. Từ ngữ ‘Tâm Truyền Tâm’ là thuật ngữ của nhà Thiền ám chỉ việc một thiền sư trao truyền y pháp cho đệ tử làm người kế vị Pháp của dòng Thiền. Khái niệm ‘Truyền từ Tâm Tinh Thần sang Tâm Tinh Thần’ trở thành khái niệm trung tâm của Thiền Tông, nghĩa là sự hiểu biết được giữ gìn và truyền thụ bên trong chứ không phải là sự hiểu biết qua sách vở, mà là sự hiểu biết trực giác và trực tiếp về hiện thực thật. Hiện thực này có được nhờ ở sự thể nghiệm của cá nhân. Chính vì thế mà hành giả đừng bao giờ uống phí công sức chấp vào sắc không. Cách hay nhất để học đạo là hỏi nơi thầy tổ. Sẽ không bao giờ tìm thấy tâm từ bên ngoài đâu. Chuyện nhân quả rất rõ ràng, làm sao trồng cây quế mà thành ra cây tùng cho được đây?”—Zen master Khanh Hy was from Long Bien, North Vietnam. He left home and became a disciple of Zen master Bổn Tịch at Chúc Thánh Temple. He was the Dharma heir of the fourteenth generation of the Vinitaruci Zen Sect. King Lý Thần Tông invited him to the capital to offer him the highest position. He spent most of his life to revive and expand Buddhism in North Vietnam. He passed away in 1142, at the age of 76. He always reminded his disciples: “The history of Zen is mythical; however, the way of Zen patriarchs is very clear: Mind-to-mind transmission. It is impossible if we search for the mind outwardly. It is said that one day Brahma came to the Buddha who was

residing at the Vulture Peak, offered a Kumbhala flower, and requested him to preach the Law. The Buddha ascended the Lion seat and taking that flower touched it with his fingers without saying a word. No one in the assembly could understand the meaning. The venerable Mahakasyapa alone smiled with joy. The world-Honoured One said: 'The doctrine of the Eye of the True Law is hereby entrusted to you, Oh Mahakasyapa! Accept and hand it down to posterity.' Once when Ananda asked Mahakasyapa what the Buddha's transmission was, Mahakasyapa said: 'Go and take the banner-stick down!' Ananda understood him at once. Thus the mind-sign was handed down successively. The teaching was called the 'school of the Buddha-mind.' According to Zen tradition, its teachings are passed on directly from the mind of the master to that of the disciple, without recourse to words and concepts. This requires that students demonstrate their direct experience of truth to their teachers, who serve as the arbiters who authenticate the experience. Mind-To-Mind-Transmission means a special transmission outside the teaching of textual tradition. The phrase 'Transmitting Mind Through Mind' is a Ch'an expression for the authentic transmission of Buddha-Dharma from master to students and dharma successors within the lineages of transmission of the Ch'an tradition. The notion of "Transmission from heart-mind to heart-mind" became a central notion of Zen. That is to say what preserved in the lineage of the tradition and 'transmitted' is not book knowledge in the form of 'teachings' from sutras, but rather an immediate insight into the true nature of reality, one's own immediate experience. For this reason, Zen practitioners should never waste the time to cling on existence and emptiness. The best way for Zen learner is to ask for the Way of Patriarchs. We can never find the mind outwardly. The law of cause and effect is obvious, how can we plan a cinnamon tree and want it to become a pine tree?"

CCCLXI. Khánh Trì Bình: Ngựa Gỗ Hí Gió; Trâu Bùn Qua Biển!—Ch'ing of Chih-ping: The Wooden Horse Neighs Against the Breeze; the Mud-Made Bull Walks Over the Waves!

Thiền sư Khánh trên núi Trì Bình. Một hôm, có một vị Tăng đến hỏi: "Cảnh Trì Bình ra sao?" Sư đáp:

"Thạch thất dạ thâm sương nguyệt bạch;

Thảo y tuế cửu bại bồ hàn."

(Hang khuya trăng bạc màu sương;

Năm dài áo cỏ rách sương lạnh người).

Vị Tăng lại hỏi: "Người trong cảnh là ai nhỉ?" Sư đáp:

"Huê trúc tâm viễn thủy;

Tẩy bát sấn triều trai."

(Xách gậy dọc theo khe vắng;

Bát sạch vào xóm mỗi cơm).

Vị Tăng lại nói: "Người và cảnh thì đã nhờ được sư chỉ thị; còn cái đạo lý cứu cánh của Thiền, xin dạy cho biết." Sư đáp:

"Ngựa gỗ hí gió;

Trâu bùn qua biển."

One day, a monk came and asked, "What are the sights of Chih-ping?" Ch'ing Chih-ping said:

"Into the rock-cave

As the night advances

Shines the pale frosty moon;

In my own worn-out grass robe,

Scantly wadded,

I shiver with cold."

The monk asked, "Who is the man enjoying the sights?" The master said:

"Carrying a cane

He walks along the lonely mountain stream;

With the bowl well cleaned,

Invited he goes out to the village to dine."

The monk said, "As regards the sights and the man I have now your kind instruction; please let me be acquainted with the ultimate truth of Zen." The master said:

"The wooden horse neighs against the breeze,
And the mud-made bull walks over the waves."

CCCLXII. Khâm Sơn: Ch'in-shan

1) Khi Gió Thổi Thì Cả Con Đường Đều Thơm Ngạt Ngào!—When the Wind Blows the Entire Road Is Filled With Fragrance!

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XVII, một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Khâm Sơn Văn Thúy: "Tất cả chư Phật và Phật pháp đều từ kinh này mà ra. Thế nào là kinh này?" Khâm Sơn nói: "Thường chuyển." Vị Tăng lại hỏi: "Thối nhà của Hòa Thượng là thế nào?" Khâm Sơn nói: "Hộp hương viên bạc. Khi gió thổi thì cả con đường đều thơm ngạt ngào."—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, one day, a monk asked, "All of the Buddhas and all of the Buddhaharmas come forth from this sutra. What is this sutra?" Ch'in-Shan said, "Forever turning." The monk asked, "What is the style of the master's house?" Ch'in-Shan said, "A silver embroidered fragrant sachet. When the wind blows the entire road is filled with fragrance."

2) Khâm Sơn: Không Biết Chuyển Thân Thông Khí Thì Hôm Nay Chẳng Được Uống Trà!—Anyone Who Can't Turn With Penetrating Spirit Doesn't Get Tea!

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XVII, một hôm, Thiền Sư Khâm Sơn Văn Thúy, Nham Đầu và Tuyết Phong qua Giang Tây, đến một tiệm trà. Sư nói: "Nếu không biết chuyển thân thông khí thì hôm nay chẳng được uống trà." Nham Đầu nói: "Nếu như thế, thì ta đây không được uống." Tuyết Phong nói: "Ta đây cũng như thế." Khâm Sơn nói: "Cả hai lão Hán đều không biết lời lẽ." Nham Đầu nói: "Lời lẽ ở đâu?" Khâm Sơn nói: "Con quạ trong bị vải tuy sống mà cũng như chết." Nham Đầu nói: "Rút lui thôi! Rút lui thôi!" Khâm Sơn nói: "Huynh Toàn Khoát thì không nói tới, còn huynh Nghĩa Tồn thì thế nào?" Tuyết Phong lấy tay vẽ một vòng tròn. Khâm Sơn nói: "Không được, không hỏi." Nham Đầu cười và nói: "Xa quá thôi!" Khâm Sơn nói: "Người có miệng mà không thể uống được trà nhiều lắm đấy." Cả Nham Đầu lẫn Tuyết Phong đều im lặng—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, one day, Ch'in-Shan, Yantou, and Hsueh-feng were once passing through Jiangxi, where they stopped at a teahouse. Ch'in-Shan said, "Anyone who can't turn with penetrating spirit doesn't get tea." Yantou said, "In that case, I certainly won't get tea." Hsueh-feng said, "The same with me." Ch'in-Shan said, "You two fellows don't recognize the words right here." Yantou said, "The words where?" Ch'in-Shan said, "Although the crow inside the bag is alive, it's like it was dead." Yantou said, "Retreat! Retreat!" Ch'in-Shan said, "Elder botherer Huo is dismissed. What will Duke Cun do?" Hsueh-feng used his hand to draw a circle. Ch'in-Shan said, "No gaining, no asking." Yantou laughed and said, "Too far." Ch'in-Shan said, "Some mouths don't get any, but there are many who are drinking tea." Yantou and Hsueh-feng were silent.

3) Khâm Sơn: Không Thấy Cả Trước lẫn Sau Sắc!—I Saw Neither Before Nor After Form!

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XVII, Khâm Sơn Văn Thúy đến học với Động Sơn và đạt ngộ. Ông trở thành pháp tự của Động Sơn. Vào năm 27 tuổi Sư đến trụ ở núi Khâm, trước hội chúng, Sư đạt đại ngộ. Đoạn Sư thuật lại cho chúng hội nghe lúc ban sơ tham yết Động Sơn: "Động Sơn hỏi: 'Từ đâu tới?' Lão Tăng đáp: 'Ở núi Đại Từ đến.' Động Sơn hỏi: 'Có thấy Đại Từ chăng?' Lão Tăng đáp: 'Thấy.' Động Sơn hỏi: 'Thấy trước sắc hay thấy sau sắc?' Lão Tăng nói: 'Không thấy trước sau.' Động Sơn im lặng." Đoạn Khâm Sơn nói với chúng hội: "Lão Tăng rời Động Sơn quá sớm nên không hiểu hết ý của ngài."—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, Ch'in-Shan studied under Tung-shan and attained realization. He became Tung-shan's Dharma heir. At

the age of twenty-seven, Ch'in-Shan traveled to Mt. Ch'in. There, in front of the entire congregation, he realized great enlightenment. He then told the congregation about his initial meeting with Tung-shan: "Tung-shan asked me, 'Where have you come from?' I said, 'From Mt. Dazi (Great Compassion).' Tung-shan said, 'Did you see Great Compassion?' I said, 'I saw it.' Tung-shan said, 'Did you see it before form? Or did you see it after form?' I said, 'I saw neither before nor after form.' Tung-shan was silent." Ch'in-Shan then said to the congregation at Mount Ch'in, "I left the master too soon. I had not yet fully realized Tung-shan's meaning."

4) *Khâm Sơn: Nếu Là Như Thế, Ông Chỉ Là Một Gã Không Có Miệng Thôi!—If That's It, Then It's Just a Mouthless Fellow!*

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XVII, trong khi nói chuyện với Tăng chúng, Thiền Sư Khâm Sơn Văn Thúy đưa nắm tay lên và nói: "Nếu lão Tăng xòe ra thì năm ngón phân chia dài ngắn. Nếu như lão Tăng nắm bàn tay lại thì không còn phân chia dài ngắn. Mấy ông nói xem Khâm Sơn này có nói thấu hay không?" Một vị Tăng bước ra và đưa nắm tay lên. Khâm Sơn nói: "Nếu mà như thế, thì ông chỉ là một gã không có miệng thôi!"—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, while speaking to some monks, Ch'in-Shan raised his fist straight up and said, "I open my fist and the five fingers are separated. And if I now close my fist then there is nothing that surpasses it. Now tell me, does Ch'in-Shan have penetrating talk or not?" The monk came forward and raised his fist. Ch'in-Shan said, "If that's it, then it's just a mouthless fellow!"

5) *Khâm Sơn: Nhất Phốc Phá Tam Quan—A Single Arrowhead Smashing Three Barriers*

Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Khâm Sơn và Thiền khách Lương Toại. Theo thí dụ thứ 56 của Bích Nham Lục. Thiền khách Lương Toại hỏi Khâm Sơn: "Khi một mũi tên phá ba cổng thì thế nào?" Khâm Sơn bảo: "Dẫn ông chủ trong ba cổng ra xem?" Lương Toại nói: "Thế ấy thì biết lỗi ắt cái." Khâm Sơn bảo: "Lại đợi khi nào?" Lương Toại nói: "Tên tốt bắn chẳng đến đích." Nói xong liền ra đi. Khâm Sơn gọi lại: "Xà Lê lại đây!" Lương Toại xoay đầu. Khâm Sơn nắm đứng nói: "Một mũi phá ba cổng, hãy gác lại, thử vì Khâm Sơn bắn tên xem?" Lương Toại suy nghĩ, Khâm Sơn đánh bẫy gậy nói: "Hãy cho gã này nghỉ ba mươi năm." Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, Thiền khách Lương Toại cũng thực là một viên chiến tướng, nhằm trong tay Khâm Sơn xoay trái lộn phải, khiến rơi roi rút dây, rút sau đáng tiếc cung gãy tên mất. Tuy vậy, tướng quân họ Lý tự có tiếng khen, chẳng được phong hầu cũng là nhân. Công án này một ra một vào, một bắt một thả, đương cơ thấy mặt đề, thấy mặt được cơ nhanh, trọn chẳng rơi nơi có không được mất, gọi là huyền cơ, nhìn qua thấy có chút ít lực lượng, liền có chỗ sẩy chân. Vị Tăng này cũng là hàng thiền Tăng anh linh, đặt câu hỏi quả là kinh quân. Khâm Sơn là bậc Tông sư tác gia, liền biết chỗ rơi của câu hỏi. Câu hỏi "Khi một mũi tên phá ba cổng thì thế nào?" Ý Khâm Sơn trả lời, ông bắn được hãy gác qua, thử dẫn ông chủ trong ba cổng ra xem? Lương Toại nói: "Thế ấy thì biết lỗi ắt cái," quả thật kỳ đặc. Khâm Sơn bảo: "Lại đợi khi nào?" Xem kia đối đáp thế ấy, chỗ hỏi của Khâm Sơn không có chút ít thiếu trống. Sau thiền khách Lương Toại lại nói: "Tên tốt bắn chẳng đến đích." Nói xong liền ra đi. Khâm Sơn gọi lại: "Xà Lê lại đây!" Lương Toại xoay đầu. Khâm Sơn nắm đứng nói: "Một mũi phá ba cổng, hãy gác lại, thử vì Khâm Sơn bắn tên xem?" Lương Toại suy nghĩ, Khâm Sơn đánh bẫy gậy nói: "Hãy cho gã này nghỉ ba mươi năm." Hiện nay một số thiền hòa tử trọn bảo: "Vì sao chẳng đánh tám gậy hay sáu gậy, mà lại đánh bảy gậy?" Kia bảo thử vì Khâm Sơn bắn tên xem, liền đánh. Thế là giống thì cũng giống, phải thì chưa phải. Công án này phải trong hông ngực chẳng chứa chút xíu đạo lý so sánh nào, vượt ngoài ngôn ngữ, mới có một câu phá ba cổng và có chỗ bắn tên. Nếu còn phải quấy thì dò tìm chẳng được. Vị Tăng khi ấy, nếu là Khâm Sơn cũng rất hiểm, kia đã không thể hành lệnh, đây chẳng khỏi đảo hành. Hãy nói ông chủ trong cổng cứu cánh là người nào? Tuyết Đậ lại tụng ra:

"Dữ quân phóng xuất quan trung chủ
Phóng tiễn chi đồ mạc mãng lỗ

Thủ cá nhân hề nhĩ tất lung
 Xả cá nhĩ hề mục song cổ.
 Khả lân nhất phốc phá tam quan
 Địch địch phân minh tiễn hậu lô.
 Quân bất kiến Huyền Sa hữu ngôn hề:
 Đại tướng phu tiên thiên vi tâm Tổ."
 (Chủ nhân trong cổng vì anh dẫn
 Những kẻ bắn tên chớ sơ hở
 Giữ con mắt thì hai tai điếc
 Bỏ lỗ tai thì hai mắt tối.
 Đáng thương một mũi phá tam quan
 Quả thực đường sau tên quá rõ.
 Anh chẳng thấy Huyền Sa lời lẽ:
 Đại tướng phu tiên thiên là tâm Tổ).

Thật vậy, Thiền sư Huyền Sa thường lấy câu "Đại tướng phu tiên thiên là tâm Tổ" để dạy chúng. Nhưng đây là bài tụng của Quy Tông Trí Thường, một trong những đệ tử xuất sắc của Thiền Sư Mã Tổ Đạo Nhất, Tuyết Đậu lâm dùng cho là của Huyền Sa Sư Bị. Hiện nay người tham học cho tâm này là Tổ tông, đâu có tham đến đức Phật Di Lặc ra đời cũng chưa hội. Nếu là kẻ đại tướng phu thì tâm này vẫn là con cháu. Trời đất chưa phân đã là đầu thứ hai rồi—The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen Master Ch'in Shan and Ch'an traveller Liang. According to example 56 of the Pi-Yen-Lu, Ch'an traveller Liang asked Ch'in Shan, "How is it when a single arrowhead smashes three barriers?" Ch'in Shan said, "Bring out the lord within the barriers for me to see." Liang said, "So then knowing my fault I must change." Ch'in Shan said, "Why wait any longer?" Liang said, "A well-shot arrow doesn't hit anywhere," and started to leave. Ch'in Shan said, "Come here a minute." Liang turned his head; Ch'in Shan held him tight and said, "Leaving aside for the moment a single arrowhead smashing three barriers, let's see you shoot an arrow." Liang hesitated, so Ch'in Shan hit him seven times and said, "I'll allow as this fellow will be doubting for thirty more years." According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, Ch'an traveller Liang was undeniably a battle-tested general. In Ch'in Shan's hand he turned to the left and revolved to the right, bringing down his whip and flashing his stirrups. In the end, what a pity, his bow is broken, and his arrows are used up. Even so, "General Li Kuang, though he had a glorious reputation, was never conferred as a noble, so it was useless." The public case has one exit and one entry, one capture and one release. "Taking charge of the situation, he brings it up face to face; face to face, taking charge of the situation is swift." Throughout there is no falling into existence and nonexistence or gain and loss. This is called "mysterious activity." If one lacks strength, then he will stumble. This monk too was a brave and spirited patchrobed one; he posed a question that really startles the crowd. Being an expert of our school, Ch'in Shan immediately knew where his question came down. How is it when a single arrowhead smashes the three barriers? Ch'in Shan really meant, "For the moment leave aside your shooting through; try to bring out the lord within the barriers for me to see." Liang's saying, "So then knowing my fault I must change," was undeniably extraordinary. Ch'in Shan said, "Why wait any longer?" See how he replied, this question of Ch'in Shan's had no gaps. Finally Ch'an traveller Liang just said, "A well-shot arrow doesn't hit anywhere." He shook out his sleeves to go away. As soon as he saw him talking this way, Ch'in Shan immediately called out to him, "Come here a minute, Reverend." As it turned out Liang couldn't hold fast; he turned his head back then. Ch'in Shan held him tight and said, "Leaving aside for the moment a single arrowhead smashing three barriers, let's see you shoot an arrow." When Liang hesitated, Ch'in Shan immediately struck him seven blows. After this he went on to pronounce a curse on Liang saying, "I'll allow this fellow will be doubting for thirty more years." Followers of Ch'an these days all say, "Why didn't he hit him eight times or six times? Why just seven

times? Or else why didn't he hit him immediately as he was asking him to try to shoot an arrow?" Though this seems right, in reality it isn't. For this case you must not cherish the least bit of rational calculation in your heart; you must pass beyond the words. Only then will you be able to have a way to smash the three barriers at a single phrase and to shoot an arrow. If you keep thinking of right and wrong, you will never be able to get a grasp on it. At that time, if this monk had been a real man, Ch'in Shan would have been in great danger too. Since Liang could not carry out the imperative, he couldn't avoid it being carried out on him. But say, after all, who is the lord within the barriers? Look at Hsueh Tou's verse:

"I bring out the lord within the barriers for you
 You disciples who would shoot an arrow,
 Don't be careless!
 Take an eye and the ears go deaf;
 Let go an ear and the eyes both go blind.
 I can admire a single arrowpoint smashing
 three barriers
 The trail of the arrow is truly clear.
 You don't see?
 Hsuan Sha had words for this:
 'A great adept is the primordial ancestor of mind.'"

As a matter of fact, "A great adept is the primordial ancestor of mind." Zen master Hsuan Sha often taught his community with these words. But this is from a verse of Zen master Kuei-tzung Chih-ch'ang's, one of the most outstanding disciples of Zen master Ma-tsu Tao-i, which Hsueh Tou has wrongly attributed to Hsuan Sha. Practitioners of today who take this mind as the ancestral source can study until Matreya Buddha comes down to be born here and still never understand. For one who is a great adept, even mind is still just the descendant. Heaven and earth not yet distinct is already the secondary.

6) Khâm Sơn: Ôm Gốc Cây Ngã Mà Đợi Bất Thỏ, Chỉ Uống Dụng Tâm Mà Thôi!—Trying to Catch a Rabbit By Waiting For It to Run Into a Stump. You're Wasting Your Mind!

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XVII, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Khâm Sơn Văn Thúc: "Con không quen thuộc với lối tiếp người của Hòa Thượng." Khâm Sơn nói: "Nếu ta tiếp người, thì mỗi người mấy ông đều đi hết!" Một vị Tăng nói với Khâm Sơn: "Riêng tham yết với Sư, Sư cũng nên thổ lộ ra hết Tông phong." Khâm Sơn nói: "Nếu ông đến riêng, lão Tăng sẽ thổ lộ." Vị Tăng nói: "Xin thỉnh Sư!" Khâm Sơn liền đánh, vị Tăng không lời đối đáp. Khâm Sơn nói: "Ôm gốc cây ngã mà đợi để bắt thỏ, chỉ uống dụng tâm thần mà thôi!"—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, a monk said, "I'm not familiar with how the master receives people." Ch'in-Shan said, "If I receive people, then each and every one of you go!" The monk said to Ch'in-Shan, "It's something special about meeting with you, Master, that causes one to vomit up the doctrinal wind of our school." Ch'in-Shan said, "If you come in some special way, I'll have to vomit." The monk said, "Please do." Ch'in-Shan hit him. The monk was silent. Ch'in-Shan said, "Trying to catch a rabbit by waiting for it to run into a stump. You're wasting your mind!"

7) Khâm Sơn: Vì Ông Mà Chỉ Gánh Phận Nửa Thôi!—Only Do Half of It For You!

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XVII, một hôm, Thiền Sư Khâm Sơn Văn Thúc đi vào phòng tắm thấy vị Tăng đập bánh xe nước. Vị Tăng thấy Sư liền bước xuống bánh xe chào hỏi. Sư nói: "May mà thông dong tự tại như thế, cần gì phải chào hỏi như vậy." Vị Tăng nói: "Không như thế thì làm sao được." Khâm Sơn nói: "Nếu không như thế thì con mắt của Khâm Sơn làm gì được cho mọi người đây." Vị Tăng hỏi: "Thế nào là mắt của Sư?" Khâm Sơn lấy tay chỉ vào lông mày. Vị Tăng nói: "Sao Hòa

Thượng lại hành xử như thế?" Khâm Sơn nói: "Đúng, đúng, vì ta như thế. Đó không phải là việc của ông! Đó không phải là việc của ông!" Vị Tăng không lời đối đáp. Khâm Sơn nói: "Nếu ông ra trận mà không có công trận gì, tức là ông thua ngay từ đầu." Khâm Sơn im lặng một hồi lâu rồi nói: "Ông lãnh hội không?" Vị Tăng đáp: "Con không lãnh hội." Khâm Sơn nói: "Khâm Sơn ta vì ông mà chỉ gánh phân nửa thôi!"—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, one day, Ch'in-Shan went into the bathhouse. A monk there was turning the water wheel. Ch'in-Shan said, "Lucky, I've already turned the wheel. So why are you doing that?" The monk got off the wheel and said, "What if you hadn't turned it?" Ch'in-Shan said, "If not, then what good would Ch'in-Shan's eye be for anyone?" The monk said, "What is the master's eye?" Ch'in-Shan pointed at his own eyebrows. The monk said, "How can the master act like this?" Ch'in-Shan said, "It's what I do. It's not what you do! It's not what you do!" The monk was silent. Ch'in-Shan said, "If you enter battle without valor, you'll lose morale at the first engagement." After a long pause, Ch'in-Shan asked the monk, "Do you understand?" The monk said, "I don't understand." Ch'in-Shan said, "Ch'in-Shan will only do half of it for you!"

CCCLXIII. Khenchen Thrangu:

1) Bảy Tư Thế Thiền Tọa Của Đức Tỳ Lô Giá Na—Seven Postures of Vairocana

Theo Lạt Ma Khenchen Thrangu, theo Kim cương Thừa, Đại Nhật có nghĩa là “cái gì chiếu sáng, cái gì tạo ra sự rõ ràng.” Vì vậy, Đại Nhật là tư thế thân hình đang ngồi, tư thế này giúp cho hành giả phát triển trạng thái thiền định và tạo cho tâm ổn định, rõ ràng. Tâm có trở nên ổn định hay không là dựa vào cái được gọi là luồng gió hoặc những luồng không khí vi tế. Có luồng gió thô, đó là hơi thở mà chúng ta hít vào và thở ra. Nhưng cũng có luồng gió vi tế liên quan đến sự chuyển động của thân và các tư duy. Thân và tâm liên quan chặt chẽ với nhau, vì vậy khi những luồng không khí vi tế này trở thành yên tĩnh trong thân thể, tâm cũng trở nên yên tĩnh. Tạo ra những luồng gió vi tế ổn định này, bằng cách tiếp tục làm tác động lên những kênh bên trong, mà ngang qua đó các luồng gió chuyển động. Nếu những kênh này thẳng và ổn định, các luồng gió trở thành ổn định, và sau đó tâm sẽ trở nên ổn định. Để tạo cho những kênh này thẳng và ổn định, hành giả phải có tư thế đúng trong khi thiền tập. Thứ nhất là giữ cho xương sống thẳng để kênh trung tâm năng lực được thẳng. Năng lực gió hay không khí (vayu) được gọi là “năng lực sinh tồn” (prana) chảy vào trong kênh trung tâm. Năng lực sinh tồn tạo cho thân thể chúng ta ổn định và vững chắc. Nó cũng được gọi năng lực đất bởi vì nó tạo ra sự ổn định và tính nhẵn nại đối với thân thể. Nếu thân thể bị ngã về phía trước trong khi thiền, hoặc có khuynh hướng nghiêng sang bên trái, bên phải, hoặc ngã ra đằng sau, bấy giờ kênh trung tâm này sẽ bị cong và năng lực sinh tồn đang chảy trong nó sẽ bị siết chặt lại. Vì vậy, nếu chúng ta giữ xương sống thẳng, năng lực đất sẽ chảy thẳng, và điều này sẽ dẫn đến sự ổn định và sự chịu đựng lâu dài. Luồng nước thấm qua thân thể và giữ cho thân thể được ẩm ướt. Nếu các luồng nước này chảy trong kênh trung tâm, chúng sẽ tự nhiên được ổn định. Để cho luồng nước chảy vào kênh trung tâm, hành giả phải có đủ bảy tư thế của Đức Đại Nhật Như Lai. Thứ nhì là đặt vị trí hai bàn tay trong tư thế thiền định. Thứ ba là hai khủy tay hơi giãn ra ngoài. Luồng lửa tự nhiên đi lên, trong khi luồng nước và đất tự nhiên đi xuống. Để luồng lửa nhập vào kênh trung tâm, hành giả phải có tư thế thứ tư. Thứ tư là Hạ thấp cằm. Điều này ảnh hưởng về sự ngăn cản luồng lửa bốc lên. Thứ năm là hai mắt không nên ngó qua ngó lại. Luồng gió được nối tiếp với sự chuyển động của thân thể, và hai mắt tự nhiên có sự chuyển động liên minh với các luồng gió này. Sự di động của hai mắt sẽ tạo cho tâm dao động. Vì vậy, hành giả nên giữ cho hai mắt yên tĩnh, tập trung trong khoảng không gian vượt lên chót mũi. Điều này tạo cho tâm trở nên yên tĩnh và luồng gió nhập vào kênh trung tâm. Thứ sáu là Hai môi để hở tự nhiên. Hai môi để hở thư giãn hoàn toàn và tự tự nhiên, lưỡi đang dừng nghỉ chống lại vòm miệng. Thứ bảy là ngồi với hai chân trong tư thế kim cương để làm cho vững mạnh luồng thủy ra phía dưới—According to Lama Khenchen Thrangu in “The Practice of Tranquility and Insight”, Vairocana means “what illuminates, what makes clear.” So Vairocana is the physical posture of sitting that helps one

develop a meditative state and makes the mind stable and clear. Whether the mind becomes unstable depends on what are called the airs or subtle winds. There is gross air, which is the breath one inhales and exhales. But there is also a subtle air, which is involved with the movements of the body and the movement of thoughts. Body and mind are closely related, so when these subtle airs become still in the body, the mind also becomes still. One makes these subtle airs stable by working on the inner channels through which the airs move. If these channels are straight and stable, the subtle airs will become stable, and then the mind will become stable. To make these channels straight and stable, one must have proper posture during meditation. First, keeping the spine straight so that the central energy channel is straight. The life force *vayu* is called “prana” and flows in the central channel. Prana makes one’s body stable and firm. It is also called the earth *vayu* because it gives stability and endurance to the body. If the body is bent forward in meditation, or leaning to the left, right, or backward, then this central channel is going to be bent and the prana flowing within it will be constricted. Therefore, if one keeps the spine straight, the earth *vayu* will flow straight, and this will result in endurance and stability. The water flow permeates the body and keeps it moist. If these water flows flow in the central channel, they will naturally be stable. In order to cause the water flows to flow in the central channel, practitioners should have seven postures of *Vairocana*. Second, place the hands in a meditative posture. Third, two elbows slightly sticking out. The fire naturally goes upward, while the earth and water naturally go downward. For the fire to enter the central channel, practitioner must have the fifth posture of *Vairocana*. Fourth, lower the chin slightly. This has the effect of preventing the fire from rising upward. Fifth, eyes should be unwavering to introduce the air to flow into the central channel, one’s eyes should be unwavering. The air flow is connected with movement of the body, and the eyes naturally have a great deal of movement associated with them. The moving of the eyes will cause the mind to move. So one keeps the eyes still, focused on the space beyond the tip of the nose. This will cause the mind to become still and the air flow to enter the central channel. Sixth, lips are left to rest naturally. The lips are left to rest quite naturally, with the tongue resting against the palate. Seventh, sit in full lotus position to stabilize the downward-eliminating flow, one sits with one’s legs in the *vajra* or full lotus position.

2) *Khenchen Thrangu: Chuyên Cần Lực—Power of diligence*

Chuyên cần lực hay *năng lực của sự chuyên cần*. Theo Lạt Ma Khenchen Thrangu trong “Thực Hành về Thiền Chỉ và Thiền Quán”, *năng lực của sự chuyên cần* tạo ra sự ổn định tinh thần, đó là tâm bình yên hoàn toàn. Đối với những chướng ngại hết sức mạnh mẽ, giống như tâm trạng không vui, nuối tiếc hoặc ngay cả sự kích động về suy nghĩ những đặc tính tốt của thiền sẽ không loại bỏ được chúng ngay tức khắc. Chúng ta cần phải có *năng lực chuyên cần* để loại bỏ những chướng ngại mạnh mẽ như sự chấp thủ kích động và vô minh—According to Lama Khenchen Thrangu in “The Practice of Tranquility and Insight”, the power of diligence creates mental stability, which is complete pacification. With very strong obstacles such as unhappiness, regret, or aggression, just thinking of good qualities of meditation will not eliminate them right away. Instead, one needs the power of diligence so that one can eliminate all strong obstacles such as attachment, aggression, and ignorance and creates the state of complete pacification.

3) *Khenchen Thrangu: Lực Quán Chiếu—Power of Contemplating*

Năng lực quán chiếu (sự chiêm nghiệm). Theo Lạt Ma Khenchen Thrangu trong “Thực Hành về Thiền Chỉ và Thiền Quán”, *năng lực quán chiếu* hay *chiêm nghiệm*, có nghĩa là chúng ta đi ngang qua lý trí và lập luận về những lời dạy để hoàn tất sự tiếp tục của giáo lý. Với *năng lực quán chiếu*, chúng ta phát triển trạng thái về sự ổn định tinh thần, nó được gọi là sự ổn định tiếp tục. Trong trạng thái này chúng ta có thể dừng nghỉ tâm chừng mười phút. Hai trạng thái đầu về lắng nghe và quán chiếu được gọi là kỷ luật hoặc sự hứa hẹn có kiểm soát—According to Lama Khenchen Thrangu in “The Practice

of Tranquility and Insight”, the power of contemplating or reflection, which means that one goes through reason and the logic of the teachings to complete the continuity of teachings. With this power one develops the stage of mental stability, which is called continued settlement. In this stage one can do it longer, say for ten minutes. These first two stages of listening to the teachings and continually contemplating them are the first two powers and accomplish the first mental engagement, which is called disciplined or controlled engagement.

4) *Khenchen Thrangu: Niệm Lực—Power of Mindfulness*

Năng lực của chánh niệm hay sức mạnh của sự cảnh giác hay là sự chú tâm đạt được nhờ thiền định. Sức chuyên niệm có thể diệt trừ được ảo tưởng giả tạo. Sức mạnh của sự cảnh giác hay là sự chú tâm đạt được nhờ thiền định, một trong ngũ lực hay một trong thất bồ đề phần. Theo Lạt Ma Khenchen Thrangu trong “Thực Hành về Thiền Chỉ và Thiền Quán”, năng lực của chánh niệm làm phát triển sự ổn định tinh thần gọi là tái ổn định (lập lại sự ổn định). Nghĩa là khi chúng ta đang hành thiền, những tư tưởng sẽ khởi lên và chúng ta bị kích động bởi chúng. Năng lực chánh niệm giúp chúng ta trở lại sự ổn định. Khi có một sự kích động mang chúng ta ra khỏi sự dừng nghỉ, chính năng lực của chánh niệm sẽ giúp chúng ta trở lại trạng thái thiền. Năng lực này cũng giúp phát triển trạng thái bình ổn tinh thần, gọi là tăng cường tính ổn định, trong đó tâm đã được tập trung, bây giờ được tập trung rất kỹ lưỡng trên một đối tượng. Mục đích của loại thiền định này là để tập trung tâm trên đối tượng nào đó rất vi tế—The faculty of alertness, mindfulness or power of memory which is achieved through meditation. Faculty of alertness or force of mindfulness, which destroys falsity. The faculty of alertness, mindfulness or force of mindfulness which is achieved through meditation, one of the five powers or bala, or one of the seven bodhyanga. According to Lama Khenchen Thrangu in “The Practice of Tranquility and Insight”, the power of mindfulness helps develop mental stability called the re-established settlement. This means that when one is meditating, thoughts will arise and one becomes aware that one has become distracted by them. One returns to the state of meditation. When there is a distraction that takes one away from resting in meditation, one is able to return to one’s state of meditation repeatedly. This power of mindfulness also develops the stage of mental stability, called intensified settlement, in which the mind that has been broadly focused is now focused very narrowly. The mind, for instance, is narrowly focused on an object. The purpose of this kind of meditation is to focus the mind on something very subtle.

5) *Khenchen Thrangu: Thính Pháp Lực—Power of Listening*

Sức mạnh của sự lắng nghe. Theo Lạt Ma Khenchen Thrangu trong “Thực Hành về Thiền Chỉ và Thiền Quán”, sức mạnh của sự lắng nghe hoặc tiếp nhận giáo lý làm phát triển trạng thái ổn định tinh thần (samatha), nó được gọi là tình trạng lắng xuống, hoặc sự dừng nghỉ của tâm. Bình thường tâm chúng ta bị kích động bởi những tư duy, vì vậy chúng ta phải làm ổn định tâm một ít để không bị quá kích động bởi những sự vật bên ngoài. Điều này được làm qua năng lực lắng nghe. Chúng ta lắng nghe những lời dạy của Đức Phật, những lời chỉ dẫn trong các chú giải, và những sự giải thích của các học giả và các vị thầy. Qua sự lắng nghe, chúng ta hiểu được thiền là gì. Nghe những điều này, chúng ta có khả năng làm tâm lắng xuống và nghiên cứu thế nào để thiền. Marpa nói rằng nghe và trầm tư về những giáo lý giống như đèn pin chiếu sáng bóng tối, bởi vì nếu chúng ta có nguồn ánh sáng này, chúng ta có thể thấy chúng ta đang đi đâu, ở đó để làm gì, và điều gì có thể gây ra nguy hiểm và có hại. Ở Tây Tạng, cũng có lời nói rằng, “Nếu chúng ta đi bộ trong bóng tối mà không có ngọn đèn thì đầu của chúng ta có thể đụng vào cột trụ.” Tương tự, nghe và chiêm nghiệm về giáo lý như ngọn đèn, nó xua đuổi bóng tối và chúng ta thấy điều gì chúng ta phải làm và phải làm nó như thế nào—According to Lama Khenchen Thrangu in “The Practice of Tranquility and Insight”, the power of listening, or hearing, or receiving the teaching. This develops mental stability or samatha, which is called the settling or resting of the mind. Normally one’s mind is distracted by thoughts, so one has to

settle the mind a little in order not to be too distracted by external things. This is done through the power of listening. One hears the teachings of the Buddha, the teachings in the commentaries, and explanations given by the scholars and siddhas (Tibetan masters). Through these one understands what meditation is like. Hearing these, one is able to understand settling the mind and learns how to meditate. Marpa said that hearing and contemplating the teachings is like a torch that illuminates the darkness because if one has this source of light, one can see where one is going, what is there, and what might be dangerous and harmful. In Tibet, there is also saying, "If one does not have a lamp and walks in the dark, then one's head might connect with a pillar." In the same way hearing and contemplating the teachings is like a lamp, it dispels the darkness and one sees what it is one must do and how one has to do it.

CCCLXIV. Khê Sơn Chương: Tay Chẻ Củi Chương!—Chang of Hsi-shan: Chang the Wood Chopper!

Thiền sư Chương ở Khê Sơn, tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ chín. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Khê Sơn Chương; tuy nhiên, có một cuộc đối thoại ngắn giữa Sư và Thiền sư Tuyết Phong Nghĩa Tôn trong Truyền Đăng Lục, quyển XVI. Thiền sư Chương ở Khê Sơn có lần chỉ huy việc chẻ củi ở núi Đầu Tử, sau đó đến với Tuyết Phong, Tuyết Phong hỏi: "Ông có phải là tay chẻ củi Chương không?" Chương Khê Sơn lập tức đưa tay lên và vung ra như thể là đang chẻ củi bằng rìu vậy. Tuyết Phong gật đầu đồng ý. Về sau này, Thiền sư Khê Sơn Chương trở thành một trong những đệ tử nổi pháp nổi tiếng nhất của Thiền Sư Tuyết Phong—Zen master Chang of Hsi-shan, name of a Chinese Zen master in the ninth century, a disciple of Zen master Hsueh-feng I-tsun. We do not have detailed documents on this Zen Master; however, there is a short dialogue between him and Zen master Hsueh-feng I-tsun in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVI. Zen master Chang of Hsi-shan used to be the head wood-chopper at T'ou-tzu mountain, and later came to Hsueh-feng. Hsueh-feng said, "Are you not Chang the wood-chopper?" Chang at once raised his arms and swung them as if chopping wood with an axe. Hsueh-feng nodded his head in agreement. Later, Zen master Hsi-shan became one of the most outstanding Dharma heirs of Zen master Hsueh-feng.

CCCLXV. Khê Thâm Thước Bính Trường Am Chủ: Khe Nước Sâu, Cán Gào Dài—Chi-shen: Deep Spring Needs a Long-Handle Dipper

Một vị am chủ sống cùng thời với Thiền sư Tuyết Phong Nghĩa Tôn vào thế kỷ thứ IX. Một hôm, có một vị Tăng đến hỏi am chủ: "Thế nào là Ý chỉ của Sư Tổ Bồ Đề Đạt Ma?" Am chủ đáp: "Khe nước sâu, gáo cán dài." Kỳ thật, không có phương pháp nhất định nào mà Thiền sư phải theo để đưa đệ tử đến "Ngộ". Một cái đá, một cú đấm, một lời nói giản dị, thế nào cũng được nếu trạng thái tâm linh của người đệ tử đã đến mức chín muồi và sẵn sàng nhận cái đẩy tối hậu này. Tuy nhiên, dĩ nhiên là những cú đá, cú đấm, và những biệt ngữ của Thiền đó không phải là những gì như chúng ta tưởng đâu. Nếu giác ngộ có thể đạt được chỉ giản dị bằng cách này thì không cần phải tu Thiền nữa. Lại nữa, nếu chỉ nhờ nghe một ngôn cú Thiền nào đó mà có người có thể dễ dàng được nâng lên trạng thái giác ngộ, như có người hí hửng tin như vậy, thì chỉ cần học như kết những ngôn cú nổi danh đã đưa người ta đến giác ngộ thì cũng ngộ, và lại một lần nữa đâu cần gì phải tu Thiền—A thatched hut owner who was a contemporary with Zen master Hsueh-feng I-tsun in the ninth century. One day, a monk came to ask him, "What are Patriarch Bodhidharma's main instructions?" He replied, "Deep spring needs a long-handle dipper." As a matter of fact, there is no definite method that the Zen master must use to bring his disciples to Enlightenment. A kick, a blow, a simple remark, anything will do if the state of mind of the disciple is ripe and ready to receive this final push. However, it goes without saying that Zen kicks, blows, and "jargon" are not what they seem. If Enlightenment could be reached simply in this way, there is no need of Zen practice for the whole world. Again, if, merely by listening to a certain Zen remark anyone could easily be raised to the state of Enlightenment, as some people happily believe, it

would be well to learn as a parrot all the well-known remarks that have been effective in bringing Enlightenment, and again there is no need for Zen practice.

CCCLXVI. *Khê Tiên: Áo Tường Đầu Tiên và Rào Cản Cuối Cùng—Keisen: The First Illusion and the Final Barrier*

Khê Tiên Thiền Sư (1425-1500), một Thiền sư Nhật Bản vào thế kỷ thứ mười lăm. Theo quyển 'Trung Nhật Thiền Thi', Thiền sư Khê Tiên đã viết một bài thơ:

"Áo tường đầu tiên
Kéo dài bảy mươi sáu năm
Rào cản cuối cùng?
Ba ngàn tội lỗi!"

Zen Master Keisen, name of a Japanese Zen master in the fifteenth century. According to 'Zen Poems of China and Japan', Zen Master Keisen wrote:

"The first illusion
Has lasted seventy-six years.
The final barrier?
Three thousand sins!"

CCCLXVII. *Khế Phan Nam Thiên: Khi Hỏi Đệ Nhất Nghĩa, Đã Rơi Vào Đệ Nhị Nghĩa Rồi!—Ch'i-fan Nan-ch'an: When Asking About the First Principle, You've Already Fallen on a Second Principle*

Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Khế Phan Nam Thiên; tuy nhiên, có một vài chi tiết nhỏ về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển XIX. Thiền sư Khế Phan Nam Thiên ở Phước Châu sống vào khoảng cuối nhà Đường đầu nhà Tống. Một hôm, Sư thượng đường dạy chúng: "Nếu là những lời hay câu đẹp, thì các ngài thầy đã có nói rồi. Hôm nay, trong chúng có ai kiếm được một câu siêu đệ nhất nghĩa không? Nếu có, đừng phụ rầy sự mong đợi của chúng tôi." Một vị Tăng hỏi: "Đệ nhất nghĩa là gì?" Sư nói: "Sao không hỏi đệ nhất nghĩa?" Vị Tăng đáp: "Đang hỏi đây." Sư nói: "Đã rớt vào đệ nhị nghĩa rồi." Thiền sư Nam Thiên Khế Phan sống vào khoảng cuối nhà Đường đầu nhà Tống (vào khoảng giữa thế kỷ thứ X). Lúc đó thiên hướng phát triển của giáo pháp Thiền tông lần hồi thay thế các tông phái khác ở Trung Hoa. Nghĩa là thái độ Thiền đối với truyền thống, và triết lý đạo Phật, có khuynh hướng coi nhẹ việc học hỏi theo thứ lớp của nó, lơ là kinh điển và các thứ siêu hình trong kinh. Thời đó các thiền sư muốn đệ tử của mình thấy được bản chất tối hậu của thực tại, là vô vi, là không sanh không diệt vì nó ngang hàng với tánh không và chân thân, và tránh hiểu Thiền nghĩa từ lý trí quy ước (đệ nhị nghĩa)—We do not have detailed documents on this Zen Master; however, there is some brief information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIX: Zen master Nan-ch'an Ch'i-fan lived between late T'ang and early Sung (around the middle of the tenth century). One day, he entered the hall and addressed the monks, saying, "As to fine words and exquisite phrases, you have enough of them in other places. If today there is any one in this assembly who has gone even beyond the first principle, let him come forward and say one word. If there is, he has not betrayed our expectations." A monk said, "What is the first principle?" Nan-ch'an Ch'i-fan said, "Why do you not ask the first principle?" The monk said, "I am asking it this very moment." Nan-ch'an Ch'i-fan said, "You have already fallen on a second principle." Zen master Nan-ch'an, who lived between late T'ang and early Sung when the trend of development of Zen teaching gradually superseded the other Buddhist schools in China. It is to say, Zen attitude towards Buddhist lore and philosophy tended to slight its study in an orderly manner, to neglect the sutras and what metaphysics there is in them. During that period of time, Zen masters wanted their disciples see the ultimate truth or the final nature of reality, which is unconditioned (asamskṛta) and

which neither is produced nor ceases, for it is equated with emptiness (sunyata) and truth body (dharma-kaya); and avoid understanding the conventional reasoning on Zen meanings.

CCCLXVIII. Khế Xung Văn Đường Và Thống Đốc Đông Đô—Keichu Bundo and the Governor of Kyoto

Thiền Sư Khế Xung Văn Đường (1824-1905) là một vị thiền sư lỗi lạc của Nhật Bản dưới thời Minh Trị, ông là vị trụ trì Đông Phước Tự ở Đông Đô. Một hôm, vị thống đốc Đông Đô lần đầu tiên đến viếng thăm Sư. Người thị giả trình tẩm danh thiếp của viên thống đốc, trên đó có ghi: “Kitagaki, Thống đốc Đông Đô.” Thiền Sư Khế Xung bảo người thị giả: “Lão Tăng chẳng liên quan gì đến gã này. Bảo ông ta hãy rời khỏi đây.” Người thị giả mang trả tẩm danh thiếp với lời xin lỗi. Viên thống đốc nói: “Đó là lỗi của tôi.” Ông ta liền gạch bỏ ngay dòng chữ Thống Đốc Đông Đô bằng bút chì. Rồi ông bảo vị thị giả thưa lại với Thiền sư lần nữa. Khi Thiền Sư Khế Xung vừa nhìn thấy tẩm danh thiếp đã kêu lên: “Ồ, là Kitagaki đó sao? Lão Tăng muốn gặp ông ta.”—Zen Master Keichu Bundo, the great Japanese teacher of the Meiji Era, was the head of Tofuku-ji, a cathedral in Kyoto. One day the governor of Kyoto called upon him for the first time. His attendant presented the card of the governor, which read: “Kitagaki, Governor of Kyoto.” Zen Master Keichu said to his attendant, “I have no business with such a fellow. Tell him to get out of here.” The attendant carried the card back with apologies. The governor said: “That was my error.” With a pencil the governor scratched out the words “Governor of Kyoto.” Then, he told the attendant to ask the Master again. When Zen Master Keichu saw the card, he exclaimed: “Oh, is that Kitagaki? I want to see that fellow.”

CCCLXIX. Khoan Trung Đại Từ: Huan-Chung Ta-Tzu

1) Sơn Tăng Không Biết Trả Lời, Chỉ Biết Chỗ Bệnh—This Mountain Monk Do Not Know How to Make Answers; Only Know Where Diseases Are

Một hôm, Sư thượng đường bảo chúng: “Sơn Tăng này không biết trả lời; chỉ biết chỗ bệnh.” Một vị Tăng bước tới, Sư hạ tòa và biến mất về phòng của mình. Về sau, Pháp Nhân bình: “Giữa đám đông mà bảo mình là thầy thuốc, giờ nhận ra ai đứng trước mặt mình.” Huyền Giác lại nói thêm: “Có thật Đại Từ biết bệnh hay không biết bệnh? Và vị Tăng bước tới trước, có thật vị ấy bệnh, hay không bệnh? Nếu bệnh, không thể đi đứng như vậy được. Nếu không bệnh, tại sao lại bước tới trước thầy thuốc?” Thiền sư Đại Từ sống vào khoảng cuối nhà Đường đầu nhà Tống (vào khoảng giữa thế kỷ thứ X) khi mà thiên hướng phát triển của giáo pháp Thiền tông lần hồi thay thế các tông phái khác ở Trung Hoa. Nghĩa là thái độ Thiền đối với truyền thống, và triết lý đạo Phật, có khuynh hướng coi nhẹ việc học hỏi theo thứ lớp của nó, lơ là kinh điển và các thứ siêu hình trong kinh. Có lẽ chính vì vậy mà Đại Từ không muốn trả lời những câu hỏi của đồ đệ. Ngược lại, ngài chỉ muốn tùy căn cơ của đồ đệ mà giáo hóa—One day, he came up to the pulpit and said, “I do not know how to make answers; I only know where diseases are.” A monk appeared before him, and the master came down from the pulpit and vanished into his room. Later, Fa-yen comments, “Declaring himself to be a doctor in public, he knows now who is standing before him.” Hsuan-chiao remarks, “Does Ta-tzu really know diseases? Or does he not? The monk who appeared before him, was he really sick, or was he not? If he were sick, he could not get up and walk around as he did. If he were not sick, why did he appear before the master-doctor?” Zen master Ta-tzu, who lived between late T’ang and early Sung (around the middle of the tenth century) when the trend of development of Zen teaching gradually superseded the other Buddhist schools in China. It is to say, Zen attitude towards Buddhist lore and philosophy tended to slight its study in an orderly manner, to neglect the sutras and what metaphysics there is in them. That’s why Ta-tzu did not want to answer any questions from his disciples. On the contrary, he just wanted to teach his disciples in accordance with their abilities.

**2) *Khoan Trung Đại Từ: Triệu Châu Hỏi Bát Nhã Là Gì? Khoan Trung Đáp Bát Nhã Là Gì?—
Chao-chou asked "What id Prajna?" Hsuan-chung replied "What id Prajna?"***

Khoan Trung Đại Từ là tên của một vị thiền sư sống vào khoảng cuối nhà Đường đầu nhà Tống, thuộc thế kỷ thứ chín. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Đại Từ Khoan Trung; tuy nhiên, có một chi tiết nhỏ về vị Tăng này trong Truyền Đăng Lục, quyển IX: Một ngày, Triệu Châu đến tham kiến Đại Từ, Triệu Châu hỏi Đại Từ: "Thể của Bát Nhã là gì?" Đại Từ lặp lại câu hỏi: "Thể của Bát Nhã là gì?" Tức thì Triệu Châu cười lớn và bỏ đi. Một hôm sau, Đại Từ thấy Triệu Châu đang quét sân, Đại Từ hỏi: "Thể của Bát Nhã là gì?" Triệu Châu liệng cây chổi, cười lớn và bỏ đi. Đại Từ liền trở về phương trượng. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng Bát Nhã là chân lý tối thượng phải được kinh nghiệm chứ không phải dành cho sự phân tích suông của trí thức—Name of a Zen master who lived between late Tang and early Sung, of the ninth century. We do not have detailed documents on this Zen master; however, there is a brief information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume IX: One day, Chao-chou came and asked Ta-Tzu, "What is the body of the Prajna?" Ta-Tzu repeated: "What is the body of the Prajna?" Thereupon, Chao-chou gave a hearty laugh and went off. On the day following Ta-tzu saw Chao-chou sweeping the ground. Ta-Tzu asked, "What is the body of the Prajna?" Chao-chou threw up his broom and with a hearty laugh went away. Ta-Tzu then returned to his quarters. Zen practitioners should always remember that Prajna is the ultimate truth which is to be experienced and not to be made a mere subject of intellectual analysis.

***CCCLXX.Không Cốc Cảnh Long: Niệm Phật và Tu Tập Công Án—Kung-Ku-Ching-Lung: Buddha
Recitation and the Koan Practice***

Không Cốc Cảnh Long là một thiền sư Trung Hoa, sống vào đầu thế kỷ thứ XV. Thiền sư Không Cốc Cảnh Long thường khuyên đệ tử nên tu tập Thiền kèm theo niệm Phật. Ngài nói: "Những người hành Thiền nhất quyết đeo đuổi Thiền nghĩ rằng mình chăm chỉ như thế để đạt đến chỗ tịnh mặc duy nhất mà thôi, còn đối với việc tụng đọc danh hiệu Phật để vãng sanh Tịnh Độ, thờ cúng Phật và sớm chiều tụng kinh thì họ chẳng hành trì. Những hành giả như vậy đáng được gọi là những người có Thiền mà không niệm Phật. Nhưng thật tình đó không phải là những môn đệ Thiền chân chính; họ chỉ là những kẻ mở cửa lối vào công án, y hệt như một khúc cây, hay cục gạch miếng đá. Một khi họ bị thứ tâm bệnh này xâm phạm, thì mười người chỉ có một là có thể được cứu thoát." Thiền sư Không Cốc Cảnh Long là người tán thưởng chủ trương phép niệm Phật và công án, nhưng khi khuyên các đồ đệ tự thực tập công án, ngài coi nghi tình là sức mạnh chống đỡ công án. Ngài dạy: "Công án phải được mặc chiếu tham cứu, và rằng chữ 'Vô' phải được làm sáng tỏ bằng đợi chờ trong cuồng nộ; rằng Thiền giả đừng mang vào người cái tư tưởng này 'Tâm này còn tạo tác khi thân này còn tồn tại trong hiện hữu như huyền của nó, nhưng nó sẽ an trụ nơi đâu khi xác chết này ra tro bụi?' Để thấy cái 'Một' của vạn pháp rốt ráo nằm ở đâu, người học phải phản quang tự chiếu và đặt nghi tình vào vấn đề để quyết định nơi chốn của nó là đâu. Khi hệ thống công án trở thành một phương pháp vững chãi trong Thiền, tùy theo sự duy trì một nghi tình mãnh liệt đối với ý nghĩa của công án hay chính cái tâm tình nghi vấn như thế. Không phải chỉ giữ vững công án trong lòng, ngưng tụ tất cả năng lực tinh thần vào đó giống như một thứ nam châm; sự duy trì phải được thực hiện và nuôi dưỡng bằng một tiềm lực mạnh của năng lực tâm linh, và nếu không tựa vào đó thì sự duy trì công án trở thành máy móc và Thiền mất hẳn đi sinh lực sáng tạo của nó. Các ông có thể hỏi: 'Tại sao phương pháp có tính cách máy móc lại cũng không hoàn toàn phù hợp với tinh thần của Thiền? Tại sao phương pháp nghi vấn lại được tán thành? Tại sao cần phải giữ vững nghi tình trong suốt sự thực tập công án? Có liên hệ nào với chính bản tính của chứng ngộ khởi lên từ công án? Lý do tại sao các thiền sư hoàn toàn chú trọng đến tính trọng yếu của nghi tình. Bởi vì thực tập công án trước tiên là để tái tạo ý thức Thiền, cái ý thức đã phát khởi một cách tự nhiên trong lòng các Thiền giả ngay từ thời ban sơ. Những vị này, trước khi hạ thủ tập Thiền, chắc chắn họ đã từng là những người thông đạt triết lý nhà Phật. Kỳ thật, họ thông hiểu

đến độ không còn hài lòng, vì họ nhận ra rằng trong các học thuyết này chẳng có gì sâu sắc ngoài phân tích và liễu biệt. Cái ước vọng xuyên thủng bức màn vẫn còn mãnh liệt trong lòng họ. Tâm, Phật tính hay vô thức là gì mà lúc nào cũng bị che dấu sau những thiên sai vạn biệt, trong khi chúng ta cảm thấy nó ở ngay trong lòng mình? Họ muốn nắm ngay lấy nó, thấy thẳng nó như các đức Phật quá khứ đã từng làm. Được thôi thúc bởi khát vọng hiểu biết này, cái nghi tình ấy, họ quay nhìn lại trong mình rất hăng hái, rất bền bỉ, để cho cánh cửa rồi được mở ra và họ thấu hiểu. Cái sự tình gõ cửa liên hồi như vậy là điều kiện tiên quyết, lúc nào nó cũng có vẻ sờ sờ ra đó và chấm dứt khi ý thức Thiền của họ được chín muồi. Chủ đích của tu tập Thiền là dẫn đến tâm trạng căng thẳng này, trong một chiều hướng giả tạm, bởi vì các Thiền sư không chờ đợi một thiên tài Thiền học thoát nhiên trỗi dậy, trỗi dậy một cách lẽ loi, giữa những huynh đệ căn khí kém cỏi. Trừ phi bản tánh thượng lưu của Thiền được hạ xuống một chút để cho cả đến hạng người căn tính tầm thường cũng có thể sống cuộc đời của một Thiền sư, nếu không, Thiền tự nó có lẽ biến mất nhanh chóng khỏi mảnh đất mà Bồ Đề Đạt Ma và các đồ đệ của ông đã khổ công gây dựng gốc rễ sâu xa của nó."—Kung-Ku-Ching-Lung, a Chinese Zen master, who flourished early in the fifteenth century. Zen master Kung-Ku-Ching-Lung always advised his disciples that Zen practice must be accompanied by the Buddha-recitation. He said, "Those who practise Zen are so exclusively devoted to Zen, thinking that they are thus exerting themselves to the attainment of quietude and nothing else; as to invoking the name of the Buddha in order to be born in the Pure Land and worshipping him and reciting the sutras in the morning and evening, they practise nothing of the sort. Such devotees may be called those who have Zen but have no Buddha-recitation. Yet really those followers of Zen are not of the right kind; they are mere sticklers of the koan exercise, they are quite like a stick or stone or brick. When they are attacked by this form of mental disease, they cannot be saved, except perhaps only one out of ten." Zen master Kung-ku Ching-lung praised and advocated of the Buddha-recitation as well as the koan, but as far as he advised his disciples to exercise themselves on a koan, he upholds the spirit of inquiry to be the sustaining force in the exercise. He taught: "The koan is to be 'silently inquired into that the 'Wu' is to be 'made lucid' by 'furiously' attending to it; that students of Zen should apply themselves to this thought, 'This mind is kept working while the body continues its Maya-like existence, but where is it to rest when the dead body is cremated?' To find out where the oneness of things ultimately lies, the student must reflect within himself and inquire into the problem so as to locate definitely its whereabouts. When the koan system became a definitely settled method in the mastery of Zen, agree in keeping up a strong inquiring spirit as regards the meaning of the koan or the spirit itself that thus inquires. The koan is not just to be held up before the mind as something that gathers up like a magnet all one's mental energies about it; the holding must be sustained and nourished by the strong undersurrent of spiritual energy without whose backing the holding becomes mechanical and Zen loses its creative vitality. You may question 'Why is not the mechanical method also in full accord with the spirit of Zen? Why is not the inquiring method to be preferred? Why is it necessary to keep up the spirit of inquiry throughout the koan exercise? Has it anything to do with the nature of enlightenment itself that emerges from the exercise?' The reason why the masters have all emphasized the importance of the inquiring spirit is owing to the fact that the koan exercise started first to reproduce the Zen consciousness, which had grown up naturally in the minds of the earlier Zen devotees. Before these earlier men had taken to the study of Zen, they were invariably good students of Buddhist philosophy; indeed, they were so well versed in it that they finally became dissatisfied with it; for they came to realize that there was something deeper in its teachings than mere analysis and intellectual comprehension. The desire to penetrate behind the screen was quite strong in them. What is the Mind, or the Buddhata, or the Unconscious that is always posited behind the multitudinousness of things, and that is felt to be within ourselves? They desired to grasp it directly, intuitively, as the Buddhas of the past had all done. Impelled by this desire to know, which is the spirit of inquiry, they reflected within themselves so intensely, so constantly, that the gate was finally opened to them, and they understood.

This constant knocking at the gate was the antecedent condition that always seemed to present and that resulted in the maturing of their Zen consciousness. The object of Zen exercise is to bring about this intense state of consciousness, in a sense artificially, for the masters could not wait for a Zen genius to rise spontaneously, and therefore sporadically, from among their less spiritually-equipped brothers. Unless the aristocratic nature of Zen was somewhat moderated, so that even men of ordinary capacity could live the life of a Zen master, Zen itself might rapidly disappear from the land where Bodhidharma and his followers had taken such special pains to make its root strike in deeply. Zen was to be democratized, that is, systematized."

CCCLXXI. Không Lộ: Bất Cứ Thì Gì Ông Mang Đến Lão Tăng Đều Nhận, Chỗ Nào Mà Lão Tăng Không Cho Ông Tâm Yếu?—Khong Lo: Whatever You Brought to Me, I Accepted; Has There Been Any Moment That I Wasn't Instructing You About the Essence of the Mind?

Khi Thiền Sư Không Lộ (?-1119) quay về quận nhà của mình lập chùa. Một hôm, vị thị giả thưa rằng: "Từ ngày con đến đây, chưa được thầy dạy bảo chỗ tâm yếu, nhưng hôm nay con mạn phép xin trình một bài kệ:

Rèn luyện thân tâm mới được trong
Sum suê cây thẳng góc sân không
Có người đến hỏi không vương pháp
Ảnh rập hình ngồi cạnh chấn phong."

Sư xem kệ xong bảo: "Thị giả, ông đem kinh đến, lão Tăng sẽ vì ông nhận; ông mang nước đến, lão Tăng vì ông mà uống, thì có chỗ nào mà lão Tăng không cho ông tâm yếu?" Nói xong Sư bèn cất tiếng cười ha hả. Sư thường nói kệ rằng:

"Chọn chỗ đáng nương, đất rắn rồng,
Tinh quê suốt buổi mãi vui rong
Có khi lên thẳng đầu non quạnh
Huyết một hơi dài lạnh cõi không."

When Zen master Khong Lo returned to his home district and built a temple. One day, his attendant said, "Since the time I came here till now, I haven't been instructed about the essence of the mind. But today, I venture to present to you a verse:

To purify both the mind and the body
The straight tree grows luxuriantly in the empty yard
Someone comes to ask the Dharma of the
King of emptiness (Bhismagarjitasvara raja).
The sitting body reflects its shadow and image on the wall"

After reading the verse, master Khong Lo said, "Attendant, when you brought the sutras, I took them; you brought the water, I drank. There has never been any moment that I wasn't instructing you about the essence of the mind." After saying, he burst out laughing. Then, the master continued to make a verse:

"I've selected a land of dragons and snakes to settle down,
The rustic pleasure brings joy all day long.
Sometimes I'd climb to the solitary mountain top,
And utter a long whistle that chills the space."

Khoảng niên hiệu Hội Tường Đại Khánh năm thứ mười, ngày mồng ba tháng sáu, năm 1119, môn đệ thu thập xá lợi táng trước của chùa—During the tenth year of the dynasty title of Hoi Tuong Dai Khanh, on the third day of the sixth month, in 1119, he peacefully passed away. His disciples collected his remains and interred them in front of the temple.

***CCCLXXII. Không Tông: Tri Thức Được Chuyển Thành Những Chứng Nghiệm Thuần Tịnh—
Sunyavadin: Intellect Is Transformed Into Pure Experience***

Không tông là tông phái của những nhà không luận. Tên khác của Trung Quán Tông. Tông phái lấy lý không (ngã không và pháp không) làm tông chỉ (Tiểu Thừa Thành Thực tông, Đại Thừa Tam Luận tông). Theo phái Trung Quán Luận, nhà không luận không phải là người hay hoài nghi triệt để cũng không phải là người theo thuyết hư vô rỗng tuếch, phủ định sự hiện hữu của chư pháp vì lợi ích của chính nó hoặc người thích thú trong việc tuyên bố rằng chính người ấy cũng không có hiện hữu. Mục tiêu của người ấy chỉ đơn giản cho thấy rằng tất cả các pháp hiện tượng trên thế giới này cuối cùng được xem là chân thường, chân ngã và chân lạc, đó là ý nghĩa của tánh không. Do đó sự tự mâu thuẫn và tương đối chỉ là sự tạm xuất hiện theo nhân duyên và chữ nghĩa mà thôi. Kỳ thật, nhà không luận thích thú tuyên bố các pháp hiện tượng là mộng ảo, là giấc mơ, ảo tưởng, hoa đóm, là con trai của người đàn bà vô sanh, là pháp thuật, vân vân, đã tuyên bố rằng tất cả chúng là tuyệt đối không thật. Nhưng đây không phải là mục tiêu thật sự của người ấy. Người ấy muốn mô tả đơn giản nhưng nhấn mạnh đến thực tại tối hậu không thật của chư pháp. Người ấy khẳng định nhiều lần một cách dứt khoát rằng người ấy không phải là người theo thuyết hư vô, hay là người theo chủ trương phủ định tuyệt đối, mà thật ra người ấy vẫn duy trì Thực tại thực nghiệm của chư pháp. Nhà không luận biết rằng sự phủ định tuyệt đối là không thể bởi vì sự cần thiết của sự khẳng định trước. Người ấy chỉ phủ nhận thực tại tối hậu của cả hai sự phủ định và khẳng định mà thôi. Người ấy chỉ trích khả năng tri thức từ lập trường tối hậu chỉ bởi biết rằng quyền lực của nó là không thể bác bỏ trong thế giới thực nghiệm. Người ấy muốn rằng chúng ta nên phát khởi những phạm trù ở trên và những mâu thuẫn của trí năng và chấp thủ thực tại. Người ấy khẳng định thực tại như nó đã xuất hiện và cho rằng thực tại là nội tại trong sự xuất hiện và rồi chuyển hóa tất cả chúng, thực tại là một thực thể không đối đãi, hạnh phúc và vượt lên khỏi lập luận, nơi mà tất cả đa nguyên khởi lên. Đây là một sự thành lập biện chứng trong Tánh không mà chúng ta nên quan sát. Ở đây, trí thức được chuyển thành những Chứng nghiệm Thuần tịnh—Sunyavadin, another name of Madhyamika. The Sunya sect, i.e. those which make the unreality of the ego and things their fundamental tenet. According to the Madhyamikas, the Sunyavadin is neither a thorough-going sceptic nor a cheap nihilist who doubts and denies the existence of everything for its own sake or who relishes in shouting that he does not exist. His object is simply to show that all world-objects when taken to be ultimately real, will be found self-contradictory and relative and hence mere appearances. In fact, the Sunyavadin indulges in condemning all phenomena to be like illusion, dream, mirage, sky-flower, son of a barren woman, magic, etc., which suggest that they are something absolutely unreal. But this is not his real object. He indulges in such descriptions simply to emphasize the ultimate unreality of all phenomena. He emphatically asserts again and again that he is not a nihilist who advocates absolute negation, that he, on the other hand, maintains the empirical Reality of all phenomena. He knows that absolute negation is impossible because it necessarily presupposes affirmation. He only denies the ultimate reality of both affirmation and negation. He condemns intellect from the ultimate standpoint only for he knows that its authority is unquestionable in the empirical world. He wants that we should rise above the categories and the contradictions of the intellect and embrace Reality. He asserts that it is the Real itself which appears. He maintains that Reality is the non-dual Absolute, Blissful and beyond intellect, where all plurality is merged. This is the constructive side of the dialectic in Sunyata which we propose to consider now. Here intellect is transformed into Pure Experience.

CCCLXXIII. Khổng Tử: Nhất Biến—Confucius' Changes

Với một sự thay đổi, Tề có thể đạt được trình độ của Lỗ (Tề và Lỗ là hai nước trong thời cổ đại Trung Hoa); với một sự thay đổi, Lỗ có thể đạt được Đạo. Vậy thì, với một sự thay đổi, Đạo sẽ đạt được cái gì?—With one change, Tsi could attain to the level of Lu (Tsi and Lu were ancient Chinese countries); with one change, Lu could attain the Tao. Then, with one change, to what would the Tao attain?

CCCLXXIV. Khuê Phong Tông Mật: Kuei-feng Tsung-mi**1) Bắc Tiệm Nam Đốn—Northern Gradual, Southern Immediate**

Thiền của hai tông bắc và nam ở trung Quốc. Nam tông được xem như tông đốn ngộ của Lục Tổ Huệ Năng, bắc tông được xem như tông tiệm ngộ của đại sư Thần Tú. Về cách lý giải về hai giáo pháp đốn ngộ và tiệm ngộ được đặt ra trong các tác phẩm của Thiền sư Khuê Phong Tông Mật (780-841), một thiền sư học giả danh tiếng trong lãnh vực luận giải lý Thiền và Kinh Hoa Nghiêm. Theo Thiền sư Tông Mật, Thần Tú dạy: "Mặc dầu chúng sanh vốn có Phật tánh, bởi lẽ vô minh từ vô thủy nên Phật tánh bị che mờ và không thị hiện. Hành giả phải dựa vào lời hướng dẫn của thầy mình, loại bỏ những cảnh giới tình thức, quán tâm và chấm dứt vọng tưởng. Khi vọng tưởng hoàn toàn cạn kiệt, hành giả chứng nghiệm giác ngộ, không có gì mà không liễu ngộ. Điều này giống như một tấm gương mờ tối vì bụi và hành giả nỗ lực lau chùi nó. Khi sạch bụi, gương tự sáng, không có gì mà chẳng soi chiếu." Trong khi đó, giáo pháp và sự thức ngộ của Huệ Năng được xem là siêu việt hơn bởi lẽ chúng có thể mang đến một sự chuyển biến đột ngột, viên mãn và toàn triệt. Chính lời xác quyết "bổn lai vô nhất vật" trong bài kệ mà Huệ Năng đã được đánh giá là một cách thể hiện giáo pháp về triết lý "tánh không", cái bản thể trống rỗng, bất sanh bất diệt của vạn pháp. Theo cách lý giải thông thường, hai bài kệ, một của Thần Tú và một của Huệ Năng, thể hiện một mối xung đột quan trọng. Thiền sư Tông Mật tin rằng cách lý giải như vậy dựa trên căn bản giả định rằng Thần Tú và Huệ Năng là hai nhân vật lãnh đạo của hai nhóm Thiền: Bắc tông và Nam tông. Cũng theo Tông Mật, các bản tiểu sử về Thần Tú và Huệ Năng đều cho thấy rằng hai nhân vật lịch sử này không hề có mặt tại Tăng đoàn của Hoằng Nhẫn trong cùng một thời điểm, và có lẽ không ai trong họ đã ở bên cạnh Tổ Hoằng Nhẫn vào giai đoạn gần cuối đời của ngài. Do vậy, chuyện trao đổi kệ giữa Thần Tú và Huệ Năng, hay bất cứ hình thức tranh tài giữa hai người để kế thừa vị trí của Tổ Hoằng Nhẫn đơn giản là chưa hề xảy ra. Hai bài kệ không thể được lý giải một cách đơn giản như là đại diện cho hai lập trường tiệm ngộ và đốn ngộ, thể hiện sự chính xác của loại biểu tượng về giáo pháp của Thần Tú và Huệ Năng. Tất cả chư Tăng của phương Bắc lẫn phương Nam Trung Hoa đều biết rằng Thần Tú không hề cố xúy cho giáo pháp tiệm ngộ, đúng hơn là ngài đã truyền dạy một giáo pháp "viên ngộ", nhấn mạnh đến tầm quan trọng của sự thường xuyên tu tập. Còn về phía Huệ Năng, mặc dầu ngài cố xúy cho giáo pháp đốn ngộ, giáo pháp ấy là giáo pháp riêng của dòng Thiền Nam Tông. Kỳ thật, đó cũng chính là giáo pháp được dòng Thiền Bắc Tông tuyên thuyết cho đến khoảng năm 740. Quả là không hợp cách khi hai bài kệ được xem xét một cách riêng lẻ bởi vì chúng thành hình một thực thể thống nhất. Nói cách khác, bài kệ được cho là của Huệ Năng vốn không phải là một lời xác quyết hoàn toàn độc lập; nó có tính đối lập vào bài kệ được cho là của Thần Tú. Theo Kenneth Kraft trong quyển "Thiền: Truyền Thống và Sự Chuyển Tiếp," có lẽ tác giả khuyết danh của bản kinh Pháp Bảo Đàn đã viết hai bài kệ như một cặp kệ đối lập để xác định cho một giáo pháp duy nhất. Kỳ thật, tác giả khuyết danh của bản kinh đã thảo ra hai phiên bản của bài kệ được cho là của Tổ Huệ Năng, cả hai phiên bản đó đều hơi khác so với phiên bản được phổ biến sau này. Hơn nữa, bản kinh văn của Pháp Bảo Đàn đã được viết ra vào khoảng năm 780, tức là sau khi Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn viên tịch hơn một thế kỷ, và giai thoại về cuộc thi làm kệ để chọn người kế thừa tông phái không hề được biết đến trong bất cứ nguồn tài liệu nào trước đó. Vì thế, hình ảnh của cộng đồng Tăng đoàn của Tổ Hoằng Nhẫn và cuộc thi làm kệ giải ngộ không có giá trị vào cuối thế kỷ thứ bảy, nhưng nói đúng hơn đó chỉ được biết trong văn bản Thiền vào cuối thế kỷ thứ tám. Cuối cùng, có nhiều chứng cứ xác đáng cho thấy rằng hai bài kệ ấy, bao gồm cả dòng kệ nổi tiếng "bổn lai vô nhất vật", chịu ảnh hưởng mạnh của những tài liệu từ dòng Thiền Bắc tông. Kỳ thật, các học giả ngày nay không còn chấp nhận quan điểm của Thiền sư Linh Mộc Đại Chuyết Trinh Thái Lang khi ông gọi câu kệ ấy là "lời tuyên cáo đầu tiên của Tổ Huệ Năng" và cũng là "một quả bom ném vào đồn lũy tinh thần của đại sư Thần Tú và những người kế thừa." Thiền sư Khuê Phong Tông Mật xem thường sự chống báng lẫn nhau giữa các trường phái Thiền vào thời của ông. Sự cho rằng quan điểm của sự phân chia giữa Bắc "tiệm" và Nam "đốn" là giả tạo từ căn bản. Sự

không còn kiên nhẫn với những phương pháp cực đoan mà Sư cho là kết quả của sự quá nhấn mạnh vào pháp môn đốn giáo. Do vậy mà Sư đặc biệt chỉ trích nhánh Thiền Mã Tổ ở Hán Châu và đàn hậu bối của nó, Sư xem thường sự phủ nhận những thực hành Phật giáo đã được thiết lập của một vài vị thầy. Theo sau đây là những giải thích rút ra từ trong bộ "Thiền Nguyên Chư Thuyên" (giải thích về nguồn gốc của Thiền). Thiền là thuật ngữ Thiền Trúc. Từ này xuất phát từ danh từ "Thiền Na" (dhyana). Ở đây, chúng ta nói rằng chữ này có nghĩa là "tu tập tâm" hay là "tịnh lự". Căn nguyên của Thiền là bản tánh giác ngộ chân thật của chúng sanh, còn gọi là Phật tánh hay tâm địa. Giác ngộ được gọi là "trí huệ." Tu tập thì gọi là "định." "Thiền" là sự hợp nhất của hai từ đó (định và tuệ)—The southern of the Sixth Patriarch Hui-Neng came to be considered the orthodox Intuitional school or the immediate method, the northern of the great monk Shen-Hsiu came to be considered as the gradual method. The interpretation of the two teachings of sudden and gradual enlightenment was first stated in the writings of Zen master Tsung-mi, a noted Ch'an and Hua-yen theoretician. According to Tsung-mi, Shen-hsiu taught: "Although sentient beings are in fundamental possession of Buddha-nature, it is obscured and rendered invisible because of their beginningless ignorance... One must depend on the oral instructions of one's teacher, reject the realms of perception, and contemplate the mind, putting an end to false thoughts. When these thoughts are exhausted one experiences enlightenment, there being nothing one does not know. It is like a mirror darkened by dust; one must strive to polish it. When the dust is gone the brightness of the mirror appears, there being nothing it does not illuminate." While Hui-neng's understanding is regarded as superior to Shen-hsiu's because it can be achieved by anyone in a sudden and complete transformation. The assertion in Hui-neng's poem that "fundamentally there is not a single thing" is valued as a practical expression of the teaching of "emptiness" (sunyata), the essential emptiness or nonsubstantiality of all things. In the usual interpretation, two verses, one from Shen-hsiu and one from Hui-neng, represent a significant conflict. Zen master Tsung-mi believed that such interpretation was based on the assumption that Shen-hsiu and Hui-neng were the leading figures of the Northern and Southern groups, respectively. Also according to Tsung-mi, the biographies of Shen-hsiu and Hui-neng reveal that the two men were not at Hung-jen's side at the same time, and probably neither of them was with him near the end of his life. Hence an exchange of verses between Shen-hsiu and Hui-neng, or any other form of competition between the two men for succession to Hung-jen's position simply never happened. The two verses cannot be simplistically interpreted as representing opposed gradual and sudden positions, or as having some kind of symbolic accuracy with regard to the teachings of Shen-hsiu and Hui-neng. All monks in both the Northern and Southern China know that Shen-hsiu did not advocate a gradualist method of approaching enlightenment, but rather a "perfect" teaching that emphasized constant practice. For Hui-neng, although he did espouse the sudden teaching, it was not exclusively a Southern school doctrine. In fact, it was presented in the context of Northern school ideas until the fourth decade of the eighth century. It is really illegitimate to consider the verses separately, since they clearly form a single unit. In other words, the verse attributed to Hui-neng is not an independent statement of the idea of suddenness but is heavily dependent on the verse attributed to Shen-hsiu. According to Kenneth Kraft in "Zen: Tradition and Transition," maybe the unnamed author of the Platform Sutra wrote the verses as a matched pair in order to circumscribe a single doctrinal position. In fact, the original author drafted two versions of Hui-neng's verse, both of which were slightly different from the later version. Furthermore, the Platform Sutra was written around the year 780, more than a century after Hung-jen's death, and the story of the verse competition is not known in any earlier source. Hence the image of Hung-jen's community and the contest he supposedly set in motion are not valid for the end of the seventh century, but must rather be understood within the context of late eighth century Ch'an. Finally, there is good evidence that both verses, including the famous line, "Fundamentally there is not a single thing," were strongly influenced by Northern school sources. In fact, nowadays scholars can no longer accept the view of this phrase expressed by Zen master D.T. Suzuki when he called it "the first proclamation

made by Hui-neng" and "a bomb thrown into the camp of great master Shen-hsiu and his predecessors." Zen master Kuei-feng disdained the sectarianism between Zen schools of his age. He claimed to regard the division between Northern "gradualist" and Southern "sudden" viewpoints as fundamentally artificial. He was impatient with the extreme teaching methods that he felt resulted from overemphasis on "sudden" teaching methods. He thus especially criticized the Hanzhou of Mazu and its descendents, disdaining some teachers' repudiation of established Buddhist practices. What follow is an excerpt from the introduction to *The Complete Compilation of the Sources of Zen*. Zen is an Indian word. It comes from the complete word "Cha-na" (dhyana). Here, we say that this word means "the practice of mind" or "quiet contemplation." These meanings can all be put under the title of "meditation." The source of Zen is the true enlightened nature of all beings, which is also called "Buddha-nature," or "mind-ground." Enlightenment is called "wisdom." Practice is called "meditation." "Chan" is the unity of these two terms.

2) Khuê Phong Tông Mật: Tiệm Đốn Là Giả Tạo Từ Căn Bản—"Gradualist" and "Sudden" Viewpoints as Fundamentally Artificial

Thiền Sư Khuê Phong Tông Mật (780-841) xem thường sự chống báng lẫn nhau giữa các trường phái Thiền vào thời của ông. Ông cho rằng quan điểm của sự phân chia giữa Bắc "tiệm" và Nam "đốn" là giả tạo từ căn bản. Ông không còn kiên nhẫn với những phương pháp cực đoan mà ông cho là kết quả của sự quá nhấn mạnh vào pháp môn đốn giáo. Do vậy mà ông đặc biệt chỉ trích nhánh Thiền Mã Tổ ở Hán Châu và đàn hậu bối của nó, Sư xem thường sự phủ nhận những thực hành Phật giáo đã được thiết lập của một vài vị thầy. Theo sau đây là những giải thích rút ra từ trong bộ "Thiền Nguyên Chư Thuyên" (giải thích về nguồn gốc của Thiền). Thiền là thuật ngữ Thiên Trúc. Từ này xuất phát từ danh từ "Thiền Na" (dhyana). Ở đây, chúng ta nói rằng chữ này có nghĩa là "tu tập tâm" hay là "tĩnh lự". Căn nguyên của Thiền là bản tánh giác ngộ chân thật của chúng sanh, còn gọi là Phật tánh hay tâm địa. Giác ngộ được gọi là "trí huệ." Tu tập thì gọi là "định." "Thiền" là sự hợp nhất của hai từ đó (định và tuệ). Thiền sư Khuê Phong Tông Mật thị tịch vào năm 841. Ông nhận được thụy hiệu là "Định Tuệ."—Zen master Kuei-feng disdained the sectarianism between Zen schools of his age. He claimed to regard the division between Northern "gradualist" and Southern "sudden" viewpoints as fundamentally artificial. He was impatient with the extreme teaching methods that he felt resulted from overemphasis on "sudden" teaching methods. He thus especially criticized the Hanzhou of Mazu and its descendents, disdaining some teachers' repudiation of established Buddhist practices. What follow is an excerpt from the introduction to *The Complete Compilation of the Sources of Zen*. Zen is an Indian word. It comes from the complete word "Cha-na" (dhyana). Here, we say that this word means "the practice of mind" or "quiet contemplation." These meanings can all be put under the title of "meditation." The source of Zen is the true enlightened nature of all beings, which is also called "Buddha-nature," or "mind-ground." Enlightenment is called "wisdom." Practice is called "meditation." "Chan" is the unity of these two terms. Zen Master Kuei-feng Tsung-mi passed away in 841. He received the posthumous name "Meditation Wisdom."

3) Khuê Phong Tông Mật: Trực Hiện Tâm Tính Tông—To Reveal the Mind-Nature Directly

Tên của tông phái chủ trương không giảng nói mà là làm lộ rõ tâm tánh một cách trực tiếp, do Thiền sư Khuê Phong Tông Mật sáng lập. Khuê Phong là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ chín. Khuê Phong cũng được biết như một vị thiền sư ít hơn là tổ thứ năm của tông Hoa Nghiêm, một tông phái luôn giữ những mối liên hệ chặt chẽ với Thiền ở Trung Hoa cũng như ở Nhật Bản trong buổi ban sơ của thiền. Tông Mật soạn nhiều tác phẩm, trong đó một số được các môn đồ thiền quý trọng. Trong các trước tác của mình, Tông Mật chủ trương một sự phối hợp triết học của phái Hoa Nghiêm và thực hành của thiền. Ông giải thích rõ ràng các lý thuyết phức tạp của Hoa Nghiêm, nhất là các lý thuyết Pháp Tạng. Luận văn của ông về 'Bản tính gốc của con người' đã trở thành một trong những

cuốn giáo khoa làm chỗ dựa để đào tạo các nhà sư Phật giáo ở Nhật Bản. Trong đó, ông trình bày một cách có hệ thống và có phê phán những ý tưởng của các tông phái Phật giáo khác nhau thời mình, cũng như phân định rõ những ranh giới giữa các trào lưu tư tưởng khác nhau ấy. Khuê Phong xem thường sự chống báng lẫn nhau giữa các trường phái Thiền vào thời của ông. Ông cho rằng quan điểm của sự phân chia giữa Bắc "tiệm" và Nam "đốn" là giả tạo từ căn bản. Ông không còn kiên nhẫn với những phương pháp cực đoan mà ông cho là kết quả của sự quá nhấn mạnh vào pháp môn đốn giáo. Do vậy mà ông đặc biệt chỉ trích nhánh Thiền Mã Tổ ở Hán Châu và đàn hậu bối của nó, Sư xem thường sự phủ nhận những thực hành Phật giáo đã được thiết lập của một vài vị thầy. Theo sau đây là những giải thích rút ra từ trong bộ "Thiền Nguyên Chư Thuyên" (giải thích về nguồn gốc của Thiền). Thiền là thuật ngữ Thiền Trúc. Từ này xuất phát từ danh từ "Thiền Na" (dhyana). Ở đây, chúng ta nói rằng chữ này có nghĩa là "tu tập tâm" hay là "tĩnh lực". Căn nguyên của Thiền là bản tánh giác ngộ chân thật của chúng sanh, còn gọi là Phật tánh hay tâm địa. Giác ngộ được gọi là "trí huệ." Tu tập thì gọi là "định." "Thiền" là sự hợp nhất của hai từ đó (định và tuệ). Thiền sư Khuê Phong Tông Mật thị tịch vào năm 841. Ông nhận được thụy hiệu là "Định Tuệ."—A school of Zen that directly reveals the mind-nature, name of a Zen sect founded by Zen master Kuei-feng Tsung-mi, name of a Chinese Zen monk in the ninth century. Kuei-feng is also known less as a Zen master than as the fifth patriarch of the Hua-yen school of Buddhism. This school, in China as well as in the early period in Japan, always stood in close relationship to Zen. Tsung-mi wrote many books. He explained the complicated theories of Hua-yen, particularly those of Fa-tsang, in an understandable fashion. His treatise, the 'Original Nature of Humanity' (Yuan-jen Lun) became one of the standard works for the training of Buddhist monks in Japan. In it he presents the teachings of the individual Buddhist schools of his time systematically and critically and distinguishes them from other spiritual currents. Kuei-feng disdained the sectarianism between Zen schools of his age. He claimed to regard the division between Northern "gradualist" and Southern "sudden" viewpoints as fundamentally artificial. He was impatient with the extreme teaching methods that he felt resulted from overemphasis on "sudden" teaching methods. He thus especially criticized the Hanzhou of Mazu and its descendents, disdaining some teachers' repudiation of established Buddhist practices. What follow is an excerpt from the introduction to The Complete Compilation of the Sources of Zen. Zen is an Indian word. It comes from the complete word "Cha-na" (dhyana). Here, we say that this word means "the practice of mind" or "quiet contemplation." These meanings can all be put under the title of "meditation." The source of Zen is the true enlightened nature of all beings, which is also called "Buddha-nature," or "mind-ground." Enlightenment is called "wisdom." Practice is called "meditation." "Chan" is the unity of these two terms. Zen Master Kuei-feng Tsung-mi passed away in 841. He received the posthumous name "Meditation Wisdom."

CCCLXXV. Khuông Việt: Khuong Viet

1) Khuông Việt Và Tống Sư Lý Giác—Khuong Viet and Chinese Diplomatic Messenger Ly Giac

Vào năm 981, quân nhà Tống sang xâm lăng nước Đại Việt. Trước đó, vua đã biết chuyện này, bèn sai Thiền Sư Khuông Việt (933-1011) đến cầu đảo xin Thần phù hộ. Quân Tống kinh sợ lui về giữ sông Hữu Ninh. Đến đây quân Tống lại thấy sóng gió nổi lên âm âm, rồng nhảy tung trên nặt nước, quân Tống sợ hãi bỏ chạy. Dưới thời Tiền Lê, Sư giúp vua Lê Đại Hành trong vai trò cố vấn ngoại giao trong vấn đề bang giao với nước Tống. Sư chính là người phân tích các bài thơ văn của sứ thần nhà Tống là Lý Giác sang phong vương cho vua Lê. Sư đã đáp trả một cách tài tình khiến sứ thần nhà Tống phải bái phục người nước Nam. Đặc biệt, vào năm 980, vua Lê Đại Hành sai ông làm bài văn hát để tiễn chân sứ thần Lý Giác như sau:

“Tường quang phong hảo cảm phàm trương
 Dao vọng thần tiên phục đế hương
 Vạn trùng sơn thủy thiệp thương lương

Cửu thiên qui lộ trường
 Nhân tình thống thiết đối ly trường
 Phan luyện sử tinh lang
 Nguyễn tương thâm ý vị nam cương
 Phân minh tấu ngã hoàng.”
 (Gió xuân đầm ấm cánh buồm giương
 Trông vị thần tiên về đế hương
 Muôn lần non nước vượt trùng dương
 Đường về bao dặm trường
 Tình lưu luyện chén đưa đường
 Nhớ vị sử lang
 Xin lưu ý đến việc biên cương
 Tàu rờ lên Thánh Hoàng)

Sư đã vận dụng hết tài năng của mình để giúp vua Lê Đại Hành trong việc bang giao tốt đẹp với nhà Tống và được nhà Tống khâm phục về cách ứng phó thông minh của người Việt Nam—In 981, the Sung army invaded Dai Viet. The emperor Le Dai Hanh had heard of the Vaisravana episode, so the king ordered Khuong Viet to go to that shrine and pray for national salvation. The enemy feared and fled to the Ninh River in Bao Huu. There, wild waves arose, raised by the wind, and flood-dragons appeared leaping and prancing about. All the Sung army fled in fear. Under the Pre-Le dynasty, he assisted king Le Dai Hanh in the role of consultant on diplomacy with the Sung dynasty in China. In 980, he was asked by king Le Dai Hanh to write the farewell poem for the ambassador as follows:

In a warm spring wind, hoists a sail.
 I see my saint going back home,
 An arduous journey would be ahead,
 And your way would be long.
 Being attached, giving a farewell drink,
 I will miss you, my heavenly messenger.
 For our relationship,
 Please report skillfully to the king.

His remarkable talent was what he used to assist king Le Dai Hanh on diplomacy with the Sung dynasty, and the Sung paid great compliments to the Vietnamese intellectual faculties.

2) *Khuông Việt: Trong Cây Sắn Có Lửa—Fire Exists in the Wood*

Thiền Sư Khuông Việt (933-1011). Sư Khuông Việt, tên thật là Ngô Chân Lưu, đời thứ tư dòng Vô Ngôn Thông, quê ở Cát Lợi, quận Thường Lạc. Ông là một trong những đệ tử xuất sắc nhất của Thiền sư Vân Phong. Khi ông được 40 tuổi thì danh tiếng ông đã truyền đi khắp nơi. Vua Đinh Tiên Hoàng thường mời ông vào triều bàn việc chính trị và ngoại giao. Vua còn phong cho ông tước vị “Khuông Việt Đại Sư” và cũng được phong chức Tăng Thống. Dưới thời Tiền Lê, ông giúp vua Lê Đại Hành trong vai trò cố vấn ngoại giao trong vấn đề bang giao với nước Tống. Ông chính là người phân tích các bài thơ văn của sứ thần nhà Tống là Lý Giác sang phong vương cho vua Lê. Ông đã vận dụng tài năng của ông để giúp vua Lê Đại Hành trong việc bang giao tốt đẹp với nhà Tống và được nhà Tống khâm phục về cách ứng phó thông minh của người Việt Nam. Về già, sư dời về núi Du Hý cất chùa Phật Đà để chấn hưng và hoằng dương Phật pháp; tuy nhiên, ngài vẫn tiếp tục phục vụ nhà Đinh cho đến khi thị tịch vào năm 1011, lúc ấy sư đã 79 tuổi. Ông thường nhắc nhở đệ tử: “Phật tánh chỉ cho các loài hữu tình, và Pháp Tánh chỉ chung cho vạn hữu; tuy nhiên, trên thực tế cũng chỉ là một, như là trạng thái của giác ngộ (nói theo quả) hay là khả năng giác ngộ (nói theo nhân). Phật tánh là bản tánh chân thật, không lay chuyển và thường hằng của chúng sanh mọi loài. Mọi sinh vật đều có Phật tánh và cái Phật tánh này thường trụ và không thay đổi trong mọi kiếp luân hồi. Giống như ‘Trong cây sắn

có lửa, có lửa lại sanh lửa. Nếu bảo cây không lửa, cọ xát làm gì sanh?’ Điều này có nghĩa là mọi sinh vật đều có thể thành Phật. Tuy nhiên, chỉ vì sự suy tưởng cấu uế và những chấp trước mà chúng sanh không chứng nghiệm được cái Phật tánh ấy mà thôi. Nhân chánh niệm và giác ngộ trong mọi chúng sanh, tiêu biểu cho khả năng thành Phật của từng cá nhân. Chính chỗ mọi chúng sanh đều có Phật tánh, nên ai cũng có thể đạt được đại giác và thành Phật, bất kể chúng sanh ấy đang trong cảnh giới nào. Mọi chúng sanh đều có Phật Tánh, nhưng do bởi tham, sân, si, họ không thể làm cho Phật Tánh này hiển lộ được. Nói cách khác, tất cả chúng sanh vốn có Phật tánh, và toàn bộ đời sống tôn giáo của chúng ta bắt đầu bằng sự thể nghiệm này. Tỉnh thức về Phật tánh của mình và mang nó ra ánh sáng từ chiều sâu thẳm của tâm thức, nuôi dưỡng và phát triển nó một cách mạnh mẽ là bước đầu của đời sống tôn giáo. Nếu một người có Phật tánh thì những người khác cũng có. Nếu một người có thể chứng nghiệm bằng tất cả tâm mình về Phật tánh, thì người ấy phải tự nhiên hiểu rằng người khác cũng có Phật tánh giống như vậy.”—Zen Master Khuông Việt, given name was Ngo Chan Luu, the fourth dharma heir lineage of the Wu-Yun-T’ung Sect, a Vietnamese Zen master from Cát Lợi, Thường Lạc district. He was one of the most outstanding disciples of Zen Master Vân Phong. When he was 40 years old, his reputation spread all over the place. King Đinh Tiên Hoàng always invited him to the Royal Palace to discuss the national political and foreign affairs. King Đinh Tiên Hoàng honoured him with the title of “Khuông Việt Great Master.” And he was also appointed the Supreme Patriarch of the Sangha Council. Under the Pre-Le dynasty, he assisted king Le Dai Hanh in the role of consultant on diplomacy with the Sung dynasty in China. His remarkable talent was what he used to assist king Le Dai Hanh on diplomacy with the Sung dynasty, and the Sung paid great compliments to the Vietnamese intellectual faculties. When he was old, he moved to Mount Du Hỷ to build Phật Đà Temple and stayed there to revive and expand Buddhism; however, he continued to help the Đinh Dynasty until he died in 1011, at the age of 79. He always reminded his disciples: “Buddha-nature, which refers to living beings, and Dharma-nature, which concerns chiefly things in general, are practically one as either the state of enlightenment (as a result) or the potentiality of becoming enlightened (as a cause). Buddha-nature is the true, immutable, and eternal nature of all beings. All living beings have the Buddha-nature. The Buddha-nature dwells permanently and unalterably throughout all rebirths. It is similar to ‘Fire exists in the wood; the fire is there, but we must ignite it to get fire. If you say the wood has no fire, how could you make fire by friction?’ That means all can become Buddhas. However, because of their polluted thinking and attachments, they fail to realize this very Buddha-nature. The seed of mindfulness and enlightenment in every person, representing our potential to become fully awake. Since all beings possess this Buddha-nature, it is possible for them to attain enlightenment and become a Buddha, regardless of what level of existence they are. All living beings have the Buddha-Nature, but they are unable to make this nature appear because of their desires, hatred, and ignorance. In other words, all sentient beings have the Buddha-nature innately, and our entire religious life starts with this teaching. To become aware of one’s own Buddha-nature, bringing it to light from the depths of the mind, nurturing it, and developing it vigorously is the first step of one’s religious life. If one has the Buddha-nature himself, others must also have it. If one can realize with his whole heart that he has the Buddha-nature, he comes spontaneously to recognize that others equally possess it. Anyone who cannot recognize this has not truly realized his own Buddha-nature.”

CCCLXXVI. Khương Tăng Hội: Sanghapala

1) Ba Thế Ngồi—Three Positions of Sitting for Any Practitioner

Thiền sư Khương Tăng Hội (?-280), người nước Khương Cư, cha mẹ sang đất Giao Châu làm ăn buôn bán kiếm sống. Ngài mồ côi cha từ lúc mới lên mười. Sau đó ngài xuất gia và trở thành một nhà sư nổi tiếng thời bấy giờ. Ngài thông hiểu Tam Tạng kinh điển. Ngài sang Đông Ngô (bây giờ là miền Trung nước Tàu) để hoàng đế Ngô Phạn Pháp. Ngài dịch nhiều kinh điển từ chữ Phạn ra chữ Hán như Kinh Vô

Lượng Thọ và Kinh An Ban Thủ Ý, vân vân. Trong kinh An Bang Thủ Ý, ngài có nhắc nhở: “Có ba lối ngồi theo đạo, một là ngồi số tức, hai là ngồi tụng kinh và ba là ngồi vui nghe kinh. Ngồi có ba cấp, một là ngồi hiệp vị, hai là ngồi tịnh, và ba là ngồi không có kết là dứt hẳn mọi trói buộc. Ngồi hiệp vị là ý bám lấy hạnh không rời; ngồi tịnh là không niệm nghĩ; và ngồi không có kết là kết đã hết.” Ngoài ra, ngài còn luôn nhấn mạnh sự quan trọng của hơi thở với đồ chúng trong lúc hành thiền rằng: “Hơi thở ra, hơi thở vào tự hiểu. Hơi thở ra, hơi thở vào tự biết. Đương lúc ấy là hiểu, về sau là biết. Hiểu là hiểu hơi thở dài ngắn. Biết là biết hơi thở sinh diệt, thô tế, chậm nhanh.” Thật vậy, sự chú tâm đối với hơi thở vào và thở ra hay thiền quán hơi thở là một trong những bài tập quan trọng nhất đưa đến sự định tĩnh. Kỳ thật, khi chúng ta tỉnh thức nơi hơi thở, chúng ta cũng đang tỉnh thức nơi tâm. Nhìn vào tâm chúng ta, chúng ta thấy niệm đến niệm đi, như những lọn sóng lên xuống. Hãy chỉ lắng lặng theo dõi và tỉnh thức nơi hơi thở cho đến khi không còn niệm nào khởi nữa, lúc đó tâm mình nào khác chi mặt hồ tĩnh lặng. Pháp thiền niệm hơi thở giúp tịnh tâm một cách dễ dàng. Đây là phương pháp Thiền Quán căn bản cho những người sơ cơ. Nếu chúng ta không thể thực hành những hình thức thiền cao cấp, chúng ta nên thử quán số tức. Thiền Số Tức hay tập trung vào hơi thở vào thở ra qua mũi. Chỉ tập trung tâm vào một việc là hơi thở, chẳng bao lâu sau chúng ta sẽ vượt qua sự lo ra và khổ não của tâm. Đức Phật dạy, ‘hơi thở ra chẳng bảo đảm được hơi thở vào,’ nên cố mà tu mau kéo trễ. Ngài đã để lại một bài kệ thiền nhằm khuyến tấn đệ tử nên sống với những giây phút mà chúng ta đang có trong hiện tại này đây, chứ đừng nghĩ về quá khứ hay lo lắng gì cho tương lai. Hãy cảm nhận hơi thở và cảm nhận thân mình cũng đang thở ngay trong lúc này đây. Nên nhớ rằng niệm trước đã diệt và niệm sau thì chưa sinh. Nói tóm lại, ngài muốn khuyên bảo chúng ta rằng ‘Hãy trả quá khứ về cho quá khứ’ và chỉ tu tập những giây phút quý báu mà mình có được trong hiện tại này thôi:

“Nay không phải là trước, trước không phải là nay.

Nghĩa là niệm trước đã diệt,

Niệm bây giờ không phải là niệm trước.

Cũng có nghĩa là việc làm đời trước,

Việc làm đời nay, mỗi tự có phước.

Cũng có nghĩa là việc thiên nay làm,

Không phải việc ác làm trước đó,

Hơi thở trước đó không phải là hơi thở bây giờ.”

Zen master Sanghapala, a native of Sogdiane, now belongs to China. His parents came to North Vietnam to do business to earn a living. His father passed away when he was only ten years old. After that he left home and became a very famous monk at that time. He thoroughly understood the Tripitaka. He went to Tung-Wu (now Central China) to expand the Buddha Dharma. He also translated many sutras from Sanskrit into Chinese such as the Infinite Life Sutra, the Anapanasati Sutra, etc. In the Anapanasati Sutra, he reminded: “There are three ways of sitting in meditation. First, sit and keep your mind on breathing; second, sit and chant the sutras; and third, sit and happily listen to the preaching of sutras. Sitting has three levels: sit in union, sit in peacefulness, and sit without fetters. To sit in union means our mind becomes one with our body when we sit; to sit in peacefulness means our mind has no thought when we sit; and to sit without fetters means all fetters are destroyed when we sit.” Besides, he always emphasized on the breathing with his disciples during meditation practices: “Breathing in, you feel you are breathing in; breathing out, you feel you are breathing out. Breathing in, you know you are breathing in; breathing out, you know you are breathing out. While you breath, you feel; then, you know. Feeling means you feel the breath long or short. Knowing means you are aware of the breath rising and falling, rough or smooth, slow or fast.” As a matter of fact, wakefulness during inhaling and exhaling, or meditation on the breath, is one of the most important preliminary exercises for attainment absorptions. As a matter of fact, when we are mindful of our breathing, we are also mindful of our mind. Look in our mind, we see thoughts come and go, just like waves rise and fall. Let quietly follow and be mindful of our breathing until we see no thoughts arising, at that time our

mind is no different from a still lake. Breathing meditation helps calm the mind easily. This is the basic meditation method for beginners. If we are unable to engage in higher forms of meditation, we should try this basic breathing meditation. Meditation or concentration on normal inhalations and exhalations of breath through our nostrils. Just focus our mind on one thing: breathing, we will soon overcome a lot of distractions and unhappy states of mind. Try to calm the body and mind for contemplation by counting the breathing. The Buddha taught, 'there is no certainty that we will have a breath-in after the breath-out or breathing-out not waiting for breathing-in or we can be breathless at any time,' so we should take advantage of any time we have to cultivate. He left a Zen verse to encourage his disciples to live with the very present moment, not to think about the past, and not to worry about the future either. Let's feel our breath and feel our body breathing at this very moment. Remember that the previous thought already vanished and the next thought does not arise yet. In short, he wanted to advise us that 'Let bygone be bygone' and cultivate only with the precious times that we have at this very moment:

“The present is not the past, the past is not the present.
That means past thoughts vanished,
And the present thought is not the previous thought.
That means every act in past lives and now has its own merit
That means the good deed now is not the bad act done before.
That means the breath now is not the breath earlier,
And the breath left previously was not the breath sensed presently.”

2) *Khương Tăng Hội: Chỉ Cần Cảm Biết Hơi Thở Là Đủ—Only Need to Feel and Know the Breathings*

Một trong những đặc tính căn bản của "Định" là "Chỉ tức". Không có sự hoàn toàn đình chỉ của hơi thở, dòng chảy của tư tưởng sẽ chẳng bao giờ ngừng sự chuyển động bất tuyệt của nó. Một số thuật ngữ được dùng cho "Định", một trong những thuật ngữ này là "Chỉ Tức", chỉ ra một cách không sai lạc rằng "Định" là một trạng thái liên hệ với điều kiện này. Nguyên nhân của hiện tượng thông thường và tự nhiên của "Định" được giải thích một cách minh bạch bởi Mật Tông trong lý thuyết về "Nguyên Tắc Tâm Khí Bất Nhị", theo đó mỗi tư tưởng cá nhân trở nên bởi một sự chuyển động đặc biệt của hơi thở. Nếu hơi thở được trấn tĩnh hay ngưng nghỉ, thì tâm lại cũng như vậy, và ngược lại. Tuy nhiên, đối với hành giả tu Thiền ở những trình độ trung bình, nhất là những người tại gia, "Chỉ Tức" ở đây có nghĩa là thở đều và mềm mại, nhưng luôn tập trung vào tâm hay là ngưng thở một chút bằng cách tự kiểm soát để mang tâm về tĩnh lặng. Thiền sư Khương Tăng Hội (?-280) dịch nhiều kinh điển từ chữ Phạn ra chữ Hán như Kinh Vô Lượng Thọ và Kinh An Ban Thủ Ý, vân vân. Theo Thiền Sư Khương Tăng Hội, pháp thiền về hơi thở giúp tịnh tâm được dễ dàng; nó cũng là một phần của thiền quán niệm. Có nhiều phương pháp sổ tức quán hay quán niệm về hơi thở. Có người thích sổ tức hay tùy tức quán. Thiền sư Khương Tăng Hội đề nghị hành giả chỉ cảm nhận hơi thở với đôi mắt nửa nhắm nửa mở; đừng đếm hơi thở mà chỉ cảm nhận hơi thở, tỉnh táo cảm nhận hơi thở. Cũng giống như một đứa trẻ sơ sinh, vì em không thể đếm, không thể chú tâm vào hơi thở, mà chỉ có cảm thức về nó. Đứa trẻ sẽ khóc khi trong phòng quá nóng hay khi đói. Hành giả tu thiền chỉ nên cảm nhận hơi thở chứ đừng đếm, mà cũng đừng theo dõi nó. Trong kinh An Ban Thủ Ý, ngài luôn nhấn mạnh sự quan trọng của hơi thở với đồ chúng trong lúc hành thiền rằng: “Hơi thở ra, hơi thở vào tự hiểu. Hơi thở ra, hơi thở vào tự biết. Đương lúc ấy là cảm, về sau là biết. Cảm là cảm hơi thở dài ngắn. Biết là biết hơi thở sinh diệt, thô tế, chậm nhanh.” Thật vậy, sự cảm biết đối với hơi thở vào và thở ra hay thiền quán hơi thở là cực kỳ quan trọng trong việc đưa đến sự định tĩnh. Theo Thiền sư Khương Tăng Hội, không có sự hoàn toàn đình chỉ của hơi thở. "Chỉ Tức" ở đây có nghĩa là thở đều và mềm mại, nhưng luôn tập trung vào tâm hay là ngưng thở một chút bằng cách tự kiểm soát để mang tâm về tĩnh lặng. Hành giả tu Thiền nên luôn biết rằng có nhiều cách thiền quán trên hơi thở. Đa số các vị Thiền sư thích các đệ tử của mình đếm hay

theo dõi hơi thở. Còn về Thiền sư Khương Tăng Hội, ngài thích đệ tử mình không đếm, không theo dõi hơi thở, mà chỉ cảm và biết nó thôi. Cũng giống như việc khi đói, mình biết mình đói, và cố tìm cái gì đó để ăn; khi khát mình biết mình khát và tìm thứ gì đó để uống. Thiền chỉ đơn giản và thực tiễn như vậy mà thôi!—One of the basic characteristics of Samadhi is the stoppage of breath. Without a complete cessation of breathing, the progressive thought-flow will never cease its perpetual motion. A number of different terms have been used to designate Samadhi, one of them being "stopping the breath" (Chih shi), which unmistakably points to the fact that Samadhi is a state related to this condition. The reason for this common and very natural phenomenon of Samadhi is clearly expounded by Tantrism in its theory of the "Principle of the Identicalness of Mind and Breathing (prana)," according to which every individual thought is brought into play by a particular "Breathing-in-action." If the breathing is pacified or halted, so is the mind, and vice versa. However, for Zen practitioners of average levels, especially laypeople, "Chih shi" here means to stay breathing steadily and softly, but focus on the concentration of the mind (or stop breathing for a short while by self-control to bring the mind to rest). Zen master Sanghapala translated many sutras from Sanskrit into Chinese such as the Infinite Life Sutra, the Anapanasati Sutra, etc. According to Zen master Sanghapala, breathing meditation helps calm the mind easily; it is also a part of mindfulness meditation. There are many different methods in breathing meditation. Some prefer to count or to follow the breaths. Zen master Sanghapala recommend practitioners the way of feeling the breaths. It is like a baby who cannot think, cannot count, cannot put his or her mind on the breaths, but he or she lives mostly with a sense of feeling and he or she will cry when the room is too hot, or when he or she is hungry. Zen practitioners should simply feel the breaths, don't count or follow them. In the Anapanasati Sutra, Zen master Sanghapala emphasized on the breathing with his disciples during meditation practices: "Breathing in, you feel you are breathing in; breathing out, you feel you are breathing out. Breathing in, you know you are breathing in; breathing out, you know you are breathing out. While you breath, you feel; then, you know. Feeling means you feel the breath long or short. Knowing means you are aware of the breath rising and falling, rough or smooth, slow or fast." As a matter of fact, Feeling and knowing during inhaling and exhaling are extremely important for attainment absorptions. According to Zen master Sanghapala, there is no such a complete cessation of breathing. "Chih shi" here means to stay breathing steadily and softly, but focus on the concentration of the mind (or stop breathing for a short while by self-control to bring the mind to rest). Zen practitioners should always be aware that there are many methods in breathing meditation. A majority of Zen masters prefer to count or follow the breaths. As for Zen master Sanghapala, he prefers his disciples not to count, not to follow the breaths, but just feel and know it. It is just like when we are hungry, we know we are hungry and try to find something to eat; when we are thirsty, we know we are thirsty and find something to drink. Zen is simply and practical like that!

CCCLXXVII. Kiến Châu Mông Bút: Phật Là Ai? Câu Hỏi Vô Lý!—Ch'ien-chou Mung-bi: Who Is the Buddha? A Nonsense Question!

Thiền sư Kiến Châu Mông Bút, tên của một vị Thiền sư Trung Hoa. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Kiến Châu Mông Bút; tuy nhiên, có một cuộc đối thoại giữa Sư và người đệ tử của mình trong Ngũ Đẳng Hội Nguyên, quyển VII: Một hôm có một vị Tăng hỏi Thiền sư Kiến Châu Mông Bút: "Ai là Phật?" Kiến Châu Mông Bút đáp: "Không có chuyện vô lý ở đây." Những câu trả lời mà các vị Thiền sư đưa ra cho loại câu hỏi "Cái gì hoặc ai là Phật," mỗi vị mỗi khác. Tại sao lại như vậy? Ít nhất có một lý do là vì các ngài muốn chúng ta vứt bỏ tất cả những rối rắm và chấp trước từ bên ngoài trói buộc chúng ta như là ngôn tự, ý tưởng, hay dục vọng, vân vân. Đây là loại công án ở mức độ nào đó khó hiểu và khó giải thích. Những Thiền Tăng mô tả loại công án này như là loại "bất khả thể nhập," giống như "những rặng núi bạc và những bức tường sắt." Nói đúng ra, loại này chỉ có thể được hiểu bởi những hành giả có trình độ cao mà trực giác sâu xa của họ tương xứng với trực giác

của những người đề ra công án, như thế họ mới có thể nhận thức được trực tiếp và rõ ràng ý nghĩa của công án mà không cần phải nhờ đến phỏng đoán hay phân tích. Nếu hành giả sẵn sàng không sợ hiểu lầm thì những công án loại này có thể không phải là tuyệt đối không thể hiểu hoặc không thể giải thích được, nhưng đây không phải là điều mong muốn của nhiều hành giả tu Thiền—Zen master Ch'ien-chou Mung-bi, name of a Chinese Zen master. We do not have detailed documents on this Zen Master; however, there is a dialogue between him and his disciple in The Wudeng Huiyuan, Volume VII: One day, a monk asked Zen master Ch'ien-chou Mung-bi, "Who is the Buddha?" Ch'ien-chou Mung-bi said, "No nonsense here." The answers given by Zen masters to the question of "Who or what is the Buddha?" are full of varieties; and why so? One reason at least is that they thus desire to free our minds from all entanglements and attachments such as words, ideas, desires, etc., which are put up against us from the outside. This is a kind of koan which is somewhat difficult to understand and explain. Zen monks describe this type of koans as the "impenetrable type," like "silver mountains and iron walls." This can, strictly speaking, only be understood by advanced practitioners whose profound intuitions match those of the actors, thus enabling them to discern directly and clearly the meaning of the koan without resorting to guesses or analysis. If one is willing to risk missing the point, these koans may not be absolutely unintelligible or unexplainable, but this is not the desirability of many Zen practitioners.

CCCLXXVIII. Kiền Phong Việt Châu: Ch'ien-fêng Yueh-chou

1) Cự khách Đỉnh Hoa Sơn!—The Former Guest of Hua Peak!

Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Kiền Phong Việt Châu; tuy nhiên, có một vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển XVII: Thiền sư Kiền Phong Việt Châu là đệ tử của Thiền Sư Động Sơn Lương Giới. Ông sống và dạy Thiền ở thành Việt Châu, một nơi nằm về phía đông nam của vùng mà bây giờ là Hàng Châu, ở về phía bắc của tỉnh Giang Tây. Một hôm, Thiền Sư Kiền Phong Việt Châu hỏi một vị Tăng: "Ông từ đâu tới?" Vị Tăng đáp: "Từ núi Thiên Thai tới." Kiền Phong hỏi: "Lão tăng nghe nói có cây cầu đá bị đứt làm hai phần, có phải vậy không?" Vị Tăng nói: "Hòa Thượng nghe tin này từ đâu vậy?" Kiền Phong nói: "Từ ai đó được gọi là 'cự khách đỉnh Hoa Sơn.' Trước đây đã từng là người trong làng ruộng phẳng."—We do not have detailed documents on Zen Master Qianfeng Yuezhou; however, there is some interesting information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII: Zen Master Qianfeng Yuezhou was a disciple of Zen master Dongshan Liangjie. He lived and taught Zen in Yuezhou, a place southeast of modern Hangzhou in northern Jiangxi Province. One day, Zen master Qianfeng asked a monk, "Where did you come from?" The monk said, "From Mt. Tiantai." Qianfeng said, "I've heard that the stone bridge there has two sections, is that so or not?" The monk said, "Where did the master learn the news?" Qianfeng said, "From someone called 'the former guest of Hua Peak (a peak of Mt. Tiantai).' Formerly he was a 'Flat Field Village Person.'"

2) Kiền Phong Việt Châu: Không Cần Nói Gì Đến Đệ Nhị Nghĩa Đế!—There Is No Need For the Second Principle!

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XVII, một hôm, Thiền Sư Kiền Phong Việt Châu thượng đường thị chúng: "Nếu mấy ông nỗ lực vào đệ nhất nghĩa đế, thì không cần nói gì đến đệ nhị đế. Nếu mấy ông đi lệch ngoài đệ nhất đế thì rơi vào đệ nhị đế." Vân Môn bước ra khỏi chúng hội và nói: "Ngày hôm qua có một người đến từ Thiên Thai Sơn. Hôm nay người ấy đã đi đến núi Cảnh." Kiền Phong nói: "Ngày mai, nhà bếp không cần phải nấu cho khách mời." Nói xong Kiền Phong bước xuống tòa—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, one day, Qianfeng entered the hall and addressed the monks, saying, "If you put forth the first principle, then there is no need for the second principle. If you go off the first principle and you will fall into the second principle." Yunmen came forward from the congregation and said, "Yesterday a person came

from Mt. Tiantai. Now he's gone on to Mt. Jing." Qianfeng said, "Tomorrow the chief cook does not need to do 'all invited' (puqing)." Qianfeng then got down from the seat.

3) *Kiền Phong Việt Châu: Lời Đàm Luận Siêu Phật Việt Tổ!—The Talk That Is Beyond the Buddhas and Ancestors!*

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XVII, một vị Tăng hỏi Thiền Sư Kiền Phong Việt Châu: "Thế nào là lời đàm luận siêu Phật Việt Tổ?" Kiền Phong nói: "Lão Tăng hỏi ông đấy!" Vị Tăng nói: "Xin Hòa Thượng đừng hỏi lại con." Kiền Phong nói: "Nếu mà lão Tăng hỏi ông, cũng không khác gì ông hỏi lão tăng. Vậy thì để lão Tăng hỏi ông, thế nào là lời đàm luận siêu Phật Việt Tổ?"—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, a monk asked, "What is the talk that is beyond the Buddhas and ancestors?" Qianfeng said, "I ask you." The monk said, "Master, please don't ask me." Qianfeng said, "If I ask you, it doesn't make any difference. So I ask you, what is the talk that is beyond the Buddhas and ancestors?"

4) *Kiền Phong Việt Châu: Mười Phương Tự Viện Duy Hữu Nhất Lộ Đáo Niết Bàn!—Temples in the Ten Directions Have a Single Road to the Gate of Nirvana!*

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XVII, một vị Tăng hỏi Thiền Sư Kiền Phong Việt Châu: "Có tự viện trong mười phương, mà chỉ có một con đường duy nhất để đến cổng Niết Bàn. Con đường đó bắt đầu từ đâu?" Kiền Phong đưa gậy lên vẽ một vòng tròn trong không trung, nói: "Ngay đây." Về sau này, một vị Tăng nhờ Vân Môn giải thích chuyện này. Vân Môn cầm lên một cây quạt và nói: "Cây quạt này nhẩy vào thiên đàng làm nghẹt lỗ mũi của Thiên vương. Chạm vào cá Đông Hải chỉ một lần, và mưa tuôn xối xả! Có hội không?"—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, a monk asked, "There are temples in the ten directions and there is a single road to the gate of nirvana. Where does this road begin?" Qianfeng raised his staff and drew a circle in the air, saying, "Right here." Later, a monk asked Yunmen to explain this. Yunmen picked up a fan and said, "This fan leaps into heaven and blocks the nostrils of the heavenly king. Strike the fish in the Eastern Sea but once, and the rain falls in a downpour! Do you understand?"

5) *Kiền Phong Việt Châu: Pháp Thân—The Dharmakaya*

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XVII, một hôm, Thiền sư Kiền Phong thượng đường và nói: "Pháp thân có ba loại bệnh và hai loại ánh sáng, và mấy ông phải thấu suốt chúng từng thứ một trước khi mấy ông có thể trở về nhà và ngồi vững vàng được. Mấy ông phải biết rằng có một điểm then chốt nữa để thực chứng." Vân Môn bước tới và hỏi: "Tại sao người trong am lại không biết những việc ngoài am?" Kiền Phong cười lớn: "Ha, ha, ha." Vân Môn nói: "Đây vẫn còn là chỗ nghi cho học trò." Kiền Phong nói: "Tâm của ông di chuyển đi đâu?" Vân Môn đáp: "Con muốn thầy nói thẳng vào vấn đề." Kiền Phong nói: "Vậy thì ông phải làm như lão Tăng nói trước đây là ông có thể ngồi một cách vững chãi." Vân Môn nói: "Được rồi, con làm vậy."—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, one day, Qianfeng entered the hall and said, "The dharmakaya has three types of illness and two types of light, and you must penetrate them one by one before you can return to your home and sit solidly. You must know that there is a yet more pivotal realization." Yunmen stepped forward and asked, "Why does one who is in the hut not know of affairs outside the hut?" Qianfeng laughed loudly, "Ha, ha, ha." Yunmen said, "This is still a place of doubt for this student." Qianfeng said, "Where is your mind moving?" Yunmen said, "I want the master to speak directly." Qianfeng said, "Then you must do as I said before you can sit solidly." Yunmen said, "Okay."

6) *Kiền Phong Việt Châu: Sáu Nẻo Luân Hồi Có Con Mắt Nào?—What Eye Do the Six Paths of Transmigration Have?*

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XVII, một vị Tăng hỏi Thiền Sư Kiền Phong Việt Châu: "Làm sao để thoát ra khỏi Tam Giới?" Kiền Phong nói: "Hãy gọi thầy viện chủ ra đuổi ông Tăng này đi chỗ khác!" Kiền Phong lại hỏi chúng Tăng: "Sáu nẻo luân hồi có con mắt nào?" Tăng chúng không lời đối đáp—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, a monk asked, "How does one escape the Three Realms?" Qianfeng said, "Call the temple director and have him chase this monk out of here!" Qianfeng asked the monks, "The six tendencies of the turning wheel of transmigration have what eye?" The monk didn't answer.

CCCLXXIX. *Kiệt Phong Anh: Vô Sở Tùng Lai Diệc Vô Sở Khứ!—Chieh-feng Ying: Nowhere to Come and Nowhere to Depart!*

Kiệt Phong Anh là một trong những thiền sư nổi tiếng đời nhà Minh. Một hôm, Đại Đô An đến thăm. Đô An là một học giả lớn thời đó. Kiệt Phong Anh hỏi: "Giảng chủ rành giảng kinh gì nhất?" Đô An đáp: "Kinh Kim Cang. Đã từng tỉnh ngộ qua câu 'Vô sở tùng lai diệc vô sở khứ.'" Kiệt Phong Anh hỏi: "Nếu 'Vô lai vô khứ', không đến không đi, sao ông đến đây được?" Đô An đáp: "Thì chính là người 'Vô lai vô khứ' đó chứ ai." Kiệt Phong Anh nói: "Ngay lúc này, người đó ở đâu?" Đô An trả lời bằng một tiếng hét. Kiệt Phong Anh nói: "Thôi không nói chuyện 'hét' hay chuyện 'thoi'. Khi tứ đại phân tán, đi về chỗ nào để an thân lập mệnh?" Đô An nói: "Khắp cõi đất này, cái đó không phải là chính ta hay sao?" Kiệt Phong Anh hỏi: "Bỗng gặp thời kiếp hỏa, lửa bùng cháy, đại thiên thế giới hủy hoại hết, ông ở đâu?" Đô An đáp: "Không biết." Kiệt Phong Anh nói: "Lục Tổ vì cái 'Không biết' đó mà đi trốn củi nấu cơm. Bồ Đề Đạt ma vì cái 'Không biết' đó mà ngồi quay mặt vào vách chín năm. Ông nói 'Không biết', ông thấy cái gì vậy?" Đô An nói: "Tôi chỉ nói 'Không biết.'" Kiệt Phong Anh nói: "Gã mù ơi! Mời ngồi, uống trà đi!" Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng mục đích tối hậu của Thiền là giải thoát rốt ráo, cốt yếu ở chỗ không chấp trước, dầu chỉ chấp vào cái 'không đến không đi', bởi vì tất cả mọi thứ trong thế giới sai biệt này đều có thể miêu tả bằng cách này hay cách khác nhưng không có cách nào là rốt ráo cả. Thực tại rốt ráo vượt lên hết thảy mọi phạm trù, và do đó, vượt ngoài khả năng tư duy và sở đắc của chúng ta—Zen master Chieh-feng Ying was one of the most famous Zen masters in the Ming dynasty. One day, he had a caller in the person of Ta-tou An, who was a learned scholar at the time. Chieh-feng Ying asked, "What is the sutra you are most proficient in?" Tou-an said, "The Diamond Sutra; and I have my understanding as to the meaning of 'Nowhere to come and nowhere to depart'." Chieh-feng Ying asked, "If 'Nowhere to come and nowhere to depart', how is it that you have come over here?" Tou-an said, "The very person who comes from nowhere and departs nowhere." Chieh-feng Ying asked, "Where is he this very moment?" Tou-an burst out into a 'kwatz!' Chieh-feng Ying said, "Let alone for a while this uttering a 'kwatz!' or shaking a fist; where would you find your abode of peace when the four elements are dissolved?" Tou-an said, "This entire earth, is it not myself?" Chieh-feng Ying said, "When all of a sudden the world-end-fire breaks out and all the chiliocosmos are reduced to ashes, where are you?" Tou-an said, "I know not." Chieh-feng Ying said, "The sixth patriarch has his 'I know not' and went on preparing kindlings and pounding rice; Bodhidharma had his 'I know not' and kept up his meditation of facing the wall for nine years. You have your 'I know not' and what is your insight?" Tou-an said, "Mine is simply 'I know not'." Chieh-feng Ying said, "This blind fellow! Sit down and sip your cup of tea!" Zen practitioners should always remember that the ultimate end of Zen discipline is a complete emancipation in not having attachment to anything, even though the attachment on 'nowhere to come and nowhere to depart', because everything belonging to this world of particulars is predictable in one way or another and not at all final. Final reality is above all categories, and therefore beyond thinkability or attainability.

CCCLXXX. Kiều Ngọc Tuyên: Tiếng Hét—Chiao Yu-Ch'uan's 'Kwatz'

Một nhà thơ đương thời với thiền sư là Tô Đông Pha, một trong những ngôi sao văn học lớn làm sáng ngời thế giới văn hóa của nhà Tống. Khi Tô Đông Pha đến Kinh Nam, nghe nói có Kiều thiền sư ngụ ở Ngọc Tuyên nổi tiếng về ứng đối sắc bén, và Tô Đông Pha cũng có tài lớn cỡ này. Muốn làm im tiếng thiền sư Kiều, nên một hôm Tô Đông Pha cải trang đến gõ cửa sư. Sư hỏi: "Ông tên gì?" Tô Đông Pha đáp: "Tên Bình. Bình (cân đo) hết thấy các trưởng lão trong thiên hạ." Thiền sư Kiều bỗng hét lên một tiếng và nói: "Nặng bao nhiêu?" Nhà thơ tự phụ này không đáp; mà ngược lại, ngả nón xuống để chào bậc thầy của mình—A contemporary person him was a famous poet named Su-Tung-Po, one of the greatest literary stars illuminating the cultural world of Sung. When Su-Tung-Po was in Ching-nan, he heard of a Zen master called Chiao residing at Yu-ch'uan who was noted for his trenchant repartee. Su-Tung-Po was also great in this. Wishing to silence the Zen master, one day the poet called on him in disguise. The master asked, "What is your name?" Su-Tung-Po replied, "My name is P'ing (scale). It scales all the masters of the world." Chiao burst out in a 'Kwatz' and said, "How much does it weigh?" The conceited poet made no answer, but on the contrary, he had to take his hat off to his superior.

CCCLXXXI. Kim Cang Kinh: The Diamond Sutra**1) An Trụ Tâm—To Pacify the Mind**

Theo Kinh Kim Cang, Tu Bồ Đề cung kính mà bạch Phật rằng: “Bạch Đức Thế Tôn! Kẻ thiện nam tử, thiện nữ nhơn nào phát tâm vô thượng chánh giác, tâm phải an trụ như thế nào? Và phải nên dẹp dục vọng như thế nào?” Đức Phật bảo ngài Tu Bồ Đề rằng: “Nếu có thiện nam tử hay thiện nữ nhơn nào phát tâm vô thượng chánh đẳng chánh giác ấy, tâm phải nên trụ như thế này, và phải nên dẹp vọng tâm như thế này: các Bồ Tát và đại Bồ Tát, phải nên nên dẹp vọng tâm như thế này. Nghĩa là có hết thấy những loài chúng sanh, dù là loài sinh ra trứng, loài sinh ra thai, loài sinh ở nơi ẩm ướt, hay loài hóa sinh, loài có sắc, loài không có sắc, loài có tướng, loài không có tướng, loài không phải có tướng, loài không phải không có tướng, ta đều khiến cho vào cõi Vô Dư Niết Bàn mà được diệt độ. Những chúng sanh đó tuy được diệt độ vô lượng vô biên, mà thật ra coi như không có một chúng sanh nào được diệt độ cả. Tại vì sao? Nếu Bồ Tát còn chấp vào chỗ có tướng ta, tướng người, tướng chúng sanh, tướng thọ giả, nư thế tức không thể gọi là Bồ Tát được. Lại nữa, Bồ Tát thực hành phép bố thí phải nên “Vô sở trụ.” Nghĩa là không nên trụ vào sắc mà làm bố thí, không nên trụ vào thanh, hương, vị, xúc, pháp mà làm bố thí. Tại sao mà Bồ Tát không nên trụ vào sắc tướng mà bố thí như thế? Vì nếu Bồ Tát không trụ vào hình sắc mà bố thí, thì phúc đức đó không thể suy lường được. Bồ Tát không trụ vào hình tướng mà bố thí, thì phúc đức đó cũng nhiều không thể suy lường được. Bồ Tát những nên theo như chỗ sở giáo mà trụ. Có thể dùng thân tướng mà thấy được Như Lai chăng? Không, không bao giờ có thể dùng thân tướng mà thấy được Đức Như Lai. Tại vì sao? Vì Đức Như Lai nói ‘Thân tướng kia tức không phải thật là thân tướng của Như Lai.’ Bất cứ vật gì hễ có hình tướng đều là giả dối.” Nếu thấy các tướng không phải hình tướng, như thế mới tạm gọi là thấy được Như Lai (Phàm sở hữu tướng, giai thị hư vọng. Nhược kiến chư tướng phi tướng, tức kiến Như Lai). Vì thế nên các Bồ Tát Ma Ha Tát phải sinh khởi tâm thanh tịnh như thế. Nghĩa là không nên sinh tâm trụ vào sắc, không nên sinh tâm trụ vào thanh, hương, vị, xúc, Pháp. Nên sinh tâm Vô Sở Trụ, tức là không trụ vào chỗ nào (ưng như thị sanh thanh tịnh tâm; bất ứng trụ sắc sanh tâm, bất ứng trụ thanh, hương, vị, xúc, pháp sanh tâm, ưng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm). Bởi thế cho nên Bồ Tát phát tâm vô thượng chánh đẳng chánh giác, phải nên liả hết thấy tướng, không nên sinh khởi tâm trụ vào sắc; không nên sinh khởi tâm trụ vào thanh, hương, vị, xúc, pháp. Nên sinh khởi tâm “Vô Sở Trụ.” Nếu tâm còn có chỗ sở trụ thì tức là không phải trụ. Bởi thế cho nên Phật nói: “Tâm của Bồ Tát không trụ vào sắc mà làm bố thí.” Bồ Tát vì làm lợi ích cho hết thấy chúng sanh, thì phải nên bố thí như thế. Như Lai nói: “Hết thấy chư tướng tức chẳng phải là tướng,” và lại nói, “Hết thấy chúng sanh tức không phải là chúng sanh.” Nếu tâm của Bồ Tát còn trụ vào pháp sự tướng mà làm hạnh bố thí, thì cũng ví như người ở chỗ tối tăm, không

thể trông thấy gì hết, còn nếu Bồ Tát làm hạnh bố thí mà tâm không trụ trước vào sự tướng, thì như người có con mắt sáng, lại được ánh sáng của mặt trời, trông thấy rõ cả hình sắc sự vật. Đời mai sau, nếu có người thiện nam thiện nữ nào, hay thọ trì đọc tụng kinh này, tức là Như Lai dùng trí huệ của Phật, đều biết người đó, đều thấy người đó, được thành tựu vô lượng vô biên công đức. Có bao nhiêu thứ tâm của chúng sanh, ở trong ngàn ấy thế giới, Như Lai thấy đều hay biết.” Tại vì sao? Vì Như Lai nói những thứ tâm đó, đều chẳng phải tâm, như thế mới gọi là tâm. Vì sao? Vì tìm tâm quá khứ không thể được, tìm tâm hiện tại không thể được, và tìm tâm vị lai cũng không thể được—According to the Diamond Sutra, elder Subhuti reverently asked the Buddha, “Honorable, the most precious one, a good man or woman who seeks the Anuttara Samyak Sambodhi, what should one rely on, and how can one pacify the mind ?” The Buddha replied: “What a good man or woman who seeks Anuttara Samyak Sambodhi (The Supreme Enlightenment) should rely on, and how one can pacify one’s mind.” Bodhisattva Mahasattvas should pacify their mind this way. All beings, whether they born from eggs, wombs, spawned, or metamorphosis; whether they have forms or not; have consciousness or not; I will lead them to the liberation of Parinirvana. Although I have emancipated countless immeasurable beings, in actuality, no beings was emancipated. Why? Bodhisattvas, who are attached to the concept of self, others, afflictions and incessantness are not Bodhisattvas. Also, Bodhisattvas in truth have no attachment in acts of charity. One should not attach to sight while giving. One should not attach to sound, smell, taste, touch, or consciousness in giving. Bodhisattvas should give without attachment. Why? If they do, the merits and virtues are immeasurable.” Bodhisattvas who give without attachment have equal amounts of merit and virtue. It is incomprehensible and immeasurable. Bodhisattvas should be mindful of this teaching. Can the Tathagata be identified by the physical bodily attributes? No, one can never identify the Tathagata by physical attributes. Why ? The Tathagata says that physical form has no actuality. All forms and phenomena are illusive. If one can see beyond forms, one sees the Tathagata. Therefore, Bodhisattva-Mahasattva should be pure in heart. Do not act on sight. Do not act on sound, smell, taste, touch or Dharma. One should act without attachments. Therefore, Bodhisattvas should be unattached to concepts while seeking the Anuttara Samyak-Sambodhi. They should not attach to form. They should not attach to sound, smell, taste, touch or cognition. They should seek without attachments. If they have attachments, they rely on erroneous foundations. Therefore, the Buddha teaches that Bodhisattvas should not give and attach to forms. Bodhisattvas work for the benefits of all. They should practice charity accordingly. The Tathagata teaches that all concepts have no actuality. Beings also have no actuality. If Bodhisattvas give with attachments, they are walking in darkness and see nothing. If Bodhisattvas give without attachments, they are walking under the sun and everything is clear. In the future, any good man or woman who follows or studies this Sutra, the Tathagata will confer on this person wisdom and insight. Such a person has achieved boundless and immeasurable merit. Every being in all these realms, their minds are fully known to the Tathagata. Why? The minds that the Tathagata speaks of have no actuality. They are just names and concepts. Why? One cannot locate the mind from the past, present or future.”

2) *Kim Cang Kinh: Bồ Thí Vô Sở Trụ—No Attachment in Acts of Charity*

Theo Kinh Kim Cang, Đức Phật nhắc nhở Tu Bồ Đề về Bồ Thí Vô Sở Trụ như sau: “Bồ Tát thực hành phép bố thí phải nên “Vô sở trụ.” Nghĩa là không nên trụ vào sắc mà làm bố thí, không nên trụ vào thanh, hương, vị, xúc, pháp mà làm bố thí. Ông Tu Bồ Đề! Tại sao mà Bồ Tát không nên trụ vào sắc tướng mà bố thí như thế? Vì nếu Bồ Tát không trụ vào hình sắc mà bố thí, thì phúc đức đó không thể suy lường được.”—According to the Diamond Sutra, the Buddha reminded Subhuti about “acts of charity without attachment” as follows: “Bodhisattvas in truth have no attachment in acts of charity. One should not attach to sight while giving. One should not attach to sound, smell, taste, touch, or consciousness in giving. Subhuti ! Bodhisattvas should give without attachment. Why ? If they do, the merits and virtues are immeasurable.”

3) *Kim Cang Kinh: Cầu Phật—To Seek the Buddha*

Theo Kinh Kim Cang, đức Phật hỏi ông Tu Bồ Đề: “Ông Tu Bồ Đề! Ý ông thế nào? Có thể dùng sắc thân đầy đủ thấy được Như Lai chăng?” Ông Tu Bồ Đề trả lời đức Phật: “Dạ, bạch Đức Thế Tôn! Không thể dùng sắc thân đầy đủ mà thấy được Đức Như Lai. Tại vì sao? Vì Đức Như Lai nói sắc thân đầy đủ đó, tức không phải là sắc thân đầy đủ, như thế mới gọi là sắc thân đầy đủ.” Đức Phật lại tiếp tục hỏi: “Ông Tu Bồ Đề! Ý ông thế nào? Có thể dùng mọi tướng tốt đẹp mà thấy được Như Lai chăng?” Ông Tu Bồ Đề bạch Phật: “Dạ, bạch Đức Thế Tôn! Không thể dùng mọi tướng tốt đẹp mà thấy được Như Lai. Tại vì sao? Vì Đức Như Lai nói, “Đầy đủ mọi tướng tốt đẹp, tức là không phải đầy đủ, như thế mới gọi là đầy đủ mọi tướng.” Đức Phật lại bảo: “Ông Tu Bồ Đề! Ông đừng bảo rằng Như Lai nghĩ như thế này ‘Ta sẽ nói pháp.’ Đừng nghĩ như thế là vì sao? Vì nếu có người nói rằng, ‘Như Lai có nói pháp,’ tức là người đó báng Phật, vì họ không hiểu nghĩa ta nói. Ông Tu Bồ Đề! Thuyết pháp đó, mà thực ra không có pháp nào có thể thuyết cả, như thế mới gọi là thuyết pháp.” Bấy giờ Huệ mệnh Tu Bồ Đề bạch Phật rằng: “Bạch Đức Thế Tôn! Về đời sau này, có những chúng sanh được nghe nói pháp này, họ lại sinh khởi ra lòng tin chăng?” Đức Phật bảo ông Tu Bồ Đề: “Những người đó họ không phải là chúng sanh, không phải là không chúng sanh. Tại vì sao? Ông Tu Bồ Đề! Chúng sanh và chúng sanh ấy, Như Lai nói không phải là chúng sanh, như thế mới gọi là chúng sanh. Bấy giờ Đức Thế Tôn nói bài kệ rằng: “Nếu dùng sắc thấy ta, dùng âm thanh cầu ta, người đó theo tà đạo, không thể thấy Như Lai.”

“Nhuộc dĩ sắc kiến ngã,
Dĩ âm thanh cầu ngã,
Thị nhơn hành tà đạo,
Bất năng kiến Như Lai.”

Khi cầu làm Phật, hành giả tu thiền nên luôn nhớ lấy lời dạy này của đức Như Lai! Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ đừng cầu Phật bằng sắc tướng hay âm thanh, vì những thứ này không phải là Phật. Những ai mong cầu Phật bằng sắc tướng âm thanh là đang theo tà đạo. Phật chính là sự giác ngộ Bồ Đề và con đường tâm Phật phải là sự chứng ngộ đạo quả Bồ Đề—According to the Diamond Sutra, the Buddha asked elder Subhuti: “Subhuti! What do you think? Can the Buddha can be conceived by his perfect physical form?” Subhuti replied: “No, Honorable ! The Tathagata cannot be conceived by physical form. Why? The perfect physical form has not actuality. It is only names and concepts.” The Buddha continued to ask: “Subhuti! What do you think? Can the Tathagata be identified by his perfect physical features?” Subhuti replied: “No, Honorable! The Tathagata cannot be identified by the physical features of perfection. Why? The Tathagata says that physical features have no actuality. They are only names and concepts.” The Buddha told Subhuti: “Do not say that the Tathagata is planning to expound the truth. Do not harbor such ideas. Why? It slanders the Buddha to make such statements. Whoever speaks thus, does not understand my teachings. Subhuti! Truth cannot be expounded. Words only describe names and concepts.” Then, Subhuti, the wise one said to the Buddha, “Honorable! In the future, those who hear such profound teachings, will they believe in them?” The Buddha said: “Subhuti! Living beings are neither destined to be enlightened or deluded. Why? Subhuti! Delusion has no actuality. It is merely names and concepts. At such time, Bhagavan discoursed the following rhymes:

“He who identifies me with appearance
And seeks me in sound,
Has walked off the path,
Can never find the Tathagata.”

When seeking to make Buddha, Zen practitioners should always remember this teaching from the Buddha! Zen practitioner should always remember not to seek a Buddha by his form or his sound because neither the form nor the sound is the real Buddha. Those who seek Buddha by form and sound

are on the wrong path. The true Buddha is Enlightenment and the true way to know Buddha is to realize Enlightenment.

4) *Kim Cang Kinh: Chân Tâm—True Mind*

Chân tâm là một thực thể chung gồm hai phần hữu vi và vô vi. Theo Đại Thừa Khởi Tín Luận, chân tâm có hai phần: tánh và tướng. Phần Tánh gọi là chân như môn, phần Tướng gọi là sanh diệt môn. Chân như không rời sanh diệt, sanh diệt tức là chân như. Bởi thế Mã Minh Bồ Tát gọi phần chân như là tạng Như thật không, phần sanh diệt là tạng như thật bất không. Cả hai đồng chung một thể tánh như thật. Ví như mặt biển to rộng, không thể chỉ chấp nhận phần nước mà bỏ đi phần sóng bọt; vì chấp như thế tức đã sai lạc với hiện tượng của biển, mà cũng chẳng biết biển là gì? Cho nên bỏ sự tức lý không thành, bác tướng thì tánh không đứng vững. Theo Kinh Kim Cang, Đức Phật bảo: “Kẻ nào dùng sắc tướng âm thanh thấy và tìm cầu ta, là kẻ hành tà đạo.” Nhưng liền theo đó Ngài lại bảo: “Tu Bồ Đề! Ông đừng nghĩ rằng Như Lai không dùng tướng cụ túc đặc quả A Nậu Đa La Tam Miệu Tam Bồ Đề. Tu Bồ Đề! Nếu ông suy nghĩ phát tâm A Nậu Đa La Tam Miệu Tam Bồ Đề là nói các pháp đoạn diệt. Đừng nghĩ như thế! Tại sao? Vì phát tâm A Nậu Đa La Tam Miệu Tam Bồ Đề, đối với các pháp không nói tướng đoạn diệt.” Trước tiên Đức Phật dạy đừng theo âm thanh sắc tướng mà tìm đạo, nhưng liền sau đó Ngài lại nhắc nhở ‘cũng đừng rời bỏ âm thanh sắc tướng hoặc diệt hết các pháp để phát tâm cầu đạo. Như thế ta thấy đạo chẳng thuộc về sắc, mà cũng chẳng thuộc về không. Tìm chấp một bên là sai lầm—True mind is a common true state encompassing both the conditioned and the unconditioned.’ According to the Treatise on the Awakening of Faith, the true mind has two aspects: essence and marks. The aspect of essence is called the door of True Thusness, the aspect of marks is called the door of Birth and Death. True Thusness is inseparable from Birth and Death. Birth and Death are True Thusness. This is why Patriarch Asvaghosha called True Thusness the "truth-like Emptiness Treasury" and Birth and Death the "truth-like Non-Emptiness treasury." True Thusness and Birth and Death have the same truth-like nature. For instance, the great ocean, we cannot accept sea water but not waves. If we were to do so, we would be wrong about the manifestations of the ocean and fail to understand truly what the ocean is. Therefore, when we abandon phenomena, noumenon cannot stand by itself; when we reject marks, essence cannot remain stable. In the Diamond Sutra, the Buddha stated: “Who sees Me by form, who seeks Me in sound, perverted are his footsteps upon the way, for he cannot perceive the Tathagatha.” However, the Buddha immediately told Subhuti: “Subhuti, do not think the opposite either that when the Tathagatha attained Supreme Enlightenment it was not by means of his possession of the thirty-two marks of physical excellence. Do not think that. Should you think that, then when you begin the practice of seeking to attain supreme enlightenment you would think that all systems of phenomena and all conceptions about phenomena are to be cut off and rejected, thus falling into nihilism. Do not think that. And why? Because when a disciple practices seeking to attain supreme enlightenment, he should neither grasp after such arbitrary conceptions of phenomena nor reject them. First, the Buddha taught that we should not follow sounds, forms and marks in seeking the Way. But right after that, He reminded that at the same time, we should not abandon sounds, forms and marks, nor should we destroy all dharmas. Thus we can see that the Way belongs neither to forms, nor to emptiness. Clinging to either aspect is misguided.

5) *Kim Cang Kinh: Hữu Vi Pháp Như Mộng Như Huyền Bào Ảnh, Như Lộ Diệt Như Điện—Functioning Dharmas Are Like a Dream, Fantasy, Bubbles, Shadows, Dews, Thunder, and Lightening*

Tính chất của mọi hiện tượng là không thực như mộng như huyền, như ảo ảnh của bong bóng; chúng là những bóng ma ảo ảnh. Theo kinh Kim Cang, một lúc đức Thế Tôn thuyết kệ, nói: “Hết thấy pháp hữu vi, như chiêm bao, bọt nước, như bóng, chớp, sương mai, nên quán tưởng như thế.” Kinh Kim Cang, còn gọi là Năng Đoạn Kim Cang Kinh. Tất cả các pháp hữu vi đều giống như mộng, như huyền, như

bào ảnh Kinh Kim Cang, tóm lược của Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa Kinh, được ngài Huyền Trang dịch sang Hoa ngữ. Kinh Kim Cang, một trong những kinh thâm áo nhất của kinh điển Đại Thừa. Kinh này là một phần độc lập của Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa. Kinh Kim Cang giải thích hiện tượng không phải là hiện thực, mà chỉ là những ảo giác hay phóng chiếu tinh thần riêng của chúng ta (Bất cứ hiện tượng và sự vật nào tồn hữu trong thế gian này đều không có thực thể, do đó không hề có cái gọi là “ngã”). Chính vì thế mà người tu tập phải xem xét những hoạt động tinh thần của hiện tượng sao cho tinh thần được trống rỗng, cõi bỏ và lắng đọng. Nó có tên Kim cương vì nhờ nó mà chúng sanh có thể cắt bỏ mọi phiền não uế trước để đáo bỉ ngạn. Kinh được kết thúc bằng những lời sau: “Sự giải bày thâm mật này sẽ gọi là Kinh Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật Đa. Vì nó cứng và sắc bén như Kim Cương, cắt đứt mọi tư niệm tùy tiện và dẫn đến bờ Giác bên kia.” Kinh đã được Ngài Cưu Ma La Thập dịch ra Hán tự:

*Nhứt thiết hữu vi pháp,
Như mộng huyễn bào ảnh,
Như lộ, diệc như điện,
Ứng tác như thị quán.

The characteristics of all phenomena are like dream and illusion, bubble and shadow; they are like phantoms or hallucinations. Dream and shadow, bubble and illusion. According to the Diamond Sutra, everything that is phenomenal, is like a dream, hallucination, bubble, or shadow. It is like dew and lightening. One should always sees it as such. The Vajracchedika Prajnaparamita Sutra. Also called the perfection of Wisdom which cuts like a Diamond (Diamond-Cutter of Supreme Wisdom). All mundane (conditioned) dharmas are like dreams, illusions, shadow and bubbles. The Sutra was an extract from the Prajnaparamita-sutra, and translated into Chinese by Hsuan-Tsang. Sutra of the Diamond-Cutter of Supreme Wisdom, one of the most profound sutras in the Mahayana, an independent part of The Vajracchedika Prajanparamita Sutra. The Diamond Sutra shows that all phenomenal appearances are not ultimate reality but rather illusions or projections of one's mind (all mundane conditioned dharmas are like dreams, illusions, shadow and bubbles). Every cultivator should regard all phenomena and actions in this way, seeing them as empty, devoid of self, and tranquil. The work is called Diamond Sutra because it is sharp like a diamond that cuts away all necessary conceptualization and brings one to the further shore of enlightenment. The perfection of wisdom which cuts like a diamond. The sutra ends with the following statement: “This profound explanation is called Vajracchedika-Prajna-Sutra, for the diamond is the gem of supreme value, it can cut every other material (thought) and lead to the other Shore.” The sutra was translated into Chinese by Kumarajiva. A gatha of the Diamond Sutra states.

All phenomena in this world are
Like a dream, fantasy, bubbles, shadows;
They are also like dew, thunder, and lightening;
One must understand life like that.

6) Kim Cang Kinh: Nhược Kiến Chư Tướng Phi Tướng, Tác Kiến Như Lai—If One Sees That Forms Are Not Forms, He Then Sees Buddha

Một vị Tăng đang tụng kinh Kim Cang: "Nếu thấy các tướng không phải là tướng, tức là thấy Như Lai." Một vị Thiền sư đi ngang qua nghe được, bèn nói với vị Tăng: "Ông tụng sai rồi. Kinh nói như vậy: 'Nếu thấy các tướng là tướng, tức là thấy Như Lai.'" Vị Tăng phản đối, "Những gì Thiền sư vừa nói là trái hẳn với lời trong kinh!" Thiền sư bèn đáp: "Làm thế nào mà một người mù đọc kinh được?" Đây là loại công án "mặc nhiên phủ nhận", nghĩa là, loại công án giải minh chân lý Thiền bằng lối phát biểu hư hóa hoặc phế bỏ. Với loại công án này, chúng ta thường cáo buộc các Thiền sư là phủ nhận. Nhưng kỳ thật họ chẳng phủ nhận gì cả, những gì họ đã làm chỉ nhằm để vạch rõ ra các ảo tưởng của chúng ta cho vô hữu là hữu, hữu là vô hữu, vân vân—A monk was reciting the Diamond

Sutra: "... if one sees that forms are not forms, he then sees Buddha." A Zen Master was passing by and heard it. he then said to the monk, "You recite wrongly. It goes like this: 'If one sees that forms are forms, he then sees Buddha.'" The monk exclaimed, "What you have said is just opposite to the words of the Sutra!" The Zen Master replied, "How can a blind man read the Sutra?" This is an "implicit-negative" koan, a kind of koan that illustrates Zen-Truth through "nullifying" or abrogating expression. With this type of koan, we usually accuse the Zen masters of being negatory. But in fact, they did not negate anything. What they have done is to point out our delusions in thinking of the non-existent as existent, and the existent as non-existent, and so on.

7) *Kim Cang Kinh: Nhược Kiến Chư Tướng Phi Tướng, Tác Kiến Vạn Hữu Thực Tánh—Seeing That Forms Are Not Forms, Then Seeing the True Nature of Everything*

Hành giả tu thiền phải nên luôn nhớ lời Đức Phật dạy trong kinh Kim Cang: “Tất cả mọi sự vật trên đời là không thật. Nếu thấy tất cả hình tướng không phải hình tướng, là thấy được thực tánh của vạn hữu.” Vì vậy nếu chúng ta chấp vào hình tướng của sự vật, chúng ta không thấu rõ được chân lý. Hay nói cách khác, chúng ta không thể nào thấy rõ được mặt mũi của thực tại. Thật vậy, mọi sự vật trên đời là không thật và hình tướng không phải hình tướng, tất cả đều từ tánh thấy biết mà ra. Nếu thấy được như vậy là chúng ta thấy được thực tánh của vạn hữu—Zen practitioners should always remember the Buddha’s teachings in the Diamond Sutra: “All things that appear in the world are transient. If you view all appearances as non-appearance, then you will see the true nature of everything.” So if we are attached to the form of anything, we don’t understand the truth. Or speaking in another way, we cannot see the true face of reality. In fact, all things that appear in the world are transient and all appearances are non-appearance; all things come from the seeing. If we can view all things in this way, then we see the true nature of everything.

8) *Kim Cang Kinh: Phàm Sở Hữu Tướng, Giai Thị Hư Vọng—All Marks Are False and Unsubstantial*

Phàm Sở Hữu Tướng, Giai Thị Hư Vọng. Nhược Kiến Chư Tướng Phi Tướng, Tác Kiến Như Lai. Theo Kinh Kim Cang, Đức Phật dạy: “Bất cứ vật gì hễ có hình tướng đều là giả dối. Nếu thấy các tướng không phải hình tướng, như thế mới tạm gọi là thấy được Như Lai.”—In the Diamond Sutra, the Buddha taught: “All forms and phenomena are illusive. If one can see beyond forms, one sees the Tathagata.”

9) *Kim Cang Kinh: Tâm Bất Khả Đắc—The Mind is Ungraspable (Unobtainable Thoughts)*

Trong Thiền, tâm bất khả đắc có nghĩa là những tư tưởng không nắm bắt được. Theo Kinh Kim Cang: “Tâm quá khứ chẳng có được, tâm hiện tại chẳng có được, tâm vị lai chẳng có được.” Tại sao tâm quá khứ chẳng có được? Bởi quá khứ đã qua rồi, quan tâm tới nó cũng chẳng được gì. Tâm hiện tại cũng chẳng có được vì trong hiện tại các niệm nối tiếp không ngừng. Chúng ta bảo đây là hiện tại, nhưng khi vừa nói xong thì cái hiện tại đó cũng đã trở thành quá khứ rồi, thời gian chẳng chịu ngừng lại. Tâm vị lai cũng chẳng có được, vì vị lai thì chưa tới. Cho nên ba tâm trong quá khứ, hiện tại và vị lai đều chẳng có được. Nếu chúng ta có thể tu hành y theo những gì Phật dạy thì chúng ta có thể đạt được trạng thái Niết Bàn—In Zen, the term ungraspable mind means ungraspable thoughts. According to the Vajra Sutra: “Past thoughts can not be obtained, present thoughts can not be obtained, and future thoughts can not be obtained.” Why can we not get at past thoughts? Because they have already gone by. What is the point of worrying over them? Why can we not get a present thoughts Because the present moment does not stop for even an instant. If we claim that this moment is the present, as soon as the words leave our mouth, that ‘present’ has already gone by; time never stops. Why do we say that future thoughts can not be obtained? Because the future has not yet arrived. We may admit that it has not yet come, but right then it arrives, so the ‘not-yet-come’ or future does not exist either.

Therefore, the past, the present, and the future are three thoughts that can not possibly be obtained. If we can cultivate according to the Dharma that the Buddha spoke, then straightaway, we can realize the state of Nirvana.

10) Kim Cang: Tâm Vô Sở Trụ—The Mind Abides Nowhere

Tâm như vượn chuyền cây, hãy để cho nó đi nơi nào nó muốn; tuy nhiên, Kinh Kim Cang đề nghị: “Hãy tu tập tâm và sự tỉnh thức sao cho nó không trụ lại nơi nào cả.” Tâm vô sở trụ là tâm chẳng chấp vào không gian hay thời gian. Cái tâm quá khứ tự nó sẽ dứt, tức gọi là vô quá khứ sự, với hiện tại và vị lai lại cũng như vậy (tâm hiện tại rồi sẽ tự dứt, tức gọi là vô hiện tại sự; tâm vị lai rồi cũng sẽ tự dứt, tức gọi là vô vị lai sự), nhận biết chư pháp không thật nên không chấp trước. Tâm đó gọi là tâm vô sở trụ hay tâm giải thoát, tâm Phật, tâm Bồ Đề; tâm không vướng mắc vào ý tưởng sanh diệt (vô sinh tâm), đầu đuôi. Hành giả tu Thiền nên cố có được cái tâm vô sở trụ, cái tâm để cho quá khứ đi vào quá khứ—The mind is like a monkey, let it moves wherever it will; however, the Diamond Sutra suggests: “Cultivate the mind and the awareness so that your mind abides nowhere.” The mind without resting place, detached from time and space, the past being past may be considered as a non-past or non-existent, so with present and future, thus realizing their unreality. The result is detachment, or the liberated mind, which is the Buddha-mind, the bodhi-mind, the mind free from ideas or creation and extinction, of beginning and end, recognizing that all forms and natures are of the Void, or Absolute. The mind without resting place—Zen practitioners should try to have a mind which does not abide anywhere, a mind which let “bygone be bygone.”

11) Kim Cang Kinh: Thượng Pháp Ứng Xả, Hà Huống Phi Pháp?—Correct Dharmas Can Be Cast Aside, Why Not Cast Aside Non-Buddhist Teachings?

Theo Kinh Kim Cang, Đức Phật dạy: “Chúng sanh không nên chấp vào tướng ta, tướng người, tướng chúng sanh, tướng thọ giả, tướng vô pháp, và cũng không chấp vào tướng không phải là phi pháp. Tại vì sao? Nếu tâm còn chấp vào tướng, tức là chấp có ta, có người, có chúng sanh, có thọ giả. Nếu cố chấp vào pháp tướng, cũng tức là chấp có ta, chấp có người, chấp có chúng sanh, và chấp có thọ giả.” Bởi vậy không nên chấp là pháp, không nên chấp là phi pháp. Vì lẽ đó, cho nên Như Lai thường nói: “Tỳ Kheo các ông nên hiểu rằng ‘Pháp của ta nói ra, cũng ví như cái bè khi sang qua sông, thế nên Thượng Pháp ứng xả, hà huống phi pháp!’ (chính pháp có khi còn nên bỏ, huống là phi pháp.)”—According to the Diamond Sutra, the Buddha taught: “Sentient beings should not attached to the concept of self, others, affiliations and incessantness, not to the concept of doctrines, nor no doctrines. Why? One who grasps a concept is attached to the self, others, affiliations and incessantness. One who grasps doctrine is attached to the self, others, affiliations and incessantness.” One who grasps no-doctrines is attached to the self, others, affiliations and incessantness. Therefore, do not attach to the concept of doctrines or no-doctrine. Thus, the Tathagata always says: “You, Bhikshus, should be aware that my teaching is a raft. It can be cast aside. How much more should you cast aside non-Buddhist teachings?”

12) Kim Cang Kinh: Ứng Vô Sở Trụ Nhi Sanh Kỳ Tâm—Act Without Attachments

Tâm như vượn chuyền cây, hãy để cho nó đi nơi nào nó muốn; tuy nhiên, Kinh Kim Cang đề nghị: “Hãy tu tập tâm và sự tỉnh thức sao cho nó không trụ lại nơi nào cả.” Theo Kinh Kim Cang, một vị Bồ Tát nên có các tư tưởng được thức tỉnh mà không trụ vào bất cứ thứ gì cả. Tâm vô sở trụ là tâm chẳng chấp vào không gian hay thời gian. Cái tâm quá khứ tự nó sẽ dứt, tức gọi là vô quá khứ sự, với hiện tại và vị lai lại cũng như vậy (tâm hiện tại rồi sẽ tự dứt, tức gọi là vô hiện tại sự; tâm vị lai rồi cũng sẽ tự dứt, tức gọi là vô vị lai sự), nhận biết chư pháp không thật nên không chấp trước. Tâm đó gọi là tâm vô sở trụ hay tâm giải thoát, tâm Phật, tâm Bồ Đề; tâm không vướng mắc vào ý tưởng sanh diệt (vô sinh tâm), đầu đuôi. Toàn câu Đức Phật dạy trong Kinh Kim Cang như sau: “Bất ứng trụ sắc sanh tâm,

bất ứng trụ thính, hương, vị, xúc, pháp sanh tâm, ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm (không nên sinh tâm trụ vào sắc, không nên sinh tâm trụ vào thanh, hương, vị, xúc, Pháp. Nên sinh tâm Vô Sở Trụ, tức là không trụ vào chỗ nào)—The mind is like a monkey, let it moves wherever it will; however, the Diamond Sutra suggests: “Cultivate the mind and the awareness so that your mind abides nowhere.” According to the Diamond Sutra, a Bodhisattva should produce a thought which is nowhere supported, or a thought awakened without abiding in anything whatever. The mind without resting place, detached from time and space, the past being past may be considered as a non-past or non-existent, so with present and future, thus realizing their unreality. The result is detachment, or the liberated mind, which is the Buddha-mind, the bodhi-mind, the mind free from ideas or creation and extinction, of beginning and end, recognizing that all forms and natures are of the Void, or Absolute. The complete sentence which the Buddha taught Subhuti as follows: “Do not act on sight. Do not act on sound, smell, taste, touch or Dharma. One should act without attachments.”

13) Kim Cang: Vô Sở Trụ—Non-Abiding

Theo Kinh Kim Cang, một vị Bồ Tát nên có các tư tưởng được thức tỉnh mà không trụ vào bất cứ thứ gì cả. Toàn câu Đức Phật dạy trong Kinh Kim Cang như sau: “Bất ứng trụ sắc sanh tâm, bất ứng trụ thính, hương, vị, xúc, pháp sanh tâm, ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm (không nên sinh tâm trụ vào sắc, không nên sinh tâm trụ vào thanh, hương, vị, xúc, Pháp. Nên sinh tâm Vô Sở Trụ, tức là không trụ vào chỗ nào). Thiền sư Tuyết Phong Nghĩa Tồn (822-908) là một vị thiền sư nổi tiếng khổ hạnh vào thời nhà Đường. Tuyết Phong đã nhiều năm hành cước du phương, luôn mang theo bên mình một cái vá (muỗng múc canh) trong lúc hành Thiền; điều này có ý nghĩa là Tuyết Phong đảm nhận công việc nhọc nhằn thấp kém nhất trong chốn tông lâm, đó chính là vị Tăng nấu bếp, mà cái vá chính là dấu hiệu của công việc ấy. Tuyết Phong kế thừa y bát của Đức Sơn và trở thành vị trụ trì sau này. Có một vị Tăng hỏi: “Hòa Thượng gặp Đức Sơn, đã được gì mà liền thôi không đi nữa?” Tuyết Phong đáp: “Lão Tăng đến tay không, về tay không.” Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển “Thiền Học Nhập Môn,” vấn đáp như vậy há chẳng phải là lối giải thích bình thường nhất về “Vô sở trụ” sao? Đối với hành giả tu Thiền, thì tâm nên trụ chỗ nào? Nên trụ chỗ không trụ. Vậy thì thế nào là chỗ không trụ? Không trụ bất cứ chỗ nào tức là chỗ không trụ. Nhưng mà thế nào là không trụ bất cứ chỗ nào? Không trụ bất cứ chỗ nào có nghĩa là không trụ thiện ác, hữu vô, trong ngoài, khoảng giữa, không trụ chỗ không cũng không trụ chỗ bất không, không trụ chỗ định cũng không trụ chỗ bất định, tức là không trụ bất cứ chỗ nào. Chỉ cần không trụ bất cứ chỗ nào tức là chỗ trụ của tâm; được như vậy mới gọi là tâm vô sở trụ, mà tâm vô sở trụ là tâm Phật. Thật vậy, tâm vô sở trụ là tâm chẳng chấp vào không gian hay thời gian. Cái tâm quá khứ tự nó sẽ dứt, tức gọi là vô quá khứ sự, với hiện tại và vị lai lại cũng như vậy (tâm hiện tại rồi sẽ tự dứt, tức gọi là vô hiện tại sự; tâm vị lai rồi cũng sẽ tự dứt, tức gọi là vô vị lai sự), nhận biết chư pháp không thật nên không chấp trước. Tâm đó gọi là tâm vô sở trụ hay tâm giải thoát, tâm Phật, tâm Bồ Đề; tâm không vướng mắc vào ý tưởng sanh diệt (vô sinh tâm), đầu đuôi—The complete sentence which the Buddha taught Subhuti as follows: “Do not act on sight. Do not act on sound, smell, taste, touch or Dharma. One should act without attachments.” According to the Diamond Sutra, a Bodhisattva should produce a thought which is nowhere supported, or a thought awakened without abiding in anything whatever. Zen master Hsueh-fêng was one of the most earnest truth seekers in the history of Zen during the T'ang dynasty. He is said to have carried a ladle throughout the long years of his disciplinary Zen peregrinations. His idea was to serve in one of the most despised and most difficult positions in the monastery life, that is, as cook, and the ladle was his symbol. When he finally succeeded Tê-shan-Hsuan-chien as Zen master, a monk approached him and asked, “What is that you have attained under Tê-shan? How serene and self-contained you are!” Hsueh-fêng said, “Empty-handed I went away from home, and empty-handed I returned.” According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in “An Introduction To Zen Buddhism,” is not this a practical explanation of the doctrine of “no abiding place”? For Zen practitioners, where is the abiding place for

the mind? Zen practitioners' minds should abide where there is no abiding. What is meant by "there is no abiding"? When the mind is not abiding in any particular object, we say that it abides where there is no abiding. But what is meant by not abiding in any particular object? It means not to be abiding in the dualism of good and evil, being and non-being, thought and matter; it means not to be abiding in emptiness or in non-emptiness, neither in tranquility nor in non-tranquility. Where there is no abiding place, this is truly the abiding place for the mind, and the non-abiding mind is the Buddha-mind. In fact, the mind without resting place, detached from time and space, the past being past may be considered as a non-past or non-existent, so with present and future, thus realizing their unreality. The result is detachment, or the liberated mind, which is the Buddha-mind, the bodhi-mind, the mind free from ideas or creation and extinction, of beginning and end, recognizing that all forms and natures are of the Void, or Absolute.

CCCLXXXII. Kim Luân Khả Quán: Khi Trăng Giống Vòng Cung, Mưa Ít Gió Nhiều—Chin-lun K'e-kuan: When the Moon Looks Like a Bent Bow, There Is Less Rain and More Wind

Thiền sư Kim Luân Khả Quán sống vào khoảng cuối nhà Đường đầu nhà Tống (vào khoảng giữa thế kỷ thứ X). Một hôm, sau thời công phu tối, hạ đường. Đại chúng đi ra, Sư gọi lại bảo: "Đại chúng!" Khi đại chúng quay đầu lại, Sư nói: "Xem trăng kia!" Họ nhìn lên trăng. Sư bảo: "Khi trăng giống vòng cung, mưa ít gió nhiều." Chúng Tăng không trả lời. Những câu nói của thiền sư Kim Luân Khả Quán nhắc cho chúng ta về tinh thần 'duy thực' hay sự thực tiễn của Trung Hoa, không tổng quát hóa vấn đề, không suy rộng luận cao ra ngoài tầm với của cuộc sống mà chúng ta đang sống. Tuy nhiên, chúng ta có thể nói các thiền sư hoạt động trong cảnh giới bình thường ấy đến một thời điểm nào đó, chính cảnh giới bình thường ấy hiển lộ đến cho các ngài với tất cả cơ mầu trong phút giây hoá nhiên đại ngộ—Zen master K'e-kuan Chin-lun lived between late T'ang and early Sung (around the middle of the tenth century). One day, seeing his monks depart from an evening session, Chin-lun called out, "O monks!" When they turned back, he said, "Look at the moon." They looked at the moon. The master remarked, "When the moon looks like a bent bow, there is less rain and more wind." The monks made no reply. These words from Zen master K'e-kuan Chin-lun remind us the Chinese 'realism' or practicalness, which does not generalize, nor does it speculate on a higher plane which has no hold on life as we live it. However, the Zen masters may be said to be moving also in the ordinary realm to a certain point of time, the ordinary realm itself reveals its secrets at the moment of supreme enlightenment.

CCCLXXXIII. Kim Ngưu: Bô Tát Con Lại Ăn Cơm!—Chin-Niu: Bodhisattvas, Come Eat!

Thiền sư Kim Ngưu giữa thế kỷ thứ 8 và thứ 9, đệ tử và là người nối pháp của Mã Tổ Đạo Nhất. Chúng ta gặp tên của ông trong thí dụ 74 của Bích Nham Lục. Hòa Thượng Kim Ngưu mỗi khi đến giờ thọ trai tự mang thùng cơm để trước Tăng đường múa rồi cười ha ha, nói: "Bồ Tát con lại ăn cơm!" Tuyết Đậu nói: "Tuy nhiên như thế, Kim Ngưu chẳng phải hảo tâm." Một vị Tăng hỏi Trường Khánh: "Cổ nhân nói Bồ Tát con lại ăn cơm, ý chỉ thế nào?" Trường Khánh nói: "Giống như nhơn trai khánh tán." Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, Kim Ngưu là bậc tôn túc dưới Mã Tổ, ông nói những lời như thế với hội chúng đến hai mươi năm. Hãy nói ý ông ở chỗ nào? Nếu chỉ gọi ăn cơm, bình thường đánh bản đánh trống cũng đủ báo hiệu rồi. Tại sao lại mang thùng cơm đến, lại làm việc lằng xằng như thế? Có phải ông điên chăng? Có phải ông đề xướng dựng lập chăng? Việc này sao chẳng lên tòa Bảo Hoa Vương gõ giỡn thiền, dựng phát tử, mà làm như thế để làm gì? Người đời nay đâu chẳng biết cổ nhân ý tại ngôn ngoại. Sao chẳng xem đề mục đương thời Tổ sư mới đến nói cái gì? Rõ ràng nói: "Giáo ngoại biệt truyền, riêng truyền tâm ấn." Phương tiện của cổ nhân chỉ dạy ông chặt thừng, thừa đương đi. Người đời sau vọng tự suy tính, nói trong kia có nhiều việc, lạnh thì đến lửa, nóng thì đạo mát, đói thì ăn cơm, nhọc thì đi ngủ. Nếu thế ấy là dùng thường tình nghĩa giải chú thích, một tông Đạt Ma rất sạch. Chẳng biết cổ nhân nhằm trong mười hai giờ niệm niệm chẳng xả, cốt rõ việc này.

Tuyết Đậu nói: "Tuy nhiên như thế, Kim Ngưu chẳng phải hảo tâm." Chỉ một câu này làm nhiều người hiểu lầm. Nếu nói thượng vị đề hồ là vật quý ở đời, gặp những kẻ này trở thành độc dược. Kim Ngưu đã là vì người rơi trong cỏ, vì sao Tuyết Đậu nói chẳng phải hảo tâm? Như đậu mà nói thế ấy? Hàng thiên khách phải có sanh cơ mới được. Người đời nay chẳng đến điền địa của cổ nhân, chỉ thích nói: "Thấy tâm gì? Có Phật gì?" Nếu khởi kiến giải này là hoại mất lão tác gia Kim Ngưu rồi, cần phải chín chắn xem mới được. Nếu chỉ ngày nay ngày mai nói cho thích khẩu, ắt không có ngày liễu ngộ. Sau này Trường Khánh thượng đường, có vị Tăng hỏi: "Cổ nhân nói Bồ Tát con đến ăn cơm, ý chỉ thế nào?" Trường Khánh đáp: "Giống như nhưn trai khánh tán." Hàng tôn túc rất mực từ bi, ló đuôi chẳng ít, phải thì phải, nhưn trai khánh tán (hoan hỉ), ông hãy nói khánh tán cái gì?—Chin Niu was the 8th- to 9th-century Chinese Zen master, a student and dharma successor of Ma-tsu Tao-i. Chin-niu appears in example 74 of the Pi-Yen-Lu. Every day at mealtime, Master Chin Niu would personally take the rice pail and do a dance in front of the monks' hall: laughing aloud, he would say, "Bodhisattvas, come eat!" Hsueh Tou said, "Though he acted like this, Chin Niu was not good-hearted." A monk asked Ch'ang Ch'ing, "When the man of old said, 'Bodhisattvas, come eat!' what was his meaning?" Ch'ing said, "Much like joyful praise on the occasion of a meal." According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, Chin Niu was a venerable adept descended from Ma Tsu. Every day he would personally take the rice pail and do a dance in front of the monks' hall: laughing aloud, he would say, "Bodhisattvas, come eat!" He did this for twenty years. Tell me, where was his intent? Was he just summoning the others to eat? He always struck the wooden fish and beat the drum for mealtimes and also personally announced it. So what further need was there for him to take the rice pail and do so many tricks? Wasn't he crazy? Wasn't he "expounding by design"? If he was expounding this matter, why didn't he mount the jewel flower throne to "knock on the seat and hold up the whisk"? Why did he need to act like this? People today are far from knowing that the Ancients' meaning was outside of words. Why not then take a brief look at the stated purpose for the Patriarchal Teacher's first coming here? What was it? It was clearly explained: for a separate transmission outside the verbal teachings, to transmit individually the mind seal. The ancient man Chin Niu's expedient methods too were just to make you directly receive this. Later people would vainly calculate on their own and say, "Why so many concerns? When cold, turn toward the fire; when hot, take advantage of the cool shade; when hungry, eat; when tired, get some sleep." If we interpreted meanings this way, on the basis of ordinary feelings, to explain and comment, then the whole school of Bodhidharma would have been wiped off the face of the earth. Don't you realize that twenty-four hours a day, from moment to moment, the Ancients never gave up wanting to understand This Matter? Hsueh Tou said, "Though he acted like this, Chin Niu was not good-hearted." Many people misunderstand this line. That which is called the supreme flavor of pure ghee is converted, on encountering such people, into poison. Since Chin Niu descended into the weeds to help people, why did Hsueh Tou say that he wasn't good-hearted? Why did he talk this way? Patchrobed monks must have living potential to begin to understand this. People today don't get to the Ancient's realm; they just say, "What mind is there to see? What Buddha is there?" If you construct such views you have destroyed the old adept, Chin Niu. It takes thorough observation to begin to understand. If today and tomorrow you go on with such facile explanations, you'll never be finished. Later when Ch'ang Ch'ing had gone up to his seat, a monk asked, "When the ancient man said, 'Bodhisattvas, come eat!' What was his meaning?" Ch'ing said, "Much like joyful praise on the occasion of a meal." The honored worthy Ch'ang Ch'ing was extremely compassionate; he leaked and tarried quite a bit. In truth it was "joyful praise on the occasion of a meal." But you tell me, rejoicing over what?

CCCLXXXIV. Kinh Triệu: Jingzha

1) Kinh Triệu và Động Sơn—Jingzhao and Tung-Shan

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, một hôm, Thiền sư Kinh Triệu sai một vị Tăng khác đến hỏi Động Sơn Lương Giới: "Thầy nói xem cái Ngưỡng Sơn nói kia cứu cánh thế nào?" Động Sơn nói:

"Ông phải quay trở về mà hỏi ông ấy mới được!" Vị Tăng trở về kể lại cho Kinh Triệu nghe. Sư cũng đồng ý với Động Sơn—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI, one day, Zen master Jingzhao had another monk asked Dongshan, "What do you have to say about that?" Dongshan said, "You have to turn around and ask him, then you can find out." The monk went back to Jingzhao and related what Dongshan said. Jingzhao also agreed with this.

2) Kinh Triệu: Hạt Đào Ngàn Năm—A Thousand Years of Peach Pits

Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Kinh Triệu; tuy nhiên, có một vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển XI: Hòa Thượng Mễ còn gọi là "Thất Sư" là đệ tử của Thiền Sư Qui Sơn Linh Hựu. Ông sống và dạy Thiền ở cổ thành Kinh Triệu, tên khác của kinh đô cổ Tràng An. Khi Hòa Thượng Mễ trụ tại Kinh Triệu, có một vị tôn túc đến hỏi: "Ngày nay nếu người ta gọi dây gợn trong mặt trăng là con rắn, xin hỏi Thất Sư thấy Phật thì gọi là gì?" Kinh Triệu nói: "Nếu có Phật thấy được thì không khác chúng sanh (Phật mà chúng ta chấp trước là thấy được thì có khác gì chúng sanh đâu)." Vị lão Tăng nói: "Ngàn năm hạt đào."—We do not have detailed documents on Zen Master Jingzhao; however, there is some interesting information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI: Zen Master Jingzhao, also called "Mi the Seventh," was a disciple of Kuei-Shan. He lived and taught Zen in the ancient Chinese capital city of Jingzhao, another name for ancient Changan. When Mihu resided at Jingzhao, an old worthy asked him, "Nowadays if people see a piece of broken well rope in the light of the moon they say it's a snake. I'd like to know what you would call it if you saw a Buddha?" Jingzhao said, "If there's a Buddha to be seen, it's not other than all beings." The old monk said, "A thousand years of peach pits."

3) Kinh Triệu: Nguyệt Dạ Đoạn Sách—A Piece of Rope on a Moonlit Night

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, khi Hòa Thượng Mễ trụ tại Kinh Triệu, có một vị tôn túc đến hỏi: "Ngày nay nếu người ta gọi dây gợn trong mặt trăng là con rắn, xin hỏi Thất Sư thấy Phật thì gọi là gì?" Kinh Triệu nói: "Nếu có Phật thấy được thì không khác chúng sanh (Phật mà chúng ta chấp trước là thấy được thì có khác gì chúng sanh đâu)." Ấn dụ Sợi dây và con rắn được Du Già tông sử dụng để giải thích ba tính Biến Y Viên hay ba cách nhận biết sự hiện hữu: biến kế sở chấp tính (coi những cái không thật là thật), y tha khởi tính (coi chư pháp khởi lên từ những cái khác), và viên thành thực tính (quan điểm nhìn chư pháp bằng thực tính của chúng)—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI, when Mihu resided at Jingzhao, an old worthy asked him, "Nowadays if people see a piece of broken well rope in the light of the moon they say it's a snake. I'd like to know what you would call it if you saw a Buddha?" Jingzhao said, "If there's a Buddha to be seen, it's not other than all beings." The analogy of the rope and snake is used in the Yogacara school to explain the three points of view or three modes of perceiving existence: the view which regards the seeming as real, the view which sees things as derived, and the view sees things in their true nature.

4) Kinh Triệu và Ngưỡng Sơn—Jingzhao and Yang-Shan

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, một hôm, Thiền sư Kinh Triệu sai một vị Tăng đến hỏi Ngưỡng Sơn Huệ Tịch: "Trong thời đại hôm nay có ngộ thật hay không?" Ngưỡng Sơn nói: "Không phải thiếu ngộ, nhưng làm sao để tránh rơi vào cái gọi là đầu thứ hai?" Vị Tăng trở về kể lại cho Kinh Triệu nghe. Sư hết sức chấp nhận câu đáp của Ngưỡng Sơn—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI, one day, Zen master Jingzhao had a monk asked Yangshan Huiji, "During these times is there authentic enlightenment or not?" Yangshan said, "It's not that enlightenment is lacking, but how does one avoid falling into what's secondary?" The monk went back to Jingzhao and related what Yangshan said. Jingzhao deeply approved.

CCCLXXXV. Kính Hư: Kyong Ho**1) Nơi An Toàn Nhất Là Nơi Nguy Hiểm Nhất—The Safest Place Is the Most Dangerous**

Kính Hư (1849-1912), tên của một vị Thiền sư Đại Hàn, sống giữa thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX. Một hôm, Mang Gong và Thiền sư Kính Hư đang đi dạo trong rừng thì bị một cơn mưa rào ập đến. Hai người vào trú mưa trong một cái hang với những khối đá lớn. Khi cơn mưa vừa dứt, Kính Hư vẫn nhìn chăm chăm vào một tảng đá lớn trên đầu họ. Mang Gong cảm thấy hơi bất an, bèn hỏi: "Bạch Đại Sư, sao ngài cứ nhìn mãi tảng đá ấy?" Kính Hư đáp: "Ta e rằng nó sẽ rơi xuống đầu chúng ta." "Làm sao tảng đá lớn đó rơi được?" Mang Gong hỏi, bụng rất ngạc nhiên. Kính Hư đáp: "Nơi an toàn nhất là nơi nguy hiểm nhất."—Kyong Ho, name of a Korean Zen master who lived in between the nineteenth and twentieth centuries. One day, Mang Gong and Zen master Kyong Ho were walking through a forest and got caught in a sudden downpour. They took shelter in a kind of cave built with large rocks. No sooner were they out of the rain when Kyong Ho started glancing upward at the large rock over their heads again and again. This made Mang Gong a little uneasy. He asked, 'Sunim, why do you keep looking up at that rock?' 'I'm afraid the rock might fall down on us.' 'How is that big rock going to fall?' asked Mang Gong with surprise. Kyong Ho said, 'The safest place is the most dangerous.'"

2) Kính Hư: Hãy Đạt Đến Giải Thoát Giữa Muôn Vàn Nhiễu Loạn—Attain Deliverance in Disturbances

Thiền sư Kính Hư dạy: "Cây lớn dùng cho việc lớn, cây nhỏ dùng cho việc nhỏ. Tốt và xấu đều có công dụng riêng. Không có gì đáng vứt bỏ. Hãy giữ lại các bạn tốt cũng như các bạn xấu. Đừng vứt bỏ cái gì. Đó là đạo Phật chân chính. Đối với hành giả chân chính, đừng ao ước có được một sức khỏe hoàn hảo. Một sức khỏe hoàn hảo luôn đi kèm với lòng tham và ham muốn. Nên có bậc cổ đức nói rằng: 'Hãy biến những đau khổ của bệnh tật thành lương dược.' Đừng trông mong có một cuộc sống yên bình. Một cuộc sống yên bình dễ dàng phát sinh một tâm thức ưa phê phán và lười biếng. Nên có bậc cổ đức nói rằng: 'Hãy chấp nhận những lo âu và khó khăn của cuộc sống.' Đừng trông chờ công phu tu hành của bạn luôn suông sẻ, không trở ngại. Không có chút thử thách, tâm thức đi tìm giác ngộ có thể sẽ lạc hướng. Nên có bậc cổ đức nói rằng: 'Hãy đạt đến giải thoát giữa muôn vàn nhiễu loạn.'—Zen Master Kyong Ho said: "Great trees have great uses; small trees have small uses. Good and bad can all be used in their own way. None are to be discarded. Keep both good and bad friends. You mustn't reject anything. This is true Buddhism. For true Buddhist practitioners, don't wish for perfect health. In perfect health there is greed and wanting. So an Ancient said, 'Make good medicine from the suffering of sickness.' Don't hope for a life without problems. An easy life results in a judgmental and lazy mind. So an Ancient said, 'Accept the anxieties and difficulties of this life.' Don't expect your practice to be always clear of obstacles. Without hindrances the mind that seeks enlightenment may be burnt out. So an Ancient once said, 'Attain deliverance in disturbances.'"

CCCLXXXVI. Kôgetsu Sôgan:**1) Thị Tịch Kệ—Death Poem**

Sư thị tịch vào cuối năm 1643 tại Ryôkô-in, ngôi chùa phụ mà Sư đã xây dựng vài năm trước đó. Khác với Trạch Am, Sư đã làm một bài thơ cuối cùng để ca tụng "Tiếng Hét", một tiếng hét Thiền khó diễn tả mà các Thiền sư dùng để thức tỉnh tinh thần nơi các môn sinh của họ:

"Tiếng Hét, Tiếng Hét,
Tiếng Hét, Tiếng Hét
Mọi người cần biết
Chú tâm đề phòng!"

Kôgetsu died in the end of 1643 at Ryôkô-in, the subtemple he had founded some years before. Unlike Takuan, he wrote a final poem, which celebrates "Katsu", the untranslatable Zen shout used by masters to awaken their followers spiritually:

"Katsu, Katsu, Katsu, Katsu
One and all, pay attention!"

2) *Kôgetsu Sôgan: Thiên và Thư Pháp—Zen and Calligraphy*

Kôgetsu nổi tiếng là người am hiểu về hội họa và thư pháp; những bản sao có chú giải của những tác phẩm quan trọng của Sư được kết lại thành 40 tập dưới tựa đề chung là "Bokuseki no Utsushi". Những tác phẩm vẽ bằng bút lông của Sư, như được thấy trong Thư Pháp Một Cột mạnh mẽ có những nét đặc sắc của phong cách Đại Đức Tự phái, bắt đầu với Đại Hữu Chánh Niệm và được lưu truyền trong đầu thời đại Giang Hộ. Hình dáng thon dài và kích thước hợp lý của tác phẩm làm cho nó có thể được treo lên tường trong các tiệc trà; bản văn dựa trên một từ hóm hỉnh nổi tiếng:

"Khi môn đồ Thiên phái
Tỏ vẻ hồ nghi,
Cặp lông mày cau lại!"

Kôgetsu was known as a connoisseur of painting and calligraphy, and his annotated copies of important works he had seen comprised forty volumes collectively entitled "Bokuseki no Utsushi". His own brushwork, as can be seen in the powerful Single-Column Calligraphy, exemplifies the bold, blunt Daitoku-ji style that began with Ikkyû and was revived during the early Edo period. The tall, thin format of the work is appropriate in size for hanging during the tea ceremony; the text is based upon a humorous saying:

"When the follower of Zen
Is in doubt,
His eyebrows drop!"

3) *Kôgetsu Sôgan và Trường Phái Đại Đức Tự—Kôgetsu Sôgan and Daitoku-Ji School*

Thiền sư Kôgetsu Sôgan (1574-1643) hầu như là một người cùng thời với Thiền sư Trạch Am Tông Bành. Sư cũng là một trong những Tăng sĩ và nhà thư pháp hàng đầu của trường phái Đại Đức Tự. Cha Sư gửi Sư đến chùa Đại Đức để bắt đầu học thiền vào năm sáu tuổi với Thiền sư Shun-oku Sôen. Sau này Sư theo thầy đến chùa Nam Thiệm và tại đó Sư đã tiến nhanh trong việc tu học Thiền. Sư chính thức gia nhập Tăng đoàn vào năm 1588, và bảy năm sau đó Sư được mời làm trụ trì chùa Thoại Nham ở Ômi thuộc quận hạt Shiga. Trong những năm tiếp theo, Kôgetsu Sôgan đã dành nhiều nỗ lực để phục hoạt các ngôi chùa bị tàn phá hoặc bị bỏ hoang. Một trong những nhiệm vụ quan trọng nhất của Sư khi trở thành vị trụ trì thứ 156 tại Đại Đức Tự vào năm 1610 là tái thiết Phật Điện đã bị thiêu rụi vài năm trước đó. Cuối cùng thì Kôgetsu Sôgan đã xây dựng hoặc trùng tu được bảy ngôi chùa phụ của hệ thống Đại Đức Tự phái, cũng như trên 15 ngôi chùa và các chùa phụ thuộc các tỉnh lân cận. Sự thích thú và hiểu biết về nghệ thuật của Sư đã khiến Sư trở thành vị mệnh thưởng quân của những nghệ sĩ thủ công và họa sĩ tài ba nhất thời đó. Cùng với các vị đạo hữu phản đối sự can thiệp của các tướng quân vào các công việc chùa chiền, nhưng Sư lại không bị chính quyền bắt đi đày. Sở dĩ như vậy là vì có lẽ khác với Trạch Am và Gyokushitsu, Sư đã đưa ra những lời xin lỗi, hoặc có thể do những người bảo trợ đã dùng ảnh hưởng của mình để giúp Sư. Việc này đã khiến cho những người đối lập với các tướng quân phản đối Sư, song về phần mình thì Sư vẫn theo đuổi và thành công trong những sinh hoạt truyền bá Thiền. Sư vẫn tiếp tục có nhiều môn sinh, nhiều người trong số họ đã trở thành những trụ trì của Đại Đức Tự vào thế kỷ thứ XVII—Zen Master Kôgetsu Sôgan was almost an exact contemporary of Takuan. He was also one of the leading monks and calligraphers of the Daitoku-ji school. His father sent him to Daitoku-ji when he was six years old to begin to study Zen with master Shun-oku Sôen. Later he accompanied his master to Nanshu-ji, and there he advanced quickly in his

Zen studies. He formally entered the monkhood in 1588, and seven years later he was invited to become abbot of Zuigan-ji in Ômi, Shiga prefecture. In the following years Kôgetsu Sôgan worked hard to reestablish temples that had been destroyed or abandoned. One of his most important tasks, after being made the 156th abbot of the Daitoku-ji in 1610, was to rebuild the Buddha Hall, which had burned down some years earlier. Kôgetsu Sôgan eventually founded or renovated seven subtemples at Daitoku-ji, as well as more than 15 temples and subtemples in nearby provinces. His interest in and knowledge of the arts also made him a patron of many of the finest craftsmen and painters of the day. Along with his colleagues, Kôgetsu Sôgan protested shogunal interference into temple matters, but he was not exiled by the government. This may have been due to the fact that, unlike Takuan and Gyokushitsu, he apologized; it may also have been that his patrons wielded their considerable influence on his behalf. As a result he faced some disapproval from those who opposed the shogunate, but he successfully continued his activities propagating Zen. He went on to have many important monk pupils, several of whom became abbots of Daitoku-ji during the seventeenth century.

CCCLXXXVII. Konoe Nobutada: Một Công Dân Yêu Nước! Một Họa Sĩ Thiền Tài Ba!—A Patriotic Citizen! A Talented Zen Painter!

Thiền sư Konoe Nobutada (1565-1614) chẳng bao giờ là một Tăng sĩ, nhưng lại là một trong những họa sĩ đầu tiên đã tạo ra tranh thiền vào đầu thế kỷ thứ XVII. Ông xuất thân từ một gia đình danh tiếng, một trong các chi của dòng họ lâu đời Đằng Nguyên đã nhiều đời phục vụ cho triều đình. Ngay từ lúc trẻ, Nobutada đã tỏ ra tài giỏi và thông minh. Ông đã được phong hàng nhất phẩm triều đình ở tuổi 13, và đến năm 21 tuổi ông đã ở cương vị Thượng Thư của Tả phái. Cùng lúc, Nobutada đã học Thiền tại chùa Đại Đức, trước tiên với vị trụ trì tên Shun'oku Sôen, rồi với Thiền sư Kokei Sôchin, và về sau này với Thiền sư Trạch Am Tông Bành. Vào năm 1592, Nobutada thỉnh cầu Hoàng đế Nhật Bản Goyôzei cho phép ông gia nhập vào quân đội của tướng quân Hideyoshi để chuẩn bị đánh chiếm Triều Tiên nhưng đã bị từ chối. Chàng trai trẻ đầy nhiệt huyết và gan dạ Nobutada đã du hành đến tổng hành dinh quân đội ở Nagoya và cố gắng thuyết phục vị chỉ huy nhận mình vào hàng ngũ quân đội. Ông bị coi là điên rồ, không những lời thỉnh cầu bị từ chối, mà ông còn bị hoàng đế khiển trách và vào năm 1594 ông bị đày đến một vùng đất xa Kyoto, đó là làng Bônotsu trên đảo Kagoshima nằm về phía nam Kyushu. Nobutada được đặc xá vào năm 1596, ông trở lại Kyoto và không lâu sau đó lại được ân huệ từ triều đình. Năm năm sau, ông được phục chức Sadaijin, và năm 1605 ông được thăng làm quan Nhiếp Chính, nhưng đây chỉ là một cương vị có tính nghi lễ mà thôi. Ông có vinh dự được coi như là một trong ba nhà đại thư pháp vào đầu thời Giang Hộ. Phần cốt hiến của ông cho hội họa, đầu không nổi bật bằng thư pháp, cũng rất đáng kể do ông nhấn mạnh đến sự giản dị cổ điển và tính thuần khiết trong sự diễn đạt, đồng thời nghệ thuật của ông đích thực là thuộc về thời đại của ông bởi vì nó phản ánh sự vun bồi kinh nghiệm cá nhân của chính mình. Chính sự kết hợp giữa cái vĩnh hằng và cái đương đại đã làm cho những bức tranh thiền của ông quyến rũ đến như vậy. Ông mất năm 1614, vào lúc 50 tuổi—Zen master Konoe Nobutada was not a monk at all, but was one of the first artists to create Zen painting (Zenga) in the early seventeenth century. He came from a distinguished family, a branch of the ancient Fujiwara clan, that had long served the imperial court. As a youth, Nobutada was both talented and intelligent. He was given his first court position at the age of thirteen, and by the time he was twenty-one he had reached the exalted ceremonial rank of Sadaijin (Minister of the Left). At the same time, Nobutada studied Zen at Daitoku-ji, first with abbot Shun'oku Sôen (1529-1611) and Kokei Sôchin (1532-1597) and later with Takuan. In 1592, Nobutada asked Emperor Goyozei's permission to join the army for Shogun Hideyoshi's invasion of Korea, but permission was denied. Undaunted, the young and hot-blooded Nobutada traveled to military headquarters in Nagoya and tried to persuade the commander to accept him into his ranks. He was considered mad, not only was his request refused, but he also received an imperial censure and was banished in 1594 to the farthest part of Japan from Kyoto, the village of Bonotsu on the island of Kagoshima in southern Kyushu. Nobutada

was pardoned in 1596. He returned to Kyoto and soon regained imperial favor, five years later he was once again awarded the rank of Sadaijin and in 1605 he achieved the highest court position of Kampaku (Senior Regent), but this position was only a ceremonial position. He was subsequently honored as one of the three great calligraphers of the early Edo period. His contributions to Zen painting, although not yet as celebrated as his calligraphy, were significant for their emphasis upon classical simplicity and purity of expression. Yet his consolidation of personal experience makes his art a part of its own era. It is this combination of the timeless and the timely that makes Zen painting so fascinating. He passed away in 1614 at the age of fifty.

CCCLXXXVIII. Koryu Osaka: Hít Vào Hít Cả Vũ Trụ, Thở Ra Nhả Cả Vũ Trụ—When You Breathe In, Swallow the Whole Universe. When You Breathe Out, Breathe Out the Whole Universe

Nói về hơi thở, Thiền sư Koryu Osaka đã dạy: "Khi bạn thở vào, hãy thở như nuốt trọn vũ trụ vào. Khi bạn thở ra, hãy như bạn thở ra cả vũ trụ. Hít vào và thở ra. Hít vào và thở ra. Cuối cùng bạn sẽ quên đi sự phân chia giữa hít vào và thở ra; thậm chí quên luôn cả việc hít thở này. Bạn chỉ ngồi đó trong cảm giác hợp nhất."—Regarding breathing, Zen master Koryu Osaka said, "When you breathe in, swallow the whole universe. When you breathe out, breathe out the whole universe. In and out. In and out. Eventually you forget about the division between breathing in and breathing out; even breathing is totally forgotten. You just sit with a sense of unity."

CCCLXXXIX. Kôsen Sôon:

1) Bị Quở Trách Như Người Câm Nằm Mơng!—Scolded As A Mute Having a Dream!

Kosen (1816-1892) tu tập dưới sự hướng dẫn của Daisetsu Shoen trong bảy năm, theo đề nghị của thầy, ông tiếp tục huấn luyện với một vị Thiền sư khác tại chùa Tổ Nguyên. Tại đây, cuối cùng ông đã đạt ngộ, mà ông đã cố gắng diễn tả bằng cách viết lại như sau: "Một đêm trong khi đang tu tập thiền tọa thì ranh giới giữa trước và sau đột nhiên biến mất. Tôi nhập vào phức tạp giới của sự hoàn toàn kỳ diệu. Giống như tôi đã đến Đại Tử địa mà không còn trí nhớ về sự hiện hữu của bất cứ thứ gì, ngay cả chính tôi. Tất cả những gì tôi nhớ được chỉ là năng lượng của thân tôi trải rộng khắp mười lần mười ngàn thế giới và một thứ ánh sáng chiếu mãi không dứt. Vào một điểm, khi tôi thở, thấy và nghe, nói và di chuyển thành linh trở nên khác với những gì chúng là thường bửa. Khi tôi tìm kiếm nguyên lý cao nhất và diệu nghĩa của vũ trụ, chính tôi cũng trở nên trong suốt rõ ràng và mọi thứ đều hiện lên sáng tỏ. Trong cái vô vàn hỷ lạc này, tôi đã quên rằng đôi tay tôi đang di chuyển trên không và đôi chân tôi đang nhảy múa." Khi Kosen theo học Thiền với thiền sư Ryoten, cố gắng tu tập thiền không quán. Ryoten thường quở Kosen: "Thiền giả thâm sâu như người câm nằm mơng vậy. Ông quá thông minh để tham học Thiền." Không hề nao lòng trước lời nhận xét của thầy, Kosen càng tinh tấn nỗ lực nhiều hơn trong công phu thiền định. Một đêm khi Kosen đang ngồi nhìn mưa ngoài trời, bỗng nghe tiếng một chú tiểu gọi tên mình. Kosen đáp lại, bất chợt thấy tâm mình bừng sáng—Kosen worked with Shoen for seven years then, at that master's suggestion, continued his training with another teacher at Sogen-ji. There he finally attained awakening, which he attempted to describe in writing: "One night during zazen practice the boundary between before and after suddenly disappeared. I entered into the blessed realm of the totally wondrous. It was as if I arrived at the ground of the Great Death with no memory of the existence of anything, not even myself. All I remember is an energy in my body that spread over ten times ten-thousand worlds and a light that radiated endlessly. At one point, as I took a breath, seeing and hearing, speaking and moving suddenly became different from what they had normally been. As I sought for the highest principle and the wondrous meaning of the universe, my own self became clear and all things appeared bright. In this abundance of delight, I forgot that my hands were moving in the air and my feet were dancing." When Kosen studied Zen with master Ryoten, trying to meditate on emptiness. Ryoten admonished him, "Intensive Zen meditation must be like a mute having a dream. You are too intellectual to study Zen."

Far from being discouraged by this, Kosen stirred himself to make even greater efforts. One night as he sat watching the rain, a boy monk called to him in a loud voice. Kosen responded, then all of a sudden experienced an awakening of insight.

2) *Kôsen Sôn: Tâm—Mind*

Về sau này, Kôsen đến tham học với thiền sư Bạch Ẩn Huệ Hạc. Một hôm Bạch Ẩn trích một đoạn kinh văn nổi tiếng: “Ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm.” Đoạn Bạch Ẩn hỏi Kôsen: “Tâm là cái gì?” Kôsen liền đáp: “Ứng vô sở trụ!!!” Bạch Ẩn bèn đấm Kôsen sáu bảy cái và nói: “Đồ ngốc! Đến bây giờ mà ông chưa hiểu được ý của 'nhi sanh kỳ tâm' hay sao?” Ngay lúc đó, Kôsen đạt ngộ—Later Kosen went to study with Zen Master Hakuin. One day, the master quoted a famous line of scripture that says, “Don't dwell on anything, yet enliven the mind.” Then Hakuin asked Kôsen, “What is the mind?” Kôsen said, “Not dwelling on anything!!!” Hakuin punched him six or seven times and said, “You ignoramus! You still don't know the meaning of the words 'yet enliven,' do you?” At that moment, Kôsen attained liberation.

CCCXC.La Hán Chũng Điền—Lo-Han's Ploughing the Soil

Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Quế Sâm Địa Tạng và một vị đệ tử nổi pháp của mình là Thiệu Tu Long Tế về làm ruộng và ăn cơm. Theo Truyền Đăng Lục, quyển XXI, một hôm Thiền Sư La Hán Quế Sâm (867/869-928) hỏi đệ tử của mình là Thiệu Tu: “Ông từ đâu tới?” Thiệu Tu nói: “Từ phương Nam.” Quế Sâm hỏi: “Phật pháp phương Nam thế nào?” Thiệu Tu nói: “Bàn luận rộng rãi.” Quế Sâm nói: “Đâu bằng chúng ta ở đây cày ruộng và ăn cơm!” Thiệu Tu lại hỏi: “Còn tam giới thì sao?” Quế Sâm hỏi lại: “Ông gọi cái gì là tam giới?” Qua câu nói này, Thiệu Tu liền tỉnh ngộ—The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Kui-Chen and his disciple Shao-Xiu about ploughing the soil and eating meals. According to The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XXI, one day, Zen master Kui-Chen asked Shao-Xiu, “Where are you from?” Shao-Xiu said, “From the South.” Kui-Chen asked, “How is Buddhism in the South?” Shao-Xiu said, “Extensive discussions.” Kui-Chen said, “It cannot be compared with what we have here: ploughing the land and eating our meals!” Shao-Xiu asked, “What's about the three realms?” Kui-Chen asked, “What is it you call the three realms?” Shao-Xiu thereupon attained enlightenment.

CCCXCI.La Hán Nhân: Ý Tổ Từ Tây Sang Đến Từ Nơi Chót Lưỡi Của Ông Đó!—Lo-han Jen: The Patriarch's Coming from the West Comes From the Tip of Your Own Tongue!

Có một vị tăng hỏi thiền sư La Hán Nhân: “Thế nào là ý Tổ sư từ Tây sang?” La Hán Nhân hỏi ngược lại: “Ông gọi thế nào là ý nghĩa?” Vị Tăng kết luận: “Như vậy không có ý nghĩa gì nơi cuộc Đông du này?” La Hán Nhân đáp: “Có chứ, nơi chót lưỡi của ông đó!” Trong Thiền có một phương pháp gọi là “Phản Vấn” hay trả lời theo kiểu thay vì trả lời, người bị hỏi lại hỏi ngược lại người hỏi. Nói chung, trong Thiền câu hỏi nào cũng thoát ngoài thói thường, nghĩa là phải hỏi để được chỉ bảo; nên tự nhiên lời đáp cũng chẳng đáp lại gì hết. Theo thiền sư Phần Dương, có mười tám cách hỏi, đổi lại, có mười tám cách đáp khác hẳn nhau (see Phần Dương Thập Bát Vấn). Như vậy, một câu phản vấn vẫn là một lời đáp chiếu sáng vậy. Và đây cũng chính là chỗ khó hiểu của Thiền đối với lẽ lối suy nghĩ thông thường. Chỉ bằng danh tự không đủ chuyển tải ý nghĩa, nhưng đã là sinh vật có lý trí, chúng ta không làm sao tránh không phát biểu bằng danh tự. Và những phát biểu này mơ hồ hay sáng sủa, còn tùy theo sở kiến của riêng chúng ta. Tuy nhiên, nếu hành giả biết cách sử dụng những phát biểu bằng danh tự đúng chỗ thì cũng có lợi lạc. Như chúng ta thấy đó, hạt bụi vàng, dầu quý thế mấy, nhưng khi vương vào mắt nó cũng làm tổn mắt. Như vậy, việc cần làm là giữ cho mắt trong sáng, và dùng hạt bụi vàng theo chỗ đáng dùng của nó—A monk asked Lo-han Jen, “What is the meaning of the Patriarch's coming from the West?” Lo-han Jen asked back, “What is it that you call the meaning?” The

inquiring monk concluded, "If so, there is no meaning in this coming from the West?" Lo-han Jen said, "It comes from the tip of your own tongue." In Zen, there is a method of counter-questioning, wherein questions are not answered by plain statements but by counter-questionings. Generally speaking, in Zen a question is not a question in its ordinary sense; that is, it is not simply asked for information, and therefore it is natural that what ordinarily corresponds to an answer is not an answer at all. According to Zen master Fen-Yang, there are eighteen different kinds of questions, against which we may distinguish eighteen corresponding answers. Thus a counter-question itself is in its way an illuminating answer. And this is where Zen is difficult to understand by the ordinary way of thinking. Mere words are insufficient to convey the meaning, but as rational beings we cannot avoid making statements. And these statements are at once puzzling and illuminating according to our own insight. However, Zen practitioners may benefit from appropriate statements. As we can see, it is quite true that gold dust, no matter how valuable in itself, injures the eye when it gets into it. Therefore, the necessary thing here is to keep the eye open clear, and use the gold dust in the way it ought to be used.

CCCXCII. La Hâu La Da: Một Bậc Thầy Của Phái Trung Quán Sơ Kỳ—Arya Rahulata: An Early Madhyamika Master

La Hâu La Da vốn là một cư dân của thành Ca Tỳ La Vệ, mà bây giờ là Nepal. La Hâu La Đa của thành Kapila (Ca Tỳ La Vệ), là vị tổ thứ 16, người đã tự di chuyển một cách kỳ diệu đến vương quốc Sravasti, nơi đó ngài đã thấy bóng năm vị Phật trên đỉnh Hiranyavati. Ông là một bậc thầy buổi sơ kỳ của trường phái Trung Quán, có đôi lúc người ta nói ông đã từng là một vị Bà La Môn. Ông nổi tiếng với những bài kệ tán tụng Bát Nhã Ba La Mật Đa—Arya Rahulata was originally a native of Kapilavastu, in present day Nepal. Rahulata of Kapila, the sixteenth patriarch, who miraculously transported himself to the kingdom of Sravasti, where he saw on the Hiranyavati the shadow of five Buddhas. He was an early Madhyamika master, sometimes said to have been a Brahmin. He is most famous for his verses in praise of the Prajnaparamita (Skt. Prajnaparamitastotra).

CCCXCIII. La Sơn Đạo Nhân: Lo-shan Tao-hsien

1) Bảo Trọng!—Take Care!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển, XVII, quan Thống Đốc Phúc Châu thích Pháp vị của Thiền Sư La Sơn Đạo Nhân Phước Châu. Nên Quan bèn thỉnh Thiền sư làm trụ trì ngôi chùa trên núi La Sơn, và đặt tên ông là Thiền sư Pháp Bảo. Trong ngày khai đường, Sư thượng đường bước lên tòa cao ngai, vừa sửa y áo ngay ngắn rồi nói với Tăng chúng: "Bảo trọng!" Một lúc sau Sư lại nói: "Có ai không lãnh hội thì cứ bước tới." Có một vị Tăng bước ra lễ bái, Sư nói lớn tiếng: "Khổ dữ ghê!" Vị Tăng chuẩn bị mở miệng ra hỏi, sư hét lớn lên và bước ra khỏi pháp đường—According to the Records of the Transmission of the Lamp, Volume XVII, the governor of Fuzhou tasted the flavor of Luo-shan's Dharma. He invited him to become the abbot of Mount Luo-shan, naming him Zen Master Fabao (Precious Dharma). On the day when he opened the hall Luo-shan entered and took his seat on the lecture platform. He arranged his robes carefully, and then he said to the assembled monks, "Take care!" For some time, the monks remained, not leaving. After a long while Luo-shan said, "Those who don't know come forward." A monk came forward and bowed. Luo-shan said reprovingly, "It's terrible." When the monk began to ask his question, Luo-shan shouted loudly and left the hall.

2) La Sơn Đạo Nhân: Chỗ An Ổn Để Đi Hay Để Ở!—A Place Where One Can Go or Remain!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển, XVII, hồi tông học với Thiền sư Thạch Sương, có lần La Sơn Đạo Nhân Phước Châu hỏi Thạch Sương: "Khi người ta không thể tìm được một nơi an ổn để đi hay để ở thì làm thế nào?" Thạch Sương đáp: "Thì nên trừ sạch." Sư cảm thấy không khế nhập với câu trả lời và sau đó Sư tiếp tục những cuộc du hành. Rồi Sư đến tham yết Thiền sư Nham Đầu Toàn Khoát và nêu lên cùng câu hỏi như trước. Nham Đầu đáp: "Cứ để mặc đi hay ở, để ý làm gì!"—

According to the Records of the Transmission of the Lamp, Volume XVII, once, when Luo-shan studied under Shishuang, he asked, "When one is unable to find a place where one can go or remain, then what?" Shishuang said, "Give it up completely." Luo-shan didn't penetrate this answer and later he continued his travels. Then he met Yantou and asked him the same question. Yantou said, "Going or abiding in some other place, of what use is it?" Upon hearing these words Luo-shan woke up.

3) *La Sơn Đạo Nhân: Kế Thừa Và Mở Rộng Đại Giác—To Propagate the Great Teaching*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển, XVII, lúc sắp lâm chung, Thiền Sư La Sơn Đạo Nhân Phước Châu thượng đường và ngồi ngay trước đồ chúng. Sau một hồi ngồi lặng thinh, Sư duỗi cánh tay trái ra. Vị Tăng chủ sự hiểu lầm ý sư, bèn bảo chư Tăng đứng bên mé trái lui ra phía sau. Sư lại duỗi cánh tay phải, vị Tăng chủ sự lại bảo chư Tăng đứng bên phải đứng ra phía sau. Sư nói với đại chúng: "Muốn báo đáp ân Phật không gì bằng kế thừa và mở rộng đại giác. Quay về đi, quay về đi. Hãy bảo trọng!" Nói xong Sư mỉm cười mà thị tịch—According to the Records of the Transmission of the Lamp, Volume XVII, when Luo-shan was near death, he entered the hall and sat before the assembled monks. After some time he held up his left hand. The head monk misunderstood Luo-shan's meaning, and had the monks on the east side of the hall move back. Luo-shan then held out his right hand. The head monk had the monks on the west side move back. Luo-shan then said, "If one want us to repay Buddha's compassion, the best way is to propagate the great teaching. Go back! Go back! Take care!" Luo-shan then smiled and passed away.

4) *La Sơn Đạo Nhân: Ông Ăn Cơm Chưa?—Have You Eaten?*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển, XVII, một vị Tăng hỏi Thiền Sư La Sơn Đạo Nhân Phước Châu: "Ai là chủ tam giới?" La Sơn đáp: "Ông đã ăn cơm chưa?"—According to the Records of the Transmission of the Lamp, Volume XVII, a monk asked, "Who is the boss of the three realms?" Luo-shan said, "Have you eaten?"

5) *La Sơn Đạo Nhân: Ông Biết Làm Sao Ăn Cơm Hay Không?—Do You Know How to Eat Rice?*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển, XVII, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư La Sơn Đạo Nhân Phước Châu: "Ai là chúa tể ba cõi?" La Sơn hỏi lại: "Ông biết làm sao ăn cơm không?" Trong Thiền có một phương pháp gọi là "Phản Vấn" hay trả lời theo kiểu thay vì trả lời, người bị hỏi lại hỏi ngược lại người hỏi. Nói chung, trong Thiền câu hỏi nào cũng thoát ngoài thói thường, nghĩa là phải hỏi để được chỉ bảo; nên tự nhiên lời đáp cũng chẳng đáp lại gì hết. Theo thiền sư Phần Dương, có mười tám cách hỏi, đối lại, có mười tám cách đáp khác hẳn nhau (see Phần Dương Thập Bát Vấn). Như vậy, một câu phản vấn vẫn là một lời đáp chiếu sáng vậy—According to the Records of the Transmission of the Lamp, Volume XVII, a monk asked Lo-shan, "Who is the master of the triple world?" Lo-shan asked him, "Do you know how to eat rice?" In Zen, there is a method of counter-questioning, wherein questions are not answered by plain statements but by counter-questionings. Generally speaking, in Zen a question is not a question in its ordinary sense; that is, it is not simply asked for information, and therefore it is natural that what ordinarily corresponds to an answer is not an answer at all. According to Zen master Fen-Yang, there are eighteen different kinds of questions, against which we may distinguish eighteen corresponding answers. Thus a counter-question itself is in its way an illuminating answer.

6) *La Sơn Đạo Nhân: Tên Bay Qua Mắt Rồi!—The Arrow Has Passed!*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển, XVII, một vị Tăng hỏi Thiền Sư La Sơn Đạo Nhân Phước Châu: "Con hoàn toàn thuần phục, xin thầy chấp nhận con làm đệ tử." La Sơn hỏi: "Có lãnh hội không?" Vị Tăng đáp: "Con không lãnh hội." La Sơn nói: "Tên bay qua mắt rồi!" (Thiền cơ qua mắt rồi)—According to the Records of the Transmission of the Lamp, Volume XVII, a monk asked, "With

complete submission, I ask the master to accept me as a student." Luo-shan said, "Do you understand?" The monk said, "I don't understand." Luo-shan said, "The arrow has passed."

7) *La Sơn Đạo Nhân: Tự Tại!—Be There!*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XVII, một vị Tăng hỏi Thiền Sư La Sơn Đạo Nhân Phước Châu: "Trước mặt là vực sâu muôn trượng, sau lưng là cọp, sói, và sư tử. Ngay lúc đó thì tính thế nào?" La Sơn đáp: "Tự tại." (tự tại được thì mọi nguy hiểm đều qua)—According to the Records of the Transmission of the Lamp, Volume XVII, a monk asked, "Just when in front of you is a ten-thousand-foot cliff and behind you are tigers, wolves, and lions, then what?" Luo-shan said, "Be there!"

CCCXCIV. *Lạc Phổ Nguyên An: Lo-P'u Yuan An*

1) *Chỗ Không Được Phật Ma Đến!—A Place That Isn't Reached By Buddhas and Demons!*

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XVII, một hôm, Thiền Sư Lạc Phổ Nguyên An (834-898) hỏi Giáp Sơn: "Làm sao người ta có thể thực chứng cái chỗ không được Phật ma đến?" Giáp Sơn nói: "Đuốc sáng ngàn dặm lộ hình tướng. Trong phòng lão Tăng lộn xộn." Lạc Phổ cũng nói: "Mặt trời buổi sáng lên và trăng đêm không còn thấy là thế nào?" Giáp Sơn nói: "Rỗng ngậm trái châu, nhưng cá lội không thèm để ý."—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, one day, Luopu asked Jiashan, "How does one realize the place that isn't reached by Buddhas and demons?" Jiashan said, "A candle illuminates a thousand miles of forms. Inside my room I'm confused." Luopu also said, "How is it when the morning sun has risen and the night moon is not visible." Jiashan said, "In the dragon's mouth is a pearl, but the swarming fish don't notice it."

2) *Lạc Phổ: Cúng Đường—Offerings*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XVII, một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Lạc Phổ Nguyên An: "Chỉ một đồ đệ trên đường Đạo không còn vọng tưởng cũng đáng được cúng dường hơn là hàng trăm ngàn chư Phật. Cái gì là khuyết điểm từ chư Phật và cái gì là công đức của người đồ đệ?" Lạc Phổ trả lời: "Một cụm mây trắng che lấp mất ngỏ vào thung lũng; nhiều chim bay trở về không thể tìm được tổ của mình vào ban đêm." Thật vậy, trong Kinh Tứ Thập Nhị Chương, chương 11, Đức Phật dạy: "Cho một trăm người ác ăn không bằng cho một người thiện ăn. Cho một ngàn người thiện ăn không bằng cho một người thọ ngũ giới ăn. Cho một vạn người thọ ngũ giới ăn không bằng cho một vị Tu-Đà-Hườn ăn. Cho một triệu vị Tu-Đà-Hườn ăn không bằng cho một vị Tư-Đà-Hàm ăn. Cho một trăm triệu vị Tư-Đà-Hàm ăn không bằng cho một vị A-Na-Hàm ăn. Cho một ngàn triệu vị A-Na-Hàm ăn không bằng cho một vị A-La-Hán ăn. Cho mười tỷ vị A-La-Hán ăn không bằng cho một vị Phật Bích Chi ăn. Cho một trăm tỷ vị Bích Chi Phật ăn không bằng cho một vị Phật Ba Đới ăn (Tam Thế Phật). Cho một ngàn tỷ vị Phật Ba Đới ăn không bằng cho một vị Vô Niệm, Vô Trụ, Vô Tu, và Vô Chứng ăn." Trong câu trả lời của mình, Thiền sư Lạc Phổ Nguyên An khẳng định với vị Tăng rằng những người học nào tìm kiếm bên ngoài cuối cùng chẳng có nơi để trở về—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, one day, a monk asked Zen master Luo-Pu Yuan-an, "A single follower of the Way free of thought is more worthy of offerings than a hundred thousand Buddhas. What is the failing of the Buddhas, and what is the merit of the follower of the Way?" Luo-Pu answered, "A wisp of white cloud blocks the mouth of the valley; many returning birds cannot find their nests in the night." As a matter of fact, in the Sutra in Forty-Two Sections, chapter 11, the Buddha said: "Giving food to a hundred bad people does not equal to giving food to a single good person. Giving food to a thousand good people does not equal to giving food to one person who holds the five precepts. Giving food to ten thousand people who hold the five precepts does not equal to giving food to a single Srotaapanna. Giving food to a million Srotaapannas does not equal to giving food to a single Sakridagamin. Giving food to ten million Sakridagamins does not equal to giving food to one single Anagamin. Giving food to a hundred million Anagamins does not equal to

giving food to a single Arahant. Giving food to ten billion Arahants does not equal to giving food to a single Pratyekabuddha. Giving food to a hundred billion Pratyekabuddhas does not equal to giving food to a Buddha of the Three Periods of time. Giving food to ten trillion Buddhas of the Three Periods of time does not equal to giving food to a single one who is without thoughts, without dwelling, without cultivation, and without accomplishment." In Zen master Luo-Pu's response, he wanted to confirm the monk that deluded students who seek outside themselves eventually have no place to return.

3) Lạc Phổ: Đại Dụng Không Thể Đo Lường Được! Chỉ Thấy Được Trong Những Hoàn Cảnh Gay Go!—The Great Immeasurable Function! It's Seen in Arduous Circumstances!

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XVII, sau khi Giáp Sơn thị tịch, Thiền Sư Lạc Phổ Nguyên An (834-898) đi đến Sầm Dương, gặp người bạn cũ. Họ nói về chuyện lần tránh trong thời bách hại Phật giáo, và người bạn cũ hỏi: "Ông chạy trốn ở đâu trong thời bách hại?" Lạc Phổ nói: "Tôi chỉ ở tại trong chốn chợ búa mà thôi!" Người bạn cũ hỏi: "Sao ông không đi đến chỗ không có người?" Lạc Phổ nói: "Chỗ không người thì có gì trở ngại đâu." Người bạn cũ hỏi: "Chỗ chợ búa làm sao ông trốn tránh được?" Lạc Phổ nói: "Tuy tại trong chốn chợ búa nhưng đâu có ai biết tôi." Người bạn cũ chẳng biết nói thế nào, lại hỏi: "Giáo pháp của chư Phật, truyền thừa đến chư Tổ, khi những giáo pháp này không còn che dấu nữa thì thế nào?" Lạc Phổ nói: "Cái ông già nhà quê ngồi trước cửa không nói đến chuyện triều đình." Người bạn cũ hỏi: "Ý ông muốn nói gì?" Lạc Phổ nói: "Nếu người ta không gặp nhau, thì cuối cùng, không có thứ gì để mà tiết lộ cả." Người bạn cũ nói: "Khi một người không phải từ triều đình đến gặp ông, ông có thể nói hay không nói?" Lạc Phổ nói: "Đại dụng không thể đo lường được! Chỉ thấy được trong những hoàn cảnh gay go mà thôi."—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, after Jiashan passed away, Luopu went to Cenyang where he encountered an old friend. They talked about hiding out during the Wuchang era suppression of Buddhism, and his friend asked, "Where did you flee during the persecution?" Luopu said, "I just remained in the middle of the market." His friend said, "Why didn't you go where there weren't any people?" Luopu said, "What problems are there where there are no people?" His friend asked, "How did you escape by being in the market?" Luopu said, "Although I remained in the middle of the market, no one knew me." His friend was perplexed. he also asked, "The teachings of all Buddhas, the transmission of all the ancestors, when these were not concealed, then what happened?" Luopu said, "Before an old rustic's door, there is no talk of the affairs of the royal court." His friend asked, "What do you mean by this?" Luopu said, "If one doesn't encounter others, after all, nothing is revealed." His friend said, "When someone who's not from the royal court arrives and you meet him, can you speak with him or not?" Luopu said, "The great immeasurable function! It's seen in arduous circumstances!"

4) Lạc Phổ Đầu Sư—Luopu Acquiesced to Zen Master Jiashan

Công án nói về cơ duyên Lạc Phổ Nguyên An chấp nhận ở lại tu tập với Thiền Sư Giáp Sơn Thiên Hội. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XVII, sau khi Thiền Sư Lạc Phổ Nguyên An (834-898) rời chỗ của Lâm Tế, Sư đi hành cước ròng rã năm trời, đến Giáp Sơn, ông đã dựng lều và lưu lại nơi đó. Ông ở đó một năm mà không hề đến viếng tự viện của Thiền sư Giáp Sơn, cũng ở cùng trên ngọn núi này, Giáp Sơn viết cho ông một bức thư và sai một vị Tăng mang đến. Lạc Phổ nhận thư, rồi trở về chỗ ngồi xuống mà không hề mở thư ra đọc. Đoạn Lạc Phổ đưa tay đến chỗ vị Tăng làm như muốn nói: "Ông còn cái gì khác nữa không?" Khi vị Tăng không trả lời, liền bị Lạc Phổ dùng gậy đánh và nói: "Hãy về và nói với thầy của ông chuyện này." Vị Tăng trở về và kể lại cho Giáp Sơn chuyện xảy ra. Giáp Sơn nói: "Nếu gã mở thư, thì trong ba ngày gã sẽ đến đây. Còn nếu như gã không mở thư, thì không ai có thể cứu gã được." Ba hôm sau, Lạc Phổ đến. Khi Lạc Phổ đến trước mặt Giáp Sơn, ông ta không lễ bái, mà chỉ đứng khoanh tay trước ngực. Giáp Sơn nói: "Gà mà ở ổ phụng, không thể nói là cùng loại được. Hãy đi đi!" Lạc Phổ nói: "Con đến từ xa, mong tâm học giáo pháp của thầy. Mong thầy tiếp nhận!" Giáp Sơn nói: "Trước mắt không có xà lê. Trong đây không có lão Tăng." Lạc Phổ

hét lên. Giáp Sơn nói: "Dừng lại! Dừng Lại! Xà lê đừng có thô lỗ như vậy. Nguyệt diện, dầu bị mây che khuất, vẫn giống vậy. Nhưng thung lũng và đỉnh núi lại khác nhau. Không phải là chuyện xà lê của thiên hạ, mà là chuyện làm sao sao xà lê có thể làm cho người không có lưỡi nói được kìa?" Lạc Phổ ngỡ ngác không biết đối đáp thế nào. Giáp Sơn liền đánh. Nhưn đó Lạc Phổ chấp nhận ở lại tu tập với Giáp Sơn—The koan about the potentiality and conditions of Luopu acquiesced to Zen master Jiashan. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, after Luopu left Lin-chi's place, he traveled for a year, and then came to Mt. Jia, where he built a hut and stayed. He remained there a year without visiting Zen master Jiashan's monastery (which is on the same mountain), Jiashan wrote a letter and instructed a monk to take it to Luopu. Luopu received the letter, then went back and sat down without reading it. He then extended his hand to the monk as if to say "Do you have something else?" When the monk didn't answer, Luopu hit him and said, "Go back and tell your teacher about this." The monk recounted to Jiashan what had happened. Jiashan said, "If he opens the letter, then he'll come here within three days. If he doesn't open it, then no one can save him." Three days later, Luopu came. Upon coming before Jiashan, he didn't bow, but just folded his hands and stood there. Jiashan said, "A chicken is roosting in a phoenix's nest. They aren't the same species. Go away!" Luopu said, "I've come from afar to seek your teaching style. I ask you to receive me." Jiashan said, "Before me there is no you. I am not over here." Luopu shouted. Jiashan said, "Stop! Stop! Don't be crude. The moon, though eclipsed by clouds, remains the same. But every valley and peak is different. It's not that you can't cut off tongues of everyone on earth. But can you make a tongueless man talk?" Luopu was lost in thought. Jiashan hit him. Luopu then acquiesced to Jiashan.

5) Lạc Phổ: Hét Và Đánh, Không Người Nào Gắn Đạo Hết!—Yelling and Hitting, Neither One Is More Intimate to the Truth!

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XVII, một hôm, thiền sư Lâm Tế hỏi Lạc Phổ Nguyên An (834-898): "Một người dùng hèo đánh, một người hét, ông thấy người nào gắn đạo hơn?" Lạc Phổ đáp: "Không người nào gắn hết." Lâm Tế hỏi: "Vậy thì sao mới là gắn đạo?" Lạc Phổ bèn hét to "Ha!" Lâm Tế bèn vung gậy đập Lạc Phổ. Lối vung gậy là thủ đoạn ẩn ý của Đức Sơn, thường là ngược với lối hét của Lâm Tế; nhưng ở đây Lâm Tế lại dùng gậy, còn ngón tuyệt kỹ của sư lại do người học trò Lạc Phổ sử dụng một cách ngoạn mục—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, one day, Zen master Lin-chi asked Luo-Pu, "One man has been using a stick and another resorting to the 'Kwatz!' Which of them do you think is more intimate to the truth?" "Neither of them!" Answered Luo-pu. Lin-chi asked, "What is the most intimate then?" Luo-pu cried out "Kwatz!" Whereupon Lin-chi struck him. This swinging of a stick was the most favorite method of Te-shan and stands generally contrasted to the crying utterance of Lin-chi; but here the stick is used by Lin-chi and the "Kwatz!" is taken up in a most telling manner by his disciple Luo-pu.

6) Lạc Phổ Hoàn Hương—Luopu's Returning Home

Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền Sư Lạc Phổ Nguyên An (834-898) và một vị Tăng. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XVII, một vị Tăng hỏi Lạc Phổ: "Nếu con muốn quay về cố hương thì thế nào?" Lạc Phổ nói: "Nhà đã bị phá sập rồi và người cũng đã chết hết rồi. Vậy thì ông đi về chỗ nào?" Vị Tăng nói: "Trong trường hợp đó, con sẽ không quay về." Lạc Phổ nói: "Ánh mặt trời làm tan chảy tuyết trước sân, nhưng ai sẽ quét sạch đất chảy vào trong phòng đây?" Rồi Lạc Phổ tụng bài kệ:

"Nhược nguyện qui cố hương,
Thượng thuyền vượt ngũ hồ.
Đưa sào lên, trăng sao đều trốn mất.
Dừng tay chèo, mặt trời đơn lẽ.
Rời cột chèo và bỏ bãi hoang tàn.

Thượng buồm mà rảo bước trên chân đạo."

The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Luopu and a monk. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, a monk asked Zen master Luopu, "What if I want to return to my country home?" Luopu said, "The houses are demolished and the people are dead. To where would you return?" The monk said, "In that case I won't go back." Luopu said, "The sun melts the snow at the front of the courtyard, but who will sweep the dust that has drifted into the room?" Luopu then recited the following verse:

"If your resolve is to return home,
Then board the boat
That ferries over the five lakes.
Raise the boat pole;
Stars and moon are hidden.
Stop the oar; the sun is alone.
Slip the moorage
And leave the baneful shore.
Hoist the sail
And set off on the true way."

7) *Lạc Phổ Lâm Chung—Luopu's Final Time of Death*

Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền Sư Lạc Phổ Nguyên An (834-898) và thị giả Ngạn Tùng. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XVII, khi Thiền sư Lạc Phổ có bệnh, ngài nói với chúng Tăng: "Nếu lão Tăng không thị tịch ngày mai thì cũng chỉ vài ngày sau mà thôi. Hôm nay lão Tăng có một việc muốn hỏi mấy ông. Nếu cho rằng đúng thì trên đầu lại gắn thêm đầu. Nếu nói rằng sai thì phải chém đứt đầu để cầu sống." Tăng chúng nói: "Núi xanh không cất bước. Không cần mang đèn dưới ánh sáng ban ngày." Lạc Phổ nói: "Lúc này là tiết gì mà ăn nói kiểu đó?" Lúc đó có Sư Ngạn Tùng nói với Lạc Phổ rằng: "Rời hai con đường ấy, thỉnh Hòa Thượng dừng hỏi." Lạc Phổ nói: "Không đúng vậy. Hãy nói lại lần nữa xem." Ngạn Tùng nói: "Con nói chưa trọn vẹn." Lạc Phổ nói: "Lão Tăng không cần biết nếu ông nói trọn hay không trọn." Ngạn Tùng nói: "Con đáp Hòa Thượng một cách bất kính." Lạc Phổ im lặng. Buổi tối hôm đó, Lạc Phổ bảo thị giả gọi Ngạn Tùng vào phương trượng, nói: "Xà lê ngày nay đối đáp với lão Tăng rất có ý nghĩa. Cái hội của xà lê ứng hợp với cái hội của tiên sư. Tiên sư đã dạy: 'Trước mắt không phải pháp. Ý tại trước mắt. Không phải Pháp trước mắt, chẳng phải chỗ mắt tai đến được.' Hãy nói xem cái nào là câu chủ yếu? Nếu nói được, lão Tăng sẽ trao y bát cho ông." Ngạn Tùng nói: "Ngạn Tùng không hội." Lạc Phổ nói: "Ông nên lãnh hội, hãy nói đi!" Ngạn Tùng nói: "Ngạn Tùng thật là không biết." Lạc Phổ nạt đuổi ra, rồi nói: "Khổ thật! Khổ thật!" Về sau này Huyền Giác bình về việc này, nói: "Nếu Sư Ngạn Tùng nói ông không lãnh hội, thì Lạc Phổ sợ rằng y bát sẽ bị kẹt lại với mình." Ngày hôm sau trong buổi tham vấn ban trưa, một vị Tăng khác hỏi Lạc Phổ về cuộc đàm thoại ngày hôm trước. Lạc Phổ nói: "Thuyền tư không chèo trên sóng trong. Eo biển hẹp đồ đệ thả ngỗng gỗ một cách vô dụng." Sau khi nói xong những lời này thì Sư thị tịch—The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Luopu and his attendant, Yan-tsung. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, when Luopu felt sick, he said to the monks, "If I don't die tomorrow then it will be soon after. Today I have one question to ask you all. If you say this is it, then you are putting a head on top of your head, If you say this isn't it, then you're seeking life by cutting off your head." The monks said, "The green mountain does not lift its feet. Don't carry a lamp in broad daylight." Luopu said, "Why talk in such a way at a time like this?" At that time a monk named Yancong spoke to Luopu, saying, "Apart from these two roads, I ask the master not to ask." Luopu said, "That's not it. Speak again." Yancong said, "I can't say it entirely." Luopu said, "I don't care if you can say it entirely or not." Yancong said, "I answered you undeferentially." Luopu then was quiet. That

evening he had his attendant summon Yancong, and then said to him, "Your answer today had meaning. You are in accordance with understanding my late teacher's meaning. He taught, 'What is in front of the eyes is not the Dharma. Consciousness is in front of the eyes. It is not Dharma that is in front of the eyes. It is not what meets the ear and eyes.'" The Luopu said, "Now tell me, what phrase is the 'guest,' and what phrase is the 'host.' If you can tell them apart, then I'll give you the robe and bowl of succession." Yancong said, "I don't understand." Luopu said, "You can understand." Yancong said, "I really can't do it." Luopu shouted and said, "How awful!" Later, Xuanjue commented on this, saying, "If monk Yancong says he doesn't understand, then Luopu is afraid that the bowl and robe will be stuck to him." The next day during the noon session, a different monk asked the master about the previous day conversation. Luopu said, "The boat of compassion is not rowed across pure waves. In a narrow strait the disciple futilely put out a wooden goose." After speaking these words, then Luopu passed away.

8) Lạc Phổ: Một Mũi Tên Của Tông Lâm Tế!—An Arrow of the Lin-Chi School!

Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền Sư Lạc Phổ Nguyên An (834-898); tuy nhiên, có một vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển XVII: Thiền sư Lạc Phổ là đệ tử của Thiền Sư Giáp Sơn Thiệu Hội. Ông người gốc ở Lâm Du, bây giờ tọa lạc trong tỉnh Giang Tây ngày nay. Ông thọ cụ túc giới ở tuổi 20, lâu thông kinh điển và giáo pháp. Ban đầu ông học Thiền và làm thị giả cho Thiền sư Lâm Tế Nghĩa Huyền. Về sau, đến tu tập ở chỗ Giáp Sơn Thiệu Hội trong nhiều năm, trở thành người nối pháp cho Giáp Sơn. Sau khi rời chỗ Giáp Sơn, thoát tiên ông đến sống tại Lễ Châu, bây giờ là Lễ Quận trong tỉnh Hồ Nam, trên núi Lạc Phổ, nơi mà ông có được tên núi của mình. Rồi ông đến sống và dạy Thiền tại Tô Khê trong tỉnh Hồ Nam ngày nay. Lạc Phổ nổi tiếng là một Pháp Sư tài giỏi, học trò của ông đến từ khắp mọi miền của xứ Trung Hoa. Ban đầu Lạc Phổ Nguyên An (834-898) học Thiền với các Thiền sư Thúc Vi và Lâm Tế. Lâm Tế thường hay trước chúng khen Sư rằng: "Đây là một mũi tên của tông Lâm Tế. Ai dám ngăn trở mũi nhọn của nó?" Lâm Tế đã ban truyền Pháp cho Lạc Phổ với Pháp hiệu là Dĩ Viên—We do not have detailed documents on Zen Master Luopu Yuanan; however, there is some interesting information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII: Zen Master Luopu Yuanan was a disciple of Zen master Jiashan Shanhui. He came from ancient Linyou, now located in modern Jiangxi Province. Ordained at the age of twenty, he was well versed in Buddhist scriptures and doctrine. He studied under Linji I-hsuan and served as his attendant. Later he practiced under Jiashan Shanhui for many years, becoming his Dharma heir. After leaving Jiashan, he first lived at Lizhou, now Li County in Hunan Province, on Mt. Luopu, where he gained his mountain name. Then he lived at Suxi in modern Hunan Province. Luopu was known as a skilled expounder of Dharma, and students came from throughout China to study under him. At first, Luopu studied Zen with Zen masters Shui-Wei and Linji. Linji once praised Luopu before the congregation, saying, "Here is an arrow of the Linji school. Who dares to withstand its point?" Linji bestowed Dharma transmission upon Luopu, giving him the Dharma name "Already Complete".

9) Lạc Phổ: Nhà Ông Ấy Có Núi Xanh!—His House Has Green Mountains!

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XVII, khi Giáp Sơn sắp thị tịch, Lạc Phổ nói: "Một nhánh Thạch Đầu! Nhìn xem! Nhìn xem! Ông thầy cuối cùng sắp thị tịch." Thiền Sư Lạc Phổ Nguyên An (834-898) nói: "Không phải vậy đâu!" Giáp Sơn nói: "Tại sao?" Lạc Phổ nói: "Nhà ông ấy có núi xanh." Giáp Sơn nói: "Nếu thật như thế thì giáo pháp của ta sẽ không đổ vỡ." Nói xong Giáp Sơn thị tịch—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, when Jiashan was about to die, he said, "The Shitou branch! Look! Look! The last teacher passed away." Luopu said, "Not so." Jiashan said, "Why?" Luopu said, "His house has a green mountains." Jiashan said, "If indeed that's so, then my teaching won't collapse." Jiashan then passed away.

10) Lạc Phổ: Ông Có Hiểu Không?—Do You Understand?

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XVII, một hôm có một vị Tăng đến hỏi Thiền Sư Lạc Phổ Nguyên An (834-898) về ý chỉ Đạt Ma, Sư vừa gõ cây phát tử vào ghế mây vừa nói: "Hiểu không?" Vị Tăng thú thiệt là không hiểu, và Sư lại nói như vậy: "Một tiếng sấm đột nhiên giữa trời, hết thủy thế gian đều sống sót, nhưng con ếch tận đáy giếng không ngẩng đầu lên một chút." Phải chăng Lạc Phổ muốn ám chỉ vị Tăng đang hỏi là con ếch dưới đáy giếng? Lưỡi của Lạc Phổ quả là nhọn và chua làm sao ấy. Khi Lạc Phổ gõ cây phát tử vào ghế mây mà không trả lời, chỉ hỏi 'ông có hiểu không', có lẽ ngài muốn nhắc nhở vị Tăng rằng ông ta đã một lần là ếch ngồi dưới đáy giếng mà không hay biết. Vị Tăng nên sáng mắt ra để có thể nhìn thấy ý chỉ, chẳng phải thú nhận là không hiểu. Nhưng vị Tăng không nhìn thấy; và đó là lý do tại sao Lạc Phổ phải quở trách vị Tăng như vậy—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, one day, a monk came and asked Zen master Luo-pu about Bodhidharma's coming from the West, and the master striking his straw-chair with the duster (hossu), said, "Do you understand?" The monk confessed his inability to understand, and the master gave this to him, "A sudden thundering up in the sky and the whole world is taken aback, but a frog way down in the bottom of the well has not even raised its head." Did Luo-pu want to imply the inquisitive monk the frog in the bottom of the well? The master's tongue was so sharp and sarcastic. When Luo-pu stroke his straw-chair with the duster (hossu), and asked the monk if he understood, perhaps he wanted to remind the monk that he had already been once a frog way down in the bottom of the well and did not know the fact. The monk should have his eye already opened and could have seen into the meaning without confessing that he did not understand. But he failed; and that was the reason for Luo-pu's reproach.

CCCXCV. Lạc Thiên Vấn Pháp—Le-tian: Asks about the Dharma

Bạch Lạc Thiên, tên của một nhà thơ lớn đời nhà Đường. Khi làm quan, trong huyện có một thiền sư nổi tiếng với biệt danh là Ô Sào Thiền Sư, vì sư thường hay tọa thiền trên các cành cây chi chít. Thấy vậy Bạch Lạc Thiên bèn bảo vị thiền sư: "Chỗ thầy ngồi trên cây thật là nguy hiểm." Sư đáp: "Chỗ của ông còn nguy hiểm hơn nhiều." Bạch Lạc Thiên đáp lại: "Tôi là quan tri huyện, tôi thấy chỗ ấy có gì là nguy hiểm?" Sư đáp: "Vậy là tại ông không biết đó thôi. Khi lòng dục ông bùng lên và tâm ông không vững, thì còn gì nguy hiểm hơn?" Thế rồi Bạch Lạc Thiên lại hỏi tiếp: "Phật giáo dạy điều gì?" Sư tụng bốn câu kệ nổi tiếng:

“Không làm các điều ác,
Làm các điều lành,
Giữ tâm ý trong sạch,
Ấy lời chư Phật dạy.”

Tuy nhiên, Bạch Lạc Thiên phản đối nói rằng: "Cái đó đưa trẻ lên ba cũng biết và nói được." Thiền sư ngồi trên cây bèn đáp lại: "Ồ thì đưa trẻ lên ba cũng biết và nói được, nhưng ông lão tám mươi vẫn chưa làm được."—Pai-Le-T'ien was a great poet during the Tang dynasty. When he was a governor in a district, there was a Zen master who was living within his jurisdiction popularly known as the "Bird's Nest," for he used to practice his meditation on a seat made of thickly growing branches of a tree. Seeing this Pai-Le-T'ien told the Zen master: "What a dangerous seat you have up in the tree!" Yours is far worse than mine, retorted the master. Pai-Le-T'ien responded: "I am the governor of this district and I don't see what danger there is in it." "Then you don't know yourself! When your passions burn and your mind is unsteady, what is more dangerous than that?" Pai-Le-T'ien then asked: "What is the teaching of Buddhism?" The master recited this famous stanza:

“Not to commit evils,
To practice all good,
And to keep the heart pure,

This the teaching of the Buddhas.

Pai-Le-T'ien, however, protested: "Any child three years old can know and say that." "Yes, any child three years old may know and say it, but even an old man of eighty years finds it difficult to practice." So concluded the Zen master up in the tree.

CCCXCVI. Lan Khê Đạo Long: Lan-ch'i Tao-lung

1) Đại Giác Thiền Sư—Daikaku Zenji (Greatly Enlightened Zen Master)

Lan Khê Đạo Long (1213-1278), Thiền sư Trung Hoa, thuộc dòng Dương Kỳ của Thiền Lâm Tế. Ông theo những thuyết giảng của nhiều thiền sư nổi tiếng trong tỉnh triết Giang, trong đó có Vô Chuẩn Sư Phạm. Năm 1246, ông du hành đi Nhật, ông đến Nhật Bản vào năm 1247 để truyền bá Thiền. Lúc đầu ông sống tại Kyoto trước khi đến Kamakura theo lời mời của tướng quân Bắc Triều Thời Lại (Hojo Tokiyori). Ông được sự yểm trợ của vị tướng quân này để lập ra tu viện Joraku-ji, đến năm 1253 lập tu viện Kencho-ji, một trong những thiền viện chính ở Thượng Liêm mà ông là viện trưởng cao cấp đầu tiên. Hồi đó, Lan Khê Đạo Long cũng có ảnh hưởng tới Kiến Nhân Tự ở Kyoto, nơi ông giảng Phật pháp cho Thiên Hoàng Ta Nga (Go-Saga) sau khi vị hoàng đế này thoái vị. Lan Khê là một trong những thiền sư xuất sắc từng góp phần du nhập Thiền vào Nhật Bản và đã cắm rễ nó ở đây dưới tên gọi 'Zen'. Ông thị tịch tại Kiến Trường Tự, thuộc vùng Thượng Liêm, và sau khi mất ông được truy tặng danh hiệu "Đại Giác Thiền Sư". Về sau này Ngữ lục của Lan Khê Đạo Long Thiền Sư (Lan Khê Hòa Thượng Ngữ Lục), do ngài Lan Khê và hai đệ tử là Trí Quang và Viên Hiển soạn vào năm 1246 vào đời Tống, được xếp vào Tống Triều Đại Chánh Tạng—A Chinese Zen master, of Yogi lineage of Rinzaï Zen. He trained under several famous Zen masters of Chekiang province, Wu-chun Shih-fan was among them. In 1246 he traveled to Japan and came to Japan to spread Zen in 1247. There he lived initially in Kyoto but went to Kamakura at the invitation of Shogun Hojo Tokiyori. There he got the support from Hojo-Tokiyori, he founded Joraku-ji monastery and, in 1253, the Kencho-ji, one of the most important Zen monasteries of Kamakura, of which he was also the first abbot. Lan-ch'i Tao-lung was also active intermittenly in the Kennin-ji in Kyoto, where he instructed the abdicated emperor Go Saga in Buddha-dharma. Lan-ch'i was one of the outstanding Zen masters who contributed towards bringing the Ch'an tradition to Japan and adopted Japan as their homeland. He passed away in Kencho-ji in Kamakura, Japan, and received Posthumously the honorific title "Daikaku Zenji." Later, records of teachings of Daikaku-Zenji (Rankei-Doryu-goroku), composed by Zen master Lan-ch'i Tao-lung and his two disciples Zhi-kuang and Yuan-hsien in 1246 during the Sung dynasty. These records were placed in the Sung Chinese Tripitaka.

2) Lan Khê Đạo Long và Kiến Trường Tự—Lan-ch'i Tao-lung and Kenchoji

Chùa Kiến Trường thuộc phái Lâm Tế, Phật giáo Nhật Bản, mà tên vị viện trưởng đầu tiên là một thiền sư Trung Hoa tên Lan Khê Đạo Long. Thiền viện nằm trong vùng Thượng Liêm, nó là một phần của "Ngũ Sơn", thuộc trung tâm Thiền lớn này ở Nhật Bản. Kiến Trường Tự là một trong những tự viện Nhật Bản hiện vẫn còn đào tạo các thiền sư theo truyền thống chính thống của Thiền. Thiền phái Kiến Trường Tự, một trong những nhánh thiền quan trọng nhất của dòng Dương Kỳ trong trường phái Lâm Tế ở Nhật Bản. Phái này do Thiền sư Lan Khê Đạo Long (1213-1278) khai sáng. Hiện nay phái này có khoảng 406 ngôi tự viện trên khắp Nhật Bản—Name of a monastery of the Japanese Rinzaï school, the first abbot of which was the Chinese Zen master Lan-ch'i Tao-lung (Rankei Doryu). It is located in Kamakura and belongs to the Five Mountains (Gosan) of this center of Zen in Japan. The Kencho-ji is one of the few Japanese monasteries in which monks are still trained today in the authentic Zen tradition. Kenchoji branch (Kenchoji-ha), founded by Zen master Rankei-Doryu. This is one of the most important branches from Yogi lineage of the Rinzaï Zen in Japan. Up to now, this branch has about 406 temples throughout Japan.

3) *Lan Khê Đạo Long: Phản Quang Tự Kỳ—To Turn the Spotlight to Ourselves*

Thiền sư Lan Khê Đạo Long luôn nhắc nhở tứ chúng: “Hãy quay trở vào tự xem xét lấy mình. Chúng ta, những Phật tử thuần thành, phải tự quán sát lấy mình để từ đó chúng ta có khả năng hiểu mình là ai. Hiểu thân và tâm mình bằng sự quan sát theo dõi. Trong lúc ngồi thiền, trong khi ăn uống, ngủ nghỉ, chúng ta đều biết phải làm như thế nào để giới hạn và điều hòa. Hãy sử dụng trí tuệ của chúng ta. Hành thiền không nhằm mục đích đạt được, hay để hoàn thành một cái gì cả. Chỉ cần chú tâm tỉnh thức. Toàn thể việc hành thiền của chúng ta là nhìn thẳng vào tâm mình. Khi nhìn thẳng vào tâm mình chúng ta sẽ thấy được sự khổ, nguyên nhân của khổ, và chấm dứt sự khổ.” Theo Thiền sư Đại Giác (1213-1279) trong quyển Thiền và Đạo: “Thiền tập không phải là gạt bỏ những phân biệt có tính khái niệm, mà chính là để ném bỏ những quan điểm và khái niệm đã có từ trước, ném bỏ cả kinh điển và mọi thứ còn lại, và xuyên thủng những lớp bao phủ sự phát khởi của cái ngã ở đằng sau. Từ trước đến nay các bậc thánh đều quay trở vào bên trong và tìm kiếm trong cái ngã, và qua đó vượt lên trên tất cả mọi nghi hoặc. Quay lại bên trong có nghĩa là trong hai mươi bốn giờ, trong mọi hoàn cảnh, xuyên thủng qua những lớp vỏ bọc kín cái ngã của mình, càng lúc càng sâu hơn, để đi đến một nơi không thể nào diễn tả được. Chính lúc đó mọi ý nghĩ chấm dứt, mọi phân biệt dừng bật; khi mà tà kiến, vọng niệm đều biến mất mà mình không cần phải xua đuổi; khi không cần phải tìm kiếm mà chánh nghiệp và xung lực đích thực đều tự phát. Đó chính là lúc mà chúng ta có thể biết được chân lý của trái tim.”—Zen master Lan-ch'i Tao-lung always reminded his disciples: “We, devoted Buddhists, must examine ourselves (to turn back and reflect ourselves, or turn back and examine ourselves) so that we are able to know who we are. Know our body and mind by simply watching. In sitting, in sleeping, in eating, know our limits. Use wisdom. The practice is not to try to achieve anything. Just be mindful of what is. Our whole meditation is to look directly at the mind. We will be able to see suffering, its cause, and its end.” According to Zen Master Daikaku in *Zen and the Way*: “Zen practice is not clarifying conceptual distinctions, but throwing away one's preconceived views and notions and the sacred texts and all the rest, and piercing through the layers of coverings over the spring of self behind them. All the holy ones have turned within and sought in the self, and by this went beyond all doubt. To turn within means all the twenty-four hours and in every situation, to pierce one by one through the layers covering the self, deeper and deeper, to place that cannot be described. It is when thinking comes to an end and making distinctions ceases, when wrong views and ideas disappear of themselves without having to be driven forth, when without being sought the true action and true impulse appear of themselves. It is when one can know what is the truth of the heart.”

CCCXCVII. Lãn An: Hữu Câu—Lan-An's Being and Nonbeing

Khi Sơ Sơn nghe Sư Đại Qui An ở Phúc Châu (793-883), còn gọi là Qui Sơn Lãn An, dạy chúng rằng: “Có những câu không phải là câu. Chúng chỉ là một thứ dây leo nhờ cây mà sống thôi.” Sơ Sơn bèn lên núi ở Phúc Châu để tham bái Đại Qui An. Khi Sơ Sơn đến nơi thì Đại Qui An Phúc Châu đang xây hồ trên một bức tường. Sơ Sơn hỏi: “Con nghe nói rằng Hòa Thượng đã dạy 'Có một câu không phải là câu. Nó chỉ là một thứ dây leo nhờ cây mà sống thôi.' Có phải Hòa Thượng nói vậy không?” Đại Qui An Phúc Châu nói: “Đúng vậy.” Sơ Sơn liền hỏi: “Nếu bất thành linh mà cây ngã bìm khô thì ngôn tự đi về đâu?” Đại Qui An Phúc Châu để tấm trét hồ xuống và cười lớn. Rồi Ông đi trở về phòng của phương trượng. Sơ Sơn đi theo Đại Qui An, nói: “Con bán hết y áo và hành cước ngàn dặm đến đây, để chỉ hỏi thầy câu hỏi này. Sao Hòa Thượng có thể đối xử với con như vậy chứ?” Đại Qui An hét gọi thị giả, nói: “Ông đem cho ông Tăng này hai trăm bạc!” Rồi Đại Qui An nói với Sơ Sơn: “Trong tương lai, lời chỉ giáo của độc nhãn long sẽ giúp cho ông bức phá.” Ngày hôm sau, khi Đại Qui An thị chúng trong sảnh đường, Sơ Sơn bước ra và hỏi: “Lý của pháp thân thâm sâu. Lý ấy vượt khỏi tốt xấu. Cái gì là sự việc vượt lên trên pháp thân?” Đại Qui An nâng cây phát tử lên không trung. Sơ Sơn nói: “Đây là sự việc của pháp thân.” Đại Qui An bèn hỏi Sơ Sơn: “Cái gì là sự việc vượt lên trên pháp thân?” Sơ Sơn nắm lấy cây phát tử, bẻ gãy làm đôi, ném xuống đất, rồi bước trở vào chúng hội. Đại Qui An nói:

"Rồng rắn dễ biết lắm. Không dễ gạt lão Tăng đâu." Về sau này Sơ Sơn nghe nói về một vị thầy tên Minh Chiếu Kiên (Minh Chiêu Đức Khiêm) đang dạy Thiền ở Ngô Châu. Ông ta chỉ có một mắt. Sơ Sơn liền đi thẳng đến đó và tham bái Minh Chiếu Kiên. Minh Chiếu Kiên nói với Sơ Sơn: "Ông từ đâu đến?" Sơ Sơn nói: "Từ Môn Trung Phủ Châu đến." Minh Chiếu Kiên bèn hỏi: "Ông có đến đó gặp Đại Qui An không?" Sơ Sơn nói: "Có." Minh Chiếu Kiên nói: "Đại Qui An dạy những gì?" Sơ Sơn bèn nói với Minh Chiếu Kiên những gì Đại Qui An đã dạy. Minh Chiếu Kiên nói: "Có lẽ từ đầu đến cuối, Đại Qui An đều đúng. Nhưng chỉ việc ông không chạm được những lời mà ông ta đã nói ấy thôi." Sơ Sơn chưa lãnh hội chỉ ý của Minh Chiếu Kiên, nên hỏi: "Nếu bất thành linh mà cây ngã bìm khô thì ngôn tự đi về đâu?" Minh Chiếu Kiên nói: "Ông đã làm cho Đại Qui An cười nữa rồi!" Khi nghe những lời này, Sơ Sơn liền chứng nghiệm đại giác. Sơ Sơn bèn nói: "Cái cười trước đây của Đại Qui An chứa dao." Rồi Sơ Sơn xoay mặt về hướng tự viện của Đại Qui An lễ bái trong sự biết ơn muôn màng—

When Shushan heard that the teacher T'a-kuei An of Fuzhou said to his congregation, "There are phrases that are not phrases. They are like a creeping plant that relies on a tree for support." Shushan then went into the mountain of Fuzhou to see T'a-kuei An. When he arrived, T'a-kuei An was doing masonry work on a wall. Shushan asked him, "I've heard that the master has said, 'There is a phrase that is not a phrase. It's like a creeping plant that relies on a tree for support.' Have you said this or not?" T'a-kuei An said, "Yes." Shushan then asked, "If suddenly the tree falls down and the creeper withers, to where do the words return?" T'a-kuei An put down the masonry board and laughed out loud. Then he walked back to his abbot's quarters. Shushan followed him, saying, "I've sold my shirt and walked three thousand li to come here, just to ask you this question. How can the master treat me like this?" T'a-kuei An then yelled to his attendant, saying, "Give two hundred cash to this monk!" Then T'a-kuei An said to Shushan, "In the future, a one-eyed dragon's instruction will help you break through." The next day, when T'a-kuei An addressed the monks in the hall, Shushan stepped forward and asked, "The principle of the dharmakaya is deep and profound. It is a realm beyond good and evil. What is an affair that is beyond the dharmakaya?" T'a-kuei An lifted his whisk into the air. Shushan said, "This is an affair of the dharmakaya." T'a-kuei An then asked Shushan, "What is an affair beyond the dharmakaya?" Shushan grabbed the whisk, broke it in two, threw it on the ground and then retreated into the congregation. T'a-kuei An said, "Dragons and snakes are easy to tell apart. I'm hard to fool." Later Shushan heard about a teacher named Mingzhao Qian who was teaching in Wuzhou. He had only one eye. Shushan went straight there and paid his respects to Mingzhao. Mingzhao said to him, "Where have you come from?" Shushan said, "From Minzhong (Fuzhou)." Mingzhao then asked, "Did you go see T'a-kuei An there?" Shushan said, "Yes." Mingzhao said, "What did he say?" Shushan then told Mingzhao what T'a-kuei An said. Mingzhao said, "It may be said that from beginning to end, T'a-kuei An was correct. But you haven't encountered his words." Shushan did not yet understand, and he asked Mingzhao, "If suddenly the tree collapses and the creeper withers, to where do the words return?" Mingzhao said, "You've made T'a-kuei An laugh again!" When Shushan heard these words, he experienced great enlightenment. Shushan then said, "Before T'a-kuei An's laughter contained a knife." He then faced in the direction of T'a-kuei An's monastery and bowed in belated gratitude.

CCCXCVIII. Lang Trung: Địa Ngục—Lang-chung: Hell

Một hôm, có một vị Tăng tên Lang Trung đến hỏi Triệu Châu: “Bạch thầy, các bậc thầy giác ngộ có rơi vào địa ngục hay không?” Triệu Châu đáp: “Lão Tăng là người đầu tiên đi vào đó.” Lang Trung lại nói: “Nhưng thầy là một bậc thầy giác ngộ ngộ, thì tại sao thầy lại đọa vào địa ngục được?” Triệu Châu đáp: “Nếu lão Tăng không đọa vào địa ngục thì làm sao lão Tăng có thể cứu độ được ông?” Lang Trung lại hỏi: “Khi xương trắng ta hết thì cái linh diệu tồn tại đời đời ấy như thế nào?” Triệu Châu đáp: “Sáng nay trời lại nổi gió.” Đây là chỗ liên hệ luận lý giữa câu hỏi và câu trả lời? Nếu để ý chúng ta sẽ thấy thiền sư Triệu Châu đã xử dụng một phương pháp trực tiếp hơn lời nói. Theo thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, phương pháp trực tiếp có công dụng nắm ngay lấy cuộc sống

uyển chuyển trong khi nó đang trôi chảy, chứ không phải sau khi nó đã trôi qua. Trong khi dòng đời đang trôi chảy, không ai đủ thời giờ nhớ đến ký ức, hoặc xây dựng ý tưởng. Nghĩa là không có lý luận nào có giá trị trong lúc này. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng ngôn ngữ có thể dùng được, nhưng ngôn ngữ từ muôn thuở vốn kết hợp chặt chẽ với nét tâm tưởng suy lường nên mất hết nội lực, không trực tiếp truyền cảm được. Nếu dùng đến ngôn ngữ chỉ dẫn tả được một ý nghĩa, một luận giải, chỉ biểu lộ một cái ngoại thuộc, nên không trực tiếp liên hệ gì đến cuộc sống. Đây chính là lý do tại sao nhiều khi các thiền sư tránh chuyện nói năng, tránh xác định, dầu là đối với những việc quá tỏ rõ, quá hiển nhiên cũng vậy. Hy vọng của các ngài là để cho đồ đệ tự tập trung tất cả tâm lực nắm lấy những gì người ấy mong ước, thay vì ghi bắt lấy những mối liên lạc xa xôi vòng ngoài khiến cho người đệ tử bị phân tâm—One day, a monk named Lang-chung asked Zen master Chao-chou, "Do enlightened teachers ever fall into hell?" Chao-chou replied, "I'll be the first to go there." Lang-chung said, "But you're an enlightened teacher. Why would you fall into hell?" Chao-chou said, "If I didn't fall into hell, how could I help you?" Lang-chung asked Chao-chou again, "When the body crumbles all to pieces and returns to the dust, there eternally abides one thing. Of this I have been told, but where does this one thing abide?" Chao-chou replied, "It is windy again this morning." What is the logical relation between the question and the answer? If we pay a little closer attention, we will see that great master Chao-chou utilizes a more direct method instead of verbal medium. According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, First Series* (p.300), the direct method is used to get hold of this fleeting life as it flees and not after it has flown. While it is fleeing, there is no time to recall memory or to build ideas. It is to say, no reasoning avails here. Language may be used, but this has been associated too long with ideation, and has lost directions or being by itself. As soon as words are used, they express meaning, reasoning; they represent something not belonging to themselves; they have no direct connection with life. This is the reason why the masters often avoid such expressions or statements as are intelligible in any logical way. Their aim is to have the disciple's attention concentrated in the thing itself which he wishes to grasp and not in anything that is in the remotest possible connection liable to disturb him.

CCCXCIX. Lãng Thượng Tọa Lật Ngược Ấm Trà Chiêu Khánh—Elder Lang: Turning Over the Tea Kettle at Chao Ch'ing

Trong thí dụ thứ 48 của Bích Nham Lục khi Vương Thái Truyền vào chùa Chiêu Khánh uống trà. Khi ấy Thượng Tọa Lãng cùng Minh Chiêu đang soạn ấm trà. Thượng Tọa Lãng lật ngược ấm trà lại. Thái Truyền thấy vậy, bèn hỏi: "Dưới lò trà là cái gì?" Thượng Tọa Lãng nói: "Thần bùng lò." Thái Truyền hỏi: "Đã là thần bùng lò vì sao lại lật ngược ấm trà?" Thượng Tọa Lãng đáp: "Sĩ quan ngàn ngày mất ở một buổi." Thái Truyền phủ áo đi ra. Minh Chiêu nói: "Thượng Tọa Lãng ăn cơm Chiêu Khánh xong, lại đi ngoài sông đánh gốc cây cháy." Thượng Tọa Lãng hỏi: "Hòa Thượng thì sao?" Minh Chiêu bảo: "Phi nhơn được cơ hội thuận tiện." (Tuyệt Đậu nói: "Khi ấy chỉ đập nhào lò trà."). Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, muốn biết nghĩa Phật tánh phải quán thời tiết nhân duyên. Vương Thái Truyền coi Tuyên Châu, tham vấn Chiêu Khánh đã lâu. Một hôm nhơn vào chùa, Thượng Tọa Lãng nấu trà, lật úp ấm trà. Thái Truyền cũng là hàng tác gia, vừa thấy lật úp ấm trà liền hỏi: "Dưới lò trà là gì?" Thượng Tọa Lãng đáp: "Thần bùng lò." Quả là trong lời có tiếng vang, song đầu đuôi trái nhau, mất đi tông chỉ, chạm bén đứt tay, chẳng những cô phụ chính mình mà cũng xúc phạm đến kẻ khác. Cái này tuy không có việc được mất, song nêu lên như trước có thân sơ, có đen trắng. Nếu luận việc này chẳng ở trên ngôn cú, lại cũng nhằm trên ngôn cú biện chỗ sống. Vì thế nói kia tham câu sống chẳng tham câu chết. Cứ theo Thượng Tọa Lãng nói thế ấy như chó điên đuổi bóng. Thái Truyền phủ áo ra đi, dường như không chấp nhận kia. Minh Chiêu nói: "Thượng Tọa Lãng ăn cơm Chiêu Khánh xong, lại đi ngoài sông đánh gốc cây cháy (đả dã trai)." Gốc cây cháy tức là gốc cây ở trong đồng hoang bị lửa cháy, gọi là gốc cây cháy. Dùng câu này để chỉ Thượng Tọa Lãng chẳng nhằm chỗ chánh mà đi, lại nhằm bên ngoài mà chạy. Thượng Tọa Lãng đẩy lại hỏi: "Hòa Thượng thì sao?" Minh Chiêu

đáp: "Phi nơn đợc cơ hội thuận tiện." Minh Chiêu tự nhiên có chỗ xuất thân, cũng chẳng cô phụ câu hỏi kia. Cho nên nói chớ dữ căn người chẳng nhe răng. Hòa Thượng Triết ở Qui Sơn nói: "Vương Thái Truyền giống như cướp ngọc mà đợc bông tua chiếc mũ." Minh Chiêu không cam chịu đưng, khó gặp cơ hội tốt. Đại Qui nếu làm Thượng Tọa Lãng thấy Thái Truyền phải áo ra đi, liền buông ấm trà xuống cười ha hả! Tại sao? Thấy đó mà chẳng chụp lấy thì ngàn năm khó gặp. Như Bảo Thọ hỏi Hồ Đình Giao: "Đã lâu nghe danh Hồ Đình Giao, có phải đây chẳng?" Hồ Đình Giao thưa: "Phải." Bảo Thọ hỏi: "Lại đợc đợc hư không chẳng?" Hồ Đình Giao thưa: "Mời thầy đập phá." Bảo Thọ liền đánh. Hồ Đình Giao chẳng nhận. Bảo Thọ bảo: "Ngày khác sẽ có ông thầy lanh mồm vì ông điểm phá." Về sau Hồ Đình Giao gặp Triệu Châu và thuật lại câu nói trước. Triệu Châu hỏi: "Ông vì sao bị Bảo Thọ đánh?" Hồ Đình Giao thưa: "Chẳng biết lỗi tại chỗ nào?" Triệu Châu bảo: "Chỉ một đường tơ này còn không thể đợc, lại bảo đập phá hư không." Hồ Đình Giao liền thôi. Triệu Châu nói thế: "Hãy đợc một đường tơ này." Khi đó Hồ Đình Giao tỉnh ngộ. Thầy Mễ Thát ở Kinh Triệu đi hành cước về, có vị lão tôn tức hỏi: "Sợi dây kéo nước đứt bỏ ngoài đờng, ban đêm người ta cho là rắn, chưa biết thầy Mễ Thát khi ấy thấy Phật gọi là gì?" Mễ Thát đáp: "Nếu có cái để thấy tức đồng chúng sanh." Lão tôn tức nói: "Cũng là hạt đào ngàn năm." Trung Quốc Sư hỏi Lâm Cung Phụng: "Nghe nói Cung Phụng chú giải kinh Tư Ích phải chẳng?" Cung Phụng đáp: "Phải." Quốc Sư bảo: "Phàm chú kinh phải hiểu ý Phật mới đợc." Cung Phụng đáp: "Nếu chẳng hiểu dám đâu nói chú kinh." Quốc Sư sai thị giả đem một chén nước, bảy hạt gạo, một chiếc đĩa để trên cái chén, trao cho Cung Phụng, hỏi: "Ấy là nghĩa gì?" Cung Phụng đáp: "Chẳng hiểu." Quốc Sư bảo: "Ý của Lão sư còn chẳng hiểu, lại nói gì ý Phật?" Vương Thái Truyền với Thượng Tọa Lãng nói như thế, người hiểu không phải một. Rốt sau Tuyết Đậu lại nói: "Khi ấy chỉ đập nhào lò trà." Minh Chiêu tuy như thế, trọn chẳng bằng Tuyết Đậu. Tuyết Phong ở trong hội Động Sơn làm trưởng phòng trai, một hôm đãi gạo, Động Sơn hỏi: "Làm gì?" Tuyết Phong thưa: "Đãi gạo." Động Sơn hỏi: "Đãi gạo bỏ cát hay đãi cát bỏ gạo?" Tuyết Phong thưa: "Gạo cát đồng thời bỏ." Động Sơn hỏi: "Đại chúng lấy gì ăn?" Tuyết Phong liền úp chậu lại. Động Sơn bảo: "Nơn duyên của ông không phải ở đây." Hành giả tu Thiền phải thấy dấu Tuyết Phong hành động như vậy đâu giống Tuyết Đậu nói: "Khi ấy chỉ đập nhào lò trà." Bạc nhất đặng là thời tiết gì? Đến chỗ dụng kia vượt nay suốt xưa, có chỗ sống linh hoạt.

"Lai vấn nhược thành phong
 Ứng cơ phi thiện xảo
 Kham bi độc nhĩn long
 Tăng vị trình nha trảo
 Nha trảo khai, sanh vân lồi
 Nghịch thủy chi ba kinh kỷ hồi."

(Đến hỏi nếu thành gió. Ứng cơ chẳng khéo léo. Đáng buồn một mắt rỗng. Chưa từng trình nanh vuốt. Nanh vuốt bày, mây sấm dậy. Sóng vỗ ngược dòng bao giờ về). Xem xét kỹ lưỡng hành giả tu Thiền sẽ thấy rằng lời nói của Minh Chiêu rất kỳ đặc. Tuy nhiên chưa gặp hội đồn mây dậy mưa để múa nanh vuốt. Tuyết Đậu là người ngoại cuộc lại chẳng khưng chịu như vậy, liền nói dùm Minh Chiêu. Tuyết Đậu thâm nhập vào nghĩa của Thứ sử Vương. Tụng ra bài kệ đập đổ lò trà: "Nanh vuốt bày ra, mây sấm dậy." Về sau Vân Môn nói: "Chẳng mong ông có tài sóng ngược nước, chỉ có ý thuận dòng cũng đợc." Vì thế nói: "Dưới câu sống tiến đợc muôn kiếp chẳng quên." Thượng Tọa Lãng cùng Hòa Thượng Minh Chiêu ngữ cú tợ chết. Nếu cần thấy chỗ sống, chỉ xem Tuyết Đậu đập nhào lò trà—In example 48 of the Pi-Yen-Lu, when Minister Wang entered Chao Ch'ing, they were making tea. At the time Elder Lang was holding was holding the kettle for Ming Chao. Lang turned the tea kettle over. Seeing this, the Minister asked the Elder, "What's under the tea stove?" Lang said, "The spirit who holds up stoves." The Minister said, "If it's the spirit who holds up stoves, why then did you turn over the tea kettle?" Lang said, "Serve as an official for a thousand days, lose it in a single morning." The Minister shook out his sleeves and left. Ming Chao said, "Elder Lang, you've eaten Chao Ch'ing food, but still you go beyond the river to make noise gathering charred wood." Lang said,

"What about you, Teacher?" Ming Chao said, "The spirit got the advantage." Hsueh Tou said, "At the time I just would have kicked over the tea stove." According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, Minister Wang was in charge of Ch'uan Chou. He had studied at Chao Ch'ing for a long time. One day he went into the temple while Elder Lang was making tea, and Lang turned over the tea kettle. The Minister too was an adept. As soon as he saw him turn over the tea kettle he immediately asked the Elder, "What is under the tea stove?" When Lang said, "The spirit who holds up stoves," inevitably there was an echo in his words. But what could he do about his head and tail contradicting each other, so that he lost the source meaning and blundered with the sharp point, cutting his own hand? Not only did he wrong himself, but he also offended the other man. Though this is an affair without gain and loss, if we bring it up, as before there is near and far, initiate and outsider. If you discuss this matter, though it's not in words and phrases, nevertheless you must discern what's alive in the words and phrases. Thus it is said, "He only studies the living phrase; he doesn't study the dead phrase." When Elder Lang talked this way he was like a mad dog chasing a clod of dirt. The Minister shook out his sleeves and left, appearing to disapprove of him. Ming Chao said, "Elder Lang, you've eaten Chao Ch'ing food, but still you go beyond the river to make noise gathering charred wood." This charred wood is sticks of wood burnt by fire in the wild. Ming Chao used this to illustrate how Elder Lang didn't go to the correct place to walk, but instead ran off outside. Lang pressed him saying, "What about you, Teacher?" Ming Chao said, "The spirit got the advantage." Naturally Ming Chao had a place to show himself without turning his back on Lang's question. Thus it is said, "A good dog bites in without showing his teeth." Master Che of Kuei Shan said, "Minister Wang was like Hsiang Ju carrying off the jewel; in fact his sideburns were sticking out from under his hat." Since Ming Chao couldn't contain his feelings, it was difficult for him to do what was proper. If I had been Elder Lang, as soon as I saw the Minister shake out his sleeves and go, I would have let go of the tea kettle and laughed out loud. Why? If you see him but don't grab him, it's hard to meet with him even in a thousand years." If you wish to know the meaning of the Buddha-nature, you must observe times and seasons, causes and conditions. Haven't you heard? Pao Shou asked Nail Cutter Hu, "For a long time I've heard of Nail Cutter Hu, aren't you him?" Hu said, "I am." Pao Shou said, "Can you drive nails into empty space?" Hu said, "I invite the Master to come smash it." Pao Shou then hit him. Hu did not agree, Pao Shou said, "Another day there will be a talkative teacher who will examine this thoroughly for you." Later Hu saw Chao Chou and related the previous conversation. Chao Chou said, "Why were you hit by him?" Hu said, "I don't know where the fault was." Chao Chou said, "You couldn't even do anything about this one crack, yet you went on to tell him to break up empty space." At this Hu was stopped; Chao Chou spoke for him, "Well, nail up this one crack." At this Hu had an awakening. When Seven Masters Mi of Ching Chao returned from his foot travels, and old adept asked him, "A piece of well-rope on a moonlit night; people all called it a snake. I wonder what you call it, Seven Masters, when you see the Buddha." Seven Masters Mi said, "If there is something seen, then it's the same as sentient beings." The old adept said, "This is a peach pit that sprouts once in a thousand years." National Teacher Chung asked the purple-clad Imperial Attendant Monk, "I hear tell that you have written a commentary explaining the 'Consideration of Benefit' Scripture. Is this so or not?" The Imperial Attendant said, "It is so." The National Teacher said, "One must first understand the Buddha's meaning to be fit to explain the scriptures." The Imperial Attendant said, "If I didn't understand the meaning, how could I dare to say I've explained the Scripture?" The National Teacher then ordered the servant to bring a bowl of water, seven grains of rice, and a single chopstick. Putting them in the bowl, he passed it to the Imperial Attendant and asked, "What meaning is this?" The Imperial Attendant said, "I don't understand." The National Teacher said, "You don't even understand my meaning: how can you go on talking of Buddha's meaning?" So we see Minister Wang and Elder Lang were not the only ones to have conversations like this. At the end Hsueh Tou turns around and says, "At the time I just would have kicked over the tea stove." Though Ming Chao was like this, he never equalled Hsueh Tou. Hsueh Feng was the cooking at Tung Shan's

congregation. One day when he was sifting rice, Tung Shan asked, "What are you doing?" Feng said, "Siftign rice." Tung Shan said, "Do you sift the rice to get rid of the grit, or do you sift and get rid of the rice?" Feng said, "Grit and rice are both removed at once." Tung Shan said, "What will the great congregation eat?" Feng turned the bowl over. Tung Shan said, "The right conditions for you are not here." Though he acted this way, how can this compare with Hsueh Tou saying, "At the time I just would have kicked over the tea stove"? What time and season was it for them? Their action naturally stands out in the present and shines through the ages; they had a place of living liberation. Zen practitioners should see that though Hsueh Feng acted this way, how can this compare with Hsueh Tou saying, "At the time, I just would have kicked over the tea stove"? What time and season was it for them? Their action naturally stands out in the present and shines through the ages: they had a place of living liberation. Below is Hsueh Tou's verse:

"Wang poses a question like creating a wind
Lang's responsive action was not skillful.
How lamentable! The lone-eyed dragon (Ming Chao)
Didn't display his teeth and claws.
Teeth and claws open, producing clouds and thunder.
How many times I've gone through the waves of adverse currents!"

Consider carefully, Zen practitioners will see that Ming Chao speaking was indeed very outstanding. Nevertheless, he didn't have the teeth and claws to grasp clouds and hold onto fog. The bystander Hsueh Tou didn't approve. Not containing his feeling, he showed some energy on behalf of Ming Chao. Hsueh Tou secretly goes to merge with Minister Wang's meaning. He versifies his own statement about kicking over the tea stove: "Teeth and claws open, producing clouds and thunder." Later, Zen master Yun-men said, "I don't expect you to have waves that go against the current. Just have the mind that goes along with the current and you'll be all right too." Thus it is said, "If you comprehend at the living phrase, you'll never forget." The words and phrases of Elder Lang and of Master Ming Chao seem dead. If you want to see the living place, just look at Hsueh Tou kicking over the tea stove.

CD. Lão An: Quán Tác Dụng Mật—Lao-an: Contemplate the Secret Working

Theo Truyền Đăng Lục, quyển V, ngoài hai đại sư Huệ Năng và Thần Tú, pháp tử nối pháp dòng Thiền của Thiền Sư Hoàng Nhẫn còn ghi lại được gồm nhiều vị khác, trong số đó có: Thiền sư Tuyên Thập, Tư Châu Trí Sần và Huệ An (Lão An). Chúng ta không có chi tiết về những vị Thiền Sư này, chỉ biết họ là những đệ tử nổi trội nhất trong số hàng ngàn đệ tử của Ngũ Tổ Hoàng Nhẫn. Lão An là tên của một Thiền sư Trung Hoa, sống vào khoảng thế kỷ thứ VII hay thứ VIII. Người ta còn gọi Lão An là thiền sư Huệ An, quốc sư Trung Hoa vào khoảng thế kỷ thứ VII. Theo Truyền Đăng Lục, quyển V, một hôm có hai vị Tăng đến hỏi quốc sư Huệ An về ý chỉ của Đạt Ma Đông du. Huệ An đáp: "Sao mấy ông không tự hỏi ý của mình là gì?" Thiên Nhiên và Hoài Nhượng thưa: "Ý của tự mình là gì?" Huệ An đáp: "Nên quán tác dụng mật." Thiên Nhiên và Hoài Nhượng thưa: "Tác dụng mật là gì?" Huệ An chỉ mở mắt và nhắm mắt, thay cho lời giảng giải. Thật vậy, thông điệp của Tổ Bồ Đề Đạt Ma không phải là một thông điệp bình thường khả dĩ truyền trao bằng ngôn ngữ hay văn tự. Hành giả tu Thiền nên nhớ điều này: Trong Phật Giáo Thiền Tông có cái vốn không thể tỏ bày và dẫn giải được trong Tam Tạng Kinh Điển. Có phải chăng đó là bức thông điệp của Tổ Bồ Đề Đạt Ma mà hành giả nên luôn suy ngẫm trên bước đường tu tập của chính mình? "Bất lập văn tự; giáo ngoại biệt truyền; trực chỉ nhân tâm; kiến tánh thành Phật."—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume V, beside two great masters Hui-neng and Shen-hsiu, there were several other recorded disciples of Zen Master Hung-jên's Dharma heirs. They include Hsuan-shih, Chih-hsien, and Hui-an. We do not have detailed information regarding these Zen Masters, we only know that they were the most outstanding of Hung-jên's thousands of disciples. Lao-an, name of a Zen master who lived in around the VII or VIII centuries. Lao-an was also called Zen master Hui-an, who was also a

National Teacher in Chinese in the seventh century. According to the Transmission of the Lamp, Volume V, one day, two monks came and asked Hui-an about the meaning of Bodhidharma's coming to China. Hui-an said, "Why don't you ask about your own mind?" T'ien-Jan and Huai-jang asked again, "What is our own mind, master?" Hui-an said, "You should contemplate the secret working." T'ien-Jan and Huai-jang continued to ask, "What is the secret working, master?" The teacher merely opened and closed his eyes, instead of giving any verbal explanation. As a matter of fact, Bodhidharma's message is not an ordinary message which can be transmitted by words. Zen practitioners should remember this: Is there anything in Zen Buddhism which cannot be expressed and explained in the canonical writings classified into the Three Baskets? Is it a message from Bodhidharma that we, Zen practitioners, should always think about on our own path of cultivation? "A special transmission outside the scriptures; no dependence upon words and letters; direct pointing at the soul of man; seeing into one's nature and the attainment of Buddhahood."

CDI. Lão Na Từ Đấng Đại Hoàng: Ta-hung Tsu-Têng

1) Một Con Cá Bùn Leo Lên Cây Tre!—A Mudfish Climbs the Bamboo Stalk!

Một vị Tăng hỏi Đại Hoàng về câu chuyện sau đây: "Vân Môn hỏi một vị Tăng: 'Có phải câu ánh sáng tĩnh lặng chiếu sáng những thế giới nhiều vô kể như cát sông Hằng' là một sáo ngữ hay không? Vị Tăng đáp: 'Đúng vậy!' Vân Môn bèn nói: 'Lời nói khiếm khuyết mất rồi.' Mấy ông có biết lời nói của vị Tăng khiếm khuyết chỗ nào hay không?" Đại Hoàng nói: "Một con cá bùn leo lên cây tre."—A monk asked Dahong about the following story: "Yunmen asked a monk, 'Is the phrase: The silent light illuminates worlds as countless as sands in the river Ganges' just flowery speech or not? The monk answered, 'Yes.' Yunmen then said, 'Speech falls short.' Do you not know where this monk's speech falls short?" Dahong said, "A mudfish climbs the bamboo stalk."

2) Lão Na Từ Đấng Đại Hoàng: Nhanh Lên, Lẽ Ba Lạy!—Hurry, Bow Three Times!

Một vị Tăng hỏi: "Không dùng đến văn tự, xin Thầy chỉ thẳng vào giáo lý." Đại Hoàng đưa cây phất tử lên. Vị Tăng nói: "Còn việc gì cao hơn nữa không?" Đại Hoàng nói: "Có." Vị Tăng nói: "Thế nào là việc cao hơn?" Đại Hoàng nói: "Nhanh lên, lẽ ba lạy!"—A monk asked, "Without resorting to words, please Master, point directly at the teaching." Dahong raised his whisk. The monk said, "Is there still a higher matter?" Dahong said, "Yes." The monk said, "What is the higher matter?" Dahong said, "Quick, bow three times!"

3) Lão Na Từ Đấng Đại Hoàng: Thế Nào Là Lý Của Một Thân?—How Would You Say of the Single Body Principle?

Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Đại Hoàng Lão Na; tuy nhiên, có một vài chi tiết ngắn về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục: Sư đến từ Đàm Châu, là đệ tử của Thiền sư Dược An Sơn Quốc. Dầu Sư đã truyền nhánh Thiền Dương Kỳ của tông Lâm Tế xuống những thế hệ sau này, nhưng chi tiết về cuộc đời của Sư đã bị thất lạc. Một hôm, Thiền sư Đại Hoàng thượng đường dạy chúng: "Trong vô số hình tướng, một thân được lộ ra. Mấy ông nói xem thế nào về lý của một thân?" Đoạn Sư đưa cây phất tử lên và nói tiếp: "Du hành xuyên qua cả thế giới, băng qua những bờ sông và núi non."—We do not have detailed documents on Zen Master Dahong Zuzheng; however, there is some brief information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu): Dahong came from Tanzhou. He was a disciple of Yue'an Shanguo. Although Dahong transmitted the Yanqi branch of Linji Zen to later generations, details of his life are lost. One day, Zen master Dahong entered the hall and addressed the monks, saying, "In the myriad forms, a single body is revealed. How would you speak of the single body principle?" Then he raised his whisk and said, "Traveling throughout the realm, crossing many river banks and mountains."

CDII. Lặc Đàm Duy Kiến: Mã Tổ Thổi Tai—Le-tan Wei-jian: Ma Tsu Blows Ears

Lặc Đàm Duy Kiến là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ XI, một trong những đệ tử của thiền sư Mã Tổ. Một hôm, Lặc Đàm đang ngồi thiền ở phía sau Pháp Đường. Thấy ông là Mã Tổ trông thấy bèn ghé lại và thổi vào hai lỗ tai của Lặc Đàm. Lặc Đàm xuất thiền, thấy Mã Tổ, liền vào thiền trở lại mà không hề để ý gì đến Mã Tổ. Sau khi Mã Tổ trở về phương trượng bèn sai thị giả mang lại cho Lặc Đàm một tách trà. Một lần nữa, Lặc Đàm không màng nhìn đến mà lại bỏ về Tăng phòng của mình—Le-tan Wei-jian, name of a Chinese Zen master in the eleventh century. Zen master Le-tan Wei-jian, one of Ma-tsu's disciples. One day Le-tan was sitting meditation in the back of the Dharma Hall. Seeing this, his Master, Ma-Tsu, stopped by and blew twice into Le-tan's both ears. Le-tan released his meditation and opened his eyes. After seeing his Master Ma-tsu, Le tan re-entered his meditation and ignored his master. After returning to his Abbot's square, Ma Tsu asked his attendant to bring Le Tan a cup of tea. Again, Le Tan ignored and return to his monk's room.

CDIII. Lăng Già: The Lankavatara Sutra

1) Ba Trạng Thái Tâm—Three States of Mind

Tâm cảnh hay tâm thần (trạng thái tâm). Một đối tượng vật thể có gây phiền toái hay không thường tùy thuộc vào trạng thái tâm hơn là vào chính đối tượng đó. Nếu chúng ta cho rằng nó là phiền toái, thì nó phiền toái. Nếu chúng ta không cho rằng nó phiền toái thì nó không phiền toái. Tất cả đều tùy thuộc vào trạng thái tâm. Thí dụ như đôi khi trong thiền quán chúng ta bị tiếng động quấy nhiễu. Nếu chúng ta nương theo và mắc kẹt vào chúng, chúng sẽ quấy rối thiền quán của chúng ta. Tuy nhiên, nếu chúng ta dứt bỏ chúng khỏi tâm của chúng ta ngay khi chúng vừa mới khởi lên, thì chúng sẽ không tạo sự quấy nhiễu. Nếu chúng ta luôn đòi hỏi một cái gì đó từ cuộc sống, thì chúng ta sẽ không bao giờ thỏa mãn. Nhưng nếu chúng ta chấp nhận cuộc đời là cái mà chúng ta đang là hay đang có, thì chúng ta sẽ luôn biết đủ. Có người tìm hạnh phúc trong vật chất; người khác lại cho rằng có thể có hạnh phúc mà không cần đến vật chất. Tại sao lại như vậy? Bởi vì hạnh phúc là một trạng thái của tâm, không thể đo được bằng số lượng tài sản. Nếu chúng ta biết đủ với những gì chúng ta đang là hay đang có, thì chúng ta sẽ luôn có hạnh phúc. Ngược lại nếu chúng ta không hài lòng với những gì chúng ta đang là hay đang có, thì bất hạnh luôn ngự trị trong ta. Tham dục không có đáy, vì dù đổ vào bao nhiêu thì tham dục vẫn luôn trống rỗng. Kinh Tứ Thập Nhị Chương dạy: “Một kẻ đầy tham dục dù sống trên trời cũng không thấy đủ; một người đã lìa tham dục dù phải ở dưới đất vẫn thấy hạnh phúc.” Theo kinh Lăng Già, có ba loại tâm thức. Thứ nhất là Như Lai tạng, hay tự tính thanh tịnh không uế nhiễm, hay thức A Lại Da, hay thức thứ tám. Thứ nhì là Hiện Thức, hay Tạng Thức hay chân tâm cùng với vô minh hòa hợp mà sinh ra pháp nhiễm, tịnh, xấu tốt. Thứ ba là Phân Biệt Sự Thức, hay chuyển thức, do thức với cảnh tượng bên ngoài làm duyên hiện lên mà phát sinh từ ngũ quan (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân)—Mental intelligence or spirit of mind. Whether something objective is troublesome or not often depends on the state of mind rather than the object itself. If we think that it is trouble, then it is trouble. If we do not think that it is trouble, then it is not trouble. Everything depends on the mind. For example, sometimes during meditation we are interrupted by outside noises. If we dwell on them and cling to them, they will disturb our meditation, but if we dismiss them from our minds as soon as they arise, then they will not cause a disturbance. If we are always demanding something out of our life, then we will never be content. But if we accept life as it is, then we know contentment. Some people seek happiness through material things; other people can be happy without many material things. Why? Because happiness is also a state of mind, not a quantitative measure of possessions. If we are satisfied with what we are and have now, then we are happy. But if we are not satisfied with what we are and have now, that is where unhappiness dwells. The desire is bottomless, because no matter how much is put into it, it can never be filled up, it always remains empty. The Sutra in Forty Two Chapters taught: “Though a person filled with desires dwells in heaven, still that is not enough for him; though a person who has ended desire dwells on the ground, still he is happy.” According to the Lankavatara

Sutra, there are three states of mind or consciousness, or three kinds of perception. First, the Tathagata-garbha or the original or fundamental unsullied consciousness of mind, the eighth or alaya. Second, manifested mind or consciousness diversified in contact with or producing phenomena, good or evil. Third, discrimination or consciousness discriminating and evolving the objects of the five senses.

2) Lăng Già: Bát Bát Sinh Pháp—Eight Ways in Which the Conception of No-Birth Is Established

Theo Kinh Lăng Già, có tám cách mà quan niệm vô sinh được thiết lập. Khi tám ý niệm về vô sinh này được thể chứng thì người ta đạt tới cái nhận biết về sự vô sanh của vạn hữu. Thứ nhất, chư pháp hay các sự vật chưa từng được sinh ra vì ý niệm sinh và diệt không tồn tại trong thực tính. Thứ nhì, từ cái đi trước mà có cái sau, và không có phân biệt nào giữa những cái trước và những cái sau, cũng như không có sự khởi đầu tuyệt đối nào có thể được quy cho sự vật. Thứ ba, nếu bất cứ sự vật nào đã hiện hữu ở đây, thì không có cái gì có thể thay thế nó được trừ phi chúng ta tự cho rằng có sự phát nguồn độc lập, điều này không thể xảy ra được (theo 12 nhân duyên thì không có cái gì được gọi là sự phát nguồn độc lập cả). Thứ tư, ý niệm về tự tính phát xuất từ sự tưởng tượng, là thứ không được đặt căn bản trên thực tính. Thứ năm, do bởi sự tùy thuộc tương đối hay y tha khởi hay duyên khởi tính (paratantra) mà chúng ta tin là nguồn gốc tự nhiên, nhưng thực ra không có cái gì có thể được gọi là tự tính. Thứ sáu, sự nhất tính tuyệt đối của trí tuệ toàn hảo hay trí viên thành (parinishpanna) loại trừ cái ý niệm về dị biệt. Thứ bảy, khi cái trí của sự đoạn diệt hoàn toàn (kshayajnana) được thể chứng thì sẽ không bao giờ còn sự xác định về các phiên não nữa. Thứ tám, trong Pháp thân của tất cả chư Phật có cái nhất thể toàn hảo và không có sự cá biệt nào phân khác cả—According to Lankavatara Sutra, there are eight ways in which the conception of no-birth is established (Anutpattikadharmā (skt)). When this eightfold notion of no-birth is realized, one attains the recognition of the birthlessness of all things. First, things have never born because the idea of birth-and-death does not obtain in reality. Second, from that which precedes there is that which follows, and there is no difference between antecedents and consequents, and no absolute beginning can be assigned to anything. Third, if anything is already here, nothing else can take its place unless we assume an independent origin, which is impossible. Fourth, the notion of self-substance which is not based on reality. Fifth, because of relative dependence or paratantra, we assume natural origin, but in reality there is nothing that can be called self-substance. Sixth, the absolute oneness of perfect knowledge or parinishpanna excludes the idea of otherness. Seventh, when the knowledge of complete destruction or kshayajnana is realized, there is never again the assertion of evil passions. Eighth, in the Dharmakaya of all Buddhas there is perfect unity, and no differentiating individuation.

3) Lăng Già Bát Thức—Eight Consciousnesses in the Lankavatara Sutra

Theo Kinh Lăng Già, Mạt Na Thức và năm tâm thức tập hợp lại với nhau như các triết gia đã vạch ra. Hệ thống năm căn thức này phân biệt cái gì thiện với cái gì không thiện. Mạt Na Thức phối hợp với năm căn thức thủ chấp các hình sắc và tướng trạng trong khía cạnh đa phức của chúng; và không có lúc nào ngưng hoạt động cả. Điều này ta gọi là đặc tính sát na chuyển (tạm bợ của các thức). Toàn bộ hệ thống các thức này bị quấy động không ngừng và vào mọi lúc giống như sóng của biển lớn. Từ một đến năm (giống như (I)). Thứ sáu, Như Lai Tạng, cũng gọi là A Lại Da Thức. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nói: “Này Mahamati! Như Lai Tạng chứa trong nó những nguyên nhân cả tốt lẫn xấu, và từ những nguyên nhân này mà tất cả lục đạo (sáu đường hiện hữu) được tạo thành. Nó cũng giống như những diễn viên đóng các vai khác nhau mà không nuôi dưỡng ý nghĩ nào về ‘tôi và của tôi.’” A Lại Da có nghĩa là chứa tất cả. Nó đi chung với bảy thức được sinh ra trong ngôi nhà vô minh. Chức năng của A Lại Da Thức là nhìn vào chính nó trong đó tất cả tập khí (vasana) từ thời vô thủy được giữ lại theo một cách vượt ngoài tri thức (bất tư nghĩ—acintya) và sẵn sàng chuyển biến (parinama), nhưng nó không có hoạt năng trong tự nó, nó không bao giờ hoạt động, nó chỉ nhận thức, theo ý nghĩa này thì nó giống như một tấm kính; nó lại giống như biển, hoàn toàn phẳng lặng không có sóng xao động sự yên

tĩnh của nó; và nó thanh tịnh không bị ô nhiễm, nghĩa là nó thoát khỏi cái nhị biên của chủ thể và đối tượng. Vì nó là cái hành động nhận thức đơn thuần, chưa có sự khác biệt giữa người biết và cái được biết. Thứ bảy, Mạt Na thức. Những cơn sóng làm gợn mặt biển A Lại Da thức khi cái nguyên lý của đặc thù gọi là vishaya hay cảnh giới thổi vào trên đó như gió. Những cơn sóng được khởi đầu như thế là thế giới của những đặc thù này đây trong đó tri thức phân biệt, tình cảm chấp thủ, và phiền não, dục vọng đấu tranh để được hiện hữu và được sự tối thắng. Cái nhân tố phân biệt này nằm bên trong hệ thống các thức và được gọi là mạt na (manas); thực ra, chính là khi mạt na khởi sự vận hành thì một hệ thống các thức hiển lộ ra. Do đó mà các thức được gọi là “cái thức phân biệt các đối tượng” (sự phân biệt thức—vastu-prativikalpa-vijnana). Chức năng của Mạt na chủ yếu là suy nghĩ về A Lại Da, sáng tạo và phân biệt chủ thể và đối tượng từ cái nhất thể thuần túy của A Lại Da. Tập khí tích tập trong A Lại Da giờ đây bị phân ra thành cái nhị biên tính của tất cả các hình thức và tất cả các loại. Điều này được so sánh với đa phức của sóng quấy động biển A Lại Da. Mạt na là một tinh linh xấu theo một nghĩa và là một tinh linh tốt theo nghĩa khác, vì sự phân biệt tự nó không phải là xấu, không nhất thiết luôn luôn là sự phán đoán lầm lạc hay hư vọng phân biệt (abhuta-parikalpa) hay lý luận sai trái (hý luận quá ác—prapanca-daushtulya). Nhưng nó trở thành nguồn gốc của tai họa lớn lao khi nó tạo ra những khát vọng được đặt căn bản trên những phán đoán lầm lạc, như là khi nó tin vào cái thực tính của một ngã thể rồi trở nên chấp vào ngã thể mà cho rằng đấy là chân lý tối hậu. Vì mạt na không những chỉ là cái tri thức phân biệt mà còn là một nhân tố ước vọng và do đó là một tác giả. Thứ tám là Mạt Na Thức. Chức năng của mạt na thức theo giả thiết là suy nghĩ về mạt na, như nhãn thức suy nghĩ về thế giới hình sắc và nhĩ thức suy nghĩ về thế giới của âm thanh; nhưng thực ra, ngay khi mạt na thức phát sinh ra cái nhị biên của chủ thể và đối tượng do từ cái nhất thể tuyệt đối của A Lại Da thì mạt na thức và quả thực tất cả các thức khác cũng bắt đầu vận hành. Chính vì thế mà trong Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo: “Niết Bàn của Phật giáo chính là sự tách xa cái mạt na thức phân biệt sai lầm. Vì mạt na thức làm nguyên nhân và sở duyên thì sự phát sinh bảy thức còn lại xảy ra. Lại nữa, khi mạt na thức phân biệt và chấp thủ vào thế giới của các đặc thù ở bên ngoài thì tất cả các loại tập khí (vasana) được sinh ra theo, và A Lại da được chúng nuôi dưỡng cùng với cái ý tưởng về “tôi và của tôi,” mạt na nắm giữ nó, bám vào nó, suy nghĩ về nó mà thành hình và phát triển. Tuy nhiên, trong bản chất, mạt na và mạt na thức không khác gì nhau, chúng nhờ A Lại Da làm nguyên nhân và sở duyên. Và khi một thế giới bên ngoài thực vốn chỉ là sự biểu hiện của chính cái tâm mình bị chấp chặt mà cho là thực, thì cái hệ thống tâm thức (tâm tụ—citta-kalapa) liên hệ hỗ tương được sinh ra trong tổng thể của nó. Giống như những con sóng biển, được vận hành bởi cơn gió của một thế giới bên ngoài là thế giới do chính cái tâm người ta biểu hiện ra, sinh khởi và biến diệt. Do đó bảy thức kia diệt theo với sự diệt của mạt na thức.”—According to The Lankavatara Sutra, the system of the five sense-vijnanas is in union with Manovijnana and this mutuality makes the system distinguish between what is good and what is not good. Manovijnana in union with the five sense-vijnanas grasps forms and appearances in their multitudinous aspect; and there is not a moment's cessation of activity. This is called the momentary character of the Vijnanas. This system of vijnanas is stirred uninterruptedly and all the time like the waves of the great ocean. From One to Five (same as in (I)). Sixth, Tathagata-garbha, also known as Alayavijnana. In the Lankavatara Sutra, the Buddha told Mahamati: “Oh Mahamati! The Tathagata-garbha contains in itself causes alike good and not-good, and from which are generated all paths of existence. It is like an actor playing different characters without harboring any thought of ‘me and mine.’” Alaya means all-conserving. It is in company with the seven Vijnanas which are generated in the dwelling-house of ignorance. The function of Alayavijnana is to look into itself where all the memory (vasana) of the beginningless past is preserved in a way beyond consciousness (acintya) and ready for further evolution (parinama); but it has no active energy in itself; it never acts, it simply perceives, it is in this exactly like a mirror; it is again like the ocean, perfectly smooth with no waves disturbing its tranquillity; and it is pure and undefiled, which means that it is free from the dualism of subject and object. For it is the pure act of perceiving, with no differentiation yet of the knowing one

and the known. Seventh, Manas consciousness. The waves will be seen ruffling the surface of the ocean of Alayavijnana when the principle of individuation known as Vishaya blows over it like the wind. The waves thus started are this world of particulars where the intellect discriminates, the affection clings, and passions and desires struggle for existence and supremacy. This particularizing agency sits within the system of Vijnanas and is known as Manas; in fact it is when Manas begins to operate that a system of the Vijnanas manifests itself. They are thus called “object-discriminating-vijnana” (vastu-prativikalpa-vijnana). The function of Manas is essentially to reflect upon the Alaya and to create and to discriminate subject and object from the pure oceans of the Alaya. The memory accumulated (ciyate) in the latter is now divided into dualities of all forms and all kinds. This is compared to the manifoldness of waves that stir up the ocean of Alaya. Manas is an evil spirit in one sense and a good one in another, for discrimination in itself is not evil, is not necessarily always false judgment (abhuta-parikalpa) or wrong reasoning (prapanca-daushtulya). But it grows to be the source of great calamity when it creates desires based upon its wrong judgments, such as when it believes in the reality of an ego-substance and becomes attached to it as the ultimate truth. For manas is not only a discriminating intelligence, but a willing agency, and consequently an actor. Eighth, Manovijnana consciousness. The function of Manovijnana is by hypothesis to reflect on Manas, as the eye-vijnana reflects on the world of forms and the ear-vijnana on that of sounds; but in fact as soon as Manas evolves the dualism of subject and object out of the absolute unity of the Alaya, Manovijnana and indeed all the other Vijnanas begin to operate. Thus, in the Lankavatara Sutra, the Buddha said: “Buddhist Nirvana consists in turning away from the wrongfully discriminating Manovijnana. For with Manovijnana as cause (hetu) and support (alambana), there takes place the evolution of the seven Vijnanas. Further, when Manovijnana discerns and clings to an external world of particulars, all kinds of habit-energy (vasana) are generated therefrom, and by them the Alaya is nurtured. Together with the thought of “me and mine,” taking hold of it and clinging to it, and reflecting upon it, Manas thereby takes shape and is evolved. In substance (sarira), however, Manas and Manovijnana are not different—the one from the other, they depend upon the Alaya as cause and support. And when an external world is tenaciously held as real which is no other than the presentation of one’s own mind, the mentation-system (citta-kalapa), mutually related, is evolved in its totality. Like the ocean waves, the Vijnanas set in motion by the wind of an external world which is the manifestation of one’s own mind, rise and cease. Therefore, the seven Vijnanas cease with the cessation of Manovijnana.”

4) Lăng Già Kinh: Bất Dụng Ngôn Ngữ—Not Using Words

Lời dạy không dựa vào ngôn ngữ văn tự, nhà Thiền dựa vào thực tập hơn là văn tự sách vở. Kinh Lăng Già khẩn thiết bảo chúng ta rằng ngôn ngữ là một phương tiện hoàn toàn thiếu thích đáng để diễn đạt và truyền đạt nội thể của Giác Ngộ. Đành rằng nếu thiếu tiếng nói có thể làm chúng ta bị tệ hại hơn, ít ra là trong cuộc sống hằng ngày; nhưng chúng ta cũng nên triệt để để phòng đừng quá tin vào ngôn ngữ ngoài phần vụ thích đáng của nó. Bởi vì, theo kinh Lăng Già, ngôn ngữ là sản phẩm của nhân duyên, bản chất luôn biến đổi, không bền, bị chi phối lẫn nhau, và xây dựng trên một nhận định hư giả về thực chất của ý thức. Vì lý do đó, ngôn ngữ không hiển thị được chân tướng của sự vật. Ở đây tưởng không gì thích hợp hơn dùng lời ví với 'ngón tay chỉ trăng' để minh thị cái thế tương quan giữa ngôn ngữ và ý nghĩa, giữa biểu tượng và thực tại. Thật vậy, nếu cảnh giới tự chứng của Phật chứa đựng những gì thâm áo quá đến nỗi Phật vẫn không thể bằng ngọn lưỡi biện tài mô tả và minh họa đủ hết được suốt khoảng đời dài và thanh tịnh Ngài đã hiển trọn cho thiền định và hoằng hóa, thì làm sao những người hạ liệt hơn Ngài mong nắm được và cần giải thoát tâm linh? Đây không nhất thiết là để phủ nhận khả năng diễn đạt của ngôn ngữ mà chỉ để tránh sự nguy hiểm của sự mắc kẹt vào ngôn ngữ mà thôi. Người ta khuyên chúng ta nên dùng ngôn ngữ văn tự một cách khéo léo vì lợi ích của người nghe. Đây là một trong những nguyên tắc căn bản, của trực giác hay liên hệ trực tiếp với tâm linh của trường phái Thiền Tông—According to the Buddha’s teachings in the Lankavatara Sutra, the Zen or

intuitive school does “not set up scriptures.” It lays stress on meditation and intuition rather than on books and other external aids. The Lankavatara Sutra tries so hard to tell us that language is altogether inadequate as the means of expressing and communicating the inner state of Enlightenment. Despite the fact that without language we may fare worse at least in our practical life, we must guard ourselves most deliberately against our trusting it too much beyond its legitimate office. The Sutra gives the main reason for this, which is that language is the product of casual dependence, subject to change, unsteady, mutually conditioned, and based on false judgment as to the true nature of consciousness. For this reason language cannot reveal to us the ultimate significance of things. The noted analogy of finger and moon is most appropriate to illustrate the relation between language and sense, symbol and reality. In fact, if the Buddha's Enlightenment really contained so much in it that he himself could not sufficiently demonstrate or illustrate it with his 'long thin tongue' through his long peaceful life given to meditation and discoursing, how could those less than he ever hope to grasp it and attain spiritual emancipation? This is not to discredit words, but to avoid the danger of becoming stuck in them. It is to encourage us to use words as skillfully as possible for the sake of those who hear them. This is also one of the fundamental principles, intuitional or relating to direct mental vision of the Zen School.

5) *Lãng Già: Bất Sanh—Non-Birth (not being born)*

Chẳng sanh hay chẳng tái sanh. 'Bất sanh' trong thiền chỉ cái tuyệt đối, hiện thực thật, không biết tới sống và chết, sinh diệt, cũng không biết tới thời gian theo nghĩa niên đại của trước và sau. Theo Kinh Lãng Già, Đức Phật dạy: “Sự vô minh đã cấu trúc phàm phu tạo ra sự phân biệt sai lầm về tự tính. Tức là, vì quá mê đắm vào các phạm trù hữu và phi hữu, sinh và diệt, sự tạo lập và sự hủy hoại, vân vân, vốn là những sản phẩm của phân biệt, nên chúng ta không thể nhìn suốt vào chân lý và thực tính của các sự vật, chúng ta phải thoát ra khỏi sự cấu trúc của cái gọi là sự cần thiết thuộc luận lý về những đối lập và quay trở về với kinh nghiệm cơ bản nếu như chúng ta có được mà nhìn thấy và diễn dịch các sự vật bằng cái trí huệ được hiển lộ ở trong kinh nghiệm cơ bản này, vốn không thuộc luận lý mà phát sinh do tu tập, mà ta thủ đắc được sự hiện hữu trong ý nghĩa chân thật của nó, tất cả mọi giàn giá và kiến trúc của tri thức do đó mà bị phá vỡ, và điều được gọi là cái trí vô phân biệt sẽ tỏa sáng, và kết quả là chúng ta thấy rằng tất cả các sự vật là không sinh ra, không được tạo lập và không bao giờ tiêu diệt; và thấy rằng mọi tướng trạng đều giống như những hình tượng được tạo ra bằng ảo thuật, hay giống như một giấc mộng, những cái bóng được phản chiếu trên mặt tấm màn của sự tịch tĩnh miên trường. Điều này cũng chưa phải là sự thủ đắc toàn hảo. Muốn được toàn hảo thì ngay cả tấm màn thường hằng cũng phải bị loại bỏ, và chỉ có như thế thì vô minh mới bị xua tan vĩnh viễn để cho chúng ta hoàn toàn tự tại, không còn bị trở ngại trong cái thấy và hành động của chúng ta.”—'Unborn' is a Zen expression for the absolute, the true reality, in which there is no birth, no death, no becoming nor passing away, and no time in a sense of before or after. In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught: “Ignorance always binds the ignorant to wrong discriminations concerning the self-nature of existence. That is to say, because we are so addicted to the categories of being and non-being, birth and disappearance, creation and destruction, etc., which are the products of discrimination, we cannot look into the truth and reality of things; we must disentangle ourselves from this bondage of the so-called logical necessity of opposites and return to the primary experience if there be any such and see and interpret things from the knowledge revealed therein and thereby. By this primary experience which is not logical but issues from a discipline, existence is taken in its truthful signification, all the intellectual scaffoldings and constructions are thus done away with, and what is known as non-discriminative knowledge (avikalpajñana) shines out, and as a result we see that all things are unborn, uncreated, and never pass away, and that all appearances are like magically created figures, or like a dream, like shadows reflected on a screen of eternal solitude and tranquillity. This is not yet perfect attainment. To be able to perfectly attain, the screen of eternity too must be abolished, for it is only

thus that ignorance is forever dispelled, leaving us perfectly free and unhampered in all our seeings and doings.”

6) Lăng Già: Bồ Tát và Nhị Thừa—Bodhisattva and the Two Vehicles

Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nhắc Mahamati về sự khác biệt giữa Bồ tát và hàng Nhị Thừa như sau: “Này Mahamati, sự khác biệt giữa Bồ Tát và hàng Nhị Thừa như sau: Nhị Thừa không thể tiến qua địa thứ sáu và tại đó chừa vị nhập Niết Bàn. Trong khi vị Bồ Tát ở địa thứ bảy, đi qua một kinh nghiệm tâm linh hoàn toàn mới, được gọi là anabhogacarya và có thể được dịch là một đời sống vô mục đích hay vô công dụng. Nhưng được hộ trì bởi thần lực chư Phật là cái năng lực nhập vào các đại nguyện mà vị Bồ Tát thiết lập đầu tiên khi ngài mới khởi đầu sự nghiệp của ngài và giờ đây ngài thiết định nhiều phương pháp cứu độ khác hẳn nhau nhằm lợi lạc cho chúng sanh u mê lầm lạc của ngài. Từ quan điểm tuyệt đối về chân lý tối hậu mà vị Bồ Tát đạt được, thì không có sự tiến bộ của tâm linh như thế trong đời sống của ngài, vì ở đây quả thực không có tầng bậc, không có sự thăng tiến tương tục mà riêng chân lý là không có tướng trạng và tách ly hoàn toàn với sự phân biệt—In the Lankavatara Sutra, the Buddha reminded Mahamati: “Oh Mahamati, the distinction between the Bodhisattva and the Two Vehicles is emphasized, as the latter are unable to go up further than the sixth stage where they enter into Nirvana. At the seventh stage, the Bodhisattva goes through an altogether new spiritual experience known as anabhogacarya, which may be rendered “a purposeless life.” But , supported by the majestic power of the Buddhas, which enters into the great vows first made by the Bodhisattva as he started in his career, the latter now devises various methods of salvation for the sake of his ignorant and confused fellow-beings. But from the absolute point of view of the ultimate truth in the Lankavatara Sutra, attained by the Bodhisattva, there is no such graded course of spirituality in his life; for here is really no gradation (krama), no continuous ascension (kramanusandhi), but the truth (dharma) alone which is imageless (nirabhasa), and detached altogether from discrimination.

7) Lăng Già: Bốn Nguyên Nhân Khởi Dậy Nhãn Căn—Four Causes Which Cause the Eye-Sense to be Awakened

Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật đã nhắc Mahamati về bốn nguyên nhân khởi dậy nhãn căn. Thứ nhất là chấp vào thế giới sở kiến, không biết rằng đây là do tâm tạo nên. Thứ nhì là bám chặt vào các hình sắc do bởi tập khí của những suy luận không vững chắc và những kiến giải sai lầm từ vô thủy. Thứ ba là tự tính của chính cái thức. Thứ tư là quá ham muốn cái phức tính của các hình sắc và tướng trạng. Đức Phật nhắc nhở: “Này Mahamati! Do bởi bốn nguyên nhân khởi dậy nhãn căn này mà các con sóng của các thức phát sinh được vận động ở trong A Lại Da tuần chảy như những dòng nước giữa biển. Này Mahamati, cũng như trường hợp nhãn căn, các căn khác cũng vậy, sự nhận thức về thế giới đối tượng xảy ra đồng thời và đều đặn trong tất cả các căn, các nguyên tử, và các lỗ chân lông; cũng như tấm gương phản chiếu hình ảnh, và này Mahamati, giống như gió làm biển động, biển tâm xao động bởi gió của cảnh giới và những con sóng lộng lên không dứt. Nguyên nhân và sự biểu hiện về hoạt động của nó không tách rời nhau, và vì khía cạnh nghiệp của thức được nối kết chặt chẽ với khía cạnh bốn nguyên nên tự tính về hình sắc hay một thế giới đối tượng không được xác quyết đúng đắn, và này Mahamati, do đó mà hệ thống năm thức phát sanh. Này Mahamati, khi kết hợp năm thức này, thế giới đối tượng được xem như là lý do của sự sai biệt và các đối tượng được nêu định rõ ràng thì bấy giờ chúng ta có Mạt Na Thức. Do đó mà có sự sinh ra của thân thể hay hệ thống các thức. Tuy nhiên, các thức ấy không nghĩ rằng chúng phụ thuộc vào nhau mà gắn chặt vào thế giới sở kiến hay thế giới sinh khởi từ chính cái tâm của người ta hay tự tâm sở hiện, và được cái tâm ấy phân biệt. Các thức và Mạt Na Thức sinh khởi đồng thời, phụ thuộc vào nhau, và không bị phá vỡ, mà mỗi thứ tự nhận lấy môi trường thể hiện riêng—In the Lankavatara Sutra, the Buddha reminded Mahamati about the four causes that cause the eye-sense to be awakened. First, being attached to the visible world, not knowing

it is mind-made. Second, the tenaciously clinging to forms due to the habit-energy of unwarranted speculations and erroneous views from beginningless time. Third, the self-nature of the Vijnana itself. Fourth, an eager desire for the multitudinousness of forms and appearances. The Buddha reminded Mahamati: “Oh, Mahamati! Owing to the four causes, the waves of the evolving Vijnanas are set in motion in the Alaya which flows like the water in the midst of the ocean. Oh Mahamati, as with the eye-sense, so with the other senses, the perception of the objective world takes place simultaneously and regularly in all the sense-organs, atoms, and pores; it is like the mirror reflecting images, and oh Mahamati, like the wind-tossed ocean, the ocean of mind is disturbed by the wind of objectivity and the Vijnana-waves rage without ceasing. The cause and the manifestation of its action are not separated the one from the other; and on account of the karma-aspect of the Vijnana being closely united with the original-aspect, the self-nature of form or an objective world is not accurately ascertained, and, o Mahamati, thus evolves the system of the five Vijnanas. When together, oh Mahamati, with these five Vijnanas, the objective world is regarded as the reason of the differentiation and appearances are definitely prescribed, we have the Manovijnana. Caused by this is the birth of the body or the system of the Vijnanas. They do not, however, reflect thus: ‘we, mutually dependent, come to get attached to the visible world which grows out of one’s own mind and is discriminated by it.’ The Vijnanas and Manovijnana rise simultaneously, mutually conditioning, and not broken up, but each taking in its own field of representations.

8) *Lăng Già: Chánh Trí—Right Wisdom*

Chánh trí là trí của các bậc Hiền Thánh hay sự nhìn thấy bằng trí tuệ, một trong ngũ pháp. Chánh trí là trí thấy các pháp như chúng thật sự là, thấy tính chất vô thường, khổ và vô ngã của chư pháp hữu vi. Nhờ biết các pháp như chúng thật sự là như vậy, nhận chân được thực chất của ngũ uẩn chấp thủ, hành giả có thể chứng nghiệm hạnh phúc của Niết Bàn. Theo Thiền Sư D. T. Suzuki trong Nghiên Cứu Kinh Lăng Già, đây là một trong năm pháp tướng. Trí huệ chân chánh thấy rõ những lỗi lầm của sự phân biệt của phàm phu. Chánh trí bao gồm hiểu đúng bản chất của Danh và Tướng như là sự xác nhận và quyết định lẫn nhau. Chánh trí là ở chỗ nhìn thấy cái tâm không bị dao động bởi các đối tượng bên ngoài, ở chỗ không bị mang đi xa bởi nhị biên như đoạn diệt hay thường hằng, và ở chỗ không bị rơi vào trạng thái của Thanh Văn hay Duyên Giác, hay luận điệu của các triết gia—Sage-like or saint-like knowledge, one of the five Dharmas. True wisdom or insight is wisdom that sees all things as they really are. Wisdom that views things as they are implies, and sees the transient, unsatisfactory and non-self-nature of all conditioned and component things. Owing to the comprehending things as they really are, and realizing the true nature of the five aggregates of clinging, practitioner will be able to experience the bliss of Nibbana. According to Zen Master D. T. Suzuki in *The Studies In The Lankavatara Sutra*, this is one of the five categories of forms. Corrective wisdom, which correct the deficiencies of errors of the ordinary mental discrimination. Right Knowledge consists in rightly comprehending the nature of Names and Appearances as predicating or determining each other. It consists in seeing mind as not agitated by external objects, in not being carried away by dualism such as nihilism and eternalism, and in not falling the state of Sravakahood and Pratyekabuddhahood as well as into the position of the philosopher.

9) *Lăng Già: Chân Thiền—Tathagata’s Pure Dhyana*

Chân Thiền là pháp thiền thứ tư trong bốn pháp Thiền. Theo Kinh Lăng Già, có bốn loại thiền định: quán sát nghĩa thiền (thiền định nhằm quán sát ý nghĩa), ngu phu hành thiền (thiền định do phàm phu thực hành), như như thực pháp thiền (thiền định dựa vào như như), và Chân Thiền hay Như Lai thiền (thiền định tính thuần của Như Lai)—Pure dhyana is the fourth method in four kinds of dhyana. According to the *Lankavatara Sutra*, there are four kinds of dhyana: dhyana that surveys the meanings, dhyana practiced by the ignorant, dhyana depending on suchness, and the Tathagata’s pure Dhyana.

10) Lăng Già: *Chúng Sanh Ngũ Loại—Five Orders of Beings*

Theo Kinh Lăng Già, về quan điểm tôn giáo, có năm đẳng cấp chúng sanh. Thứ nhất là những chúng sanh thuộc hàng Thanh Văn. Các chúng sanh thuộc hàng Thanh Văn được chứng ngộ khi nghe được những học thuyết về các Uẩn, Giới, Xứ, nhưng lại không đặc biệt lưu tâm đến lý nhân quả; các ngài đã giải thoát được sự trói buộc của các phiền não nhưng vẫn chưa đoạn diệt được tập khí của mình. Họ đạt được sự thể chứng Niết Bàn, và an trú trong trạng thái ấy, họ tuyên bố rằng họ đã chấm dứt sự hiện hữu, đạt được đời sống phạm hạnh, tất cả những gì cần phải làm đã được làm, họ sẽ không còn tái sinh nữa. Những vị này đã đạt được tuệ kiến về sự phi hiện hữu của “ngã thể” trong một con người, nhưng vẫn chưa thấy được sự phi hiện hữu trong các sự vật. Những nhà lãnh đạo triết học nào tin vào một đấng sáng tạo hay tin vào “linh hồn” cũng có thể được xếp vào đẳng cấp này. Thứ nhì là những chúng sanh thuộc hàng Bích Chi Phật. Đẳng cấp Bích Chi Phật bao gồm những vị hết sức lưu tâm đến những gì dẫn họ đến sự thể chứng quả vị Bích Chi Phật. Họ lui vào sống độc cư và không dính dáng gì đến các sự việc trên đời này. Khi họ nghe nói rằng Đức Phật hiện thân ra thành nhiều hình tướng khác nhau, khi thì nhiều thân, khi thì một thân, thì triển thần thông thì họ nghĩ rằng đấy là dành cho đẳng cấp của chính họ nên họ vô cùng ưa thích những thứ ấy mà đi theo và chấp nhận chúng. Thứ ba là những chúng sanh thuộc hàng Như Lai. Chư vị có thể nghe thuyết giảng về những chủ đề như những biểu hiện của tâm hay cảnh giới siêu việt của A Lại Da mà từ đấy khởi sinh thế giới của những đặc thù này, nhưng chư vị lại có thể không cảm thấy chút nào ngạc nhiên hay sợ hãi. Những chúng sanh trong đẳng cấp Như Lai có thể được chia làm ba loại. Thứ nhất là những vị đã đạt được tuệ kiến thấu suốt chân lý rằng không có một thực thể đặc thù nào đằng sau những gì mà người ta nhận thức. Thứ nhì là những vị biết rằng có một nhận thức tức thời về chân lý trong tâm thức sâu kín nhất của con người. Thứ ba là những vị nhận thức rằng ngoài thế giới này còn có vô số Phật độ rộng lớn bao la. Thứ tư là những chúng sanh không thuộc đẳng cấp rõ ràng nào. Những chúng sanh có bản chất bất định, vì những chúng sanh nào thuộc đẳng cấp này có thể nhập vào một trong ba đẳng cấp vừa kể trên tùy theo hoàn cảnh của mình. Thứ năm là những chúng sanh vượt ra ngoài các đẳng cấp trên. Hãy còn một đẳng cấp khác nữa của những chúng sanh không thể được bao gồm trong bất cứ đẳng cấp nào trong bốn đẳng cấp vừa kể trên; vì họ không hề mong muốn cái gì để giải thoát, và vì không có mong muốn ấy nên không có giáo lý nào có thể nhập vào lòng họ được. Tuy nhiên, có hai nhóm phụ thuộc nhóm này và cả hai nhóm này đều được gọi là Nhất Xiển Đề (see Nhất Xiển Đề and Vô Chung Xiển Đề). Những người đã từ bỏ tất cả các thiện căn. Những người phỉ báng các học thuyết dành cho chư Bồ Tát mà bảo rằng các học thuyết ấy không phù hợp với kinh luật cũng như học thuyết giải thoát. Vì sự phỉ báng này, họ tự cắt đứt mọi thiện căn và không thể nào vào được Niết Bàn. Những người lúc đã nguyện độ tận chúng sanh ngay từ lúc mới khởi đầu cuộc tu hành của họ. Họ gồm những vị Bồ Tát mong muốn đưa tất cả chúng sanh đến Niết Bàn mà tự mình thì từ chối cái hạnh phúc ấy. Từ lúc khởi sự đạo nghiệp của mình, các ngài đã nguyện rằng cho đến khi mọi chúng sanh của họ được đưa đến an hưởng hạnh phúc vĩnh cửu của Niết Bàn, họ sẽ không rời cuộc đời khổ đau này, mà phải hành động một cách kiên trì với mọi phương tiện có thể được để hoàn tất sứ mạng của mình. Nhưng vì vũ trụ còn tiếp tục hiện hữu thì sẽ không có sự chấm dứt cuộc sống, cho nên các vị này có thể không bao giờ có cơ hội để hoàn tất công việc mà tịnh trú trong Niết Bàn tĩnh lặng. Cơ may cũng đến cho cả những người phỉ báng Bồ Tát thừa khi nhờ lực trí gia hộ của chư Phật, mà cuối cùng họ theo Đại thừa và do tích tập thiện nghiệp mà nhập Niết Bàn, vì chư Phật luôn luôn hành động vì lợi ích của tất cả mọi chúng sanh dù chúng sanh có thể nào đi nữa. Nhưng đối với các vị Bồ Tát, không bao giờ nhập Niết Bàn vì các ngài có tuệ giác sâu xa, nhìn suốt bản chất của các sự vật là những thứ dù đang như thế, vốn vẫn ở ngay trong Niết Bàn. Như vậy chúng ta biết đâu là vị trí của chư vị Bồ Tát trong công việc vô tận của các ngài là dẫn dắt hết thảy chúng sanh đến trú xứ tối hậu—According to The Lankavatara Sutra, from the religious point of view, there are five orders of beings. First, those who belong to the Sravaka order. Those belong to the Sravaka order who are delighted at listening to such doctrines as

concern the Skandhas, Dhatus, or Ayatanas, but take no special interest in the theory of causation, who have cut themselves loose from the bondage of evil passions but have not yet destroyed their habit-energy. They have attained the realization of Nirvana, abiding in which state they would declare that they have put an end to existence, their life of morality is now attained, all that is to be done is done, they would not be reborn. These have gained an insight into the non-existence of an ego-substance in a person but not yet into that in objects. These philosophical leaders who believe in a creator or in the ego-soul may also be classified under this order. Second, those of the Pratyekabuddha order. The Pratyekabuddha order comprises those who are intensely interested in anything that leads them to the realization of Pratyekabuddhahood. They would retire into solitude and have no attachment to worldly things. When they hear that the Buddha manifests himself in a variety of forms, sometimes in group, sometimes singly, exhibiting miraculous powers, they think these are meant for their own order, and immensely delighted in them they would follow and accept them. Third, those of the Tathagata order. Those who may listen to discourse on such subjects as manifestations of mind, or transcendental realm of the Alaya, from which starts this world of particulars, and yet they may not at all feel astonished or frightened. The Tathagata order may be again divided into three. First, those who gain an insight into the truth that there is no individual reality behind one perceives. Second, those who know that there is an immediate perception of the truth in one's inmost consciousness. Third, those who perceive that besides this world there are a great number of Buddha-lands wide and far-extending. Fourth, those who belong to no definite order. Those who are of the indeterminate nature. For those who belong to it may take to either one of the above three orders according to their opportunities. Fifth, those who are altogether outside these order. There is still another class of beings which cannot be comprised under any of the four already mentiond; for they have no desire whatever for emancipation, and without this desire no religious teaching can enter into any heart. They belong to the Icchantika order. Two sub-classes, however, may be distinguished here. Those who have forsaken all roots of merit. Those who vilify the doctrines meant for the Bodhisattvas, saying that they are not in accordance with the sacred texts, rules of morality, and the doctrine of emancipation. Because of this vilification they forsake all the roots of merit and do not enter into Nirvana. Those who have vowed at the beginning to save all beings. They are Bodhisattvas who wish to lead all beings to Nirvana. Deny themselves of this bliss. They vowed in the beginning of their religious career that until everyone of their fellow-beings is led to enjoy the eternal happiness of Nirvana, they themselves would not leave this world of pain and suffering, but must strenuously and with every possible means work toward the completion of their mission. But as there will be no termination of life as long as the universe continues to exist, Bodhisattvas may have no chance for ever to rest themselves quietly with their work finished in the serenity of Nirvana. The time will come even to those who speak evil of the Bodhisattvayana when through the power of the Buddhas they finally embrace the Mahayana and by amassing stock of merit enter into Nirvana, for the Buddhas are always working for the benefit of all beings no matter what they are. But as for Bodhisattvas they never enter into Nirvana as they have a deep insight into the nature of things which are already in Nirvana even as they are. Thus, we know where Bodhisattvas stand in their never-ending task of leading all beings into the final abode of rest.

11) Lăng Già: Chuyển Thức—Consciousness Discriminating and Evolving the Objects of the Five Senses

Chuyển Thức, do thức với cảnh tướng bên ngoài làm duyên hiện lên mà phát sinh từ ngũ quan mắt, tai, mũi, lưỡi, thân (theo kinh Lăng Già). Đây là sự phân biệt thứ ba trong ba cách phân biệt (chân thức, hiện thức và phân biệt sự thức) được nói đến trong Kinh Lăng Già. Nó bao gồm tám thức ngoại trừ thức A-Lại-Da—Discrimination or consciousness discriminating and evolving the objects of the five senses (according to the Lankavatara Sutra). The third of the three kinds of perception (real or

abstract/chân thức, manifest/hiện thức, reasoned or inferred/phân biệt sự thức), according to the Lankavatara Sutra. It includes all the eight kinds of perception except the alaya-vijnana.

12) Lăng Già: Duyên Chân Như Thiền—The Dhyana Depending Upon Suchness

Đây là thiền định dựa vào như như, thiền định thứ ba trong tứ thiền định được mô tả trong Kinh Lăng Già. Đối tượng của sự tu tập là thể chứng cái như như của chân lý bằng cách giữ các tư tưởng vượt lên trên cái nhị biên của hữu và phi hữu, và cũng vượt lên trên hai ý niệm về vô ngã—This is the dhyana depending upon suchness (Tadalambana or Tathatalambanam). This is the third of the four Dhyanas described in The Lankavatara Sura. The object of the discipline is to realize the suchness of truth by keeping thoughts above the dualism of being and non-being and also above the twofold notion of egolessness.

13) Lăng Già: Hai Đặc Tính Của Vô Ngã—Two Kinds of Non-Ego

Hành giả tu thiền nên luôn nhớ lời Phật dạy về hai loại Vô Ngã chính trong kinh Lăng Già. Đó là nhân vô ngã và pháp vô ngã. Thứ nhất là Nhân Vô Ngã, nói về con người không có sự thường hằng của cái ngã. Thứ nhì là Pháp Vô Ngã, nói về vạn hữu không có thực ngã, không có tự tính, không độc lập. Cái ý niệm cho rằng không có tự tính hay ngã tạo nên tính đặc thù của mỗi sự vật được những người theo Phật Giáo Đại Thừa khẳng định là đặc biệt của họ chứ không phải của Tiểu Thừa. Ý niệm này thật tự nhiên vì ý niệm về “không tính” là một trong những đặc điểm nổi bật nhất của Đại Thừa, nên thật là tự nhiên khi các học giả Đại Thừa đặt “Pháp Vô Ngã” ở một vị trí nổi bật trong triết học của họ. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: “Khi một vị Bồ Tát Ma ha tát nhận ra rằng tất cả các pháp đều thoát ngoài tâm, mặt na, ý thức, ngũ pháp, và ba tự tính, thì vị ấy được gọi là hiểu rõ thực nghĩa của “Pháp Vô Ngã.”—Zen practitioners should always remember the Buddha’s teaching on two special characteristics of “Anatman” in the Lankavatara Sutra. These are the selflessness of person (pudgalanairatmya) and the selflessness of things (dharma-nairatmya). First, selflessness of person, talking about man as without ego or permanent soul, or no permanent human ego or soul. Second, Selflessness of things, talking about no permanent individuality in or independence of things: Things are without independent individuality, i.e. the tenet that things have no independent reality, no reality in themselves. The idea that there is no self-substance or “Atman” constituting the individuality of each object is insisted on by the followers of Mahayana Buddhism to be their exclusive property, not shared by the Hinayana. This idea is naturally true as the idea of “no self-substance” or Dharmanairatmya is closely connected with that of “Sunyata” and the latter is one of the most distinguishing marks of the Mahayana., it was natural for its scholars to give the former a prominent position in their philosophy. In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught: “When a Bodhisattva-mahasattva recognizes that all dharmas are free from Citta, Manas, Manovijnana, the Five Dharmas, and the Threefold Svabhava, he is said to understand well the real significance of Dharmanairatmya.”

14) Lăng Già Kinh: Hai Loại Vận Hành Của Tâm—Two Kinds of Functioning of the Mind

Trong Nghiên Cứu Kinh Lăng Già, Thiền Sư D.T. Suzuki đã phân biệt hai loại vận hành của tâm. Thứ nhất là Vận Hành Tùy Thuộc vào Tâm Phân Biệt, còn gọi là sự phân biệt trí, được hàng nhị thừa nhận biết. Nó được gọi là Ứng Thân hay cái thân đáp ứng. Vì họ không biết rằng đây là do cái tâm sinh khởi hay chuyển thức phóng chiếu ra, nên họ tưởng nó là cái gì ở bên ngoài họ, và khiến cho nó mang một hình tướng có thân thể mà không thể có một cái biết thông suốt về bản chất của nó. Thứ nhì là Vận Hành Tùy Thuộc Vào Nghiệp Thức. Đây là loại vận hành xuất hiện với tâm Bồ Tát nào đã nhập vào con đường Bồ Tát tính cũng như đối với tâm của những vị đã đạt đến địa cao nhất. Loại này được gọi là Báo Thân. Cái thân có thể nhìn thấy được trong vô số hình tướng, mỗi hình tướng có vô số nét, và mỗi nét cao vợi với vô số cách, và cái thể giới trong đó thân trú ngụ cũng được trang nghiêm theo vô số thể cách. Vì thân thể hiện khắp mọi nơi nên nó không có giới hạn nào cả, nó có thể không bao

giờ suy diệt, nó vượt khỏi mọi hoàn cảnh. Tùy theo yêu cầu của chúng sanh tín thủ. Nó không bị đoạn diệt cũng không biến mất. Những đặc điểm ấy của thân là những kết quả huân tập của những hành động thuần khiết như các đức hạnh toàn hảo hay Ba La Mật, và cũng là sự huân tập vi diệu vốn sẵn có trong Như Lai Tạng. Vì có được các tính chất vô lượng an lạc như thế nên nó được gọi là Báo Thân— In The Studies of The Lankavatara Sutra, Zen Master D.T. Suzuki distinguished two kinds of functioning of the mind. The first kind of functioning of the mind is the dependence on the Individualizing Mind. This functioning is dependent on the Individualizing Mind and is perceived by the minds of the two-vehicle followers. It is known as Responding Body. As they do not know that this is projected by their Evolving Mind, they take it for something external to themselves, and making it assume a corporeal form, fail to have a thorough knowledge of its nature. The second kind of functioning of the mind is the dependence on the Karma-consciousness. This functioning is dependent on the Karma-consciousness, that is, it appears to the minds of those Bodhisattvas who have just entered upon the path of Bodhisattvahood as well as of those who have reached the highest stage. This is known as the Recompense Body. The body is visible in infinite forms, each form has infinite marks, and each mark is excellent in infinite ways, and the world in which the Body has its abode is also embellished in manners infinite varying. As the Body is manifested everywhere, it has no limitations whatever, it can never be exhausted, it goes beyond all the conditions of determination. According to the needs of all beings it becomes visible and is always held by them, it is neither destroyed nor lost sight of. All such characteristics of the Body are the perfuming effect of the immaculate deeds such as the virtues of perfection and also the work of the mysterious perfuming innate in the Tathagata-garbha. As it is thus possession of immeasurably blissful qualities, it is called Recompense Body.

15) Lăng Già: Không, Vô Sinh, Vô Tự Tính, Vô Nhị—Emptiness, No-Birth, No Self-Substance, No-Duality

Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: “Chư Bồ Tát Ma Ha Tát nào thông suốt về khía cạnh hiện hữu của “Không, Vô sinh, Vô tự tính, và Vô nhị” sẽ nhanh chóng đạt đến thể chứng tối thượng—In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught: “Those Bodhisattva-mahasattvas who have a thorough understanding as regards to the aspect of existence of “Emptiness, No-birth, Non-duality, and No self-substance (Sunyatanutpadanishsvabhavadvaya),” will quickly come to the realization of the supreme enlightenment.”

16) Lăng Già: Kiến Lập Trí—Intelligence

Cái trí nhờ đó một mệnh đề được thiết lập. Đây là một trong hai loại trí được nói đến trong Kinh Lăng Già. Tức là cái trí kiến lập tất cả các loại phân biệt về một thế giới của các hình tướng, buộc cái tâm vào các hình tướng mà cho chúng là thực. Do đó, trí này thiết lập những nguyên tắc lý luận từ đó mà đưa ra các phán đoán về một thế giới của các đặc thù. Nó là một cái trí lý luận, nó là cái điều động cuộc sống hằng ngày của chúng ta. Nhưng ngay khi một cái gì đó được xác lập để chứng tỏ nó, tức là ngay khi một mệnh đề được tạo thành, đồng thời nó lại kiến lập một cái gì khác nữa và tiếp tục tự chứng tỏ nó trái với cái gì khác ấy. Ở đây không có gì tuyệt đối cả. Sự kiến lập hay xác lập này được định nghĩa ở một chỗ khác là kiến lập. Kỳ thật ở mọi nơi không có cái gì là thực cả, do bởi mệnh đề này được chấp chặt làm thực mà những mệnh đề đối lập chắc chắn sẽ sinh khởi và ở đây sẽ xảy ra sự tranh cãi hay bài bác giữa các phe đối nghịch. Vì thế mà Đức Phật khuyên các vị Bồ Tát phải tránh các biên kiến này để đạt tới một trạng thái chứng ngộ vượt khỏi lối nhìn xác định cũng như phủ định về thế giới—The intelligence (Pratishthapikabuddhi (skt) whereby a proposition is set up. This is one of the two kinds of knowledge mentioned in the Lankavatara Sutra. The intelligence sets up all kinds of distinction over a world of appearances, attaching the mind to them as real. Thus it may establish rules of reasoning whereby to give judgments to a world of particulars. It is logical knowledge, it is what regulates our ordinary life. But as soon as something is established in order to prove it, that is, as

soon as a proposition is made, it sets up something else at the same time and goes on to prove itself against that something else. There is nothing absolute here. This setting or establishing is elsewhere designated as Samaropa. All where there are none such in reality. Owing to these propositions definitely held up as true, opposite ones will surely rise and there will take place a wrangling or controversy between the opposing parties. The Buddha advised Bodhisattvas to avoid these one-sided views in order to attain a state of enlightenment which is beyond the positive as well as beyond the negative way of viewing the world.

17) Lăng Già: Năm Trường Hợp Để Phân Biệt Cảnh Ma Hay Cảnh Thật—Five Circumstances Can Help Us Determine Real Events and Demonic Realms

Theo Thiền Tông, có năm trường hợp phân biệt ma cảnh hay thật cảnh. Thứ nhất, các trường hợp thấy cảnh nhân quả không phù hợp, quán tưởng cái này lại thấy cái kia, hy vọng cảnh giới này lại thấy cảnh giới khác; hoặc giả cảnh hiện ra không giống như đã được diễn tả trong kinh, tất cả đều là ma cảnh. Thứ nhì, chư Phật và chư Bồ Tát đều có tâm từ bi thanh tịnh, nên dù quý Ngài có hiện tướng quỷ thần chúng ta vẫn cảm thấy an nhiên tự tại. Ngược lại, bản chất của ma quỷ là dữ tợn hung ác, nên dù chúng có hiện ra tướng Phật, Bồ Tát hay những người hiền lương đạo đức, chúng ta vẫn cảm thấy xao động nóng nảy không yên. Thứ ba, ánh sáng của Phật làm ta cảm thấy êm dịu mát mẻ, không có bóng, không chói mắt. Ánh sáng của ma, ngược lại, làm cho ta chói mắt, bức rức không yên, và có bóng như trong kinh Lăng Già đã nói. Thứ tư, lời thuyết giảng của chư Phật và chư Bồ Tát hợp với kinh điển và thuận theo chân lý. Lời của ma thì trái với lẽ phải và không đúng với lý kinh Phật dạy trong các kinh điển. Thứ năm, khi tướng tượng hiện ra, muốn thử nghiệm, hành giả chỉ nhứt tâm tụng Bát Nhã tâm kinh, hay nhiếp tâm trì chú, niệm Phật. Nếu là Thánh cảnh thì khi càng niệm, cảnh càng hiện rõ. Nếu là ma cảnh, khi càng tụng cảnh càng mờ đi rồi biến mất, bởi tà không bao giờ lần được chánh. Tuy nhiên, hành giả thiền đã tiến tới một mức độ cao thì phải dẹp bỏ tất cả những hiện cảnh, dù Phật, Bồ Tát hay ma—Five circumstances (criteria) that can help us determine which events are real and which belong to the demonic realms. According to the Zen School, there are five circumstances: First, circumstances where cause and effect do not correspond, such as visualizing one mark and see another, or hoping to see one realm but see another, as well as scenes and realms that do not resemble to those described in the sutras are all demonic realms. Second, Buddhas and Bodhisattvas have pure compassion; therefore, if they take the appearance of demons to test us, we should still feel calm, at peace and pure. Demons on the contrary, are inherently evil and wicked; thus even when they take the appearance of Buddhas and Bodhisattvas or of any good and moral people, we still feel agitated, angry and uneasy. Third, the Buddha's light always makes us feel calm and refreshed; it has neither shadow nor a blinding effect on the eye. The light of demons, on the other hand, affects our eyes and makes us feel agitated rather than calm and peaceful; it also has shadows as described in the Lankavatara Sutra. Fourth, the teachings of the Buddhas and Bodhisattvas are in accord with the sutras and the truth. The teachings of the demons are contrary to the truth and not in line with the teaching in sutras. Fifth, when an auspicious mark appears, the practitioner who wishes to test it, needs only concentrate on reciting the Heart Sutra with a pure mind, or reciting a mantra or Buddha's name with one-pointedness of mind. If the mark is really auspicious, the more the practitioner recites, the clearer it becomes. If the mark belongs to the demonic realm, it will gradually disappear because evil can never infringe upon the truth and the auspicious. However, an advanced meditator should always remember that during meditation, you must eliminate whatever appear, Buddhas, Bodhisattvas or demons.

18) Lăng Già: Ngôn Ngữ Văn Tự—Words and Languages

Giáo lý, sự tụng đọc và chuyện kể, vân vân. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nhấn mạnh vào sự đạt tự nội cái chân lý mà hết thảy các Đức Như Lai trong quá khứ, hiện tại và vị lai thể chứng, chứ không

phải là ngữ ngôn văn tự. Cảnh giới của Như Lai tạng vốn là A Lại Da Thức thì thuộc về chư Bồ Tát Ma Ha Tát theo đũa chân lý chứ không thuộc các triết gia chấp vào văn tự, học hành và suy diễn suông. Cũng trong kinh Lăng Già, đức Phật dạy: "Này Đại Huệ, kinh nói ra là tùy căn cơ của chúng sanh nên không hiển thị được chân lý 'Như Thị', lời nói không hiển thị được cái như thực. Đó giống như những dương diễm phỉnh gạt lũ thú khát nước vọng hưởng tìm nước uống ở chỗ không hề có nước; cũng vậy, lời dạy của kinh là nhằm thỏa mãn trí tưởng tượng của phàm phu nên không hiển thị được thực tại, tức cứu cánh của thánh trí tự giác. Này Đại Huệ, nên nương theo nghĩa, chớ chấp vào ngôn từ và giáo thuyết."—Teaching, recitation, and stories (Desanapatha (skt), etc. In the Lankavatara Sutra, the Buddha emphasized the inner attainment of the truth, not the teaching realized by all the Tathagatas of the past, present, and future. The realm of the Tathagatagarbha which is the Alayavijnana belongs to those Bodhisattva-Mahasattvas who follow the course of truth and not to those philosophers who cling to the letter, learning, and mere discourse. Also in the Lankavatara Sutra, the Buddha taught: "O Mahamati, it is because the Sutras are preached to all beings in accordance with their modes of thinking, and do not hit the mark as far as the true sense is concerned; words cannot reinstate the truth as it is. It is like mirage, deceived by which the animals make an erroneous judgment as to presence of water where there is really none; even so, all the doctrines in the Sutras are intended to satisfy the imagination of the masses they do not reveal the truth which is the object of the noble understanding. Therefore, O Mahamati, conform yourself to the sense, and do not be engrossed in words and doctrines."

19) Lăng Già: Ngôn Thuyết Pháp Tướng—Word-Teaching Contrasted With Self-Realization

Ngôn thuyết pháp tướng hay giáo lý bằng ngôn từ trái với sự tự chứng. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: "Những ai hiểu rõ sự khác biệt giữa thể chứng và giáo lý, giữa cái biết tự nội và sự giáo huấn, đều được tách xa sự điều động của suy diễn hay tưởng tượng suông."—In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught: "Those who well understand desana (skt), or the distinction between realization and teaching, between inner knowledge and instruction, are kept away from the control of mere speculation."

20) Lăng Già: Ngôn Từ—Language and Words

Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: "Chính do con người không biết rõ cái bản tánh của các ngôn từ, nên người ta xem ngôn từ là đồng nhất với ý nghĩa."—In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught: "It is owing to his not perfectly understanding the nature of words that he regards them as identical with the sense."

21) Lăng Già: Ngôn Từ Bình Đẳng—Sameness in Words

Ngôn từ bình đẳng là một trong bốn loại bình đẳng trong Kinh Lăng Già. Bình đẳng về ngôn từ nghĩa là tất cả chư Như Lai đều nói sáu mươi bốn âm giai hay âm thanh khác nhau mà ngôn ngữ của Phạm Thiên phát âm, và nghĩa là ngôn ngữ của chư Như Lai nghe ra giống như âm giai của loài chim Ca Lăng Tần Già—"Sameness in words" is one of the four sorts of sameness according to The Lankavatara Sutra, which means that all the Tathagatas speak in sixty-four different notes or sounds with the language of Brahma is pronounced, and that their language sounding like the notes of Kalavinka bird is common to all the Tathagatas.

22) Lăng Già: Ngụ Phu Sở Hành Thiên—Balopacarikam

Theo Kinh Lăng Già, dù người thực hành loại Thiên định này bị xem là kẻ ngu si kém trí, đây vẫn là một loại Thiên thông dụng mà phần đông người ta thực tập, trong đó có cả những người thông minh và nhạy trí. Tuy nhiên, Đại Thừa còn đi xa hơn các loại Thiên định này là những thứ vốn ít nhiều vẫn có tính cách tương đối, thiếu tự nhiên và không phải là loại tối thượng; vì loại Thiên này chú trọng về

quán bất tịnh, về sự vô thường của các sự vật và về những khổ đau của cuộc đời, vân vân, là bài học đầu tiên cho những người mới nhập môn Phật giáo—According to the Lankavatara Sutra, though the practitioner is regarded as ignorant or dull-witted (bala) who practices this kind of Dhyana, this is the ordinary form of meditation carried on by most people, some of whom are quite intelligent and sharp-witted. However, the Mahayana goes beyond these meditations which are more or less relative and artificial and not of the highest sort; for meditating on impurities, the impermanence of things, sufferings of life, etc., is the first lesson for the beginners of Buddhism.

23) Lăng Già: Nhị Trí—Two Kinds of Wisdom

Theo Kinh Lăng Già có hai loại trí: Thứ nhất là Quán Sát Trí. Đây là trí tuyệt đối, tương đương với Viên Thành Thực Trí. Chữ Phạn Pravicaya nghĩa là tìm tòi xuyên suốt hay khảo sát tường tận, và cái trí được định tính như thế thâm nhập vào bản chất căn bản của tất cả các sự vật, là cái vượt khỏi phân tích lý luận, và không thể được diễn tả bằng mệnh đề nào trong tứ cú. Thứ nhì là Kiến Lập Trí, tức là cái trí kiến lập tất cả các loại phân biệt về một thế giới của các hình tướng, buộc cái tâm vào các hình tướng mà cho chúng là thực. Do đó, trí này thiết lập những nguyên tắc lý luận từ đó mà đưa ra các phán đoán về một thế giới của các đặc thù. Nó là một cái trí lý luận, nó là cái điều động cuộc sống hằng ngày của chúng ta. Nhưng ngay khi một cái gì đó được xác lập để chứng tỏ nó, tức là ngay khi một mệnh đề được tạo thành, đồng thời nó lại kiến lập một cái gì khác nữa và tiếp tục tự chứng tỏ nó trái với cái gì khác ấy. Ở đây không có gì tuyệt đối cả. Sự kiến lập hay xác lập này được định nghĩa ở một chỗ khác là kiến lập. Có bốn loại kiến lập: các tướng đặc thù, các kiến giải, nguyên nhân, và hữu thể. Kỳ thật ở mọi nơi không có cái gì là thực cả, do bởi mệnh đề này được chấp chặt làm thực mà những mệnh đề đối lập chắc chắn sẽ sinh khởi và ở đấy sẽ xảy ra sự tranh cãi hay bài bác giữa các phe đối nghịch. Vì thế mà Đức Phật khuyên các vị Bồ Tát phải tránh các biên kiến này để đạt tới một trạng thái chứng ngộ vượt khỏi lối nhìn xác định cũng như phủ định về thế giới—According to The Lankavatara Sutra, there are two kinds of wisdom: First, Pravicayabuddhi or Absolute Knowledge which corresponds to the Parinishpanna. Pravicaya means “to search through,” “to examine thoroughly,” and the Buddhi so qualified penetrates into the fundamental nature of all things, which is above logical analysis and cannot be described with any of the four propositions (see Tứ Cú Phân Biệt). Second, Pratishthapika or Intelligence. The intelligence sets up all kinds of distinction over a world of appearances, attaching the mind to them as real. Thus it may establish rules of reasoning whereby to give judgments to a world of particulars. It is logical knowledge, it is what regulates our ordinary life. But as soon as something is established in order to prove it, that is, as soon as a proposition is made, it sets up something else at the same time and goes on to prove itself against that something else. There is nothing absolute here. This setting or establishing is elsewhere designated as Samaropa. There are four establishments: lakshana (characteristic marks), drista (definite views), hetu (cause), and bhava (substance). All where there are none such in reality. Owing to these propositions definitely held up as true, opposite ones will surely rise and there will take place a wrangling or controversy between the opposing parties. The Buddha advised Bodhisattvas to avoid these one-sided views in order to attain a state of enlightenment which is beyond the positive as well as beyond the negative way of viewing the world.

24) Lăng Già: Như Thực Ấn—Seal of Suchness

Như thực ấn hay dấu ấn của như như. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: “Hãy để cho tất cả chúng sanh thể chứng ba sự giải thoát, hãy được in dấu hãn hời bằng dấu ấn của như như. Hãy trú trong sự hiểu biết trực giác về tự tính của các sự vật là cái phải được đạt bằng khả năng tự nội của sự thể chứng và hãy ngưng dứt cái nhìn các sự vật trong khía cạnh tương đối của chúng.” Ba sự giải thoát là ba đối tượng quán chiếu dẫn tới giải thoát: Thứ nhất là Không. Hiểu được bản chất của vạn hữu vốn không nên làm cho cái tâm không, cái tôi không, cái của tôi không, khổ không, là giải thoát. Thứ nhì là

Vô Tướng. Đoạn trừ mọi hình tướng bên ngoài là giải thoát. Thứ ba là Vô Nguyện. Đoạn trừ tất cả mọi mong cầu cho đến khi nào không còn một mảy may ham muốn hay cố gắng để đạt được bất cứ thứ gì là giải thoát—In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught: “Let all beings realize the triple emancipation (see Tam Giải Thoát), be well stamped with the seal of suchness (Yathatathya mudra (skt), abide in the intuitive understanding of the self-nature of things, which is to be gained by the inner faculty of realization, and cease from viewing things in their relative aspect.” Three subjects or objects of the meditation that lead toward liberation (three emancipations): First, sunyata or emptiness. To empty the mind of the ideas of me, mine and sufferings which are unreal. Second, animitta or signlessness (having no-signs). To get rid of the idea of form, or externals. There are no objects to be perceived by sense-organs. Third, apranihita or wishlessness (desirelessness). To get rid of all wishes or desires until no wish of any kind whatsoever remains in the cultivator’s mind, for he no longer needs to strive for anything.

25) Lăng Già: Niết Bàn—Nirvana

Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo Mahamati: “Này Mahamati, Niết Bàn nghĩa là thấy suốt vào trú xứ của thực tính trong ý nghĩa chân thật của nó. Trú xứ của thực tính là nơi mà một sự vật tự nó trú. Trú trong chính cái chỗ của mình nghĩa là không xao động, tức là mãi mãi tĩnh lặng. Nhìn thấy suốt vào trú xứ của thực tính đúng như nó nghĩa là thông hiểu rằng chỉ có cái được nhìn từ chính tâm mình, chứ không có thể giới nào bên ngoài như thế cả.”—In the Lankavatara Sutra, the Buddha told Mahamati: “Oh Mahamati, Nirvana means seeing into the abode of reality in its true significance. The abode of reality is where a thing stands by itself. To abide in one’s self-station means not to be astir, i.e., to be eternally quiescent. By seeing into the abode of reality as it is means to understand that there is only what is seen of one’s own mind, and no external world as such.”

26) Lăng Già: Phán Đoán Sai Lầm—False judgment

Abhutaparikalpa or Parikalpana, một thuật ngữ Bắc Phạn có nghĩa là “hư vọng phân biệt hay sự phán đoán sai lầm.” Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: “Vì sự phán đoán sai lầm được nêu ra về các sự vật được quan niệm trong tính phức tạp (tính đa dạng) của chúng nên xảy ra sự chấp thủ mạnh mẽ vào thế giới bên ngoài.”—Abhutaparikalpa or Parikalpana, a Sanskrit term means “False judgment.” In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught: “As a variety of false judgements is given to objects conceived in their multiplicity, there takes place a strong clinging to the external world.”

27) Lăng Già: Pháp Vô Ngã—Non-Substantiality of Things

Vạn hữu không có thực ngã, không có tự tính, không độc lập. Cái ý niệm cho rằng không có tự tính hay ngã tạo nên tính đặc thù của mỗi sự vật được những người theo Phật Giáo Đại Thừa khẳng định là đặc biệt của họ chứ không phải của Tiểu Thừa. Ý niệm này thật tự nhiên vì ý niệm về “không tính” là một trong những đặc điểm nổi bật nhất của Đại Thừa, nên thật là tự nhiên khi các học giả Đại Thừa đặc “Pháp Vô Ngã” ở một vị trí nổi bật trong triết học của họ. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: “Khi một vị Bồ Tát Ma ha tát nhận ra rằng tất cả các pháp đều thoát ngoài tâm, mặt na, ý thức, ngũ pháp, và ba tự tính, thì vị ấy được gọi là hiểu rõ thực nghĩa của “Pháp Vô Ngã.”—Doctrine of the non-self (non-substantiality of things) or no permanent individuality in or independence of things, selflessness of things (Dharmanairatmya (skt). Things are without independent individuality, i.e. the tenet that things have no independent reality, no reality in themselves. The idea that there is no self-substance or “Atman” constituting the individuality of each object is insisted on by the followers of Mahayana Buddhism to be their exclusive property, not shared by the Hinayana. This idea is naturally true as the idea of “no self-substance” or Dharmanairatmya is closely connected with that of “Sunyata” and the latter is one of the most distinguishing marks of the Mahayana, it was natural for its scholars to give the former a prominent position in their philosophy. In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught:

“When a Bodhisattva-mahasattva recognizes that all dharmas are free from Citta, Manas, Manovijnana, the Five Dharmas, and the Threefold Svabhava, he is said to understand well the real significance of Dharmanairatmya.”

28) Lăng Già: Phân Biệt—Discrimination

Trong Kinh Lăng Già, phân biệt trái nghịch với sự hiểu biết trực giác là sự hiểu biết vượt ngoài phân biệt. Trong cuộc sống thế tục hằng ngày, nếu “phân biệt” được xử lý một cách hợp lý sẽ vận hành để sản sinh ra những hiệu quả tốt, nhưng nó không thể đi sâu vào tâm thức mà chân lý tối hậu tiềm ẩn trong đó. Để đánh thức chân lý ra khỏi giấc ngủ sâu, chúng ta phải từ bỏ phân biệt—According to the Lankavatara Sutra, discrimination stands contrasted to intuitive understanding which goes beyond discrimination. In ordinary worldly life, discrimination, if properly dealt with, works to produce good effects, but it is unable to penetrate into the depths of consciousness where the ultimate truth is hidden. To awaken this from a deep slumber, discrimination must be abandoned.

29) Lăng Già: Phân Biệt Sai—Wrong Discernment

Phân biệt sai là sự chấp trước phân biệt vào các hiện tượng. Nhìn thấy sự vật là thật do bởi sự suy nghĩ và lý luận sai lầm, khi Bồ Tát thấy đạo thì đoạn trừ được ngay. Phân biệt sai lầm hay cho rằng tiêu cực là tích cực. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật đã nhắc nhở Ngài Mahamati: “Này Mahamati, huyễn ảo không tạo ra các sai lầm, vì các sai lầm phát xuất từ sự phân biệt hư vọng—Wrong discernment means discriminated attachment to phenomena. Tenet in regard to things as real as the result of false reasoning. Wrong discernment or mistaken discernment or thinking of a negative action is a positive action (Parikalpita) (skt). In the Lankavatara Sutra, the Buddha reminded Mahamati: “Oh Mahamati, maya is not the cause of confusion, for it does not produce errors, as errors come from wrong discrimination.”

30) Lăng Già: Sáu Luận Chứng Về Duy Tâm—Six Proofs for the “Mind-Only.”

Trong Kinh Lăng Già, có sáu luận chứng về Duy Tâm: Thứ nhất, sự việc các sự vật không như vẻ đáng bề ngoài của chúng. Thứ nhì, tất cả các sự vật đều tương đối và không có cái tự tính nào mãi mãi phân biệt một cách tuyệt đối sự vật này với sự vật khác. Thứ ba, các tên gọi hay danh và ác hình ảnh hay tướng chỉ là những dấu hiệu giả danh và không có thực tính nào (phi hữu) trong tự chúng. Người ngu tưởng những gì do chính cái tâm biểu hiện là những thực tính khách quan. Người trí biết rằng các tên gọi, các hình tướng và các tượng trưng phải được xem là những gì mà chúng được định từ ban đầu. Thứ tư, “những gì không được sinh ra thì không dính dáng gì đến nhân quả, không có người tạo lập, tất cả chỉ là sự kiến lập của tâm. Thứ năm là Nhất Nguyên Luận Tuyệt Đối hay sự cần thiết về luận lý để đạt đến cái ý niệm tối hậu về nhất tính. Thứ sáu là Tam Giới Duy Thị Tự Tâm—According to The Lankavatara Sutra, there are six proofs for the “Mind-Only”: First, things are not what they seem to be. Second, all things are relative and have no substance (svabhava) which would eternally and absolutely distinguish on from another. Third, names and images are mere signs (samketa) and have no reality whatever (abhava) in themselves, for they belong to the imagination (parikalpita). The ignorant take what is presented by the mind itself for objective realities. The wise know that names and signs and symbols are to be taken for what they are intended from the beginning. Fourth, that which is unborn has nothing to do with causation, there is no creator, all is nothing but the construction (vyavasthana) of the mind. Fifth, the absolutely idealistic monism. The logical necessity of reaching the ultimate notion of unity. Sixth, the three worlds are mind itself.

31) Lăng Già: Sở Duyên Duyên—Intelligence in Contact With Its Object

Điều kiện trở thành một đối tượng của nhận thức, một trong bốn nhân duyên theo Kinh Lăng Già. Cảnh đối đãi với tâm thức (pháp tâm và sở tâm là năng duyên, cảnh là sở duyên). Cái duyên của sở

duyên hay tâm thức đối với cảnh giới như mắt đối với sắc (tâm thức gọi là năng duyên, cảnh giới gọi là sở duyên). Sở duyên duyên có một đối tượng hay môi trường khi một nguyên nhân diễn ra, thí dụ những làn sóng được tạo ra do ao, hồ, sông, biển hay tàu bè—Condition becoming an object of cognition (conditioned condition or the reasoning mind, or the mind reasoning), one of the four causations (hetupratyaya) according to the Lankavatara Sutra. Upon which something rests or depends, hence objects of perception; that which is the environmental or contributory cause; attendant circumstances. The relationship being like that of form or colour to the eye. The influence of one factor in causing others. The objective sub-cause, which has an object or environment as a concurring cause, as waves are conditioned by a basin, a pond, a river, the sea, or a boat.

32) Lăng Già: Tam Chủng Ba La Mật—Three Kinds of Paramitas

Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật đưa ra ba loại Ba La Mật: Thứ nhất là xuất thế gian thượng thượng Ba La Mật. Các loại Ba La Mật siêu thế gian trong ý nghĩa cao nhất được thực hành bởi một vị Bồ Tát hiểu rằng thế giới được quan niệm một cách nhị biên do bởi cái tâm phân biệt và vị ấy thoát khỏi những tưởng tượng sai lầm và những ràng buộc hư vọng như tâm, hình tướng, đặc tính, vân vân. Vị ấy thực hành đức hạnh bố thí chỉ nhằm làm lợi cho tất cả chúng sanh hữu tình và đưa họ đến trạng thái tâm linh hạnh phúc. Vị ấy thực hành trì giới mà không ra bất cứ điều kiện hay sự ràng buộc nào, ấy là trì giới Ba La Mật của một vị Bồ Tát. Vị ấy biết được sự khác biệt giữa chủ thể và đối tượng, nhưng vẫn yên lặng chấp nhận mà không khởi lên bất cứ ý nghĩ nào về sự gắn bó hay tách rời nào, đó chính là nhẫn nhục Ba La Mật của một vị Bồ Tát. Vị ấy tu tập một cách mạnh mẽ suốt ngày suốt đêm, hòa mình theo mọi đòi hỏi của kỷ luật mà không khởi lên cái tâm phân biệt nào, đó chính là tinh tấn Ba La Mật. Vị ấy không chấp vào kiến giải về Niết Bàn của các triết gia và thoát khỏi mọi sự phân biệt, đó chính là Thiền định Ba La Mật. Còn về Bát Nhã Ba La Mật, vị ấy không sanh tâm phân biệt bên trong mình, không nhìn thế giới bằng bất cứ loại hiểu biết hay phân tách nào, không rơi vào nhị biên mà gây nên sự chuyển biến từ căn bản của tâm thức. Đó là không đoạn diệt sự vận hành của nghiệp trong quá khứ, mà cố gắng tu tập để tạo ra một trạng thái tự chứng. Thứ nhì là xuất thế gian Ba La Mật. Loại Ba La Mật siêu thế gian được chư Thanh Văn và Duyên Giác thực hành. Chư vị này chấp vào ý niệm về Niết Bàn và quyết đạt cho được Niết Bàn bằng mọi giá. Họ cũng giống như người thế gian bị ràng buộc vào sự hưởng thụ quy ngã. Thứ ba là thế gian Ba La Mật. Loại thế gian Ba La Mật được thực hành bởi những người thế gian tầm thường, thường chấp vào ý niệm về “ngã” và “ngã sở;” họ không thể vùng thoát khỏi những ràng buộc nhị biên như hữu và phi hữu, và tất cả những đức hạnh mà họ thực hành đều được đặt căn bản trên ý niệm đạt một cái gì đó có tính cách vật chất như là một sự đền đáp lại. Họ có thể đạt được một số khả năng tâm linh nào đó và sau khi chết được sanh vào cõi Trời của Phạm Thiên—In the Lankavatara Sutra, the Buddha gave three kinds of Paramitas: First, paramitas of the supreme ones of Bodhisattvas, relating to the future life for all. The Paramita that are super-worldly in the highest sense are practiced by a Bodhisattva who understands that the world is dualistically conceived, because of the discriminating mind, and who is detached from erroneous imaginations and wrong attachments of all kinds, such as mind, form, characters, etc. He would practice the virtue of charity solely to benefit sentient beings and to lead them a a blissful state of mind. To practice morality without forming any attachment to condition in which he binds himself, this is his sila-paramita. Knowing the distinction between subject and object, and yet quietly to accept it without waking any sense of attachment or detachment, this is the Bodhisattva’s Kshanti-paramita. To exercise himself most intently throughout the day and night, to conform himself to all the requirements of discipline, and not to evoke a discriminating mind, this is his Vyria-paramita. Not to cling to the philosopher’s view of Nirvana and to be free from discrimination, this is his Dhyana-paramita. As to Prajna-paramita, it is not to evoke a discriminating mind within oneself, nor to review the world with any kind of analytical understanding, not to fall into dualism, but to cause a turning at the basis of consciousness. It is not to destroy the working of a past karma, but to exert oneself in the exercise of

bringing about a state of self-realization, this is Prajna-paramita. Second, paramitas for Sravakas and Pratyeka-buddhas relating to the future life for themselves. The super-worldly kind of paramitas is practiced by Sravakas and Pratyekabuddhas who, clinging to the idea of Nirvana, are determined to attain it at all costs; they are like the worldly people who are attached to the enjoyment of egotism. Third, paramitas for people in general relating to this world. The worldly kind of paramitas is practiced by worldly people who cling to the idea of an ego and what belongs to it; they are unable to shake themselves off the fetters of dualism such as being and non-being, and all the virtues they would practice are based on the idea of gaining something material as a reward. They may gain certain psychic powers and after death be born in the heaven of Brahma.

33) Lăng Già: Tam Giới Duy Nhất Tâm—The Triple World Is But One Mind

Tam giới duy thị tự tâm hay tam giới duy chỉ do tâm này. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: “Vị Bồ tát Ma ha Tát thấy rằng thế giới chỉ là sự sáng tạo của tâm, mặt na và ý thức; rằng thế giới được sinh tạo do phân biệt sai lầm bởi cái tâm của chính mình; rằng không có những tướng trạng hay dấu hiệu nào của một thế giới bên ngoài mà trong đó nguyên lý đa phức điều động; và cuối cùng rằng ba cõi chỉ là cái tâm của chính mình—The triple world is just Mind (Tribhavasva-cittamatram (skt). In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught: “The Bodhisattva-mahasattvas sees that the triple world is no more than the creation of the citta, manas, and mano-vijnana, that it is brought forth by falsely discriminating one’s own mind, that there are no signs of an external world where the principle of multiplicity rules, and finally that the triple world is just one’s own mind.”

34) Lăng Già: Tam Thức—Three States of Consciousness

Theo kinh Lăng Già, có ba loại thức: Thứ nhất là Chân Thức hay Như Lai tạng, tự tính thanh tịnh không uế nhiễm, hay thức A Lại Da, hay thức thứ tám. Thứ nhì là Hiện Thức hay Tạng Thức hay chân tâm cùng với vô minh hòa hợp mà sinh ra pháp nhiễm, tịnh, xấu tốt. Thứ ba là Phân Biệt Sự Thức hay Chuyển Thức, do thức với cảnh tướng bên ngoài làm duyên hiện lên mà phát sinh từ ngũ quan (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân)—According to the Lankavatara Sutra, there are three states of mind or consciousness: First, the original or fundamental unsullied consciousness of mind. The Tathagatagarbha, the eighth or alaya. Second, manifested mind or consciousness diversified in contact with or producing phenomena, good or evil. Third, discrimination or consciousness discriminating and evolving the objects of the five senses.

35) Lăng Già: Tám Nghĩa Của Duy Tâm—Eight Meanings of “Mind-only”

Học thuyết Duy Tâm trải suốt trong Kinh Lăng Già. Hiểu được nó là thể nghiệm được chân lý tối hậu và không hiểu nó là tiếp tục luân hồi sanh tử. Kinh Lăng Già đặt nhiều sự nhấn mạnh vào tầm quan trọng của học thuyết này, quá thực, quá nhiều đến nỗi nó làm cho mọi sự đều xoay quanh sự cứu độ thế giới, chứ không nói đến những gì thuộc về cá nhân. Đức Phật dạy về tám ý nghĩa của Duy Tâm như sau: Nghĩa thứ nhất là Duy Tâm dẫn đến sự thể chứng tối hậu. Đức Phật dạy Mahamati: “Này Mahamati, ngôn ngữ không phải là chân lý tối hậu. Tại sao? Vì chân lý tối hậu là điều mà người ta ưa thích; nhờ vào ngôn thuyết mà người ta có thể nhập vào chân lý, nhưng từ ngữ tự chúng không phải là chân lý. Chân lý là sự tự chứng được kinh nghiệm một cách nội tại bởi người trí bằng trí tuệ tối thượng của họ, chứ không thuộc phạm vi của ngôn từ, phân biệt hay trí thức; và do đó, phân biệt không mở được cái chân lý tối hậu. Này Mahamati, ngôn ngữ phải chịu sự sinh và diệt, không ổn cố, ảnh hưởng lẫn nhau, được tạo ra theo luật nhân quả, nhưng chân lý tối hậu không phải là những gì ảnh hưởng lẫn nhau hay được tạo ra theo luật nhân quả, cũng không phải phát sinh từ những điều kiện như thế, vì nó vượt lên trên mọi khía cạnh của tính tương đối, và vẫn tự không thể tạo ra được chân lý, vì chân lý tối hậu là phù hợp với cái kiến giải cho rằng thế giới sở kiến chính là cái tâm của chúng ta, và vì không có những sự vật bên ngoài như thế xuất hiện trong những khía cạnh đa dạng của đặc thù nên chân lý

tối hậu không bị ảnh hưởng của phân biệt. Nay Mahamati, khi một người nhìn thấy trú xứ của thực tính mà ở đấy tất cả các sự vật hiện hữu thì người ấy thể nhập cái chân lý rằng những gì xuất hiện ra trước người ấy không khác gì hơn chính cái tâm. Ý nghĩa thứ hai là Duy tâm được thủ nhiếp bằng ý tưởng thuần túy. Cái trí tuyệt đối hay trí Bát Nhã không thuộc về hai thừa. Thực ra nó không dính dáng gì đến các sự vật đặc thù; hàng Thanh Văn bị ràng buộc vào cái ý niệm “hữu;” trí tuyệt đối thanh tịnh trong bản thể thuộc Như Lai, bậc đã thể nhập Duy Tâm. Ý nghĩa thứ ba là chư Bồ Tát không nhập Niết Bàn do vị chư vị thông hiểu cái chân lý của Duy Tâm. Tất cả những hành động khác nhau trong ba cõi (tam giới—traidhatuka) như thăng lên từng địa trong sự tu tập của vị Bồ Tát và tinh tấn vững vàng của vị ấy đều chỉ là những biểu hiện của Tâm. Người ngu không hiểu điều này, do đó mà chư Phật nói đến tất cả những thứ ấy. Lại nữa, hàng Thanh Văn và Bích Chi, khi đạt đến địa thứ tám, trở nên quá mê đắm về hạnh phúc của sự tịch tịnh của tâm hay tận diệt định đến nỗi họ không thể hiểu được rằng cái sở kiến không là gì khác hơn cái tâm. Họ đang còn trong lãnh vực của đặc thù, cái tuệ kiến thâm nhập thực tính của họ chưa thanh tịnh. Mặt khác, chư Bồ Tát ý thức về các bốn nguyện của mình, những bốn nguyện phát sinh từ trái tim từ ái bao trùm hết thủy của mình; chư vị không nhập Niết Bàn; chư vị biết rằng thế giới sở kiến chỉ là sự biểu hiện của chính cái Tâm; chư vị thoát khỏi những ý niệm như tâm, ý, và ý thức, thế giới bên ngoài, ngã thể, và những dấu hiệu phân biệt. Ý nghĩa thứ tư là Duy Tâm và cái quan niệm nhị biên về hữu và phi hữu phát sinh từ phân biệt sai lầm thì đối lập với nhau, và không thể dung hòa cho đến khi cái quan niệm nhị biên ấy bị hút vào trong Duy Tâm. Giáo lý của Duy Tâm, nói theo tri thức luận, là trở vào sự sai lạc của một thế giới quan được đặt căn bản trên phân biệt để đưa chúng ta quay vào trong cách nhận thức đúng đắn cái thực tính đúng như thực tính: “Vì người ngu và kẻ thiếu trí không hiểu giáo lý của Duy Tâm, nên họ bị ràng buộc vào các sự vật bên ngoài; họ đi từ hình thức phân biệt này sang hình thức phân biệt khác, như cái nhìn nhị biên tính về hữu và phi hữu, đồng và dị, vừa đồng vừa dị, thường và vô thường, ngã thể, tập khí, nhân duyên, vân vân. Sau khi phân biệt những ý niệm này, họ tiếp tục chấp vào chúng như là thực một cách khách quan và không thay đổi, giống như những con vật kia, bị cơn khát trong mùa hè lồi cuốn mà chạy ào vào những con suối tưởng tượng. Nghĩ rằng các thành tố chủ yếu hay những thành tố đầu tiên hiện hữu thực sự là do bởi phân biệt sai lầm chứ không có gì khác nữa. Khi chân lý Duy Tâm được hiểu thì không có sự vật bên ngoài nào được nhìn thấy, tất cả các sự vật ấy đều do bởi phân biệt về những gì mà người ta nhìn thấy trong cái tâm của chính mình. Ý nghĩa thứ năm là không hiểu Duy Tâm đưa người ta đến chỗ luân hồi mãi mãi. Vì các triết gia ngoại đạo không thể vượt khỏi nhị biên nên họ làm tổn hại không những cho chính mình, mà cả cho những người ngu nữa. Cứ liên tục quanh quẩn trong lục đạo, từ sự hiện hữu này đến sự hiện hữu khác, mà không hiểu rằng những gì được nhìn thấy chỉ là cái tâm của chính họ và chấp vào cái ý niệm rằng các sự vật bên ngoài là có ngã thể, họ không thể thoát khỏi phân biệt sai lầm. Ý nghĩa thứ sáu là sự sinh khởi của A Lại Da Thức là do bởi chúng ta tưởng những biểu hiện của tâm là một thế giới của những thực tính khách quan. Kỳ thật, A Lại Da thức là chủ thể (nhân) và khách thể (duyên) của chính nó; và nó chấp vào một thế giới của những biểu hiện tâm thức của chính nó, một hệ thống tâm thức phát sinh mà gây ảnh hưởng lẫn nhau. Giống như sóng biển bị gió quấy động; tức là, một thế giới được làm thành khả kiến bởi chính cái tâm mà trong đó những cơn sóng tâm thức đến và đi. Đây là một thí dụ hay đối với những người theo Phật Giáo Đại Thừa. Ý nghĩa thứ bảy, như thế chúng ta thấy rằng không có gì trên thế giới là không phải của tâm, do đấy mà có học thuyết Duy Tâm. Và điều này áp dụng với sự nhấn mạnh đặc biệt vào tất cả mọi tranh cãi có tính cách luận lý là những thứ mà theo Kinh Lăng Già, chỉ là những chế tạo có tính cách chủ quan suông mà thôi: thân thể, tài sản và nhà cửa, những thứ này không gì khác hơn là những cái bóng của tâm, người ngu không hiểu điều ấy. Họ khẳng định hay kiến lập, hay bác bỏ, bài báng, và sở dĩ như thế là do bởi cái Tâm mà thôi, ngoài cái Tâm này thì không thể có cái gì nữa. Ngay cả các cấp độ tâm linh của quả vị Bồ Tát cũng chỉ là những phản ảnh của Tâm: “Các trú xứ của Phật và các cõi Phật đều thuộc Tâm mà thôi, trong đó không có những cái bóng nào; tức là không có những gì do chư Phật quá khứ, hiện tại và vị lai thuyết giảng. Ý nghĩa thứ tám, khi tất cả các hình tướng đặc thù

bị chối bỏ sẽ xảy ra một sự đột chuyển trong tâm ta, và chúng ta thấy cái chân lý rằng: “Ngay từ lúc khởi đầu, không có cái gì ngoài tâm và từ đó chúng ta được giải thoát khỏi những trói buộc của sự phân biệt sai lầm—The doctrine of “Mind-Only” runs through the Lankavatara Sutra as if it were wrap and weft (sợi ngang) of the sutra. To understand it is to realize the ultimate truth, and not to understand it is to transmigrate through many cycles of births and deaths. The sutra lay much emphasis on the importance of the doctrine, so much, indeed, that it makes everything hinge on this one point of the salvation of the world, not to say anything of the individual. The Buddha taught about the eight meanings of “Mind-only” as follows: The first meaning, the “Mind-only” leads to the realization of the ultimate truth. Oh Mahamati, language is not the ultimate truth; what is attainable by language is not the ultimate truth. Why? Because the ultimate truth is what is enjoyed by the wise; by means of speech one can enter into the truth, but words themselves are not the truth. It is the self-realization inwardly experienced by the wise through their supreme wisdom, and does not belong to the domain of words, discrimination, or intelligence; and, therefore, discrimination does not reveal the ultimate truth itself. Moreover, oh Mahamati, language is subject to birth and destruction, is unsteady, mutually conditioned, and produced according to the law of causation; and what is mutually conditioning to the law of causation, and produced according to the law of causation is not the ultimate truth, nor does it come out of such conditions, for it is above aspects of relativity, and words are incapable of producing it, and again as the ultimate truth is in conformity with the view that the visible world is no more than our mind, and as there are no such external objects appearing in their multifarious aspects of individuation, the ultimate truth is not subject to discrimination. Oh, Mahamati, when a man sees into the abode of reality where all things are, he enters upon the truth that what appears to him is not other than mind itself. The second meaning, the Mind-only is grasped by pure thought. Absolute intelligence or prajna does not belong to the two Vehicles. It has, indeed, nothing to do with particular objects; the Sravakas are attached to the notion of being; absolute intelligence, pure in essence, belonging to the Tathagata who has entered upon the “Mind-Only.” The third meaning, Bodhisattvas do not enter into Nirvana because of their understanding of the truth of the “Mind-Only.” All the various doings in the triple world such as the grading of stages in the discipline of Bodhisattva and his steady promotion are nothing but the manifestations of Mind. This is not understood by the ignorant, therefore all these things are taught by the Buddhas. And again, the Sravakas and the Pratyekabuddhas, when they reach the eighth stage, become so intoxicated with the bliss of mental tranquility (nirodha-samapatti) that they fail to realize that the visible is nothing but the Mind. They are still in the realm of individuation, their insight into reality is not yet pure (vivikta). The Bodhisattvas, on the other hand, are alive to their original vows flowing out of their all-embracing loving hearts; they do not enter into Nirvana; they know that the visible world is nothing but the manifestation of Mind itself; they are free from such ideas as mind (citta), will (manas), consciousness (manovijnana), external world, self-substance, and distinguishing marks. The fourth meaning, the Mind-Only and the dualistic conception of being and non-being, which is the outcome of wrong discrimination (vikalpa), stand opposite to each other, and are irreconcilable until the latter is absorbed into the former. Its teaching, intellectually speaking, is to show the fallacy of a world-conception based on discrimination, or rather upon wrong discrimination, in order to get us back into the right way of comprehending reality as it is. “As the ignorant and unenlightened do not comprehend the teaching of the Mind-Only, they are attached to a variety of external objects; they go from one form of discrimination to another, such as the duality of being and non-being, oneness and otherness, bothness and non-bothness, permanence and impermanence, self-substance, habit-energy, causation, etc. After discriminating these notions, they go on clinging to them as objectively real and unchangeable, like those animals who, driven by thirst in the summer-time, run wildly after imaginary spring. To think that primary elements really exist is due to wrong discrimination and nothing else. When the truth of the Mind-Only is understood, there are no external objects to be seen; they are all due to the discrimination of what one sees in one’s own mind. The fifth

meaning, not to understand the Mind-Only leads one to eternal transmigrations. As the philosophers fail to go beyond dualism, they hurt not only themselves but also the ignorant. Going around continually from one path of existence to another, not understanding what is seen is no more than their own mind, and adhering to the notion that things externals are endowed with self-substance, they are unable to free themselves from wrong discrimination. The sixth meaning, the rising of the Alaya is due to our taking the manifestations of the mind for a world of objective realities. The Alayavijnana is its own subject (cause) and object (support); and it clings to a world of its own mental presentations, a system of mentality that evolves mutually conditioning. It is like the waves of the ocean, stirred by the wind; that is, a world made visible by Mind itself where the mental waves come and go. This ocean-and-waves simile is a favorite one with Mahayana Buddhists. The seventh meaning, thus we see that there is nothing in the world that is not of the mind, hence the Mind-Only doctrine. And this applies with especial emphasis to all logical controversies, which, according to the Lankavatara Sutra, are more subjective fabrications. The body, property, and abode, these are no more than the shadows of Mind (citta), the ignorant do not understand it. They make assertions (samaropa) or refutations (apavada), and this elaboration is due to Mind-Only, apart from which nothing is obtainable. Even the spiritual stages of Bodhisattvahood are merely the reflections of mind. The Buddha-abodes and the Buddha-stages are of Mind only in which there are no shadows; that is what is taught by the Buddhas past, present, and future. The eighth meaning, when all forms of individuation are negated, there takes place a revulsion (paravritti) in our minds, and we see that the truth that there is nothing but Mind from the very beginning and thereby we are emancipated from the fetters of wrong discrimination.

36) Lăng Già: Tám Tính Của Pháp Thân Như Lai—Eight Nature of Dharmakaya

Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong Nghiên Cứu Kinh Lăng Già, ý niệm về Pháp thân không phải không có trong Kinh Lăng Già; tuy nhiên, ý niệm ấy không được dùng theo ý nghĩa pháp thân của học thuyết Tam Thân. Lăng Già nói đến Pháp Thân Như Lai, đến Pháp Thân bất khả tư nghì, và đến Pháp thân như là Ý sinh thân. Pháp thân ấy có tám đặc tính như sau: Pháp tánh thứ nhất: Ở chỗ nào mà sự đạt Như Lai thân trong các cõi trời được nói đến như là kết quả của sự hiểu biết những chân lý tâm linh tối thượng thuộc Phật giáo Đại Thừa, thì tại đấy Pháp thân được dùng kèm với Như Lai như là một cái gì vượt khỏi bản chất của năm pháp, có được những thứ phát xuất từ Trí tuệ tối thượng (prajna), và chính nó an trụ trong cảnh giới của những tướng trạng huyễn ảo (mayavishaya). Ở đây, chúng ta có thể xem tất cả từ Pháp thân, Như Lai thân, và Như Lai đồng nghĩa với nhau. Pháp tánh thứ nhì: Như Lai thân cũng được nói đến khi vị Bồ Tát đạt đến một hình thức thiền định nào đó mà nhờ đấy vị ấy thấy mình phù hợp với sự như như của các sự vật và những biến hóa của như như. Như Lai thân được thể chứng khi những hoạt động tâm linh của vị ấy vận hành một cách có điều kiện ngưng dứt và bấy giờ xảy ra một sự chuyển biến từ gốc trong tâm thức của vị ấy, thân không khác gì Pháp thân. Pháp tánh thứ ba: Khi vị Bồ Tát được mô tả như là được đăng quang giống như vị đại vương bởi tất cả chư Phật, vị ấy đã vượt khỏi Bồ Tát địa sau cùng thì bảo rằng vị ấy cuối cùng đã thể chứng Pháp thân. Cái thân này được định tính là “Tự Tại” (vasavartin) và được đồng nghĩa với Như Lai trong Phật giáo, tự tại được dùng trong nghĩa quyền năng tối thượng mà ý muốn là hành động vì không có gì ngăn chặn trong thể cách điều ngự của quyền năng ấy. Pháp thân ở đây có thể đồng nhất với Báo Thân, chi phần thứ hai của Tam thân. Ở đây vị Bồ Tát đang ngồi trên điện Liên Hoa được trang hoàng bằng đủ loại ngọc, được vây quanh bởi các Bồ Tát có phẩm chất tương tự và bởi tất cả chư Phật cúi tay đón nhận. Hẳn không cần phải nói rằng vị Bồ Tát ở đây được miêu tả đã hiểu cái chân lý Đại Thừa rằng không có tự tánh trong các sự vật ở bên ngoài hay bên trong, và rằng vị ấy đang an trú trong sự thể chứng viên mãn được hiển lộ cho tâm thức của ngài ở chỗ thâm sâu nhất. Pháp tánh thứ tư: Ta còn thấy Pháp thân nối kết với những sản phẩm tinh thần đạt được trong một cảnh giới của cái tâm hoàn toàn thanh tịnh. Thuật ngữ này giờ đây đi kèm với “acintya,” bất khả tư nghì, cũng như với “vasavartin,” tự tại tính. Pháp tánh thứ năm: Ở chỗ nào mà tất cả chư Phật được nói đến như là cùng một tính chất hay bình

đẳng tính (samata) theo bốn cách thì sự bình đẳng của Thân (kayasamata) được xem là một trong bốn cách ấy. Hết thấy chư Phật vốn là chư Như Lai, bậc Giác Ngộ, và A La Hán, đều chia sẻ tính chất bình đẳng về mặt Pháp thân và về sắc thân (rupakaya) của chư vị với ba mươi hai tướng hảo và tám mươi vẻ đẹp, trừ khi chư vị khoác lấy những hình tướng khác nhau trong những thế giới khác nhau để giữ cho hết thấy chúng sanh khéo tu tập. Ngoài cái Pháp thân được bàn đến một cách rõ ràng, chúng ta thấy có Báo Thân được long trọng hóa bằng tất cả những đặc trưng có tính cách vật lý của một con người thượng đẳng, và cả Hóa Thân, cái thân biến hóa, đáp ứng với những yêu cầu của các chúng sanh đang ở riêng trong cảnh giới của họ. Pháp tánh thứ sáu: Bất sinh (anutpada) được bảo là một tên khác nữa của Pháp Thân do ý sinh của Như Lai (Như Lai Ý Thành Pháp Thân). Manomaya có nghĩa là được tạo thành do ý muốn, và như đã được giải thích, một vị Bồ Tát có thể mang nhiều hình tướng khác nhau tùy theo ý muốn của ngài, thật dễ dàng như người ta dùng ý nghĩ vượt qua hay vượt lên trên mọi thứ trở ngại vật lý. Thế thì có phải cái Pháp Thân do ý sanh không nhằm chỉ cái Pháp Thân trong chính nó mà chỉ là cái Pháp thân trong liên hệ của nó với một thế giới đa phức ở đây nó có thể mang những hình tướng mà nó muốn tùy theo hoàn cảnh hay không? Trong trường hợp Pháp thân được định tính như thế thì nó không khác gì Hóa Thân. Cho nên chúng ta còn đọc thấy rằng những danh xưng khác của Như Lai là rất nhiều trong thế giới này, thế nhưng các chúng sanh không thể nhận ra được, ngay cả khi họ nghe được cái danh xưng ấy. Pháp tánh thứ bảy: Pháp thân của Như Lai sánh với tính chất bất diệt của cát sông Hằng là thứ bao giờ cũng vẫn giữ nguyên như thế khi chúng bị bỏ vào lửa. Xa hơn nữa, Kinh Lăng Già bản dịch thời nhà Đường còn cho rằng Pháp thân không có thân thể nào cả, vì lý do ấy nên nó không bao giờ bị hủy diệt. Trong Lăng Già bản Phạn, Pháp thân là xá lợi (sirira hay sariravat), chứ không phải là Dharmakaya, nhưng theo văn bản thì “Sarira” đồng nghĩa với “Dharmakaya.” Trong Phật giáo, xá lợi là một cái gì rắn chắc và không thể bị hủy hoại được sau khi một thi thể bị đốt cháy, và người ta nghĩ rằng chỉ có các Thánh nhân mới để lại xá lợi mà thôi. Quan niệm này có lẽ phát sinh từ sự suy diễn rằng Pháp thân vẫn sống mãi và tạo thành bản chất tinh linh của Phật tính. Pháp tánh thứ tám: Cát sông Hằng, Phật tính của Đức Phật (Buddhasyabuddhatah) thay vì Pháp thân được làm chủ thể so sánh với cát là những thứ thoát khỏi mọi sai lầm vốn có trong các sự vật tương đối. Chắc chắn rằng Pháp tính cũng có nghĩa là Pháp thân của Như Lai, chỉ khác nhau về cách được gán cho mà thôi—According to Zen Master D.T. Suzuki in the “Studies In The Lankavatara Sutra,” the idea of Dharmakaya is not wanting in the Lankavatara Sutra, and that it is used not in the same of the Dharmakaya of the Triple Body dogma. The Lankavatara Sutra speaks of the Tathagata’s Dharmakaya of the Inconceivable Dharmakaya, and of Dharmakaya as will-body. That Tathagata’s Dharmakaya has eight special natures as follows: The first nature of Dharmakaya, where the attainment of the Tathagatakaya In the heavens is spoken of as the result of the understanding of the highest spiritual truths belonging to Mahayana Buddhism, Dharmakaya is used in apposition with Tathagata as something that transcends the nature of the five Dharmas, being furnished with things issuing from the highest knowledge, and itself abiding in the realm of magical appearances. Here we may consider all these terms synonymous, Dharmakaya, Tathagatakaya, and Tathagata. The second nature of Dharmakaya, Tathagatakaya is referred to also when the Bodhisattva attains to a certain form of meditation whereby he finds himself in accord with the suchness of things and its transformations. The Tathagatakaya is realized when all his mental activities conditionally working are extinguished and there takes place a radical revolution in his consciousness. The kaya is no less than the Dharmakaya. The third nature of Dharmakaya, when the Bodhisattva is described as being anointed like a great sovereign by all the Buddhas as he goes beyond the final stage of Bodhisattvaship, mention is made of Dharmakaya which he will finally realize. This kaya is characterized as “vasavartin” and made synonymous with Tathagata. In Buddhism “vasavartin” is used in the sense of supreme sovereignty whose will is deed since there is nothing standing in the way of its rule. The Dharmakaya may here be identified with Sambhogakaya, the second member of the Trikaya. Here the Bodhisattva is sitting in the Lotus Palace decorated with gems of all sorts,

surrounded by Bodhisattvas of similar qualifications and also by all the Buddhas whose hands are extended to receive the Bodhisattva here. It goes without saying that the Bodhisattva here described has comprehended the Mahayana truth that there is no self-substance in objects external or internal, and that he is abiding in the full realization of the truth most inwardly revealed to his consciousness. The fourth nature of Dharmakaya, Dharmakaya is found again in connection with the moral provisions obtainable in a realm of pure spirituality. The term is now coupled with “acintya,” inconceivable, as well as with “vasavartita.” The fifth nature of Dharmakaya, where all the Buddhas are spoken of as the same character in four ways, the sameness of the body is regarded as one of them. All the Buddhas who are Tathagatas, the Enlightened Ones, and the Arhats, shared the nature of sameness as regards the Dharmakaya and their material body with the thirty-two marks and the eighty minor ones, except when they assume different forms in different worlds to keep all beings in good discipline. Besides the Dharmakaya expressly referred to, we have also Sambhogakaya solemnized with all the physical features of a superior man; and also the Nirmanakaya, the Body of Transformation, in response to the needs of sentient beings who are inhabiting each in his own realm of existence. The sixth nature of Dharmakaya, no-birth is said to be another name for the Tathagata’s Manomaya-dharmakaya. Manomaya is “will-made” and as is explained elsewhere a Bodhisattva is able to assume a variety of forms according to his wishes just as easily as one can in thought pass through or over all kinds of physical obstructions. Does then the “Dharmakaya will-made” mean, not the Dharmakaya in itself, but the Dharmakaya in its relation to a world of multitudinousness where it may take any forms it likes according to condition? In this case the Dharmakaya thus qualified is no other than the Nirmanakaya. So we read further that the Tathagata’s other names are a legion in this world only that sentient beings fail to recognize them even when they hear them. The seventh nature of Dharmakaya, the Tathagata’s Dharmakaya is compared to the indestructibility of the sands of the Ganges which remain ever the same when they are put in fire. Further down, the Tang translation speaks of the Dharmakaya having no body whatever, and for that reason it is never subject to destruction. In the Sanskrit text the corresponding term is “sarira” or “sariravat,” and not Dharmakaya, but from the context we can judge that “sarira” is here used synonymously with Dharmakaya. In Buddhism “sarira” is something solid and indestructible that is left behind when the dead body is consumed in fire, and it was thought that only holy men leave such indestructible substance behind. This conception is probably after an analogy of Dharmakaya forever living and constituting the spiritual substance of Buddhahood. The eighth nature of Dharmakaya, the sands of the Ganges, the Buddha’s Buddhahood instead of Dharmakaya is made the subject of comparison to the sands which are free from all possible faults inherent in things relative. There is no doubt that the Buddhata too means the Dharmakaya of the Tathagata, only differently designated.

37) Lăng Già: Tầng Thức—Store Consciousness

Tạng thức là một trong tám thức rất quen thuộc với truyền thống Phật giáo. Tiềm thức hay tạng thức, thức thứ tám hay Nghiệp thức. Tất cả nghiệp được thành lập trong hiện đời và quá khứ đều được tàng trữ trong A Lại Da thức. Tầng thức còn được coi như là “Tiềm Thức,” là nơi mà kinh nghiệm quá khứ được đăng ký và lưu trữ, kết quả của những kinh nghiệm này trở thành căn tánh cho cuộc tái sinh sắp tới. A Lại Da thức hành xử như nơi tồn chứa tất cả những dữ kiện được Mạt Na thức thu thập. Khi một sinh vật chết thì bảy thức kia sẽ chết theo, nhưng A-Lại-Da thức vẫn tiếp tục. Nó là quyết định tối hậu cho sự đầu thai trong lục đạo. Tầng thức là nơi tích lũy tất cả những ấn tượng, tất cả những hạt giống ký ức, và tất cả những hạt giống nghiệp. Tầng thức còn là một trong năm uẩn. Sự liên hệ giữa chủ và khách. Tạng thức là tâm kinh nghiệm, qua đó người ta nhận biết thế giới hiện tượng và có được kinh nghiệm đời sống. Tạng thức là một trong tám thức rất quen thuộc với truyền thống Phật giáo. Theo Kinh Lăng Già, tạng thức đóng một vai trò quan trọng đặc biệt không những hiện hữu khi biến sâu tĩnh lặng mà còn hoạt động như kho lưu trữ. Đó là lý do tại sao nó được gọi là tạng thức, vì nó

thâu thập những hạt giống, những ấn tượng và hành động giác quan. Kỳ thật, ý niệm về tạng thức cực kỳ quan trọng cho Phật giáo Đại Thừa. Nó còn được gọi là “Thức căn bản” hay cơ sở của tất cả các thức. Điều này ngụ ý là trong chính nó có tiềm năng về cả luân hồi lẫn Niết Bàn—Storehouse consciousness is one of the eight consciousnesses which is very familiar from the Buddhist tradition. All karma created in the present and previous lifetime is stored in the Alaya Consciousness. This is like a storage space receiving all information collected in the Mana consciousness. Vinnana is also known as the subliminal consciousness in which the experiences of the past are registered and retained, the results of such experience becoming faculties in the next physical birth. When a sentient being dies, the first seven consciousnesses die with it, but the Alaya-Consciousness carries on. It is the supreme ruler of one existence which ultimately determines where one will gain rebirth in the six realms of existence. The storehouse-consciousness is a place where stores all impressions, all memory-seeds, and all karmic seeds. Consciousness is also one of the Five Skandhas. The relation between subject and object. It is the empirical mind by which one cognizes the phenomenal worlds and gains the experience of life. According to the Lankavatara Sutra, the storehouse consciousness plays a particularly important role because it not only exists as the tranquil depths of the ocean do, but it also functions as a repository. This is why it is called a storehouse, because it collects the seeds of sense impressions and actions. Indeed, the concept of the storehouse consciousness is extremely important for the Mahayana Buddhism. The storehouse consciousness is also called the “All-Base Consciousness”, the consciousness that is the substratum of all. This implies that it has within it the potential for both samsara and nirvana, both phenomenal world and enlightenment.

38) Lăng Già: Tăng Thượng Duyên—Dominant Conditions

Duyên làm tăng trội lên. Điều kiện tối cao, một trong bốn nhân duyên theo Kinh Lăng Già. Tăng Thượng Duyên là duyên có ảnh hưởng lớn. Các khởi tha pháp mang lại cho sức mạnh lớn, thí dụ như nhân căn có thể nảy sinh ra nhân thức. Tăng thượng duyên là nguyên nhân có quyền năng nhất trong việc đưa những nguyên nhân tồn tại đến chỗ cực thành (trở quả nhanh nhất); thí dụ, làn sóng cuối cùng làm lật đổ con thuyền trong một cơn bão. Tăng thượng duyên và năng tác duyên là hai nguyên nhân quan trọng nhất. Năng tác nhân tự nó là tăng thượng duyên—Predominance condition (contributory factor as cause or condition, influence of another dominant factor, upheaving sub-cause), the supreme condition, one of the four causations (hetupratyaya) according to the Lankavatara Sutra. The cause, condition, or organ of advance to a higher stage, e.g. the eye is able to produce sight. The upheaving sub-cause which is the most powerful one to bring all the abiding causes to a culmination, as the last wave that upsets a boat in a storm. Among these four causes, the cause sub-cause and the upheaving cause are the most important ones. The active cause is itself the upheaving sub-cause.

39) Lăng Già: Tâm Ý Thức—Mind, Thought, and Perception (Discernment)

Trong Kinh Lăng Già, “Tâm ý Thức” có nghĩa là toàn bộ máy móc của tâm thức. Khi “Citta” được kèm theo với “Mana” và “Vijnana,” thì nó tương ứng với cái tâm thức thực nghiệm, tức là “Citta” trong khía cạnh tương đối của nó cùng với sự phân biệt sai lầm—In the Lankavatara Sutra, these three terms “Citta” “Mana” and “Vijnana” are found in combination meaning the whole machinery of mentation. When “Citta” is going along with “Mana” and “Vijnana,” it corresponds to the empirical consciousness, .e., Citta in its relative aspect and therefore together with false discrimination.

40) Lăng Già: Tập Khí—Habit Energies

Tập khí là thói quen cũ. Sự tích lũy ý nghĩ, tình cảm, việc làm và những dục vọng trong quá khứ. Tập khí là năng lực của thói quen. Tập khí là mọi hành động mà một người làm ra đều có dấu ấn được lưu trữ trong mặt na thức. Về sau này những dấu ấn ngủ ngầm này tự diễn bằng cách rời bỏ mặt na thức để đi vào a lại da thức khi được khuấy động bởi kinh nghiệm bên ngoài. Tập khí là những ấn tượng

của bất cứ hành động và kinh nghiệm quá khứ được ghi lại trong tâm chúng ta một cách vô ý thức. Tập khí là những tri giác quá khứ mà trong hiện tại chúng ta hồi tưởng lại. Tập khí là những chất chống của nghiệp, thiện và bất thiện từ những thói quen hay thực tập trong tiền kiếp. Sự khởi dậy của tư tưởng, dục vọng, hay ảo tưởng sau khi chúng đã được chế ngự. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: “Tập khí không khác với tâm mà cũng không đồng với tâm; mặc dầu bao trùm trong tập khí, tâm vẫn không có tướng sai khác. Tập khí giống như một chiếc áo do mặt na thức dệt thành, kèm giữ không cho tâm chiếu sáng được, dầu vốn dĩ tâm tự nó vẫn là chiếc áo thanh tịnh tuyệt đối. Ta nói rằng a lại da thức giống như hư không, chẳng có mà cũng chẳng không; vì a lại da không can dự gì đến hai tướng có và không. Qua sự chuyển hóa mặt na thức, tâm gạn lọc hết ô nhiễm; đó là chứng ngộ, khi nó thấu triệt tất cả: đó là điều ta dạy.”—Habit energy or former habit is old habit. The accumulation of the past thoughts, affections, deeds, and passions. Habit energy is the capability of the recollection of the past. Habit energy is every action that a person does has an imprint which is stored in the mana consciousness. These latencies express themselves later by leaving the mana consciousness and entering the alaya consciousness upon being stimulated by external experience. Habit energy is the impression of any past action or experience remaining unconsciously in the mind. Habit energy is the present consciousness of past perceptions. Tập khí là kiến thức quá khứ được lưu trữ trong ký ức: Habit energy is past knowledge derived from memory. Habit energy is good or evil karma from habits or practice in a former existence. The uprising or recurrence of thoughts, passions or delusions after the passion or delusion has itself been overcome, the remainder or remaining influence of illusion. In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught: “Habit energy is not separated from mind, nor is it together with mind; though enveloped in habit energy, mind has no marks of difference. Habit energy, which is like a soiled garment produced by manovijnana, keep the mind from shining forth, though mind itself is a robe of the utmost purity. I state that the alaya is like empty space, which is neither existent nor non-existent; for the alaya has nothing to do with being or no-being. Through the transformation of manovijnana, mind is cleansed of foulness; it is enlightened as it now thoroughly understands all things: this I preach.”

41) Lăng Già: Thánh Trí Tự Giác Trong Cảnh Giới Như Lai—The Supreme Wisdom of a Tathagata in the Realm of Self-Realization

Chủ đề của Kinh Lăng Già là khai thác nội dung của "Ngộ", nghĩa là cảnh giới tự giác của đức Phật, và cũng là chân lý tối thượng của Phật giáo Đại Thừa. Kinh chủ trương A Lại Da là chỗ chứa tất cả những hạt giống nghiệp; tuy nhiên, điều này thật sự không phải là trung tâm tư tưởng của bộ kinh, mà đó chỉ là mượn sự để hiển lý, nhằm minh giải "Thánh Trí Tự Giác của chư Phật". Theo Kinh Lăng Già, khi vua Dạ Xoa La Bà Na nhờ Bồ Tát Đại Huệ thỉnh Phật khai thị "Cảnh Giới Như Lai Thánh Trí Tự Giác", đức Phật bèn hóa sơn cung điện của nhà vua thành vô số ngọn núi bằng ngọc ngà châu báu, và trang nghiêm lộng lẫy nhất như cung điện vua trời, trên mỗi ngọn núi có Phật nói kinh, trước mỗi vị Phật nói kinh đều có quý vương cùng quyến thuộc nghe kinh, như thế, ở khắp nước trong mười phương thế giới, trong mỗi nước có Như Lai hiện ra, trước Như Lai lại có quý vương, quyến thuộc, cung điện, vườn cảnh, tất cả đều được trang trí y hệt như tại núi Lăng Già. Ngoài ra, trong mỗi pháp hội còn có Bồ Tát Đại Huệ thỉnh Phật nói về "cảnh giới Như Lai tự giác"; rồi khi Phật nói xong thời pháp bằng trăm ngàn diệu âm thời đột nhiên toàn thể cảnh trước mắt tan mất, và Phật cùng chư Bồ Tát và đoàn tùy tùng cũng biến mất luôn, còn lại giữa cung điện cũ chỉ có quý vương La Bà Na trở lại một mình. Bấy giờ nhà vua lại nghĩ như vậy "Người hỏi là ai? Người nghe là ai? Cảnh hiện trước mắt là gì? Mộng chăng? Ảo chăng?" Rồi vua La Bà Na cũng tự đáp: "Tất cả đều như vậy hết, toàn do tâm tạo ra. Vì tâm có phân biệt vọng tưởng nên có muôn vật. Nếu trong tâm không phân biệt thì ngoài muôn vật hiện toàn chân." Nghĩ đến đây, nhà vua nghe rền khắp, trên không trung, và cả cung điện, tiếng nói: "Đúng vậy, Đại Vương, đúng vậy! Đại Vương, hãy theo đó mà hành trì!" Không phải chỉ riêng kinh Lăng Già ghi chép những phép lạ vượt ra ngoài tất cả điều kiện tương đối về không gian thời gian,

cũng như về nhân sự, cả vật chất và tinh thần, mà phần lớn văn học Đại Thừa đều có nhiều giai thoại như vậy. Bên cạnh đó, văn học Nguyên Thủy cũng không thua kém gì trong khi văn học này không những chỉ nói đến "Tam Minh" của Phật, biết quá khứ, vị lai và giải thoát hiện tại, mà còn nói Phật đã làm ba phép lạ, là phép biến hóa, phép giáo hóa và phép thị hiện. Tuy nhiên, xét cho kỹ ra những phép lạ ấy được mô tả trong các kinh điển đều có mục đích là trang nghiêm hóa và thần tượng hóa nhân cách của đức Phật mà thôi—The main thesis of the Lankavatara Sutra is the content of Enlightenment; that is, the Buddha's own inner experience concerning the great religious truth of Mahayana Buddhism. The sutra refers to the Alaya-vijnana as the storage of all karmic seeds; however, such reference in fact does not constitute the central thought of the Sutra, it is merely made use of in explaining the "noble understanding of the Buddha's inner experience." According to the Lankavatara Sutra, when King Ravana was requesting the Buddha through the Bodhisattva Mahamati to disclose the content of his inner experience regarding the realm of self-realization of supreme wisdom of a Tathagata, the king unexpectedly noticed his mountain-residence turned into numberless mountains of precious stones and most ornately decorated with celestial grandeur, and on each of these mountains he saw the Buddha manifested. And before each Buddha there stood King Ravana himself with all his assemblage as well as all the countries in the ten quarters of the world, and in each of those countries there appeared the Tathagata, before whom again there were King Ravana, his families, his palaces, his gardens, all decorated exactly in the same style as his own. There was also the Bodhisattva Mahamati in each of these innumerable assemblies asking the Buddha to declare the content of his inner experience; and when the Buddha finished his discourse on the subject with hundreds of thousands of exquisite voices, the whole scene suddenly vanished, and the Buddha with all his Bodhisattvas and his followers were no more; then King Ravana found himself all alone in his old palace. He now reflected: "Who was he that asked the question? Who was he that listened? What were those objects that appeared before me? Was it a dream? or a magical phenomenon?" He again reflected: "Things are all like this, they are all creations of one's own mind. When mind discriminates there is manifoldness of things; but when it does not it looks into the true state of things." When he thus reflected he heard voices in the air and in his own palace, saying: "Well you have reflected, O King! You should conduct yourself according to this view!" The Lankavatara Sutra is not the only recorder of the miraculous power of the Buddha, which transcends all the relative conditions of space and time as well as of human activities, mental and physical; but most of the Mahayana literature is also has the same style of recording the miraculous powers of the Buddha. Besides, the Pali scriptures are by no means behind the Mahayana in this respect. Not to speak of the Buddha's threefold knowledge, which consists in the knowledge of the past, the future, and of his own emancipation, he can also practice what is known as the three wonders, which are the mystic wonder, the wonder of education, and the wonder of manifestation. However, when we carefully examine the miracles described in these sutras, we see that they have no other objects in view than the magnification and deification of the personality of the Buddha.

42) Lăng Già: Thế Gian Ngữ—Human Language

Thế gian ngữ hay ngôn ngữ thế gian. Trong Phật giáo, ngữ ngôn văn tự bao gồm giáo lý, sự tụng đọc và chuyện kể, vân vân. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: "Chính do con người không biết rõ cái bản tánh của các ngôn từ, nên người ta xem ngôn từ là đồng nhất với ý nghĩa." Đức Phật nhấn mạnh vào sự đạt tự nội cái chân lý mà hết thảy các Đức Như Lai trong quá khứ, hiện tại và vị lai thể chứng, chứ không phải là ngữ ngôn văn tự. Cảnh giới của Như Lai tạng vốn là A Lại Da Thức thì thuộc về chữ Bồ Tát Ma Ha Tát theo đuổi chân lý chứ không thuộc các triết gia chấp vào văn tự, học hành và suy diễn suông—In Buddhism, human languages include teaching, recitation, and stories, etc. In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught: "It is owing to his not perfectly understanding the nature of words that he regards them as identical with the sense." The Buddha emphasized the inner attainment

of the truth, not the teaching realized by all the Tathagatas of the past, present, and future. The realm of the Tathagatagarbha which is the Alayavijnana belongs to those Bodhisattva-Mahasattvas who follow the course of truth and not to those philosophers who cling to the letter, learning, and mere discourse.

43) Lăng Già: Thể Chứng Cái Như Như Của Chân Lý—To Realize the Suchness of Truth

Theo kinh Lăng Già, hành giả tu thiền phải cố gắng thể chứng cho bằng được cái như như của chân lý. Sự thể chứng này còn được gọi là Duyên Chân Như Thiền hay Như Như Thực Pháp Thiền. Đây là thiền định dựa vào như như, thiền định thứ ba trong tứ thiền định được mô tả trong Kinh Lăng Già. Đối tượng của sự tu tập là thể chứng cái như như của chân lý bằng cách giữ các tư tưởng vượt lên trên cái nhị biên của hữu và phi hữu, và cũng vượt lên trên hai ý niệm về vô ngã. Theo Kinh Lăng Già, Đức Phật nhấn mạnh vào sự đạt tự nội cái chân lý mà hết thấy các Đức Như Lai trong quá khứ, hiện tại và vị lai thể chứng, chứ không phải là ngữ ngôn văn tự. Cảnh giới của Như Lai tạng vốn là A Lại Da Thức thì thuộc về chư Bồ Tát Ma Ha Tát theo đuổi chân lý chứ không thuộc các triết gia chấp vào văn tự, học hành và suy diễn suông—According to the Lankavatara Sutra, Zen practitioners should try their best to realize the suchness of truth. This realization is also called “Dhyana on Suchness”, or Tathatalambanam, or Dhyana depending on suchness. This is the dhyana depending upon suchness. This is the dhyana which relies on the suchness of truth, third of the four Dhyanas described in The Lankavatara Sutra. The object of the discipline is to realize the suchness of truth by keeping thoughts above the dualism of being and non-being and also above the twofold notion of egolessness. According to the Lankavatara Sutra, the Buddha emphasized the inner attainment of the truth, not the teaching realized by all the Tathagatas of the past, present, and future. The realm of the Tathagatagarbha which is the Alayavijnana belongs to those Bodhisattva-Mahasattvas who follow the course of truth and not to those philosophers who cling to the letter, learning, and mere discourse.

44) Lăng Già: Thiền Ngữ—Zen Languages

Không có ngôn ngữ nào trên cõi đời này có thể hiển thị được chân lý 'Như Thị'. Tuy nhiên, để chia sẻ kinh nghiệm của mình, thường thường các thiền sư dùng thứ ngôn ngữ trong đời sống thường ngày. Trong kinh Lăng Già, đức Phật dạy: "Này Đại Huệ, kinh nói ra là tùy căn cơ của chúng sanh nên không hiển thị được chân lý 'Như Thị', lời nói không hiển thị được cái như thực. Đó giống như những dương điểm phỉnh gạt lũ thú khát nước vọng hưởng tìm nước uống ở chỗ không hề có nước; cũng vậy, lời dạy của kinh là nhằm thỏa mãn trí tưởng tượng của phàm phu nên không hiển thị được thực tại, tức cứu cánh của thánh trí tự giác. Này Đại Huệ, nên nương theo nghĩa, chớ chấp vào ngôn từ và giáo thuyết." Theo Truyền Đăng Lục, một hôm, một vị Tăng đến gặp thiền sư Dược Sơn, Sư hỏi: "Ông ở đâu đến?" Vị Tăng đáp: "Con ở Hồ Nam." Sư nói: "Nước hồ có tràn không?" Vị Tăng thưa: "Bạch, không." Sư nói: "Lạ nhỉ, sao mưa như thế mà nước không tràn?" Vị Tăng không biết trả lời làm sao cho thỏa đáng, vừa lúc ấy Vân Nham, một trong những đệ tử của Dược Sơn, đáp: "Cố nhiên là tràn!" Trong khi một đệ tử khác là Động Sơn lại nói: "Từ đời kiếp nào có bao giờ chẳng tràn đây?" Trong cuộc đối thoại trên có dấu vết nào của Phật giáo không? Tuyệt nhiên là không. Dường như các vị thiền sư nói toàn chuyện bình thường, không ăn nhằm vào đâu hết. Nhưng theo các ngài, những câu nói ấy thấm nhuần cả mùi Thiền, và trong văn học Thiền đầy dẫy những câu vớ vẩn như vậy. Tuy nhiên, hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng các thiền sư cũng biết thưởng thức thứ văn chương tao nhã như người đương thời, các ngài cũng học cao và uyên bác, nhưng các ngài thấy rằng chính thứ văn nói bình dân mới là lợi khí tuyệt diệu để trình bày sự nội chứng của mình. Chính vì vậy mà các ngài thích diễn đạt bằng những phương tiện thân thiết hơn và thích đáng với cảm nghĩ cũng như phù hợp nhất với cái thấy đặc trưng của họ. Đối với các ngài, kinh nghiệm sống phải được diễn tả bằng chữ nghĩa sống, chớ không phải bằng những hình ảnh và khái niệm cũ rích. Sau đây là một câu chuyện khác về ngôn ngữ nhà Thiền. Ngày kia, Vân Môn thượng đường nói: "Trong tông môn tôi không có ngôn ngữ, vậy,

đại ý của pháp Thiền là gì?" Tự nêu lên một câu hỏi, Sư dang đôi tay, không nói một lời, rồi quỳ quải hạ đờng. Đó chính là một loại ngôn ngữ đặc biệt của các thiền sư, họ giải thích giáo lý giác ngộ bằng cách ấy; bằng cách ấy họ trình bày 'cảnh giới thánh trí tự giác' của kinh Lăng Già. Và đó là con đường duy nhất mở ra cho hành giả để chứng minh, nếu chứng minh được, sự tự giác của chư Phật, không phải bằng phương tiện lấy ngôn ngữ biện luận, cũng không phải bằng những phương tiện siêu nhiên, mà chính là trực tiếp bằng vào cuộc sống thường ngày. Vì cuộc sống tự nó rất cụ thể, không liên quan gì đến khái niệm được diễn tả bằng ngôn ngữ hay hình tượng. Muốn hiểu cuộc sống ấy hành giả chúng ta tự mình phải thể nhập trong nó. Nếu chúng ta cắt nó ra từng phần, hay cắt vụn nó ra để quan sát đó là chúng ta giết chết nó. Khi chúng ta tưởng rằng chúng ta nắm được tinh hoa của đời sống thì đời sống không còn là đời sống nữa, nó đã chết mất rồi, chỉ còn lại các xác khô trơ trọi. Tóm lại, Thiền, trước hết và trên hết, là thân chứng cá nhân; nếu trong đời này có cái gì được gọi là triết để duy nghiệm, cái ấy là Thiền. Không từ vốn liếng đọc tụng, học hỏi thông qua ngôn ngữ, hay trầm tư mặc tưởng nào có thể làm ra một thiền sư. Trong thiền, cuộc sống cần được nắm bắt trong dòng luân lưu của nó; chặn đứng nó lại để quan sát và phân tách là giết chết nó để chỉ ôm lấy một cái thân ma lạnh ngắt mà thôi. Vì thế mọi sinh hoạt hằng ngày của hành giả đều phải trôi chảy bình thường như dòng đời của họ thì họ mới có thể có được tuyệt độ hiệu năng trong Thiền. Hơn thế nữa, đối với kiến thức siêu việt trong nhà Thiền, ngôn ngữ chỉ làm trở ngại cho tư tưởng; tất cả tạng Kinh Phật chỉ là những lời phê bình chú giải về vấn đề suy cứu cá nhân. Hành giả tu Thiền nên luôn nhắm vào việc trực tiếp giao cảm với tính chất bên trong của sự vật, coi những đồ phụ thuộc bên ngoài của sự vật là những mối trở ngại cho việc nhận thức sáng suốt chân lý—No languages in this world can be used to reinstate the truth as it is. However, in order to share experiences with disciples, Zen masters usually make free use of the living words and phrases of the day. In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught: "O Mahamati, it is because the Sutras are preached to all beings in accordance with their modes of thinking, and do not hit the mark as far as the true sense is concerned; words cannot reinstate the truth as it is. It is like mirage, deceived by which the animals make an erroneous judgment as to presence of water where there is really none; even so, all the doctrines in the Sutras are intended to satisfy the imagination of the masses they do not reveal the truth which is the object of the noble understanding. Therefore, O Mahamati, conform yourself to the sense, and do not be engrossed in words and doctrines." According to the Transmission of the Lamp, one day, a monk came to see Yueh-shan, Yueh-shan asked, "Where do you come from?" The monk answered, "I come from south of the Lake." Yueh-shan asked, "Is the Lake overflowing with water?" The monk said, "No, master, it is not yet overflowing." Yueh-shan said, "Strange, after so much rain why does it not overflow?" The monk did not know how to give a satisfactory answer, whereupon Yun-yen, one of Yueh-shan's disciples, said, "Overflowing, indeed!" While Tung-shan, another of his disciples, exclaimed, "In what kalpa did it ever fail to overflow?" In these dialogues do we detect any trace of Buddhism? Of course, not at all. Zen masters look as if they were talking about an affair of most ordinary occurrence. But, according to the masters, their talks are brim-full of Zen, and Zen literature is indeed abounding in such apparent trivialities. However, Zen practitioners should always remember that Zen masters took to fine literature as much as their contemporaries, they were well educated and learned too, but they found colloquialism a better and more powerful medium for the utterance of their inner experience. Therefore, they want to express themselves through the medium most intimate to their feelings and best suited for their original way of viewing things. To them, living experiences ought to be told in a living language and not in worn-out images and concepts. The following is another story on Zen languages. One day, Yun-men entered the hall and said, "In this school of Zen no words are needed; what, then, is the ultimate essence of Zen teaching?" Thus himself proposing the question, he extended both his arms, and without further remarks came down from the pulpit. This is a special Zen masters' language; this is the way Zen masters interpret the doctrine of enlightenment; and this is the way they expound the Personal apprehension of Buddha-truth (Pratyatmajnanagocara) of the Lankavatara Sutra. And this is the only

way which is opened up for Zen practitioners, if the inner experience of the Buddha were to be demonstrated, not intellectually or analytically, nor in the supernatural manners, but directly in our practical life. For life, as far as it is lived in concrete, is above concepts as well as images. To understand it we have to dive into it and to come in touch with it personally. If we pick it up or cut it out a piece of it for inspection, we murder it. When we think we have got into the essence of it, it is no more, for it has ceased to live but lies immobile and all dried up. In short, Zen is emphatically a matter of personal experience; if anything can be called radically empirical, it is Zen. No amount of reading, no amount of teaching through languages, and no amount of contemplation will ever make one a Zen master. In Zen, life itself must be grasped in the midst of its flow; to stop it for examination and analysis is to kill it, only leaving its extremely cold corpse to be embraced. Therefore, in order to maintain the most efficient prominence, everyday activities of Zen practitioners must flow along with the flow of their own lives. Furthermore, to the transcendental insight of the Zen, words were but an incumbrance to thought, the whole sway of Buddhist scriptures only commentaries on personal speculation. Zen practitioners should always aim at direct communion with the inner nature of things, regarding their outward accessories only as impediments to a clear perception of Truth.

45) Lăng Già: Thiền Tập Không Phải Là nỗ Lực Phân Tích Và Suy Diễn—The Practice of Meditation Is Not an Exercise in Analysis or Reasoning

Kinh Lăng Già là một trong những văn bản Thiền luôn nhấn mạnh đến tầm quan trọng của "Cảnh giới Thánh Trí tự chứng," nghĩa là cái trạng thái trong đó Thánh trí tự thể hiện lấy bản tánh nội tại của nó. Sự tự chứng này lập nên chân lý của Thiền, chân lý ấy là giải thoát và tự do tự tại. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng Thiền tập không phải là những nỗ lực phân tích và suy diễn. Lưỡi gươm phân tích và suy diễn ở đây không có chỗ đứng. Khi chúng ta nấu nướng chúng ta cần phải theo dõi lò lửa bên dưới cái nồi. Khi những tia nắng của mặt trời chiếu rọi xuống tuyết, tuyết sẽ tan chảy. Khi một con gà mái ấp trứng, những con gà con sẽ từ từ thành hình cho đến khi chúng sẵn sàng mổ bể cái vỏ bên ngoài để chui ra. Đó là những hình ảnh có thể được đem ra làm thí dụ cho tác dụng của thiền tập. Thiền tông cho rằng sự giải thoát không thể tìm thấy trong việc nghiên cứu kinh sách. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là Thiền tông không học tập kinh sách Phật. Trái lại, những giáo thuyết của họ dùng đến rất nhiều trích dẫn từ kinh điển như Kinh Kim Cang và Kinh Lăng Già. Thiền là một trong những phương cách điều hòa thân và tâm tốt nhất. Điều thân tức là làm cho thân không loạn động. Điều tâm là làm cho tâm không khởi lên vọng tưởng, mà thường thường thanh tịnh. Hễ tâm thanh tịnh thì tận hư không và khắp cả pháp giới, mọi thứ đều nằm trong tự tánh. Tự tánh bao hàm mọi thứ, dung nạp mọi thứ, và chính nó là Phật tánh xưa nay của mình. Vì vậy môn đồ của Thiền tông tin chắc rằng việc nghiên cứu kinh sách chỉ đóng một vai trò thứ yếu so với sự đòi hỏi nơi công phu thiền định và chứng ngộ—The Lankavatara Sutra is one of the Zen texts that naturally emphasizes the importance of "Enlightenment," which is defined here as the "state of consciousness in which Noble Wisdom realizes its own inner nature." And this self-realization constitutes the truth of Zen, which is emancipation and freedom. Zen practitioners should always remember that the practice of meditation is not an exercise in analysis or reasoning. The sword of logic has no place in the practice of awareness, concentration, and understanding, and those of stopping and looking. When we cook we must monitor the fire under the pot. When the sun's rays beat down on the snow, the snow slowly melts. When a hen sits on her eggs, the chicks inside gradually take form until they are ready to peck their way out. These are images which illustrate the effect of practicing meditation. The Zen sect insists that salvation could not be found by study of books. However, this does not mean that Zen followers do not study Buddhist books at all. On the contrary, their own teachings are saturated with references to such works as the Vajra-Sutra and the Lankavatara Sutra, the two favorites of the Zen sect. Meditation is one of the best methods to tame our bodies and to regulate our minds. Taming the body keeps it from acting in random, impulsive ways. Regulating the mind means not allowing it to indulge in idle thoughts, so it is

always pure and clear. Then wherever we go, to the ends of space or the limits of the Dharma Realm, we are still right within our self-nature. Our inherent nature contains absolutely everything. Nothing falls outside of it. It is just our fundamental Buddha-nature. Thus, Zen followers strongly believe that the study of sutras should play only a subordinate role compared with the demands of dhyana and spiritual realization.

46) Lăng Già: Tổ Hợp Thân, Vật Chất, và Sở Trụ—The Combination of the Body, Material, and Abiding

Từ này rất thường xuất hiện trong Kinh Lăng Già, ám chỉ vật chất của đời sống. Deha là thân thể vật lý, bhoga là tài sản thuộc về thân thể thọ hưởng, và pratishthana là hoàn cảnh vật chất trong đó thân thể sinh hoạt. Tuy nhiên, tất cả những thứ này đều là biểu hiện của A Lại Da—The combination of the body, material, and abiding (Dehabhogapratishthana (skt). This term occurs quite frequently in the Lankavatara Sutra and refers to the material side of life. “Deha” means the physical body, “bhoga” means property belonging to the body and enjoyed by it, and “pratishthana” means the material environment in which the body is found moving. They are, however, manifestations of the Alaya.

47) Lăng Già Kinh: Triệt Ngộ hay Thánh Trí Tự Chứng—Absolutely Complete Enlightenment or Noble Wisdom Realizes Its Own Inner Nature

Sự trực ngộ về bản tánh thật của vạn pháp. Khái niệm về từ Bodhi trong phạm ngữ không có tương đương trong Việt và Anh ngữ, chỉ có danh từ “Lóa sáng” hay “Enlightenment” là thích hợp. Một người bản tánh thật sự của vạn hữu là giác ngộ cái hư không hiện tại. Cái hư không mà người ta thấy được trong khoảnh khắc ấy không phải là hư vô, mà là cái không thể nắm bắt được, không thể hiểu được bằng cảm giác hay tư duy vì nó vô hạn và vượt ra ngoài sự tồn tại và không tồn tại. Cái hư không được giác ngộ không phải là một đối tượng cho chủ thể suy gẫm, mà chủ thể phải hòa tan trong đó mới hiểu được nó. Theo kinh Lăng Già, đây cũng là “cảnh giới của Thánh trí tự chứng” nghĩa là cái tâm trạng trong đó Thánh trí tự thể hiện lấy bản tánh nội tại của nó. Đây cũng chính là chân lý giải thoát và tự do tự tại trong nhà Thiền. Chân lý tự chứng hay sự triệt ngộ và bản thân của thực tại này không phải một, cũng không phải hai bởi vì nó siêu việt hết thảy cảnh giới văn tự, cảnh giới ngôn thuyết, cảnh giới ngữ nghiệp vận hành, cảnh giới hý luận, phân biệt tư lương, cảnh giới sở tư của hết thảy chúng sanh mê muội, cảnh giới của hết thảy phiền não tương ứng ma sự, cảnh giới của tâm thức. Trong đó không còn bỉ thử, vô tướng, ly hư vọng tưởng, vân vân. Trong Phật giáo thật, ngoài thể nghiệm đại giác ra, không có Phật giáo—Perfectly enlightened, the intuitive awareness or cognition of the Dharma-Nature, the realization of ultimate reality. The term Bodhi in Sanskrit has no equivalent in Vietnamese nor in English, only the word “Lóa sáng” or “Enlightenment is the most appropriate term for it. A person awakens the true nature of the all things means he awakens to a oneness of emptiness. The emptiness experienced here here is no nihilistic emptiness; rather it is something unperceivable, unthinkable, unfeelable for it is endless and beyond existence and nonexistence. Emptiness is no object that could be experienced by a subject, a subject itself must dissolve in it (the emptiness) to attain a true enlightenment. According to the Lankavatara Sutra, this is the state of consciousness in which Noble Wisdom realizes its own inner nature. This is also the true emancipation and freedom in Zen. The truth of self-realization or the absolutely complete enlightenment and Reality itself are neither one nor two because this absolutely complete enlightenment is beyond the realm of letters, words, speeches, mere talk, discriminative intellection, inquiring and speculative reflection, the understanding of the ignorant, all afflictions in accordance all evil doings and evil desires. It is neither this nor that, it is beyond all mentation, it is formless with no deluded thoughts, and so on. In real Buddhism, without this experience, there would be no Buddhism.

48) Lăng Già: Tứ Chứng Thiền Định—Four Kinds of Dhyana

Bốn loại thiền định: dục thân túc, cần thân túc, tâm thân túc, và quán thân túc. Theo Kinh Lăng Già, có bốn loại thiền định: quán sát nghĩa thiền (thiền định nhằm quán sát ý nghĩa), ngu phu hành thiền (thiền định do phàm phu thực hành), như như thực pháp thiền (thiền định dựa vào như như), và Như Lai thiền (thiền định tính thuần của Như Lai)—Four kinds of dhyana: desire (intensive longing or concentration), energy (intensified effort), memory (intense holding on to the position reached), and meditation (survey or the state of dhyana). According to the Lankavatara Sutra, there are four kinds of dhyana: dhyana that surveys the meanings, dhyana practiced by the ignorant, dhyana depending on suchness, and the Tathagata's pure Dhyana.

49) Lăng Già Kinh: Tứ Nhân Duyên—Four Causations (Hetupratyaya)

Theo Kinh Lăng Già, có bốn nhân duyên: Thứ nhất là Nhân Duyên hay luật tổng quát về nhân duyên, nhân duyên hoạt động như một căn nhân, không có sự phân biệt nào giữa căn nhân và trợ duyên, thí dụ nước và gió tạo ra sóng. Nhân duyên nghĩa là nguyên nhân hay nguyên nhân tính hay tính nhân duyên. Hetu và Pratyaya thực ra đồng nghĩa với nhau. Tuy nhiên, hetu được xem là một nhân tố thâm sâu và hiệu quả hơn Pratyaya. Nhân căn bản tạo ra nghiệp quả và sự tái sanh. Hễ gây nhân ắt gặt quả. Thứ nhì là Thứ Đệ Duyên (Đệ Vô Giáns Duyên) hay điều kiện điều động sự diễn tiến của các sự kiện. Thứ đệ duyên là loại duyên diễn ra trong trật tự, cái này tiếp theo cái kia, những hậu quả đến trực tiếp và bình đẳng sau những nhân trước, như những làn sóng này kế tiếp theo những làn sóng khác. Còn gọi là Đệ Vô Giáns Duyên, điều kiện điều động sự diễn tiến của các sự kiện. Thứ ba là Sở Duyên Duyên hay điều kiện trở thành một đối tượng của nhận thức. Cảnh đối đãi với tâm thức (pháp tâm và sở tâm là năng duyên, cảnh là sở duyên). Cái duyên của sở duyên hay tâm thức đối với cảnh giới như mắt đối với sắc (tâm thức gọi là năng duyên, cảnh giới gọi là sở duyên). Sở duyên duyên có một đối tượng hay môi trường khi một nguyên nhân diễn ra, thí dụ những làn sóng được tạo ra do ao, hồ, sông, biển hay tàu bè. Thứ tư là Tăng Thượng Duyên hay hay điều kiện tối cao. Tăng Thượng Duyên là duyên có ảnh hưởng lớn. Các khởi tha pháp mang lại cho sức mạnh lớn, thí dụ như nhân căn có thể nẩy sanh ra nhân thức. Tăng thượng duyên là nguyên nhân có quyền năng nhất trong việc đưa những nguyên nhân tồn tại đến chỗ cực thành (trở quả nhanh nhất); thí dụ, làn sóng cuối cùng làm lật đổ con thuyền trong một cơn bão. Tăng thượng duyên và năng tác duyên là hai nguyên nhân quan trọng nhất. Năng tác nhân tự nó là tăng thượng duyên—According to the Lankavatara Sutra, there are four Causations (Hetupratyaya): First, the general law of causation (hetupratyaya-hetu), the cause sub-cause which acts as chief cause (hetu-pratyaya), there being no distinction between the chief cause and the secondary cause, i.e., the water and the wind cause a wave. Hetupratyaya means causation or causality. Hetu and pratyaya are really synonymous; however, hetu is regarded as a more intimate and efficient agency of causation than a Pratyaya. The original or fundamental cause which produces phenomena, such as karma or reincarnation. Every cause has its fruit or consequences. Second, condition governing the succession of events (samanantara-hetu). The immediate sub-cause, occurring in order, one after another, consequences coming immediately and equally after antecedents, as waves following one after another. Also called continuous conditional or accessory cause, condition governing the succession of events. Third, condition becoming an object of cognition (alambana-hetu). Condition becoming an object of cognition, upon which something rests or depends, hence objects of perception; that which is the environmental or contributory cause; attendant circumstances. The relationship being like that of form or colour to the eye. The influence of one factor in causing others—Điều kiện trở thành một đối tượng của nhận thức. The objective sub-cause, which has an object or environment as a concurring cause, as waves are conditioned by a basin, a pond, a river, the sea, or a boat. Fourth, the supreme condition (karana-hetu). The cause, condition, or organ of advance to a higher stage, e.g. the eye is able to produce sight. The upheaving sub-cause which is the most powerful one to bring all the abiding causes to a culmination, as the last wave that upsets a boat in a storm.

Among these four causes, the cause sub-cause and the upheaving cause are the most important ones. The active cause is itself the upheaving sub-cause.

50) Lăng Già: Tự Tánh—One's Own Buddha-Nature

Tự tánh là thực chất của bản ngã, đồng nghĩa với bản tính thật hay Phật tính. Đây là bản tính cố hữu của mọi sự tồn tại, và chỉ có thể kinh nghiệm qua thực chứng mà thôi. Tự tánh hay bản tánh, trái lại với tánh linh thượng đẳng. Tự tánh luôn thanh tịnh trong bản thể của nó. Bản chất của hiện hữu hay cái gồm nên bản thể của sự vật. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo Mahamati: “Này Mahamati, bản chất của hiện hữu không phải như người ngu phân biệt nó.” Vạn hữu trong thế giới hiện tượng đều không thường bền, chỉ hiện hữu tạm thời, chứ không có tự tánh—Self-nature (Bhavavabhava); another expression for the Buddha-nature that is immanent in everything existing and that is experienced in self-realization. Original nature, contrasted to supreme spirit or purusha. Original nature is always pure in its original essence. Self-nature, that which constitutes the essential nature of a thing. In the Lankavatara Sutra, the Buddha told Mahamati: “Oh Mahamati, the nature of existence is not as it is discriminated by the ignorant.” Things in the phenomenal world are transient, momentary, and without duration; hence they have no self-nature.

51) Lăng Già: Tướng Danh Ngũ Pháp—Five Categories of Forms

Theo Thiền Sư Suzuki trong Nghiên Cứu Kinh Lăng Già, có năm pháp là Tướng, Danh, Phân Biệt, Chánh Trí, và Như Như. Những ai muốn đạt tới tinh thần của Đức Như Lai thì cần phải biết năm pháp này, những người tầm thường thì không biết chúng, vì không biết chúng nên thường phán đoán sai lầm và trở nên chấp trước vào những hình tướng bên ngoài. Thứ nhất là Danh hay tên gọi các tướng hay hiện tượng. Danh không phải là những cái gì thực, chúng chỉ là tượng trưng giả lập, chúng không đáng kể để cho người ta chấp vào như là những thực tính. Phàm phu cứ trôi lăn theo dòng chảy của những cấu trúc không thực mà lúc nào cũng nghĩ rằng quả thực là có những thứ như “tôi” và “của tôi.” Họ cứ nắm chắc lấy những đối tượng giả tướng này, từ đó mà họ tôn giữ tham lam, sân hận và si mê, tất cả đều che lấp ánh sáng của trí tuệ. Các phiền não này dẫn họ đến các hành động mà những hành động này cứ tái diễn, tiếp tục dệt cái kén cho chính tác nhân. Tác nhân này giờ đây được giam giữ một cách an toàn trong cái kén ấy và không thể thoát ra khỏi sợi chỉ rối ren của các phán đoán sai lầm. Anh ta trôi dạt dờ trên biển luân hồi sanh tử, và như con tàu vô chủ, anh ta phải trôi theo các dòng nước biển ấy. Anh lại còn được ví như bánh xe kéo nước, cứ luôn quay tròn trên cùng một cái trục mà thôi. Anh không bao giờ vươn lên hay phát triển, anh vẫn chính là anh chàng xưa cũ khờ khạo, mù quáng mò mẫm và phạm tội ấy. Do bởi si muội, anh không thể thấy được rằng tất cả các sự vật đều như huyễn thuật, ảo ảnh hay bóng trăng trong nước. Do bởi si muội, anh không thể thoát ra khỏi ý niệm hư nguy về ngã thể hay tự tính về “tôi” và “của tôi,” về “chủ thể” và “đối tượng,” về “sinh trụ dị diệt.” Anh không thể hiểu được rằng tất cả những thứ này đều là những sáng tạo của tâm và bị diễn dịch sai lầm. Vì lý do ấy mà cuối cùng anh trở nên tôn giữ những khái niệm như đấng Tự Tại, Thời Gian, Nguyên Tử, và Thăng Giả, để rồi trở nên dính chặt trong các hình tướng mà không thể nào thoát ra được bánh xe vô minh. Thứ nhì là Tướng của các pháp hữu vi hay hiện tượng. Tướng nghĩa là các tính chất thuộc đối tượng cảm quan như mắt, mũi, vân vân. Thứ ba là Phân biệt (Vọng tướng). Phân biệt là sự đặt tên cho tất cả các đối tượng và tính chất nay mà phân biệt cái này khác với cái kia. Tâm phàm phu phân biệt tướng và hiện tượng, chủ quan lẫn khách quan, vì thế mà bảo rằng cái này là như thế này chứ không phải như thế kia. Từ đó chúng ta có những tên gọi như voi, ngựa, bánh xe, người hầu, đàn bà, đàn ông, từ đó mà phân biệt xảy ra. Thứ tư là Chánh trí, trí huệ chân chánh thấy rõ những lỗi lầm của sự phân biệt của phàm phu. Chánh trí bao gồm hiểu đúng bản chất của Danh và Tướng như là sự xác nhận và quyết định lẫn nhau. Chánh trí là ở chỗ nhìn thấy cái tâm không bị dao động bởi các đối tượng bên ngoài, ở chỗ không bị mang đi xa bởi nhị biên như đoạn diệt hay thường hằng, và ở chỗ không bị rơi vào trạng thái của Thanh Văn hay Duyên Giác, hay luận điệu của các triết gia. Thứ năm là Chân

như (Như như), do chánh trí mà thấy được. Khi thế giới của Danh và Tướng được nhìn bằng con mắt của Chánh Trí thì người ta có thể hội được rằng phải biết Danh và Tướng không phải là phi hiện hữu, cũng không phải là hiện hữu. Chúng vốn vượt trên cái nhị biên về khẳng định và bác bỏ, và rằng tâm trụ trong một trạng thái yên tĩnh tuyệt đối, không bị Danh và Tướng làm sai lạc. Được như thế là đạt được trạng thái Như Như (tathata) và vì trong hoàn cảnh này không ảnh hưởng nào nổi lên nên vị Bồ Tát thể nghiệm an lạc—According to Zen Master D. T. Suzuki in *The Studies In The Lankavatara Sutra*, there are five categories of forms. They are Name (nama), Appearance (nimitta), Discrimination (Right Knowledge (samyagijnana), and Suchness (tathata). Those who are desirous of attaining to the spirituality of the Tathagata are urged to know what these five categories are; they are unknown to ordinary minds and, as they are unknown, the latter judge wrongly and become attached to appearances. First, names of all appearance or phenomena. Names are not real things, they are merely symbolical, they are not worth getting attached to as realities. Ignorant minds move along the stream of unreal constructions, thinking all the time that there are really such things as “me” and “mine.” They keep tenacious hold of these imaginary objects, over which they learn to cherish greed, anger, and infatuation, altogether veiling the light of wisdom. These passions lead to actions, which, being repeated, go on to weave a cocoon for the agent himself. He is now securely imprisoned in it and is unable to free himself from the encumbering thread of wrong judgments. He drifts along on the ocean transmigration, and, like the derelict, he must follow its currents. He is again compared to the water-drawing wheel turning around the same axle all the time. He never grows or develops, he is the same old blindly-groping sin-committing blunderer. Owing to this infatuation, he is unable to see that all things are like maya, mirage, or like a lunar reflection in water; he is unable to free himself from the false idea of self-substance (svabhava), of “me and mine,” of subject and object, of birth, staying and death; he does not realize that all these are creations of mind and wrongly interpreted. For this reason he finally comes to cherish such notions as Isvara, Time, Atom, and Pradhana, and becomes so inextricably involved in appearances that he can never be freed from the wheel of ignorance. Second, appearances or phenomena. Appearances (nimitta) mean qualities belonging to sense-objects such as visual, olfactory, etc. Third, discrimination (vikalpa) means the naming of all these objects and qualities, distinguishing one from another. Ordinary mental discrimination of appearance or phenomena, both subjective and objective, saying “this is such and not otherwise;” and we have names such as elephant, horse, wheel, footman, woman, man, wherein Discrimination takes place. Fourth, corrective wisdom, which correct the deficiencies of errors of the ordinary mental discrimination. Right Knowledge consists in rightly comprehending the nature of Names and Appearances as predicating or determining each other. It consists in seeing mind as not agitated by external objects, in not being carried away by dualism such as nihilism and eternalism, and in not falling the state of Sravakahood and Pratyekabuddhahood as well as into the position of the philosopher. Fifth, Bhutatathata or absolute wisdom reached through understanding the law of the absolute or ultimate truth. When a word of Names and Appearances is surveyed by the eye of Right-Knowledge, the realisation is achieved that they are to be known as neither non-existent nor existent, that they are in themselves above the dualism of assertion and refutation, and that the mind abides in a state of absolute tranquility undisturbed by Names and Appearances. With this is attained with the state of Suchness (tathata), and because in this condition no images are reflected the Bodhisattva experiences joy.

52) Lăng Già: Vạn Hữu Tam Tự Tánh—Three Natures of Reality

Theo kinh Lăng Già và trường phái Duy Thức, có ba loại tự tánh trong vạn hữu. Thứ nhất là Biến Kế Chấp Tánh. Vì quên lãng và thành kiến nên chúng ta thường phủ lên thực tại một lớp cố chấp, vì vậy thực tại bị mang màu sắc “Biến Kế Chấp.” Biến Kế Chấp là cái thấy sai lầm về thực tại, cho rằng thực tại là những thực thể tách biệt, những cái ngã, nguyên nhân của sự phân biệt, kỳ thị, giận hờn. Để đối trị Biến Kế Chấp, hành giả nên quán niệm tự tánh Y Tha Khởi, tức là sự tương duyên của vạn hữu

trong quá trình sinh diệt. Thứ nhì là Y Tha Khởi Tánh. Y Tha Khởi cần được sử dụng như một dụng cụ quán chiếu chứ không được nhận thức như một triết thuyết. Cố chấp vào Y Tha Khởi như một hệ thống khái niệm thì sẽ bị mắc kẹt. Quán chiếu Y Tha Khởi là để thực chứng thực tại, để thể nhập thực tại chứ không phải là để bị kẹt vào Y Tha Khởi, cũng như chiếc bè được dùng để qua sông, chứ không phải để vác trên vai. Ngón tay chỉ trăng không phải là mặt trăng. Thứ ba là Viên Thành Thực Tánh. Viên Thành Thực Tánh là một từ được dùng để chỉ thực tại khi thực tại đã được thoát khỏi màn Biến Kế Chấp. Viên Thành Thực Tánh có nghĩa là thực tại là thực tại, nó siêu việt khái niệm; bất cứ khái niệm nào cũng không miêu tả được thực tại, dù cho đó là ý niệm Y Tha Khởi. Để chắc chắn hơn, Duy Thức Học đề ra Tam Vô Tánh hầu dung hòa với Tam Tự Tánh, và để người học Duy Thức không bị mắc kẹt vào Tam Tự Tánh. Tam Vô Tánh là tinh túy của giáo lý Phật Giáo Đại Thừa—According to the Lankavatara Sutra and the Mind-Only School, reality has three natures (svabhavalakshana-traya). The first is the “Imagination”. Because of forgetfulness and prejudices, we generally cloak reality with a veil of false views and opinions. This is seeing reality through imagination. Imagination is an illusion of reality which conceives of reality as an assembly of small pieces of separate entities and selves, causes of distinction, discrimination and hatred. In order to deal and break through interdependence, practitioner should meditate on the nature of interdependence or the interrelatedness of phenomena in the processes of creation and destruction. The second nature is the “Interdependence”. The consideration is a way of contemplation, not the basis of a philosophic doctrine. If one clings merely to a system of concepts, one only becomes stuck. The meditation on interdependence is to help one penetrate reality in order to be one with it, not to become caught up in philosophical opinion or meditation methods. The raft is used to cross the river. It is not to be carried around on your shoulders. The finger which points at the moon is not the moon itself. The third is the nature of ultimate perfection. In the nature of ultimate perfection, reality is freed from all false views produced by the imagination. Reality is reality. It transcends every concept. There is no concept that can adequately describe it, not even the concept of interdependence. To assure that one doesn’t become attached to a philosophical concept, Mind-Only School speaks of the three non-natures to prevent the individual from becoming caught up in the doctrine of the three natures. The essence of Mahayana Buddhist teaching lies in this.

53) Lăng Già: Văn Tự Ngôn Ngữ—Writings and Languages

Giáo lý, sự tụng đọc và chuyện kể, vân vân. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nhấn mạnh vào sự đạt tự nội cái chân lý mà hết thấy các Đức Như Lai trong quá khứ, hiện tại và vị lai thể chứng, chứ không phải là ngữ ngôn văn tự. Cảnh giới của Như Lai tạng vốn là A Lại Da Thức thì thuộc về chư Bồ Tát Ma Ha Tát theo đuổi chân lý chứ không thuộc các triết gia chấp vào văn tự, học hành và suy diễn suông—Teaching, recitation, and stories, etc. In the Lankavatara Sutra, the Buddha emphasized the inner attainment of the truth, not the teaching realized by all the Tathagatas of the past, present, and future. The realm of the Tathagatagarbha which is the Alayavijnana belongs to those Bodhisattva-Mahasattvas who follow the course of truth and not to those philosophers who cling to the letter, learning, and mere discourse.

54) Lăng Già: Văn Tự Và Ý Nghĩa—Words and Meanings

Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nhắc Mahamati: “Vị Bồ Tát Ma Ha Tát thành thực với từ ngữ và ý nghĩa, nhận biết rằng từ ngữ không khác không khác không phải không khác với ý nghĩa, và ngược lại.”—In the Lankavatara Sutra, the Buddha reminded Mahamati: “Oh Mahamati, the Bodhisattva-mahasattva who is well acquainted with words and meaning, recognizes at once that word is neither different nor not different from meaning, and vice versa.

55) Lăng Già: Xuất Thế Gian Ba La Mật—Super-Worldly Paramita for Sravakas and Pratyekabuddhas

Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật đưa ra ba loại Ba La Mật. Một trong ba loại này là “Xuất thế gian thượng thượng Ba La Mật.” Đây là loại Ba La Mật siêu thế gian dành cho hàng Thanh văn và Duyên giác. Đây là loại Ba La Mật siêu thế gian được chư Thanh Văn và Duyên Giác tu tập. Chư vị này chấp vào ý niệm về Niết Bàn và quyết đạt cho được Niết Bàn bằng mọi giá. Họ cũng giống như người thế gian bị ràng buộc vào sự hưởng thụ quý ngà—In the Lankavatara Sutra, the Buddha gave three kinds of Paramitas, one of them is the super-worldly paramita for Sravakas and Pratyeka-buddhas. This is the super-worldly kind of paramitas which is practiced by Sravakas and Pratyekabuddhas who, clinging to the idea of Nirvana, are determined to attain it at all costs; they are like the worldly people who are attached to the enjoyment of egotism.

56) Lăng Già: Xuất Thế Gian Thượng Thượng Ba La Mật—Super-Worldly Paramita in the Highest Sense for Bodhisattvas

Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật đưa ra ba loại Ba La Mật. Một trong ba loại này là “Xuất thế gian thượng thượng Ba La Mật.” Đây là loại Ba La Mật siêu thế gian trong ý nghĩa cao nhất được thực hành bởi một vị Bồ Tát hiểu rằng thế giới được quan niệm một cách nhị biên do bởi cái tâm phân biệt và vị ấy thoát khỏi những tưởng tượng sai lầm và những ràng buộc hư vọng như tâm, hình tướng, đặc tính, vân vân. Vị ấy thực hành đức hạnh bố thí chỉ nhằm làm lợi cho tất cả chúng sanh hữu tình và đưa họ đến trạng thái tâm linh hạnh phúc. Vị ấy thực hành trì giới mà không ra bất cứ điều kiện hay sự ràng buộc nào, ấy là trì giới Ba La Mật của một vị Bồ Tát. Vị ấy biết được sự khác biệt giữa chủ thể và đối tượng, nhưng vẫn yên lặng chấp nhận mà không khởi lên bất cứ ý nghĩ nào về sự gắn bó hay tách rời nào, đó chính là nhẫn nhục Ba La Mật của một vị Bồ Tát. Vị ấy tu tập một cách mạnh mẽ suốt ngày suốt đêm, hòa mình theo mọi đòi hỏi của kỷ luật mà không khởi lên cái tâm phân biệt nào, đó chính là tinh tấn Ba La Mật. Vị ấy không chấp vào kiến giải về Niết Bàn của các triết gia và thoát khỏi mọi sự phân biệt, đó chính là Thiền định Ba La Mật. Còn về Bát Nhã Ba La Mật, vị ấy không sanh tâm phân biệt bên trong mình, không nhìn thế giới bằng bất cứ loại hiểu biết hay phân tách nào, không rơi vào nhị biên mà gây nên sự chuyển biến từ căn bản của tâm thức. Đó là không đoạn diệt sự vận hành của nghiệp trong quá khứ, mà cố gắng tu tập để tạo ra một trạng thái tự chứng—In the Lankavatara Sutra, the Buddha gave three kinds of Paramitas, one of them is the super-worldly paramita for Bodhisattvas. The Paramita that are super-worldly in the highest sense are practiced by a Bodhisattva who understands that the world is dualistically conceived, because of the discriminating mind, and who is detached from erroneous imaginations and wrong attachments of all kinds, such as mind, form, characters, etc. He would practice the virtue of charity solely to benefit sentient beings and to lead them a a blissful state of mind. To practice morality without forming any attachment to condition in which he binds himself, this is his sila-paramita. Knowing the distinction between subject and object, and yet quietly to accept it without waking any sense of attachment or detachment, this is the Bodhisattva’s Kshanti-paramita. To exercise himself most intently throughout the day and night, to conform himself to all the requirements of discipline, and not to evoke a discriminating mind, this is his Vyria-paramita. Not to cling to the philosopher’s view of Nirvana and to be free from discrimination, this is his Dhyana-paramita. As to Prajna-paramita, it is not to evoke a discriminating mind within oneself, nor to review the world with any kind of analytical understanding, not to fall into dualism, but to cause a turning at the basis of consciousness. It is not to destroy the working of a past karma, but to exert oneself in the exercise of bringing about a state of self-realization, this is Prajna-paramita.

57) Lăng Già Yếu Chỉ—Essentials of the Lankavatara Sutra

Người ta nói kinh Lăng Già được đức Phật thuyết giảng trên đảo Lăng Già, bây giờ là Tích Lan. Kinh Lăng Già là giáo thuyết triết học được Đức Phật Thích Ca Mâu Ni thuyết trên núi Lăng Già ở Tích

Lan. Có lẽ kinh này được soạn lại vào thế kỷ thứ tư hay thứ năm sau Tây Lịch. Kinh nhấn mạnh về tám thức, Như Lai Tạng và “tiệm ngộ,” qua những tiến bộ từ từ trong thiền định; điểm chính trong kinh này coi kinh điển là sự chỉ bày như tay chỉ; tuy nhiên đối tượng thật chỉ đạt được qua thiền định mà thôi. Kinh có bốn bản dịch ra Hán tự, nay còn lưu lại ba bản. Bản dịch đầu tiên do Ngài Pháp Hộ Đàm Ma La sát dịch giữa những năm 412 và 433, nay đã thất truyền; bản thứ nhì do ngài Cầu Na Bạt Đà La dịch vào năm 443, gọi là Lăng Già A Bạt Đa La Bảo Kinh, gồm 4 quyển, còn gọi là Tứ Quyển Lăng Già; bản thứ ba do Ngài Bồ Đề Lưu Chi dịch sang Hán tự vào năm 513, gồm 10 quyển, gọi là Nhập Lăng Già Kinh; bản thứ tư do Ngài Thực Xoa Nan Đà dịch vào những năm 700 đến 704 đời Đường, gọi là Đại Thừa Nhập Lăng Già Kinh, gồm 7 quyển, nên còn gọi là Thất Quyển Lăng Già. Đây là một trong những bộ kinh mà hai trường phái Du Già và Thiền tông lấy làm giáo thuyết căn bản. Kỳ thật bộ kinh này được Tổ Bồ Đề Đạt Ma chấp thuận như là bộ giáo điển được nhà Thiền thừa nhận. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã tiên đoán rằng, “về sau này tại miền nam Ấn Độ sẽ xuất hiện một vị đại sư đạo cao đức trọng tên là Long Thọ. Vị này sẽ đạt đến sơ địa Bồ Tát và vãng sanh Cực Lạc.” Đây là một trong những bản kinh quan trọng trong trường phái Thiền Đại thừa. Người ta cho rằng đây là kinh văn trả lời cho những câu hỏi của Bồ Tát Mahamati. Kinh còn thảo luận rộng rãi về học thuyết, bao gồm một số giáo thuyết liên hệ tới trường phái Du Già. Trong số đó giáo thuyết về “Bát Thức,” mà căn bản nhất là “Tàng Thức,” gồm những chủng tử của hành động. Kinh văn nhấn mạnh về tư tưởng “Thai Tạng” vì sự xác nhận rằng tất cả chúng sanh đều có Phật tánh, và Phật tánh ấy chỉ hiển lộ qua thiền tập. Kinh Lăng Già có ảnh hưởng rất lớn tại các xứ Đông Á, đặc biệt là trong các trường phái về Thiền—The Lankavatara Sutra (Sutra on the Buddha's Visit to Lanka) is said to have been delivered by Sakyamuni in the island Lanka, the present Sri Lanka. A philosophical discourse attributed to Sakyamuni as delivered on the Lanka mountain in Ceylon. It may have been composed in the fourth or fifth century A.D. The sutra stresses on the eight consciousness, the Tathagatha-garbha and gradual enlightenment through slow progress on the path of meditative training; the major idea in this sutra is regarding that sutras merely as indicators, i.e. pointing fingers; however, their real object being only attained through personal meditation. There have been four translations into Chinese, the first by Dharmarakṣa between 412-433, which no longer exists; the second was by Guṇabhadra in 443, 4 books; the third by Bodhiruci in 513, 10 books; the fourth by Śikṣananda in 700-704, 7 books. There are many treatises and commentaries on it, by Fa-Hsien and others. This is one of the sutras upon which the Zen and Yogacara schools are based. In fact, this was the sutra allowed by Bodhidharma, and is the recognized text of the Ch’an School. In the Lankavatara Sutra, Sakyamuni Buddha predicted, “In the future, in southern India, there will be a great master of high repute and virtue named Nagarjuna. He will attain the first Bodhisattva stage of Extreme Joy and be reborn in the Land of Bliss.” This is one of the most important sutras in the Mahayana Buddhism Zen. It is said that the text is comprised of discourses of Sakyamuni Buddha in response to questions by Bodhisattva Mahamati. It also discusses a wide range of doctrines, including a number of teachings associated with the Yogacara tradition. Among these is the theory of “eight consciousnesses,” the most basic of which is the Alaya-vijñāna or the basic consciousness, which is comprised of the seeds of volitional activities. It also emphasizes on “Tathagata-garbha” or the “embryo of the tathafata” thought because of its assertion that all sentient beings already possess the essence of Buddhahood, which is merely uncovered through meditative practice. This text is currently highly influential in East Asia, particularly in the Zen traditions.

CDIV.Lăng Nghiêm: The Surangama Sutra

1) Bảy Chỗ Đoạn Diệt—Seven Theories on the Cessation of Existence

Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, đức Phật nhắc nhở các thiện nam về bảy chỗ đoạn diệt: Lại các thiện nam, trong tam ma địa, chính tâm yên lặng kiên cố. Ma chẳng tìm được chỗ tiện. Cùng tột căn bản của các loài sinh. Xem cái trạng thái u thanh, thường nhiều động bản nguyên. Đối về sau

không có, khởi so đo chấp trước. Người đó bị đọa vào luận bảy thứ đoạn diệt. Hoặc chấp cái thân mất, hoặc cái dục diệt tận, hoặc cái khổ mất, hoặc cực lạc mất, hoặc cực xả mất. Như vậy xoay vần cùng tột bảy chỗ hiện tiền tiêu diệt, mất rồi không còn nữa. Vì so đo chấp trước chết rồi đoạn diệt, nên đọa lạc ngoại đạo, mê lầm tính Bồ Đề—In the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha reminded on seven theories on the cessation of existence: Further, in his practice of samadhi, the good person's mind is firm, unmoving and proper and can no longer be disturbed by demons. He can thoroughly investigate the origin of all categories of beings and contemplate the source of the subtle, fleeting, and constant fluctuation. But if he begins to speculate that there is no existence after death, he could fall into error with seven theories of the cessation of existence. He may speculate that the body will cease to exist; or that when desire has ended, there is cessation of existence; or that after suffering has ended, there is cessation of existence; or that when bliss reaches an ultimate point, there is cessation of existence; or that when renunciation reaches an ultimate point, there is cessation of existence. Considering back and forth in this way, he exhaustively investigates the limits of the seven states and sees that they have already ceased to be and will not exist again. Because of these speculations that existence ceases after death, he will fall into externalism and become confused about the Bodhi nature.

2) *Lặng Nghiêm: Bốn Thứ Kiểu Loạn—Four Kinds of Sophistry*

Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, đức Phật nhắc nhở các thiện nam, trong tam ma địa, chính tâm yên lặng kiên cố. Ma chẳng tìm được chỗ tiện, cùng tột căn bản của các loài sanh. Xem cái trạng thái u thanh, thường nhiễu động bản nguyên. Trong tri kiến, khởi so đo chấp trước. Người đó bị đọa vào bốn thứ điên đảo, bất tử kiểu loạn, biến kế hư luận. Một là người đó xem cái bản nguyên biến hóa; thấy cái chỗ thay đổi gọi là “biến,” thấy cái chỗ nối nhau gọi là “hằng,” thấy cái chỗ bị thấy gọi là “sinh;” chẳng thấy chỗ bị thấy gọi là “diệt;” chỗ tương tục không đoạn gọi là “tăng;” chỗ tương tục gián đoạn gọi là “giảm;” mỗi cái có chỗ sinh gọi là “có;” mỗi cái có chỗ diệt gọi là “không.” Lấy lý xem xét dụng tâm thấy riêng. Có người đến câu pháp hỏi nghĩa, đáp: “Tôi nay cũng sinh, cũng diệt, cũng có, cũng không, cũng tăng, cũng giảm.” Các thời đều nói lộn xộn, khiến cho người nghe quên mất chương cú. Hai là người đó xem xét tâm kỹ càng, cái chỗ xoay vần không có. Nhân không mà có chứng được. Có người đến hỏi, chỉ đáp một chữ, không ngoài chữ “không,” không nói gì cả. Ba là người đó xem xét kỹ càng cái tâm của mình, cái gì cũng có chỗ, nhân “có” mà chứng được. Có người đến hỏi chỉ đáp một chữ “phải.” Ngoài chữ “phải” ra không nói gì cả. Bốn là người đó đều thấy hữu, vô, vì cái cảnh phân hai, tâm cũng kiểu loạn. Có người đến hỏi lại đáp “cũng có” tức là “cũng không,” trong “cũng không” chẳng phải “cũng có.” Vì so đo chấp trước kiểu loạn hư vô, nên đọa lạc ngoại đạo và mê lầm tính Bồ Đề—In the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha reminded a disciple in his practice of samadhi, the good person's mind is firm, unmoving, and proper and can no longer be disturbed by demons. He can thoroughly investigate the origin of all categories of beings and contemplate the source of the subtle, fleeting, and constant fluctuation. But if he begins to speculate on what he knows and sees, he could fall into error with four distorted, false theories, which are total speculation based on the sophistry of immortality. First, this person contemplates the source of transformations. Seeing the movement and flow, he says there is change. Seeing the continuity, he says there is constancy. Where he can perceive something, he says there is production. Where he cannot perceive anything, he says there is destruction. He says that the unbroken continuity of causes is increasing and that the pause within the continuity are decreasing. He says that the arising of all things is existence and that the perishing of all things is nonexistence. The light of reason shows that his application of mind has led to inconsistent views. If someone comes to seek the Dharma, asking about its meaning, he replies, “I am both alive and dead, both existent and nonexistent, both increasing and decreasing.” He always speaks in a confusing way, causing that person to forget what he was going to say. Second, this person attentively contemplates his mind and finds that everything is

nonexistent. He has a realization based on nonexistence. When anyone comes to ask him questions, he replies with only one word. He only says “no,” Aside from saying “non,” he does not speak. Third, this person attentively contemplates his mind and finds that everything is existent. He has a realization based on existence. When anyone comes to ask him questions, he replies with only one word. He only says “yes.” Aside from saying “yes,” he does not speak. Fourth, this person perceives both existence and nonexistence. Experiencing this branching, his mind becomes confused. When anyone comes to ask questions, he tells them, “Existence is also nonexistence. But within nonexistence there is no existence.” It is all sophistry and does not stand up under scrutiny. Because of these speculations, which are empty sophistries, he will fall into externalism and become confused about the Bodhi nature.

3) *Lãng Nghiêm: Chỉ Thẳng Những Gì Mình Tâm Cầu—To Point Directly At the Very Object We Want to Have*

Nói chứng nghiệm bản thân có nghĩa là nắm lấy cơ sự khi vừa phát khởi, không qua bất cứ trung gian nào. Theo Kinh Lãng Nghiêm, một trong những lời ví thông thường của Thiền là "dùng ngón tay chỉ mặt trăng, thấy trăng rồi phải quên ngón tay; dùng nơm bắt cá, nhưng khi đã bắt được cá và đã bỏ chúng vào rổ một cách an toàn rồi thì phải quên đi cái nơm." Cơ sự là như vậy, cần phải nắm ngay giữa đôi tay trần kéo nó vượt mắt; đó là thuật tiếp xử Thiền đề ra cho chúng ta. Cũng như thiên nhiên ghê tởm cái trống rỗng, Thiền ghê tởm bất cứ thứ gì xen giữa cái thực và chúng ta. Theo Thiền, không có gì khác nhau hết, trên thực tế, giữa hữu cực và vô cực, giữa xác thịt và linh hồn. Đó toàn là sự phân biệt vu vơ, là vọng tưởng, do trí thức dụng ý đặt bày. Những ai quá chú tâm đến chúng, hoặc nhìn đâu cũng thấy chúng trong sinh hoạt thực tế, ắt chấp ngón tay là mặt trăng. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng đói thì ăn, buồn ngủ thì chỉ đơn giản là nằm xuống mà ngủ, có gì là vô cực hữu cực trong đó hay sao? Chúng ta há chẳng tự đủ ở chính chúng ta hay sao? Cuộc đời như nó được sống là đủ rồi. Chỉ vì có trí thức len vào, gây lo âu, toan sát hại, nên chúng ta ngừng đi "cuộc sống như nó là", và tưởng rằng mình thiếu một cái gì đó. Hành giả tu Thiền hãy để yên cho trí thức động dụng trong thế giới riêng của nó, dầu sao nó cũng có chỗ dùng, nhưng đừng bao giờ để cho nó làm cản trở dòng sống của mình. Nếu chúng ta có cố thử nhìn vào cuộc đời thì hãy nhìn nó trong dòng chảy. Chúng ta không nên ngăn chặn sự kiện trong dòng chảy ấy trong bất cứ trường hợp nào; vì ngay lúc chúng ta nhúng tay vào dòng chảy ấy thì cái trong suốt trong dòng chảy ấy bị khuấy động, ngừng phản chiếu hình ảnh mà chúng ta đã có từ vô thủy và sẽ tiếp tục có cho đến vô chung—By personal experience it is meant to get at the fact at first hand and not through any intermediary; whatever this may be. According to the Surangama Sutra, one of Zen favorite analogies is: "To point at the moon a finger is needed, but woe to those who take the finger for the moon; a fishing-tackle is welcome to catch a fish, but when the fish are caught and safely placed in the basket, why should we eternally bother ourselves with the fishing-tackle?" Here stands the fact, and let us grasp it with the naked hands lest it should slip away; this is what Zen proposes to do. As nature abhors a vacuum, Zen abhors anything coming between the fact and ourselves. According to Zen there is no struggle in the fact itself such as between the finite and the infinite, between the flesh and the spirit. These are idle distinctions fictitiously designed by the intellect for its own interest. Those who take them too seriously or those who try to read them into the very fact of life are those who take the finger for the moon. Zen practitioners should always remember that when we are hungry we eat; when we are sleepy we just lay ourselves down; and where does the infinite or the finite come in here? Are not we complete ourselves? Life as it is lived suffices. It is only when the disquieting intellect steps in and tries to murder it that we stop to live a "life as it is" and imagine ourselves to be short of something. Zen practitioners should let intellect be alone, it has its usefulness in its proper sphere, but let it not interfere with the flowing of the life-stream. If we are at all tempted to look into it, do so while letting it flow. The fact of flowing must under no circumstances be arrested or meddled with; for the moment our hands are dipped into it, its transparency is disturbed,

it ceases to reflect our image which we have had from the very beginning and will continue to have to the end of time.

4) Lăng Nghiêm: Chúng Sanh Điên Đảo—Upside-Down State of Living Beings

Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Bảy, đây là một trong hai loại điên đảo mà Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan. Ông A Nan! Thế nào gọi là chúng sanh điên đảo? Ông A Nan! Do tính minh tâm, cái tính sáng suốt viên mãn. Nhân cái vọng minh phát ra vọng tính. Cái tính hư vọng sinh ra cái tri kiến hư vọng. Từ rốt ráo không sinh rốt ráo có. Do cái năng hữu ấy, mới có những cái sở hữu. Chẳng phải nhân thành sở nhân. Rồi có cái tướng trụ và sở trụ. Trọn không căn bản. Gốc không có chỗ y trụ, gây dựng ra thế giới và chúng sanh. Mê cái tính bản nguyên minh, mới sinh ra hư vọng. Vọng tính không có tự thể, chẳng phải là có chỗ sở y. Toan muốn trở lại chân. Cái muốn chân đó chẳng phải thật là chân như tính. Chẳng phải chân mà cầu trở lại chân, hóa ra thành hư vọng tướng. Chẳng phải: “sinh, trụ, tâm, pháp,” lần nữa phát sinh, sinh lực tăng tiến mãi, huân tập thành nghiệp. Đồng nghiệp cảm nhau. Nhân có cảm nghiệp, diệt nhau sinh nhau. Do đó nên có chúng sanh điên đảo—According to the Surangama Sutra, book Seven, this is one of the two conditions for being upside down that the Buddha reminded Ananda. Ananda! What is meant by the upside-down state of living beings? Ananda! The reason that the nature of the mind is bright is that the nature itself is the perfection of brightness. By adding brightness, another nature arises, and from that false nature, views are produced, so that from absolute nothingness comes ultimate existence. All that exists comes from this; every cause in fact has no cause. Subjective reliance on objective appearances is basically groundless. Thus, upon what is fundamentally unreliable, one set up the world and living beings. Confusion about one’s basic, perfect understanding results in the arising of falseness. The nature of falseness is devoid of substance; it is not something which can be relied upon. One may wish to return to the truth, but that wish for truth is already a falseness. The real nature of true suchness is not a truth that one can seek to return to. By doing so one misses the mark. What basically is not produced, what basically does not dwell, what basically is not the mind, and what basically are not dharmas arise through interaction. As they arise more and more strongly, they form the propensity (tendency) to create karma. Similar karma sets up a mutual stimulus. Because of the karma thus generated, there is mutual production and mutual extinction. That is the reason for the upside-down state of living beings.

5) Lăng Nghiêm: Chuyển Vật—Turning Things Around

Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, một hôm, đức Phật nói với ngài A Nan: “Nếu ông khéo chuyển vật, thì ông cũng giống như Như Lai.” Thật vậy, tất cả chúng sanh từ vô thủy, vì chấp vào ngoại vật đã quên mất đi cái Tự Ngã của mình (họ đã nhận lầm chính họ với cái mà họ nhận biết; họ bị kiểm soát bởi kinh nghiệm nhận biết ngoại vật của mình), nên họ lạc mất đi cái bản tâm. Vì vậy mà họ đang bị vật chuyển và nhận thức lớn nhỏ. Nếu họ có thể chuyển được sự vật chung quanh, thì họ cũng giống như đức Như Lai, và thân tâm họ sẽ luôn ở trong trạng thái chiếu diệu. Từ vô thủy, nhất thiết chúng sanh đã lầm tự nhận mình với cái mà mình biết. Họ bị kiểm soát bởi kinh nghiệm của mình về sự vật được cảm nhận, vì thế mà họ mất dấu bản tâm của mình. Trong trạng thái này họ nhận sự nhận biết bằng thị giác như lớn hay nhỏ. Nhưng một khi họ kiểm soát được kinh nghiệm của mình về sự vật được cảm nhận, lúc đó họ giống như các bậc Thế Tôn. Thân tâm của họ, bất động và đầy đủ với sự hiểu biết toàn hảo, trở thành một nơi cho sự tỉnh thức—According to the Surangama Sutra, one day, the Buddha said to Ananda, “If you are skillful in turning things around, you are like the Tathagata.” As a matter of fact, all living beings, from time without beginning, have disregarded their own Selves by clinging to external objects (they have mistakenly identified themselves with what they are aware of; they are controlled by their experience of perceived objects, so they lose track of their fundamental minds), thereby missing their fundamental Minds. Thus they are being turned around by objects and perceive large and small sizes. If they can turn objects around, they will be like the Tathagata, and their bodies

and minds will be always in the state of radiant perfection. From time without beginning, all beings have mistakenly identified themselves with what they are aware of. Controlled by their experience of perceived objects, they lose track of their fundamental minds. In this state they perceive visual awareness as large or small. But when they are in control of their experience of perceived objects, they are the same as the Thus-Come-Ones. Their bodies and minds, unmoving and replete with perfect understanding, become a place for awakening.

6) Lăng Nghiêm: Mười Sáu Hữu Tướng—Sixteen Ways Forms Can Exist After Death

Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, đức Phật nhắc nhở các thiện nam về mười sáu thứ hữu tướng: Lại có thiện nam, trong tam ma địa, chính tâm yên lặng kiên cố. Ma chẳng tìm được chỗ tiện, cùng tột căn bản của các loài sanh. Xem cái trạng thái u thanh, thường nhiễu động bản nguyên. Chỗ lưu vô tận, khởi so đo chấp trước. Người đó bị đọa vào điên đảo hữu tướng sau khi chết. Hoặc tự kiên cố thân, nói sắc là ngã, hoặc thấy ngã viên mãn, trùm khắp quốc độ. Nói ngã có sắc. Hoặc kia tiền cảnh duyên theo ngã ứng dụng. Nói sắc thuộc ngã. Hoặc ngã nương ở trong cái hành tướng tương tục, nói ngã ở sắc. Đề so đo chấp trước rằng sau khi chết có tướng. Như vậy xoay vần có mười sáu tướng. Từ ấy hoặc chấp rằng rốt ráo phiền não, rốt ráo Bồ Đề, hai tính cách đều đi đôi, chẳng có xúc ngại nhau. Vì so đo chấp trước sau khi chết rồi có tướng, đọa lạc ngoại đạo, mê lầm tính Bồ Đề—In the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha reminded on the sixteen ways in which forms can exist after death: Further, in his practice of samadhi, the good person's mind is firm, unmoving and proper and can no longer be disturbed by demons. He can thoroughly investigate the origin of all categories of beings and contemplate the source of the subtle, fleeting and constant fluctuation. But if he begins to speculate the endless flow, he could fall into error with the confused ideas that forms exist after death. He may strongly identify with his body and say that form is himself; or he may see himself as perfectly encompassing all worlds and say that he contains form; or he may perceive all external conditions as contingent upon himself and say that form belongs to him; or he may decide that he relies on the continuity of the formations skandha and say that he is within form. In all these speculations, he says that forms exist after death. Expanding the idea, he comes up with sixteen cases of the existence of forms.

7) Lăng Nghiêm: Ngũ Niết Bàn—Five Kinds of Immediate Nirvana

Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, phần Thập Hành Ấm Ma, Đức Phật đã nhắc nhở Ngài A Nan về năm Niết Bàn như sau: “Lại có người thiện nam, trong tam ma địa, chính tâm yên lặng kiên cố. Ma chẳng tìm được chỗ tiện. Cùng tột căn bản của các loài sinh. Xem cái trạng thái u thanh, thường nhiễu động bản nguyên. Chấp sau khi chết phải có, khởi so đo chấp trước. Người đó bị đọa vào luận năm Niết Bàn.” Vì so đo chấp trước năm Niết Bàn mà phải đọa lạc ngoại đạo, và mê lầm tính Bồ Đề. Năm thứ này bao gồm: Thứ nhất, hoặc lấy Dục Giới làm Niết Bàn, xem thấy viên minh, sinh ra ưa mến. Thứ nhì, hoặc lấy Sơ Thiên vì tính không lo. Thứ ba, hoặc lấy Nhị Thiên tâm không khổ. Thứ tư, hoặc lấy Tam Thiên rất vui đẹp. Thứ năm, hoặc lấy Tứ Thiên khổ vui đều mất, chẳng bị luân hồi sanh diệt. Mê trời hữu lậu cho là vô vi. Năm chỗ an ổn cho là thắng tịnh. Cứ như thế mà bị xoay vần—According to the Surangama Sutra, book Nine, in the section of the ten states of formation skandha, the Buddha reminded Ananda about the five kinds of immediate Nirvana: “Further, in his practice of samadhi, the good person's mind is firm, unmoving, and proper and can no longer be disturbed by demons. He can thoroughly investigate the origin of all categories of beings and contemplate the source of the subtle, fleeting, and constant fluctuation. But if he begins to speculate on existence after death, he could fall into error with five theories of Nirvana. Because of these speculations about five kinds of immediate Nirvana, he will fall into externalism and become confused about the Bodhi nature. These five kinds of immediate Nirvana include: First, he may consider the Heavens of the Desire Realm a true refuge, because he contemplates their extensive brightness and

longs for it. Second, he may take refuge in the First Dhyana, because there his nature is free from worry. Third, he may take refuge in the Second Dhyana, because there his mind is free from suffering. Fourth, he may take refuge in the Third Dhyana, because he delights in its extreme joy. Fifth, he may take refuge in the Fourth Dhyana, reasoning that suffering and bliss are both ended there and that he will no longer undergo transmigration. These heavens are subject to outflows, but in his confusion he thinks that they are unconditioned; and he takes these five states of tranquility to be refuge of supreme purity. Considering back and forth in this way, he decides that these five states are ultimate.

8) *Lăng Nghiêm: Ngũ Thập Ấm Ma—Fifty States Within the Form Skandha*

Theo Kinh Lăng Nghiêm quyển Chín, có năm mươi "Ấm Ma." Thứ nhất là **mười sắc ấm ma**: thân ra khỏi ngại; trong thân nhất trùng; tinh phách đắp đổi hợp; hư không hóa thành sắc báu; trong tối thấy vật; thân giống như cây cỏ; nhìn thấy mọi nơi đều thành nước Phật; nghe được xa; thấy thiện tri thức. Thứ nhì là **mười thụ ấm ma**: ép mình sanh ra buồn, nâng mình lên ngang với Phật, trong định hay nhớ, tuệ đa cuồng, thấy gian hiểm hay lo, thấy an lành hay mừng, thấy hơn khinh người, tuệ an tự cho là đủ, chấp không và pháp giới, chấp có và buông dâm. Thứ ba là **mười tướng ấm ma**: tham cầu thiện xảo, tham cầu du lịch, tham cầu khế hợp, tham cầu biện bạch và phân tách, tham cầu minh cảm, tham cầu tinh mật, tham cầu túc mệnh, tham cứu thần lực, tham cầu thâm không, tham cầu sống lâu. Thứ tư là **mười hành ấm ma** bao gồm: 1) Hai thứ vô nhân: Đức Phật đã nhắc ngài A Nan về hai thứ vô nhân như sau: "Ông A Nan nên biết các người thiện nam trong tam ma địa được chính tri ấy, chính tâm yên lặng sáng suốt. Mười loại Thiên ma chẳng tìm được chỗ tiện, để được tinh nguyên cùng tột căn bản của 12 loài sinh. Đối trong bản loại, cái sinh cơ căn nguyên tỏ bày. Xem xét cái trạng thái u thanh viên động bản nguyên. Trong cái viên nguyên mới khởi ra cái so đo chấp trước. Người ấy bị đọa vào hai vô nhân luận." Một là người đó thấy gốc vô nhân. Tại sao? Người ấy đã được sinh cơ toàn phá, nhờ nhân căn 800 công đức, thấy trong tám vạn kiếp: chúng sanh theo dòng nghiệp chảy quanh, chết chỗ đây, sinh chỗ kia. Chỉ thấy chúng sanh luân hồi trong ngân ấy. Ngoài tám vạn kiếp ra, bắt không thấy gì nữa. Bèn cho là những chúng sanh trong thế gian mười phương, ngoài tám vạn kiếp, không có nhân tự có. Bởi so đo chấp trước, mất chính biến tri, đọa lạc vào ngoại đạo, mê lầm tính Bồ Đề. Hai là người thấy cuối vô nhân. Tại sao? Người ấy đối với sinh cơ, đã thấy căn nguyên, như người sinh người, chim sanh chim. Con quạ thì từ xưa nay vẫn đen, cò vẫn trắng. Người và trời vẫn đi thẳng, súc sanh vẫn đi ngang. Sắc trắng chẳng phải giặt rửa mà thành. Sắc đen chẳng phải nhuộm mà nên. Từ tám vạn kiếp, không có dời đổi. Nay hết cái hình ấy, cũng lại như vậy, mà tôi vẫn chẳng thấy Bồ Đề. Thế nào lại có sự thành Bồ Đề? Mới biết ngày nay các vật tượng đều gốc không nhân. Vì so đo chấp trước như thế, mất chính biến tri, đọa lạc ngoại đạo, mê lầm tính Bồ Đề. 2) Bốn thứ biến thường: Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về bốn thứ biến thường như sau: "Ông A Nan! Các người thiện nam trong tam ma địa, chính tâm yên lặng sáng suốt. Ma chẳng tìm được chỗ tiện cùng tột căn bản của 12 loài sinh. Xem xét trạng thái u thanh, thường nhiễu động bản nguyên. Trong viên thường khởi so đo chấp trước. Người ấy bị đọa vào luận bốn thứ biến thường." Một là người đó nghiên cứu cùng tột tâm cảnh, tính chất đều không có nhân. Tu tập có thể biết trong hai vạn kiếp, mười phương chúng sanh sinh diệt, đều là xoay vần, chẳng hề tan mất, rồi chấp cho là thường. Hai là người ấy nghiên cứu cùng tột căn nguyên của tứ đại, tính thường trụ. Tu tập có thể biết trong bốn vạn kiếp mười phương chúng sanh sinh diệt đều là hằng thường, chẳng hề tan mất. Rồi từ đó chấp cho là thường. Ba là người đó nghiên cứu cùng tột lục căn, mặt na chấp thụ, trong tâm ý thức, về chỗ bản nguyên, tính hằng thường. Tu tập có thể biết trong tám vạn kiếp tất cả chúng sanh xoay vần chẳng mất, bản lai thường trú, đến cùng tính chẳng mất, rồi chấp cho là thường. Bốn là người đó đã cùng tột cái căn nguyên của tướng, hết cái sinh lý, lưu chỉ xoay vần; sinh diệt tướng tâm, nay đã dứt bật, tự nhiên thành cái lý bất sanh diệt. Nhân tâm so đo chấp trước cho là thường. Vì chấp thường, mà mất chánh biến tri, đọa lạc ngoại đạo, mê lầm tính Bồ Đề. 3) Bốn thứ điên đảo hay bốn lối suy nghĩ điên đảo khiến cho chúng sanh xoay vần trong sanh tử. Trong bốn điên đảo này, mỗi điên đảo đều có thể được cảm thọ theo ba cách: Thứ nhất là Thường.

Vô thường mà cho là thường; thường mà cho là vô thường. Thứ nhì là Lạc. Khổ mà cho là lạc; lạc thì lại cho là khổ. Thứ ba là Ngã. Vô ngã mà cho là ngã; hữu ngã mà cho là vô ngã. Thứ tư là Tịnh. Bất tịnh mà cho là tịnh; tịnh mà cho là bất tịnh. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, phần Thập Hạnh Ấm Ma, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về bốn thứ điên đảo như sau: “Này A Nan! Lại các thiện nam, trong tam ma địa, chính tâm yên lặng kiên cố. Ma chẳng tìm được chỗ tiện, cùng tốt căn bản của 12 loài sinh. Xem cái trạng thái u thanh, thường nhiều động bản nguyên. Trong tự và tha, khởi so đo chấp trước. Người đó bị đọa vào bốn cái thấy điên đảo, một phần vô thường, một phần thường luận.” Một là, người đó quán sát cái tâm diệu minh, khắp các cõi mười phương, trạm nhiên, cho là thần ngã hoàn toàn, từ đó chấp là thần ngã khắp mười phương, yên lặng, sáng suốt, chẳng động. Tất cả chúng sanh trong thần ngã, tâm tự sinh tự chết. Thì tính cách của ngã tâm là thường. Còn kia sinh diệt, thật là tính cách vô thường. Hai là, người đó chẳng quán sát cái tâm, chỉ xem xét khắp cả mười phương hằng sa quốc độ, thấy cái chỗ kiếp bị hư, gọi là chủng tính vô thường hoàn toàn. Còn cái chỗ kiếp chẳng bị hư, gọi là thường hoàn toàn. Ba là, người đó chỉ quán sát cái ngã tâm của mình, tinh tế nhỏ nhiệm, ví như vi trần lưu chuyển mười phương, tính không đời đời. Có thể khiến thân này liền sinh liền diệt, mà nói là tính chẳng hoại, và gọi là ngã tính thường. Bốn là, người đó biết tướng ấm hết, thấy hành ấm còn lưu động. Hành ấm thường lưu động, nên chấp làm tính thường. Các ấm sắc, thụ, tưởng đã hết, gọi là vô thường. Vì so đo chấp trước một phần vô thường, một phần thường như trên, nên đọa lạc ngoại đạo, mê lầm tính Bồ Đề. Thứ năm là **mười thức ấm ma**. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về mười thức ấm ma như sau: chấp nhân và sở nhân, chấp năng phi năng, chấp thường phi thường, chấp tri vô tri, chấp sinh vô sinh, chấp quy vô quy, chấp tham phi tham, chấp chân phi chân, định tính Thanh Văn, định tính Độc Giác—According to the Surangama Sutra, book Nine, there are ten states within the form skandha: Phật hiện ra body can transcend obstructions; the light pervades internally and he can extract intestinal worms; his essence and souls alternately separate and unite, Buddhas appear; space takes on the color of precious things; he can see things in the dark; his body becomes like grass or wood; he sees everywhere turn into Buddha-lands; he sees and hears distant things; and he sees good advisors. Second, ten states of Feeling Skandha: suppression of the self leads to sadness, praising oneself is being equal to the Buddhas, samadhi out of balance brings much reverie, wisdom out of balance brings much arrogance, passing through danger leads to anxiety, experiencing ease leads to joy, viewing oneself as as supreme and arrogant, with wisdom comes lightness and ease, which leads to complacency, becoming attached to emptiness and slandering precepts, becoming attached to existence and indulging in lust. Third, ten states of thinking skandha: greed for cleverness and skill, greed for adventure, greed for union, greed to analyze things, greed for spiritual responses, greed for peace and quiet, greed for past lives, greed for spiritual powers, greed for profound emptiness, and greed for immortality. Fourth, ten states of formation skandha which include: 1) Two theories on the absence of cause. The Buddha reminded Ananda: “Ananda, you should know that when the good person has obtained proper knowledge and his practice of samatha, his mind is unmoving, clear, and proper, and it cannot be disturbed by the ten kinds of demons from the heavens. He is now able to intently and thoroughly investigate the origin of all categories of beings. As the origin of each category becomes apparent, he can contemplate the source of the subtle, fleeting and pervasive fluctuation. But if he begins to speculate on that pervasive source, he could fall into error with two theories of the absence of cause.” First, perhaps this person sees no cause for the origin of life. Why? Since he has completely destroyed the mechanism of production, he can, by means of the eight hundred merits of the eye organ, see all beings in the swirling flow of karma during eighty thousand eons, dying in one place and being reborn in another as they undergo transmigration. But he cannot see beyond eighty thousand eons. Therefore, he concluded that for the last eighty thousand eons living beings in the ten directions of this and other worlds have come into being without any cause. Second, perhaps this person sees no cause for the end of life. And why? Since he perceives the origin of life, he believes that people are always born as people and birds

are always born as birds; that crows have always been black and swans have always been white; that humans and gods have always stood upright and animals have always walked on four legs; that whiteness does not come from being washed and blackness does not come from being dyed; and that there have never been nor there will be any changes for eighty thousand eons. He says: "As I now examine to the end of this life, I find the same holds true. In fact, I have never seen Bodhi, so how can there be such a thing as the attainment of Bodhi? You should now realize that there is no cause for the existence of any phenomena." Because of this speculation, he will lose proper and pervasive knowledge, fall into externalism, and become confused about the Bodhi nature. 2) The Buddha reminded Ananda as follows: "Ananda, in his practice of samadhi, the good person" mind is unmoving, clear, and proper and can no longer be disturbed by demons. He can thoroughly investigate the origin of all categories of beings and contemplate the source of the subtle, fleeting, and constant fluctuation. But if he begins to speculate on its pervasive constancy, he could fall into error with four theories of pervasive permanence." First, as this person thoroughly investigates the mind and its states, he may conclude that both are causeless. Through his cultivation, he knows that in twenty thousand eons, as beings in the ten directions undergo endless rounds of birth and death, they are never annihilated. Therefore, he speculates that the mind and its states are permanent. Second, as this person thoroughly investigates the source of the four elements, he may conclude that they are permanent in nature. Through his cultivation, he knows that in forty thousand eons, as living beings in the ten directions undergo births and deaths, their substances exist permanently and are never annihilated. Therefore, he speculates that this situation is permanent. Third, as this person thoroughly investigates the sixth sense faculty, the manas, and the consciousness that grasps and receives, he concludes that the origin of the mind, intellect, and consciousness is permanent. Through his cultivation, he knows that in eighty thousand eons, all living beings in the ten directions revolve in transmigration, this origin is never destroyed and exists permanently. Investigating this undestroyed origin, he speculates that it is permanent. Fourth, since this person has ended the source of thoughts, there is no more reason for them to arise. In the state of flowing, halting, and turning, the thinking mind, which was the cause of production and destruction, has now ceased forever, and so he naturally thinks that this is a state of nonproduction and nondestruction. As a result of such reasoning, he speculates that this state is permanent. Because of these speculation of permanence, he will lose proper and pervasive knowledge, fall into externalism, and become confused about the Bodhi nature. 3) Four inverted, upside-down, or false beliefs, or four ways of upside-down thinking that cause one to resolve in the birth and death: First, permanent. Buddhist doctrine emphasizes that all is impermanent. Only Nirvana is permanent, mistaking the impermanent for the permanent. Second, joy. All is suffering. Only Nirvana is joy, mistaking what is not bliss for bliss. Third, self or personal. All is non-self or without a soul. Mistaking what is not self for self. Fourth, purity. All is impure. Only Nirvana is pure, mistaking what is impure for pure. Fifth, ten states of consciousness. In the Surangama Sutra, book Nine, in the part of the ten states of the formation skandha, the Buddha reminded Ananda about the four upside-down theories as follows: "Ananda! Further, in his practice of samadhi, the good person's mind is firm, unmoving, and proper and can no longer be disturbed by demons. He can thoroughly investigate the origin of all categories of beings and contemplate the source of the subtle, fleeting, and constant fluctuation. But if he begins to speculate about self and others, he could fall into error with theories of partial impermanence and partial permanence based on four distorted views." First, as this person contemplates the wonderfully bright mind pervading the ten directions, he concludes that this state of profound stillness is the ultimate spiritual self. Then he speculates, "My spiritual self, which is settled, bright, and unmoving, pervades the ten directions. All living beings are within my mind, and there they are born and die by themselves. Therefore, my mind is permanent, while those who undergo birth and death there are truly impermanent." Second, instead of contemplating his own mind, this person contemplates in the ten directions worlds as many as the Ganges' sands. He regards as ultimately

impermanent those worlds that are in eons of decay, and as ultimately permanent those that are not in eons of decay. Third, this person closely examines his own mind and finds it to be subtle and mysterious, like fine motes of dust swirling in the ten directions, unchanging in nature. And yet it can cause his body to be born and then to die. He regards that indestructible nature as his permanent intrinsic nature, and that which undergoes birth and death and flows forth from him as impermanent. Fourth, knowing that the skandha of thinking has ended and seeing the flowing of the skandha of formations, this person speculates that the continuous flow of the skandha of formations is permanent, and that the skandhas of form, feeling, and thinking which have already ended are impermanent. Because of these speculations of impermanence and permanence, he will fall into externalism and become confused about the Bodhi nature. In the Surangama Sutra, the Buddha reminded Ananda about the ten states of consciousness: attachment to causes and what which is caused, attachment to ability that is not actually ability, attachment to a wrong idea of permanence, attachment to an awareness that is not actually awareness, attachment to birth that is not actually birth, attachment to a refuge that is not actually a refuge, attachment to an attainable craving, attachment to truth that is not actually truth, fixed nature Hearers, and fixed nature Pratyekas.

9) Lăng Nghiêm: Tám Thứ Phủ Định—Eight Kinds of Negation

Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, đức Phật nhắc nhở các thiện nam về tám phủ định: Lại các thiện nam, trong tam ma địa, chính tâm yên lặng kiên cố. Ma chẳng tìm được chỗ tiện. Cùng tột căn bản của các loài sinh. Xem cái trạng thái u thanh, thường nhiều động bản nguyên. Đối trong hành ấm còn, và thụ tướng diệt, chấp cả có và không, tự thể phá nhau. Sau khi chết người ấy đọa vào luận Cu-Phi, khởi điên đảo. Trong sắc, thụ, tưởng, thấy có và chẳng phải có. Trong cái hành ấm thiên lưu, xem không và chẳng không. Như vậy xoay vần cùng tột ngũ ấm, 18 giới. Tám cái tướng cu-phi, hễ theo được một cái đều nói: “chết rồi có tướng không tướng.” Lại chấp rằng các hành tính chất hay dời đổi, tâm phát ra thông ngộ, có không đều không, hư thật lầm lỗi. Vì so đo chấp trước chết rồi đều không, hậu lai mới mịt, không thể nói được, đọa lạc ngoại đạo, mê lầm tính Bồ Đề—In the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha reminded on eight kinds of negation: Further, in his practice of samadhi, the good person’s mind is firm, unmoving and proper and can no longer be disturbed by demons. He can thoroughly investigate the origin of all categories of beings and contemplate the source of the subtle, fleeting and constant fluctuation. In this state where the skandha of formation remains, but the skandhas of feeling and thinking are gone, if he begins to speculate that there are both existence and nonexistence, thus contradicting himself, he could fall into error with confused theories that deny both existence and nonexistence after death. Regarding form, feeling and thinking, he sees that existence is not really existence. Within the flow of the formations skandha, he sees that that nonexistence is not really nonexistence. Considering back and forth in this way, he thoroughly investigates the realms of these skandhas and derives an eightfold negation of forms. No matter which skandha is mentioned, he says that after death, it neither exists nor does not exist. Further, because he speculates that all formations are changing in nature, an “insight” flashes through his mind, leading him to deny both existence and nonexistence. He cannot determine what is unreal and what is real. Because of these speculations that deny both existence and nonexistence after death, the future is murky to him and he cannot say anything about it. Therefore, he will fall into externalism and become confused about the Bodhi nature.

10) Lăng Nghiêm: Tám Thứ Vô Tướng—Eight Ideas About Nonexistence of Forms

Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, đức Phật nhắc nhở các thiện nam về tám thứ vô tướng: Lại các thiện nam, trong tam ma địa, chính tâm yên lặng kiên cố. Ma chẳng tìm được chỗ tiện. Cùng tột căn bản của các loài sinh. Xem cái trạng thái u thanh, thường nhiều động bản nguyên. Trong chỗ diệt trừ sắc, thụ, tưởng, khởi so đo chấp trước, sau khi chết đọa vào vô tướng điên đảo. Thấy sắc diệt, hình

không sở nhân. Xem tướng diệt, tâm không chỗ buộc. Biết cái thụ diệt, không còn nối liền. Tính ấm tiêu tan, dù có sinh lý, mà không thụ tướng, đồng như cây cỏ. Cái chất ấy hiện tiền, còn không thể được, huống là khi chết mà lại còn các tướng? Nhân đó so đo, sau khi chết, tướng không có, như vậy xoay vần, có tám vô tướng. Từ đó cho rằng: niết bàn, nhân quả, tất cả đều không, chỉ có danh từ, hoàn toàn đoạn diệt. Vì so đo chấp trước sau khi chết, đọa lạc ngoại đạo, mê lầm tính Bồ Đề—In the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha reminded on eight ideas about nonexistence of forms: Further, in his practice of samadhi, the good person's mind is firm, unmoving and proper, and can no longer be disturbed by demons. He can thoroughly investigate the origin of all categories of being and contemplate the source of the subtle, fleeting and constant fluctuation. But if he begins to speculate on the skandhas of form, feeling, and thinking, which have already ended, he could fall into error with the confused idea that forms do not exist after death. Seeing that his form is gone, his physical shape seems to lack a cause. As he contemplates the absence of thought, there is nothing to which his mind can become attached. Knowing that his feelings are gone, he has no further involvements. Those skandhas have vanished. Although there is still some coming into being, there is no feeling or thought, and he concludes that he is like grass or wood. Since those qualities do not exist at present, how can there be any existence of forms after death? Because of his examinations and comparisons, he decides that after death there is no existence. Expanding the idea, he comes up with eight cases of the nonexistence of forms. From that, he may speculate that Nirvana and cause and effect are all empty, that they are mere names and ultimately do not exist. Because of those speculations that forms do not exist after death, he will fall into externalism and become confused about the Bodhi nature.

11) Lăng Nghiêm: Thiên Tánh Không—Zen on Emptiness

Tên đầy đủ là Kinh Đại Phật Đảnh Thủ Lăng Nghiêm, là bộ kinh thâm sâu nguyên tác bằng tiếng Phạn, được viết vào thế kỷ thứ nhất sau Tây Lịch. Kinh Lăng Nghiêm được ngài Paramartha (Chơn Đế) đem sang Trung quốc và được thừa tướng Vương Doãn giúp dịch vào khoảng năm 717 sau Tây Lịch (có người nói rằng vì vụ dịch kinh không xin phép nầy mà hoàng đế nhà Đường nổi giận cách chức thừa tướng Vương Doãn và trục xuất ngài Chơn Đế về Ấn Độ). Bộ kinh được phát triển và tôn trọng một cách rộng rãi ở các nước Phật Giáo Đại Thừa. Cùng với các vấn đề khác, kinh giúp Phật tử tu tập Bồ Tát Đạo. Kinh còn nói đầy đủ về các bước kế tiếp nhau để đạt được giác ngộ vô thượng. Kinh cũng nhấn mạnh đến định lực, nhờ vào đó mà đạt được giác ngộ. Ngoài ra, kinh còn giải thích về những phương pháp “Thiên Tánh Không” bằng những phương thức mà ai cũng có thể chứng ngộ được—Also called the Sutra of the Heroic One. This profound writing, originally in Sanskrit, written in the first century A.D. The sutra was brought to China by Paramartha and translated into Chinese with the assistance of Wang Yung about 717 A.D. (some said that it was angered the Tang Emperor that this had been done without first securing the permission of the government, so Wang-Yung was punished and Paramartha was forced to return to India). It is widely developed and venerated in all the Mahayana Buddhist countries. Among other things, the sutra helps Buddhist followers exercising Bodhisattva magga. It deals at length with the successive steps for the attainment of supreme enlightenment. It also emphasizes the power of samadhi, through which enlightenment can be attained. In addition, the sutra also explains the various methods of emptiness meditation through the practice of w

12) Lăng Nghiêm: Tứ Chứng Hữu Biên—Four Theories Regarding Finiteness

Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, phần Thập Hành Ấm Ma, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về bốn thứ hữu biên như sau: “Nầy A Nan! Lại các thiện nam, trong tam ma địa, chính tâm yên lặng kiên cố. Ma chẳng tìm được chỗ tiện, cùng tột căn bản của các loài sinh. Xem cái trạng thái u thanh, thường nhiều động bản nguyên. Trong phạm vi, khởi so đo chấp trước. Người đó bị đọa vào luận bốn thứ hữu biên.” Thứ nhất là người đó tâm chấp cái sinh nguyên lưu dụng chẳng dứt. Chấp quá khứ

và vị lai là hữu biên và chấp tướng tục là vô biên. Thứ hai là người đó quán sát trong tám vạn kiếp thì thấy chúng sanh; nhưng trước tám vạn kiếp thì bất không thấy nghe gì cả. Nên chỗ không thấy nghe thì cho là vô biên, còn chỗ thấy nghe lại cho là hữu biên. Thứ ba là người đó chấp cái ngã khắp biết được tính vô biên, tất cả mọi người đều bị ngã biết, mà ngã không hay họ có tính biết riêng, nên cho là họ không có tính vô biên, họ chỉ là tính hữu biên. Thứ tư là người đó cùng tột cái hành ấm không, do cái chỗ sở kiến, tâm lộ tính xem xét, so sánh tất cả chúng sanh, trong một thân đều có một nửa sinh, một nửa diệt. Rõ biết mọi vật trong thế giới đều một nửa hữu biên, một nửa vô biên. Vì so đo chấp trước hữu biên, vô biên, nên đọa lạc ngoại đạo và mê lầm tính Bồ Đề—In the Surangama Sutra, book Nine, in the part of the ten states of the formation skandha, the Buddha reminded Ananda about the four theories regarding finiteness as follows: “Ananda! Further, in his practice of samadhi, the good person’s mind is firm, unmoving, and proper and can no longer be disturbed by demons. He can thoroughly investigate the origin of all categories of beings and contemplate the source of the subtle, fleeting, and constant fluctuation. But if he begins to speculate about the making of certain distinctions, he could fall into error with four theories of finiteness.” First, this person speculates that the origin of life flows and functions ceaselessly. He judges that the past and the future are finite and that the continuity of the mind is infinite. Second, as this person contemplates an interval of eighty thousand eons, he can see living beings; but earlier than eighty thousand eons is a time of stillness in which he cannot hear or see anything. He regards as infinite that time in which nothing is heard or seen, and as finite that interval in which living beings are seen to exist. Third, this person speculates that his own pervasive knowledge is infinite and that all other people appear within his awareness. And yet, since he himself has never perceived the nature of their awareness, he says they have not obtained an infinite mind, but have only a finite one. Fourth, this person thoroughly investigates the formations skandha to the point that it becomes empty. Based on what he sees, in his mind he speculates that each and every living being, in its given body, is half living and half dead. From this he concludes that everything in the world is half finite and half infinite. Because of these speculations about the finite and the infinite, he will fall into externalism and become confused about the Bodhi nature.

CDV.Lâm Tế Nghĩa Huyền: Lin Chi I Hsuan

1) Bạc Thầy Thiên Lôn Nhất Của Thế Kỷ Thứ Chín—The Greatest Zen Master of the Ninth Century

Lâm Tế Nghĩa Huyền (?-866) là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ chín. Ngoài việc chúng ta gặp tên của Thiền sư Lâm Tế Nghĩa Huyền trong các thí dụ thứ 20 và 22 của Bích Nham Lục, còn có một vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển XII: Lâm Tế gốc người Nam Hoa ở Tào Châu, nay là vùng Đông Minh thuộc tỉnh Sơn Đông. Lâm Tế Nghĩa Huyền đi theo tiêu chuẩn thường xảy ra với nhiều vị đại Thiền sư dưới thời nhà Đường, bắt đầu tu học với những truyền thống Phật giáo tập trung vào giới luật và kinh điển Ấn Độ đã được dịch sang Hoa ngữ. Nhưng về sau này Sư thấy rằng cái học bằng trí óc trong Phật giáo không làm mình thỏa mãn, và, trong khi hãy còn ở tuổi hai mươi, Sư đã tìm đến với một vị thầy có thể giúp mình hiểu được giáo thuyết vượt ra ngoài văn tự. Cuộc tìm kiếm này đã đưa Sư đến tự viện của Thiền sư Hoàng Bá Hi Vận. Thiền sư Lâm Tế là vị sáng lập ra tông Lâm Tế. Ông là môn đệ của Hoàng Bá. Ông cũng là một trong những thiền sư Trung Hoa nổi tiếng vào đời nhà Đường. Không ai biết ông sanh vào năm nào. Ông nổi tiếng vì các phương pháp mạnh bạo và lối nói chuyện sống động với môn sinh. Ngài không tán thành lối nói pháp quanh co, sở trường của các pháp sư thiếu nhiệt huyết. Có lẽ do sư thừa hưởng phép Thiền trực chỉ ấy từ sư phụ Hoàng Bá, trước kia đánh sư ba lần khi ba lần sư đến tham vấn về yếu chỉ của Phật pháp. Lâm Tế được coi như là người đầu tiên chủ trương tiếng hét, nhưng trước đó đã có Mã Tổ là vị cao Tăng đã mở một kỷ nguyên mới cho Thiền sử, đã hét to khi Bách Trượng đến tái vấn Thiền, tiếng hét ấy chất chứa đến nỗi Bách Trượng phải bị điếc tai đến ba ngày. Nhưng chính do Lâm Tế mà tiếng hét được đặc dụng và có hiệu năng nhất, và sau này biến thành một ngón tuyệt kỹ của Lâm Tế Tông.

Thật sự, về sau này các đệ tử của ngài quá lạm dụng về tiếng hét đến nỗi ngài phải thốt ra: “Tôi nghe quý ông toàn học hét. Thử hỏi quý ông ví như mái tây có người ra, mái đông có người ra, cả hai người cùng hét. Các ông có phân biệt được tiếng hét nào là khách, còn tiếng hét nào là chủ không? Nếu các ông không phân biệt được, từ đây cấm học tiếng hét của lão Tăng.” Sau khi làm quen với thiền sư Lâm Tế qua Lâm Tế Ngữ Lục, chúng ta có thể thấy Lâm Tế như một tay phá nát thứ đạo Phật ước lệ với những ý tưởng được sắp xếp trật tự. Ngài không thích con đường loanh quanh của các triết gia, nhưng ngài muốn đi thẳng tới đích, phá hủy mọi chướng ngại trên đường dẫn về thực tại. Ngài chẳng những chống lại các triết gia phân biệt trí, mà chống luôn cả những thiền sư đương thời. Phương pháp trao Thiền của Lâm Tế rất mới mẻ và rất sôi động. Tuy nhiên, chính nhờ vậy mà ngài đã đứng vọi vọi giữa thời nhân. Và cũng chính nhờ vậy mà Lâm Tế đã trở thành một trong những bậc thầy Thiền lớn nhất của thế kỷ thứ IX; tông phái của ngài vẫn còn phát triển tại Nhật Bản, Trung Hoa và Việt Nam, dù rằng ở Trung Hoa Thiền bây giờ đang hồi gần như tàn tạ. Ngữ lục của Lâm Tế được nhiều người coi là quyển sách Thiền mạnh bạo nhất mà chúng ta hiện có. Lâm Tế có tới 21 người nối pháp. Những lời dạy của ông được lưu giữ lại trong Lâm Tế Ngữ Lục—Zen Master Lin-Chi-I-Hsuan, name of a Chinese Zen monk in the ninth century. Beside the fact that we encounter his name in examples 20 and 32 of the Pi-Yen-Lu, there is also some interesting information on him in *The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu)*, Volume XII: Lin-chi came from the city of Nanhua in ancient Caozhou, now the city of Dongming in Shandong Province. Lin-chi I-hsuan followed the pattern common to many of the great T'ang dynasty Zen masters, beginning his studies in the traditional Buddhist schools that focused on the precepts and those Indian sutras that had been translated into Chinese. But later he found that the intellectual study of Buddhism ultimately unsatisfying, and, while still in his twenties, he sought a teacher who would be able to help him understand the teaching that was beyond words. This search brought him to the monastery of Zen master Huang-po Hsi-yun. Zen master Lin-Chi-I-Hsuan was the founder of the Lin-Chi school and dharma successor of Huang-Po. Lin-Chi was a disciple of Huang-Po. He was one of the famed Chinese Zen masters during the T'ang dynasty. His year of birth is unknown. In China a special Zen sect was named after him “Lin-Chi” of which doctrine was based on his teachings. He was famous for his vivid speech and forceful pedagogical methods, as well as direct treatment of his disciples. He never liked those roundabout dealings which generally characterized the methods of a lukewarm master. He must have got this directness from his own master Huang-Po, by whom he was struck three times for asking the fundamental principle of Buddhism. Lin-Chi is regarded as the author of “Kwats!” even though Ma-Tsu was an epoch-maker in the history of Zen, uttered “Kwats!” to his disciple, Pai-Chang, when the latter came up to the master for a second time to be instructed in Zen. This “Kwats!” is said to have deafened Pai-Chang’s ear for three days. But it was principally due to Lin-Chi that this particular cry was most effectively and systematically made use of and later came to be one of the special features of the Lin-Chi school in distinction to the other schools. In fact, the cry came to be so abused by his followers that he had to make the following remark: “You are so given up to learning my cry, but I want to ask you this: ‘Suppose one man comes out from the eastern hall and another from the western hall, and suppose both give out the cry simultaneously; and yet I say to you that subject and predicate are clearly discernible in this. But how will you discern them?’ If you are unable to discern them, you are forbidden hereafter to imitate my cry.” After being acquainted with Zen master Lin-chi through Lin-chi's Sayings, we can see Lin-chi as a great smasher of the conventional Buddhism whose ideas are arranged in an ordinary order. He did not like the round-about way in which Buddhist experience was treated by philosophers, but he wanted to reach the goal directly. He destroyed every obstacle that was found in his approach to Reality. He was not only against those intellectualist philosophers but against the Zen masters of his day. Lin-chi's method of handling Zen was quite refreshing and vivifying. However, because of these, he stood so majestically among his contemporaries. And also because of these, Lin-chi became one of the greatest Zen master of the ninth

century, and it is his school which is still flourishing in Japan, China, and Vietnam, though in China Zen itself is somewhat on the wane. Lin-chi's Sayings are regarded by many as the strongest treatise we have. Lin-chi had 21 dharma successors.

2) Lâm Tế: Chân Lý Cứu Cánh—Ultimate Truth

Chân lý cứu cánh hay chân lý tối thượng thừa. Một vị Tăng đến gặp Thiền sư Lâm Tế và hỏi: "Chân lý cứu cánh của đạo Phật là gì?" Lâm Tế liền quát lên! Vị Tăng lễ bái. Thiền sư Lâm Tế nói một cách châm biếm: "Vị sư huynh đáng kính này có thể giữ vững lập trường trong tranh biện." Vị Tăng hỏi: "Thầy chơi âm điệu gì vậy? và Thầy thuộc trường phái nào?" Lâm Tế nói: "Khi lão Tăng ở nơi của Hoàng Bá, lão Tăng hỏi Thầy một câu hỏi ba lần và cả ba lần lão Tăng đều bị thầy đánh." Vị Tăng chần chừ. Thấy thế Thiền sư Lâm Tế bèn quát lên rồi lập tức đánh và nói: "Không thể nào đặt móng tay vào hư không được." Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng Chân lý Cứu Cánh cứu cánh mà Thiền cố gắng chuyển tải không thể nào có thể là một cái gì hẹp hòi, hữu hạn hoặc chuyên biệt; nó phải là một cái gì bao la, đại đồng và vô hạn, hàm chứa tất cả và bao trùm tất cả; không thể định nghĩa và mệnh danh được. Đó là lý do tại sao Chân lý cứu cánh Thiền là không thể định nghĩa cũng không thể lãnh hội được bằng phàm trí—A monk came to see Zen master Lin-chi and asked: "What is the ultimate truth of Buddhism?" The master gave a "kwatz!" The monk bowed. The master said sarcastically: "The venerable brother can hold his point in controversy." The monk asked: "Whose tune do you play? and to what school do you belong?" The master said, "When I was at Huang-po, I asked him a question three times and was struck by him three times." The monk hesitated. Thereupon, the master gave him another "kwatz!" which was immediately followed a blow and this: "Impossible it is to fix nails onto vacuity of space." Zen practitioners should always remember that the ultimate truth that Zen tries to convey cannot be a thing that is narrow, finite, or exclusive; it must be something vast, universal, and infinite; all-inclusive and all-embracing; defying definition and designation. That's why the ultimate truth cannot be defined and grasped by ordinary intellect.

3) Lâm Tế: Chân Ngã Diện—The Real Face of Our Real Self

Chân ngã diện hay bộ mặt thật của Chân Ngã. Chân ngã hay Niết Bàn ngã của chư Phật, tức là cái ngã siêu việt, đối lại với vọng ngã của phàm phu. Cái ngã mà ngoại đạo cho là thực, Phật giáo thì cho là giả ngã. Trong quyển Cốt Lõi Thiền, Thiền sư Lâm Tế nói: "Nếu bạn muốn tự do, hãy cố nhận ra chân ngã của bạn, nó không có hình tướng, không có ngoại diện, không gốc rễ, không căn bản, không nơi trú ngụ, nhưng nó vẫn sống động và bình bông. Nó dễ dàng đáp ứng với những thay đổi, nhưng chức năng của nó không thể được xác định. Vì vậy, khi bạn tìm nó bạn sẽ xa cách nó; khi bạn đuổi theo nó, bạn sẽ càng quay lưng lại với nó."—The real or nirvana ego, the transcendental ego, as contrasted with the illusory or temporal ego. The ego as considered real by non-Buddhists. In Zen Essence, Zen Master Linji said, "If you want to be free, get to know your real self. It has no form, no appearance, no root, no basis, no abode, but is lively and buoyant. It responds with versatile facility, but its function cannot be located. Therefore when you look for it you become further from it, when you seek it you turn away from it all the more."

4) Lâm Tế: Chủ Khách—Host and Guest

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm, thủ tòa của hai sảnh trong tự viện của Lâm Tế gặp nhau và cùng hét một lượt. Một vị Tăng hỏi Thiền sư Lâm Tế: "Có khách chủ ở đó hay không?" Lâm Tế đáp: "Khách chủ là hiển nhiên. Nếu mấy ông trong hội chúng muốn hiểu lão Tăng có ý gì khi nói 'khách' và 'chủ' thì cứ đi hỏi thủ tòa của hai sảnh." Nói xong, Lâm Tế bước xuống tòa. Vào một dịp khác, Thiền sư Lâm Tế thượng đường dạy chúng: "Các thiền sinh thời bây giờ hoàn toàn mù tịt về chân lý. Họ giống như những chú cừu già nua, vợ hết cả những gì mà họ vấp phải dưới chân họ. Họ không phân biệt được giữa tớ và chủ, hay giữa khách và chủ. Những người như vậy đi vào

Thiền với tâm thức lệch lạc, và hoàn toàn không có khả năng tu tập một cách hiệu quả khi đi vào những hoàn cảnh năng động. Người ta có thể kêu họ là những người được sơ tâm điểm đạo, nhưng thật sự họ chỉ là những kẻ thế tục tầm thường. Những người thật sự buông bỏ phải làm chủ được khả năng nhận thức đúng đắn, để phân biệt được người giác ngộ và kẻ bị ma ám, cái thật và cái giả, nhà hiền triết và kẻ suy đồi. Nếu mấy ông có được những biện biệt rõ ràng như thế, người ta có thể nói là mấy ông đã thật sự rời bỏ những lệ thuộc. Bây giờ mấy ông có thể thấy được tà ma ám chướng đối với Phật giáo đang lẫn lộn với sự việc chân thật. Những người sáng suốt đã từ bỏ hẳn ma chướng cùng lúc với Phật giáo. Nếu tôn sùng cái thiêng liêng và khinh khi cái phàm tục, mấy ông vẫn còn là những cái bọt bong bóng trong đại dương mê hoặc."—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, the head monks of the two halls at Lin-Chi's monastery met and simultaneously shouted. A monk asked Zen master Lin-Chi, "Was there a guest and a host there?" Lin-Chi replied, "Guest and host were obvious. If you in the assembly want to understand what I mean by 'guest' and 'host,' go ask the head monks of the two halls." Then he stepped down. On another occasion, Zen Master Linji entered the hall and addressed the monks, saying: "Zen students today are totally unaware of truth. They are like foraging goats that pick up whatever they bump into. They do not distinguish between the servant and the master, or between the guest and the host. People like this enter Zen with distorted minds, and are unable to enter effectively into dynamic situations. They may be called true initiates, but actually they are really mundane people. Those who really leave attachments must master real, true perception to distinguish the enlightened from the obsessed, the genuine from the artificial, the unregenerate from the sage. If you can make these discernments, you can be said to have really left dependency... Now there is an obsession with Buddhism that is mixed in with the real thing. Those with clear eyes cut through both obsession and Buddhism. If you love the sacred and despise the ordinary, you are still bubbles in the ocean of delusion."

5) *Lâm Tế: Còn Cố Cầu Phật là Diêm Lớn Dẫn Tới Sinh Tử!—To Strive for Buddhahood, This Will Only Lead to Constant Rebirth!*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, khi được hỏi làm cách nào hành giả có thể đạt ngộ, Thiền sư Lâm Tế Nghĩa Huyền (?-866) nói: "Tất cả những gì hành giả nên làm là hãy để ý đến những hoàn cảnh cuộc sống của mình. Thức dậy vào buổi sáng và mặc y áo, rồi đi làm công việc. Khi đói thì ăn; khi mệt thì nghỉ. Tâm không mong cầu quả Phật. Ngay một niệm nhỏ về việc này cũng không. Cổ nhân nói: 'Nếu cố cầu Phật, thì chính việc này là diêm lớn sinh tử.'"—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, when asked how one should go about seeking awakening, Lin-chi said, "All one has to do is to attend to the circumstances of his life. Rise in the morning and put on your clothes, then go to work. When hungry, eat; when tired, rest. Don't have a desire to attain Buddhahood. Don't have even the least thought of it. A wise man of old warned, if you strive for Buddhahood by any conscious deeds, this will only lead to constant rebirth."

6) *Lâm Tế Cô Phong—Lin-Chi's Solitary Peak*

Lâm Tế là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ chín. Ngoài việc chúng ta gặp tên của Thiền sư Lâm Tế Nghĩa Huyền trong các thí dụ thứ 20 và 22 của Bích Nham Lục, còn có một vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển XII. Một hôm, Thiền sư Lâm Tế thượng đường, vào ngồi cao tòa và nói: "Một người trên đỉnh cô phong không có chỗ nào để đi tới. Một người ở ngã ba đường bận rộn, không phân biệt được trước sau. Ai trước ai sau? Đừng cho rằng một người là Duy Ma Cật, còn người kia là Phó Đại Sĩ. Bảo trọng!" Thiền sư Lâm Tế muốn nhấn nhủ với các hành giả tu thiền rằng đừng im lặng giống như Duy Ma Cật mà cũng đừng cố giải thích sự việc như Phó Đại Sĩ. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng khi nào cần nói thì nói; khi nào cần im lặng thì im lặng; khi nào đói thì ăn, khát thì uống, buồn ngủ thì ngủ nghỉ... Đó là tất cả những gì mà mình cần làm!—Zen Master Lin-Chi-I-Hsuan, name of a Chinese Zen monk in the ninth century. Beside the fact that we

encounter his name in examples 20 and 32 of the Pi-Yen-Lu, there is also some interesting information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII. One day, Zen master Lin-Chi entered the hall, took the high seat and said, "One man is atop a solitary peak with nowhere further to go (has not removed himself from the world). One man is at a busy crossroads, distinguishing neither front nor back (which has neither front nor back, in Zen, the term means no likes and dislikes). Which one is ahead, which one is behind? Don't take one to be Vimalakirti (don't be silent like Vimalakirti) and the other to be Fu-Ta-Shi (don't try to explain things like Fu-Ta-Shi). Take good care of yourselves!" Zen master Lin Chi wanted to recommend Zen practitioners "Don't be silent like Vimalakirti, don't try to explain things like Fu-Ta-Shi." Whenever you need to talk, then talk; whenever you need be silent, then be silent; whenever your feel hungry, then eat; feeling thirsty, drink; feeling asleep or tired, then lying down and rest or sleep... That's all you need to do!

7) Lâm Tế: Đánh Vào Hồng Đại Ngu Ba Cái!—Hit T'a-Wu on His Side Three Times!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, khi Lâm Tế Nghĩa Huyền (?-866) đến chỗ Đại Ngu. Đại Ngu hỏi: "Ở chỗ nào đến?" Sư thưa: "Ở Hoàng Bá đến." Đại Ngu hỏi: "Hoàng Bá có dạy gì không?" Sư thưa: "Con ba phen hỏi đại ý Phật pháp, ba lần bị đánh. Chẳng biết con có lỗi hay không lỗi?" Đại Ngu nói: "Bà già Hoàng Bá đã vì người chỉ chỗ tốt khổ, lại đến trong ấy hỏi có lỗi không lỗi?" Ngay câu nói ấy, sư đại ngộ, thưa: "Xưa nay Phật pháp của Hoàng Bá không nhiều." Đại Ngu nắm đứng lại, bảo: "Con quỳ đất dưới sàng, vừa nói có lỗi không lỗi, giờ lại nói Phật pháp của Hoàng Bá không nhiều. Người thấy đạo lý gì, nói mau! Nói mau!" Sư liền cho vào hông Đại Ngu ba thoi. Đại Ngu buông ra, nói: "Thầy của người là Hoàng Bá, chẳng can hệ gì việc của ta." Sư từ tạ Đại Ngu trở về Hoàng Bá—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, when Lin-Chi reached T'a-yu, T'a-yu said: "Where have you come from?" Lin-Chi said: "From Huang-po." T'a-yu said: "What did Huang-po say?" Lin-Chi said: "Three times I asked him about the essential doctrine and three times I got hit. I don't know if I made some error or not." T'a-yu said: "Huang-po has old grandmotherly affection and endures all the difficulty for your sake, and here you are asking whether you've made some error or not!" Upon hearing these words Lin-Chi was awakened. Lin-Chi then said: "Actually, Huang-po's Dharma is not so great." T'a-yu grabbed him and said: "Why you little bed-wetter! You just came and said: you don't understand. But now you say there's not so much to Huang-po's teaching. What do you see? Speak! Speak!" Lin-Chi then hit T'a-wu on his side three times. T'a-yu let go of him, saying: "Your teacher is Huang-po. I've got nothing to do with it." Lin-Chi then left T'a-yu and returned to Huang-po.

8) Lâm Tế: Đạt Được Trạng Thái Vô Tác Là Đạt Được Chân Lý!—When You Come to the State of Doing Nothing, Then You Have Attained the Truth!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm, Thiền Sư Lâm Tế Nghĩa Huyền (?-866) thượng đường dạy chúng, nói: "Thân gồm tứ đại của mấy ông: đất, nước, lửa, gió. Tuy nhiên, không có thứ nào có thể nghe hay hiểu lời giảng dạy của lão Tăng. Tỳ vị cũng chẳng hiểu. Hư không cũng chẳng hiểu. Vậy thì ai nghe đây? Ai hiểu đây?" Thiền sư chỉ ra một điểm tương đồng khi ngài hỏi chúng Tăng: "Ngay vào lúc này, trước mắt mấy ông, ai là người đang nghe lời giảng?" Phương pháp học của Lâm Tế không chỉ hạn chế vào sự phô diễn về thể chất. Nếu hoàn cảnh thích hợp, cũng như lúc Sư diễn tả về vô vị chân nhân, Sư cũng sẵn lòng sử dụng ngôn ngữ. Một vị Tăng hỏi Sư về ý nghĩa của việc Sơ Tổ đến đông độ, và Lâm Tế nói: "Nếu có ý nghĩa nào trong đó, không ai có thể tự cứu lấy mình." Vị Tăng vẫn khư khư hỏi: "Nếu không có ý nghĩa gì, vậy thì Nhị Tổ đạt được gì từ Sơ Tổ?" Lâm Tế nói: "Cái mà ông gọi là 'đạt được' thật sự là thứ 'không đạt được.'" Vị Tăng lại hỏi: "Thứ chẳng đạt được là nghĩa gì?" Lâm Tế nói: "Vì tâm ông theo đuổi mọi thứ đến trước nó mà không thu thúc, Tổ diễn tả ông như một người ngu đi tìm cái đầu thứ hai trong khi ông đã có sẵn một cái rồi. Nếu, thay vì đi tìm thứ gì đó bên ngoài, ông đưa sự chú ý vào bên trong như ông đã được hướng dẫn,

thì ông sẽ nhận ra rằng tâm ông nào khác gì tâm của chư Phật và chư Tổ. Khi ông đến được trạng thái vô tác này, tức là ông đã đạt được chơn lý vậy.”—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, Zen master Lin-chi entered the hall and addressed the monks, saying, “Your body is composed of the four elements: earth, water, fire, and air. However, none of these can hear or understand my preaching. Your stomach, your liver, they can’t understand this preaching. Nor can empty space understand it. So who, then, is hearing? Who understand?” The master made a similar point when he demanded of his assembled monks, “Just at this moment, right before your eyes, who’s the one listening to this lecture?” Lin-chi’s methodology was not limited to physical demonstrations. If the circumstances were appropriate, as when he described the true man of no rank, he was willing to use language. A monk asked him the meaning of the First Patriarch’s trip east, and Lin-chi said, “If there were any meaning in it, no one would be able to save himself.” The monk persisted, “If there’s no meaning, what was it that the Second Patriarch attained from the First Patriarch?” Lin-chi said, “What you call ‘attained,’ is really something ‘not attained.’” The monk asked, “Then what’s meant by ‘not attained’?” Lin-chi said, “Because your mind pursues every object that comes before it without restraint, the patriarchs describe you as one who foolishly seeks a second head over the one you already have. If, instead of seeking something outside yourself, you were to turn your attention within, as you’ve been instructed, you’d realize that your mind isn’t different from that of the Buddhas and patriarchs. When you come to this state of doing nothing, then you have attained the truth.”

9) *Lâm Tế: Đạt Ngộ—Lin Chi’s Enlightenment*

Khi đã ở trong chúng hội Hoàng Bá được ba năm, Lâm Tế không học được gì hết vì mỗi lần mở miệng hỏi về đại nghĩa pháp Phật là mỗi lần bị Hoàng Bá đánh. Sư đi đến chỗ Đại Ngu. Khi đến nơi, Đại Ngu hỏi: “Ở chỗ nào đến?” Sư thưa: “Ở Hoàng Bá đến.” Đại Ngu hỏi: “Hoàng Bá có dạy gì không?” Sư thưa: “Con ba phen hỏi đại ý Phật pháp, ba lần bị đánh. Chẳng biết con có lỗi hay không lỗi?” Đại Ngu nói: “Bà già Hoàng Bá đã vì người chỉ chỗ tốt khổ, lại đến trong ấy hỏi có lỗi không lỗi?” Ngay câu nói ấy, sư đại ngộ, thưa: “Xưa nay Phật pháp của Hoàng Bá không nhiều.” Đại Ngu nắm đứng lại, bảo: “Con quý đái dưới sàng, vừa nói có lỗi không lỗi, giờ lại nói Phật pháp của Hoàng Bá không nhiều. Người thấy đạo lý gì, nói mau! Nói mau!” Sư liền cho vào hông Đại Ngu ba thoi. Đại Ngu buông ra, nói: “Thầy của người là Hoàng Bá, chẳng can hệ gì việc của ta.” Sư từ tạ Đại Ngu trở về Hoàng Bá. Hoàng Bá thấy sư về, liền bảo: “Kẻ này đến đến đi đi, biết bao giờ liễu ngộ.” Sư thưa: “Chỉ vì tâm lão bà quá thiết tha, nên nhờn sự đã xong, đứng hầu.” Hoàng Bá hỏi: “Đến đâu về?” Sư thưa: “Hôm trước vâng lời dạy của Hòa Thượng đến tham vấn Đại Ngu trở về.” Hoàng Bá hỏi: “Đại Ngu có lời dạy gì?” Sư liền thuật lại việc trước. Hoàng Bá bảo: “Lão Đại Ngu này đã buông lời, đợi đến đây ta cho ăn đòn.” Sư tiếp: “Nói gì đợi đến, ngay bây giờ cho ăn.” Sư liền bước tới sau lưng Hoàng Bá tát một tát. Hoàng Bá bảo: “Gã phong điên này lại đến trong ấy nhổ râu cọp.” Sư liền hét. Hoàng Bá gọi: “Thị giả! Dẫn gã phong điên này lại nhà Thiền.” Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng nếu những phương thức như vậy nhằm ngăn người đệ tử mơ mộng hay tìm lời giải thích mà cơ bản chỉ là ngôn từ, thiết tốt nếu vị thầy biết cách áp dụng giáo pháp của mình đúng lúc. Kỳ thật, phương cách này có hiệu quả đối với Lâm Tế. Chính những trận đòn ấy, khi thời cơ đến, đã mở mắt Lâm Tế trên diệu lý Thiền, và khiến sư reo lớn rằng: “Thì ra Thiền Hoàng Bá chả có gì lấm đó!”—The story of Rinzei’s enlightenment is as follows. When he had been for three years of his residence at Huang-po, but Lin-Chi did not get any special instruction on Zen; for whenever he asked Huang-po as to the fundamental truth of Buddhism, he was struck by the master. He went to see Zen Master Ta-Wu. When Lin-Chi reached Ta-Wu, Ta-Wu said: “Where have you come from?” Lin-Chi said: “From Huang-Po.” Ta-Wu said: “What did Huang-Po say?” Lin-Chi said: “Three times I asked him about the essential doctrine and three times I got hit. I don’t know if I made some error or not.” Ta-Wu said: “Huang-Po

has old grandmotherly affection and endures all the difficulty for your sake, and here you are asking whether you've made some error or not!" Upon hearing these words Lin-Chi was awakened. Lin-Chi then said: "Actually, Huang-Bo's Dharma is not so great." Ta-Wu grabbed him and said: "Why you little bed-wetter! You just came and said: you don't understand. But now you say there's not so much to Huang-Po's teaching. What do you see? Speak! Speak!" Lin-Chi then hit T'a-Wu on his side three times. Ta-Wu let go of him, saying: "Your teacher is Huang-Po. I've got nothing to do with it." Lin-Chi then left T'a-Wu and returned to Huang-Po. Huang-Po saw him and said: "This fellow who's coming and going. How can he ever stop?" Lin-Chi said: "Only through grandmotherly concern." Lin-Chi then bowed and stood in front of Huang-Po. Huang-Po said: "Who has gone and returned?" Lin-Chi said: "Yesterday I received the master's compassionate instruction. Today I went and practiced at T'a-Wu's." Huang-Po said: "What did T'a-Wu say?" Lin-Chi then recounted his meeting with T'a-Wu. Huang-Po said: "That old fellow T'a-Wu talks too much! Next time I see him I'll give him a painful whip!" Lin-Chi said: "Why wait until later, here's a swat right now!" Lin-Chi then hit Huang-Po. Huang-Po yelled: "This crazy fellow has come here and grabbed the tiger's whiskers!" Lin-Chi shouted. Huang-Po then yelled to his attendant: "Take this crazy man to the practice hall!" Zen practitioners should always remember that if such treatments are intended to stop the student from dreaming along or from resorting to explanations which are fundamentally only no more than comparisons and direct him back from words to direct experience, well and good if the master administers his teaching at the right moment. As a matter of fact, this method did work for Rinzai. It was these blows that opened Lin-chi's eyes to the ultimate truth of Zen and made him exclaim, "After all, there is not much in the Zen of Huang-po!"

10) Lâm Tế: Đoạt Cảnh Bất Đoạt Nhân—To Snatch Away the Object But Not to Snatch the Person

Trong 'Tứ Liệu Giản' từ 'đoạt nhân' có nghĩa là bác bỏ, khước từ, cự tuyệt, phản đối, hoặc tước đoạt cái người đến tham vấn các thiền sư; trong khi từ 'không đoạt cảnh' có nghĩa là không phản đối lời nói của người đến tham vấn. Từ 'cảnh' ở đây bao gồm quang cảnh, lãnh vực, phạm vi, đối tượng, sự hiểu biết, vân vân. Nói chung, 'đoạt nhân chẳng đoạt cảnh' có nghĩa là phản đối hay bác bỏ người hỏi nhưng không bác bỏ lời của người ấy. Ba liệu giản còn lại có thể được hiểu bằng cách loại suy tương tự. Như vậy, bỏ cảnh chẳng bỏ người hay cái nhìn chủ quan, đây là một trong bốn cách cân nhắc trong giáo tướng của tông Lâm Tế. Phương pháp này rất tốt cho những đệ tử nào còn nặng về ngã chấp. Nói tóm lại, 'đoạt cảnh chẳng đoạt nhân' có nghĩa là phản đối hay bác bỏ lời của người hỏi nhưng không bác bỏ người ấy. Có một vị Tăng hỏi Thiền sư Lâm Tế: "Thế nào là đoạt cảnh không đoạt nhân?" Lâm Tế trả lời:

"Vương lệnh dĩ hành biến thiên hạ,
Tướng quân tái ngoại tuyệt yên trần."
(Lệnh vua đã ban hành khắp thiên hạ,
Tướng quân ngoài ải dứt khói bụi).

Bài kệ rất bí hiểm và không rõ ràng làm cho người bình thường cực kỳ khó hiểu được tinh yếu của phương pháp tứ liệu giản này. Theo Thiền sư Tổ Nguyên, tác giả bộ sách Vạn Pháp Qui Tâm Lục, một hôm, có một vị Tăng hỏi: "Thế nào là đoạt cảnh không đoạt nhân?" Sư đáp: "Trong tự chứng phần, hành giả không trụ ngoại cảnh mà chỉ có cái tâm độc chiếu. Vì thế khi thiền sư dạy đệ tử thuộc loại hạ căn, thì đoạt cảnh chứ không đoạt nhân." Đây là một thí dụ khác về "Bỏ cảnh chẳng bỏ người": Một hôm Thiền sư Lâm Tế thượng đường thuyết pháp: "Trên đồng thịch đồ lòm có một vô vị chân nhân thường ra vô theo lối cửa mở trên mặt các người. Thầy nào sơ tâm chưa chứng cứ được thì nhìn đây." Có một thầy bước ra hỏi: "Vô vị chân nhân ấy là cái gì?" Lâm Tế vụt bước xuống thiền sàng, nắm cứng vị sư hét lớn, "Nói đi! Nói đi!" Vị sư đang lính quýnh thì Tổ buông ra, trề môi nói: "Vô vị chân nhân, ô chỉ là một cục phân khô." Nói xong ngài đi thẳng vào phương trượng. Thí dụ này chỉ ra rằng Thiền sư Lâm Tế bỏ cảnh, nghĩa là bỏ cái chủ đề đang bàn cãi hoặc khái niệm trong tâm. Công án cho

thấy cách mà vị Thiền sư đặt bẫy với một ý tưởng kỳ quái và một cái tên kỳ lạ, đợi cho vị đệ tử đang chấp trước và theo đuổi kia rơi vào. Sự chấn động kinh ngạc này không những đánh tan tất cả những khái niệm khỏi cái tư tưởng liên tục của anh ta mà còn đưa hành giả đến cảnh giới siêu thoát—In the 'Four Distinctions', the term 'to snatch away the person' means to reject, refuse, repudiate, disapprove, or steal away the person who comes to the Zen Master for instructions; while 'not to snatch the object' or 'try to save the object' means not to disapprove the remark made by the person. The term object here includes the scene, domain, sphere, object, understanding, etc. Generally speaking, 'to snatch away the person but not to snatch (save) the object' means to disapprove or reject the questioner but not to reject his remark. The other three Distinctions can be understood by the same analogy. Thus, forget people, but not forget external sceneries, or a subjective point of view, one of four considerations of Lin-Chi school (an offshoot of the Ch'an). This method is very good for those who hold to the concept of the reality of the ego. In short, 'to snatch away (or to reject, to refuse, to repudiate, disapprove, or steal away) the person's remark, but not to snatch (or to save) or to disapprove or reject the questioner himself. A monk asked Zen master Lin-chi, "What does it mean to snatch away the object, but save the person?" Lin-chi replied:

"The king's commands are sanctioned by the nation,
The general, free from smoke and dust, has gone abroad."

This stanza is very enigmatic and not reasonably clear, that makes the gist of the fourfold method is extremely difficult for ordinary people to understand. According to Zen master Tsu-yuan, author of the book titled "Mind, the Source of All Dharmas," one day, a monk asked, "What does it mean to snatch away the object, but not the person?" Tsu-yuan replied, "In the realm of self-awareness, one does not dwell on outer objects but reflects with one's mind alone. Therefore, the Zen Master should snatch away the object but not the person when the disciple is of average capacity." Here is another example on "Snatching away the object but not snatching the person": One day, Lin-Chi entered the hall to preach, saying: "Over a mass of reddish flesh there sits a true man who has no title; he is all the time coming in and out from your sense-organs. If you have not yet testified to the fact, look, look!" A monk came forward and asked: "Who is this true man of no title?" Lin-Chi came right down from his straw chair and taking hold of the monk exclaimed: "Speak! Speak!" The monk remained irresolute, not knowing what to say, whereupon the master, letting him go, remarked, "What worthless stuff is this true man of no title!" Lin-Chi then went straight back to his room. This really shows that Zen master Lin-chi snatched away the object, i.e., the topic in question or the notion one has in mind. The koan shows how the Zen master sets the trap with a fancy idea and a strange name and waits for the clinging-bound and the constantly pursuing disciple to fall into it. This kind of surprising shock will not only knock all notions from one's sequential thought but also bring one to the state of the beyond—See Tứ Liệu Giản.

11) Lâm Tế: Đoạt Nhân Bất Đoạt Cảnh—To Snatch Away the Person But Not to Snatch the Object

Từ chối người hỏi, nhưng không từ chối lời của người ấy hay cái nhìn khách quan, đây là một trong bốn cách cân nhắc trong giáo tướng của tông Lâm Tế. Phương pháp này rất tốt cho những đệ tử nào còn nặng về pháp chấp, hay còn phân biệt theo sự chấp vào các pháp (hiện tượng). Nói tóm lại, 'đoạt nhân chẳng đoạt cảnh' có nghĩa là phản đối hay bác bỏ người hỏi nhưng không bác bỏ lời của người ấy. Có một vị Tăng hỏi Thiền sư Lâm Tế: "Thế nào là đoạt nhân không đoạt cảnh?" Sư đáp:

"Hú nhật phát sinh phô địa cấm.
Anh hài thù phát bạch như ty."
(Mặt trời ấm hiện phô gấm vóc.
Trẻ thơ rũ tóc trắng như tơ).

Dầu bài kệ có phần rõ ràng, nhưng người bình thường cũng khó hiểu được tinh yếu của phương pháp tứ liệu giản này. Có một vị Tọa chủ hỏi Thiền sư Lâm Tế: "Tam thừa mười hai phần giáo điển há không phải là để minh giải Phật tính hay sao?" Lâm Tế đáp:

"Hoang thảo bất tăng sừ."

(Cỏ dại chưa từng xới).

Câu trả lời của Thiền sư Lâm Tế hàm ý phản đối hay bác bỏ người hỏi nhưng không bác bỏ lời của người ấy. Nói cách khác, Thiền sư Lâm Tế đồng ý lời của vị Tọa chủ là đúng, nhưng theo quan điểm thực tiễn của Thiền có lẽ chúng ta nên nói: "Có ích lợi gì nếu chúng ta không vén mở được cái Phật tính này?" Điều này cũng giống như câu nói "Nói nhiều về thức ăn không bao giờ làm mình no." Hoặc "Nếu giáo lý của đức Phật thật sự không đưa người ta đến tức thời đạt ngộ, thì giữa cỏ dại và những bộ kinh đồ sộ có gì khác đâu?" Lời nói của vị Tăng không có gì là sai trái, nhưng chính bản thân ông ta lại thiếu kinh nghiệm về chân lý Bát Nhã. Chính vì thế mà Thiền sư Lâm Tế nói: "Cỏ dại chưa từng xới." Vị Tăng có vẻ không chịu nên nói: "Nhưng đức Phật có khi nào lại đối người chẳng?" Lâm Tế liền đáp lại: "Phật ở đâu?" Đối với một người không có kinh nghiệm trực tiếp về cái Phật tính bản hữu trong mình thì Phật chỉ là một cái tên, một khái niệm, hoặc một cái bóng chẳng có nghĩa lý gì. Chính vì thế mà Thiền sư Lâm Tế mới nói một cách nhạo báng vị Tăng "Phật ở đâu?" Theo Thiền sư Tổ Nguyên, tác giả bộ sách Vạn Pháp Qui Tâm Lục, một hôm, có một vị Tăng hỏi: "Thế nào là đoạt nhân không đoạt cảnh?" Sư đáp: "Trong tự chứng phần, nếu hành giả làm trống không được cái tâm của mình thì ngoại cảnh còn ngăn ngại gì được nữa? Vì thế khi thiền sư dạy đệ tử thuộc loại hạ căn, thì đoạt nhân chứ không đoạt cảnh." Sau đây là một thí dụ khác về "Đoạt Nhân Bất Đoạt Cảnh": Một hôm, Thiền sư Lâm Tế thấy một vị Tăng đến gần, Sư giơ cây phát trần lên. Vị Tăng lễ bái, nhưng Lâm Tế đánh vị Tăng. Một lúc sau, có một vị Tăng khác đến. Sư lại giơ cây phát trần lên. Vị Tăng không kính lễ Sư, Sư cũng đánh vị Tăng này. Lâm Tế. Lễ bái hay không lễ bái rõ ràng không phải là nguyên nhân của việc đánh. Sự kiện là ngay sau khi Lâm Tế thấy hai vị Tăng, Sư biết hai vị Tăng này thuộc loại người nào. Không kể là họ lễ bái hay không, Sư đều đánh cả hai. Điều này chứng tỏ một cách rõ ràng cái mà Thiền sư Lâm Tế quan tâm không phải là hành động bên ngoài mà là sự thực chứng bên trong của người ấy—Forget people, but not forget external sceneries, or an objective point of view, one of four considerations of Lin-Chi school (an offshoot of the Ch'an). This method is very good for those who harbor discriminations in terms of attachment to phenomena. In short, 'to snatch away (or to reject, to refuse, to repudiate, disapprove, or steal away) the person but not to snatch (or to save) the object' means to disapprove or reject the questioner but not to reject or disapprove his remark. A monk asked Lin-chi, "What does it mean to snatch away the person, but save the object?" Lin-chi replied:

"When the sun is bright flowers cover all the earth.

The baby's hair hangs down as white as snow."

Although the stanza is reasonably clear, the gist of the fourfold method is still very difficult for ordinary people to understand. A chief monk asked Lin-chi, "Are not the teachings of the Three Vehicles and the Twelve Divisions given for illustrating Buddha-nature?" Lin-chi answered:

"The weeds have not yet been cleared away."

Lin'chi's answer implies an objection or snatching away the person, but not his remark (the object). In other words, Zen master approved what the monk had said (he agreed what the monk had said was correct), but from the practical Zen viewpoint one would say, "What is the use if one cannot have his Buddha-nature unfolded?" It is similar to the saying "Much talk about food will never still one's hunger." Or again, "If the teaching of the Buddha cannot actually bring one to direct enlightenment, what difference remains between common weeds and bulky sutras?" There was nothing wrong with the remark made by the monk, but the fault lay in his lack of a direct experience in Prajna-truth. This was why Lin-chi said, "Weeds have not yet been cleared away." The monk seemed disagreeing by asking, "But can the Buddha ever cheat me?" Lin-chi replied, "Where is the Buddha?" To a person who

has no direct experience of the innate Buddhahood within himself Buddha is merely a name, a motion or shadow which does not mean anything at all. That is why Lin-chi said mockingly to him, "Where is the Buddha?" According to Zen master Tsu-yuan, author of the book titled "Mind, the Source of All Dharmas," one day, a monk came and asked, "What does it mean to snatch away the person but not snatch away (save) the object?" Tsu-yuan replied, "In the realm of self-awareness, if one can empty one's mind, what obstruction can be there from an outer object? Therefore, when a Zen master teaches a disciple of low capacity, he should snatch away the person but not the object." The following is another example of "Snatching away the person but not snatching the object": One day when Zen master Lin-chi saw a monk approaching him, he raised his dust-whisk. The monk then bowed before him, but Lin-chi beat him. After a while another monk came. Lin-chi again raised his dust-whisk. When the monk paid no respect to him, Lin-chi beat him as well. The paying or not paying respect was obviously not the real reason for the beatings. The fact was that as soon as Lin-chi saw these two monks he immediately knew what kind of men they were. No matter whether they bowed or not, he beat them both. This shows clearly that what knew what cared for was not the outward action but the inner realization of the person.

12) Lâm Tế: Đốt Thiền Bàng Kỹ Án!—Throw the Backrest Into the Fire!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, sau khi học xong và nhận truyền thừa từ Hoàng Bá, Thiền Sư Lâm Tế Nghĩa Huyền (?-866) làm cuộc hành hương theo truyền thống để tham vấn với nhiều vị Thiền sư trên khắp đất nước Trung Hoa. Trước khi lên đường, Sư đến gặp thầy lần cuối. Hoàng Bá đưa cho Sư một tấm Thiền bàng kỹ án của Thầy ngài là Bách Trượng. Lâm Tế đáp lại bằng cách đưa tấm Thiền bàng kỹ án cho thị giả bảo đem bỏ vào lửa đốt đi. Hoàng Bá nói: "Được rồi! Tuy nhiên như thế, con vẫn phải đem nó theo với con; về sau ở đâu sẽ dẹp sạch ngôn ngữ của mọi người."—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, after completing his studies with Huang-po and receiving transmission, Lin-chi undertook the traditional pilgrimage to visit other Zen masters throughout China. Before setting out, he went to see Huang-po a last time. Huang-po presented Lin-chi with the backrest that had been used by his master, Pai-chang. Lin-chi responded by passing the backrest to Huang-po's attendant and telling him to throw it into the fire. Huang-po said, "That's all right. Take it with you anyway. In the future you'll cut off the tongue of everyman on earth."

13) Lâm Tế: Gặp Phật giết Phật, gặp Ma giết Ma—Buddhas Come, Slay the Buddha; Demons Come, Slay the Demons

Trong thiền, từ "Gặp Phật giết Phật, gặp Ma giết Ma" được dùng để giúp hành giả phá trừ sự chấp trước vào khái niệm hay hình tướng của Phật. Một hôm, thiền sư Lâm Tế Nghĩa Huyền thượng đường dạy chúng: "Này, mấy ông tìm cầu chân lý! Muốn ngộ vào Thiên, chớ để thiên hạ phỉnh mình. Trong cũng như ngoài, gặp chướng ngại nào, cứ đập ngã ngay; gặp Phật giết Phật, gặp Tổ giết Tổ, gặp La Hán hoặc cha mẹ hay họ hàng thân thiết, giết hết, chớ ngần ngại, vì đó chính là con đường độc nhất để giải thoát. Đừng để bất cứ ngoại vật nào trói buộc mình; hãy vượt lên, hãy bước qua, hãy tự do. Tôi thấy suốt trong thiên hạ những vị gọi là cầu đạo không ông nào đến với tôi tự do độc lập hết. Hễ gặp việc, tôi đập nhào hết, không cần biết họ đến với tôi bằng cách nào. Họ ý mạnh tay, tôi chặt đứt tay; họ ý giỏi nói, tôi bóp càm miệng; họ ý tinh mắt, tôi đập đui mắt. Quả thật bao năm rồi chưa một ông nào đơn độc đối diện với tôi, mà hoàn toàn tự do, hoàn toàn độc lập. Ông nào cũng mắc phải như nhau những trò lừa dối không đầu của hàng cổ đức. Tôi không có gì để cho mấy ông. Tất cả những gì tôi có thể làm được là tùy bệnh mà cho thuốc, là giải phóng cho mấy ông thoát khỏi tất cả mọi phiền phức." Thật vậy, Thiền muốn xóa bỏ tất cả, nếu được, cả đến dấu vết cuối cùng của tư tưởng về Phật về Tổ. Đó là lý do tại sao thiền sư Triệu Châu khuyên nhủ hành giả "Chỗ nào có Phật chớ đứng lại. Chỗ nào

không Phật chạy lẹ qua." Tất cả công phu tu tập của Thiền Tăng, lý thuyết cũng như thực hành, đều đặt trên căn bản "hành động không công đức" này. Nói một cách thơ mộng hơn như sau:

"Bóng trúc quét trên thềm nhà,
Mà không một hạt bụi dấy lên.
Ánh trăng rơi trong lòng nước,
Mà không dấu vết gì lưu lại."

Thật vậy, khi tâm hoàn toàn gội sạch tất cả cảm nhiễm chông chất từ vô lượng kiếp thì hiện thực trong trạng thái trần trỗng, không hóa trang, không che đậy. Đó là lúc tâm hiện thực là tâm, tự do, trống không, chân thực, phục hồi lại uy thế nguyên sơ của nó. Vì vậy, trong Thiền, vô chấp là một khái niệm tích cực, chứ không ngụ ý khiếm khuyết—Encounter Buddhas kill Buddhas, encounter Patriarchs kill Patriarchs. In Zen, the term is used to help practitioners destroy attachments to concepts or images of Buddhas. One day, Zen master Lin-chi I-hsuan entered the hall and addressed the monks, "O you, followers of Truth, if you wish to obtain an orthodox understanding of Zen, do not be deceived by others. Inwardly or outwardly, if you encounter any obstacles, lay them low right away. If you encounter the Buddha, slay him; if you encounter the Patriarch, slay him; if you encounter the Arhat or the parent or the relative, slay them all without hesitation, for this is the only way to deliverance. Do not get yourselves entangled with any object, but stand above, pass on, and be free. As I see those so-called followers of Truth all over the country, there are none who come to me free and independent of objects. In dealing with them, I strike them down any way they come. if they rely on the strength of their arms, I cut them right off; if they rely on their eloquence, I make them shut themselves up; if they rely on the sharpness of their eyes, I will hit them blind. There are indeed so far none who have presented themselves before me all alone, all free, all unique. They are invariably found caught by the idle tricks of the old masters. I have really nothing to give you; all that I can do is to cure you of the diseases and deliver you from bondage." In fact, Zen wants to have even this last trace of Buddha or Patriarch, if possible, obliterated. This is why Zen master Chao-chou advises Zen followers not to linger even where the Buddha is and to pass quickly away where he is not. All the training of the monks in Zen, in theory as well as in practice, is based on the notion of "meritless deed". Poetically, this idea is expressed as follows:

"The bamboo shadows are sweeping the stairs,
But no dust is stirred;
The moonlight penetrates deep
in the bottom of the pool,
But no trace is left in the water."

In fact, when the spirit is all purged of its filth accumulated from time immemorial, it stands naked, with no raiments, with no trappings. It is now empty, free, genuine, assuming its native authority. Non-attachment, therefore, in Zen is a positive conception, and not merely privative.

14) Lâm Tế: Hành Giả Không Nên Bắt Chước Tiếng Hét—Zen Practitioners Should Not Imitate My Cry

Lâm Tế được coi như là người đầu tiên chủ xướng tiếng hét, nhưng trước đó đã có Mã Tổ là vị cao Tăng đã mở một kỷ nguyên mới cho Thiền sử, đã hét to khi Bách Trượng đến tái vấn Thiền, tiếng hét ấy chất chứa đến nỗi Bách Trượng phải bị điếc tai đến ba ngày. Nhưng chính do Lâm Tế mà tiếng hét được đặc dụng và có hiệu năng nhất, và sau này biến thành một ngón tuyệt kỹ của Lâm Tế Tông. Thật sự, về sau này các đệ tử của ngài quá lạm dụng về tiếng hét đến nỗi ngài phải thốt ra: "Tôi nghe quý ông toàn học hét. Thử hỏi quý ông ví như mái tây có người ra, mái đông có người ra, cả hai người cùng hét. Các ông có phân biệt được tiếng hét nào là khách, còn tiếng hét nào là chủ không? Nếu các ông không phân biệt được, từ đây cấm học tiếng hét của lão Tăng."— Lin-Chi is regarded as the author of "Kwats!" even though Ma-Tsu was an epoch-maker in the history of Zen, uttered "Kwats!" to

his disciple, Pai-Chang, when the latter came up to the master for a second time to be instructed in Zen. This “Kwats!” is said to have deafened Pai-Chang’s ear for three days. But it was principally due to Lin-Chi that this particular cry was most effectively and systematically made use of and later came to be one of the special features of the Lin-Chi school in distinction to the other schools. In fact, the cry came to be so abused by his followers that he had to make the following remark: “You are so given up to learning my cry, but I want to ask you this: ‘Suppose one man comes out from the eastern hall and another from the western hall, and suppose both give out the cry simultaneously; and yet I say to you that subject and predicate are clearly discernible in this. But how will you discern them?’ If you are unable to discern them, you are forbidden hereafter to imitate my cry.”

15) Lâm Tế Hát Đức Sơn Bổng—The Katsu of Lin-Chi and the Staff of Te-shan

Tiếng hét thường được dùng bởi các thiền sư để làm giật mình thiền sinh và đưa họ thẳng tới chỗ đại ngộ. Đây là từ vô nghĩa mà các thiền sư thường dùng để giúp đệ tử vượt qua tri thức nhị nguyên và ngã kiến để đi thẳng vào bản tâm. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng nguyên lý cơ bản của mọi phương pháp dạy Thiền là cốt đánh thức ở nội tâm người cầu đạo một năng khiếu nào đó để tự chính họ trực giác lấy chân lý Thiền. Vì thế, các thiền sư thường dùng lối “tác động thẳng” và không phí thì giờ giảng giải dài dòng. Các cuộc đối thoại giữa thầy trò thường rất cô đọng và không tuân theo khuôn phép lý luận nào cả. Các thiền sư thường dùng những phương pháp không nhằm giải thích, mà cốt chỉ thẳng con đường trực ngộ Thiền. Theo Thiền, chúng ta hoàn toàn sống ngay trong chân lý, sống bằng chân lý; khi sống với Thiền chúng ta không thể nào tách rời với chân lý được. Theo truyền thống, tiếng hét được Mã Tổ Đạo Nhất dùng trước tiên. Tiếng hét xảy ra khi Mã Tổ “ngộ” thiền. Tiếng hét chủ yếu chỉ liên hệ với tông Lâm Tế, một tông phái nổi tiếng về phương pháp trực diện và đốn ngộ, gồm những cú đập bằng tích trượng. Người ta tin rằng một thiền sư đã chứng ngộ có thể nhận biết học trò của mình có đến gần với “ngộ” và việc vén lên bức màn vô minh có thể quét đi một cách nhanh chóng bằng phương cách khéo léo này. Còn về Đức Sơn, vị Thiền sư này nổi tiếng về lối vung gậy của mình. Khi Đức Sơn đã trở thành một bậc thầy, ngài thường nói với kẻ hỏi đạo: “Dù nói được hay nói không được, nhà ngươi cũng lãnh ba chục hèo.” Đây là một trong những công án thuộc loại giải minh chân lý Thiền bằng những lập trường phủ nhận, hư hóa hay phế bỏ. Với loại công án này, chúng ta thường cáo buộc các Thiền sư là phủ nhận. Nhưng kỳ thật họ chẳng phủ nhận gì cả, những gì họ đã làm chỉ nhằm để vạch rõ ra các ảo tưởng của chúng ta cho vô hữu là hữu, hữu là vô hữu, vân vân. Ý tưởng của Đức Sơn cốt giữ cho đầu óc chúng ta thoát ngoài những ràng buộc nhị nguyên và triết lý hư tưởng. Lúc đó nếu có một vị Tăng bước đến, nắm cây gậy trong tay Đức Sơn và ném xuống đất. Đó có phải là câu trả lời chẳng? Đó có phải là thủ đoạn đáp lại lời hăm dọa “ba chục hèo” của Đức Sơn chẳng? Đó có phải là con đường thoát ngoài bốn mệnh đề của “tứ cú”, siêu lên nếp tư tưởng luận lý chẳng? Tóm lại, con đường tự do giải thoát là như vậy chẳng? Trong Thiền không có cái gì là khuôn phép hết, mỗi người tùy tiện giải quyết nỗi khó khăn riêng theo mỗi cách khác nhau. Đó là chỗ bắt nguồn độc đáo của Thiền, đây sinh khí và sáng tạo. Đây cũng là loại công án “mặc nhiên phủ nhận”, nghĩa là, loại công án giải minh chân lý Thiền bằng lối phát biểu hư hóa hoặc phế bỏ—A “shout” which is often used by Zen masters to shock their students into direct experience of reality (Kensho or Satori). This word has no exact meaning and usually used by masters to help students overcome dualism and ego-centric thoughts so that they can go straight to their inner self. Zen practitioners should always remember that the basic principle of various methods of instruction used by Zen masters is to awaken a certain sense in the disciple's own consciousness, by means of which he intuitively grasps the truth of Zen. Therefore, the masters always always use "direct action" and waste no time with lengthy discourse on the subject. Their dialogues are always condensed and apparently not controlled by rules of logic. They always use methods that do not aim to explain but point the way where Zen is to be intuited. According to Zen we are living right in truth, by the truth, from which we cannot be separated. According to the tradition, it was first used by Ma-Tsu Tao-I (Baso Doitsu—jap).

This happened at the illumination of Ma-Tsu himself. It is mainly associated with Rinzai, a tradition that is famous for its abrupt and confrontational methods, which also include blows with sticks. It is believed that an awakened master is able to perceive that a student is close to “kensho” and that the veils of ignorance can be wiped away quickly with the skillful use of such techniques. As for Te-shan, this Zen master is noted for his swinging a staff. When Te-Shan himself became a master, he used to say to an inquirer: “Whether you say ‘yes,’ you get thirty blows; whether you say ‘no,’ you get thirty blows just the same.” This is one of the koans that illustrates Zen-truth through a negating approach with nullifying or abrogating expressions. With this type of koan, we usually accuse the Zen masters of being negatory. But in fact, they did not negate anything. What they have done is to point out our delusions in thinking of the non-existent as existent, and the existent as non-existent, and so on. Te-shan's idea is to get our heads free from dualistic tangles and philosophic subtleties. At that moment, if a monk came out of the assembly, took the staff away from Te-shan's hand, and threw it down on the floor. Is this the answer? Is this the way to respond to Te-shan's threat "thirty blows"? Is this the way to transcend the four propositions, the logical conditions of thinking? In short, is this the way to be free? Nothing is stereotyped in Zen, and somebody else may solve the difficulty in quite a different manner. This is where Zen is original, lively and creative. This is also an "implicit-negative" koan, a kind of koan that illustrates Zen-Truth through "nullifying" or abrogating expression.

16) Lâm Tế Hạt Lư—Lin-Chi's Blind Ass

Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Lâm Tế Nghĩa Huyền và Tam Thánh Huệ Nhiên khi Lâm Tế sắp thị tịch. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, vào năm 867 khi sắp mất, Lâm Tế ngồi ngay thẳng, nói: “Sau khi ta tịch chẳng được diệt mất Chánh Pháp Nhãn Tạng của ta.” Tam Thánh thưa: “Đâu dám diệt mất Chánh Pháp Nhãn Tạng của Hòa Thượng.” Lâm Tế bảo: “Về sau có người hỏi, người đáp thế nào?” Tam Thánh liền hét! Sư bảo: “Ai biết Chánh Pháp Nhãn Tạng của ta đến bên con lừa mù diệt mất.” Nói xong sư ngồi thẳng thị tịch—The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Lin-Chi and San-shêng-Hui-jan when master was about to pass away. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume XII, in 867 A.D. when Lin-Chi was about to die he sat upright and said: “After I’m gone, my Treasury of the True Dharma Eye cannot be destroyed.” Lin-Chi’s disciple, San-Sheng, said: “How could we dare destroy the Master’s Treasury of the True Dharma Eye?” Lin-Chi said: “In the future if someone ask about my teaching, what will you say to them?” San-Sheng shouted! Lin-Chi said: “Who would have thought that my Treasury of the true Dharma Eye would be destroyed by this blind ass!” Upon saying these words Lin-Chi passed away, sitting upright.

17) Lâm Tế: Họ Ở Đây Để Được Làm Tổ Làm Phật!—They Stayed Here to Be Made Patriarchs and Buddhas!

Một lần, có một vị quan họ Vương đến thăm tự viện của Thiền sư Lâm Tế. Khi đi vào trong sân, Vương hỏi: "Chư Tăng ở đây có đọc kinh không?" Lâm Tế đáp: "Không, họ không đọc." Vương lại hỏi: "Vậy họ có học thiền hay không?" Lâm Tế đáp: "Không, họ không học." Vương nói: "Nếu như họ không đọc kinh mà cũng không học thiền thì họ làm gì ở đây?" Lâm Tế đáp: "Họ sẽ được làm Phật làm Tổ." Vương nói: "Ngay cả bụi vàng bay vào mắt cũng có hại. Thầy nghĩ sao về lời đó?" Lâm Tế bình phẩm: "Lão Tăng nghĩ ông chỉ là một cư sĩ." Không nghĩ ngờ là chân lý Tánh Không phải được thể nhận bằng trực giác, và nó được biểu hiện trong tất cả mọi giai đoạn của đời sống. Đây là một thành tựu lớn nhất mà người ta có thể đạt được trên thế gian này, nhưng không phải ai trong chúng ta cũng có khả năng này—Another time, Wang, one of the government officers, visited the monastery under Lin-chi. As they entered the grounds Wang asked, "Do the monks here read the sutras?" Lin-chi replied, "No, they do not." Wang asked, "Do they then study Zen?" Lin-chi replied, "No, they do not." Wang continued to ask, "If they neither read the sutras nor study Zen, what do they do here?" Lin-chi

replied, "They are all going to be made Buddhas and Fathers." Wang said, "Even precious particles of gold dust prove to be disastrous when they get into one's eyes. What do you say to that?" Lin-chi commented, "I thought you were a mere layman." In short, there is no doubt that Emptiness must be intuitively grasped, and it is demonstrated in every phase of practical life. This is the greatest accomplishment man can achieve on earth, but not every one of us can have this capability.

18) Lâm Tế: Hoang Thảo Bất Sừ—An Uncut Weed Patch

Tam thừa bao gồm giáo pháp cho Bồ Tát, Độc giác và Thanh văn. Theo Phật giáo Bắc truyền, giáo pháp cho Bồ Tát là Đại thừa hay cỗ xe lớn; giáo pháp cho Độc giác và Thanh văn là Tiểu thừa hay cỗ xe nhỏ. Thập nhị giáo bao gồm mười hai bộ kinh gồm nhiều thể loại khác nhau. Trong một chúng hội của Thiền sư Lâm Tế, với sự tham dự của quan chủ tỉnh, có một vị Tăng học giả bước ra và hỏi Thiền sư Lâm Tế: "Tam thừa thập nhị giáo, không phải hết thảy đều minh giải Phật tính hay sao?" Lâm Tế nói: "Cỗ đại mộc lại trên kia chưa từng được cắt đi." Vị Tăng học giả nói: "Phật không phải là một kẻ lừa bịp." Lâm Tế liền hỏi: "Phật ở đâu?" Vị Tăng học giả im lặng. Lâm Tế bèn nói: "Cố làm cho lão Tăng lúng túng trước mặt quan chủ tỉnh đây cũng chẳng có ích lợi gì. Hãy mau nhường chỗ của ông, bởi vì sẽ có người khác theo sau." Rồi Thiền sư Lâm Tế lại tiếp tục nói: "Chúng ta họp nhau ở đây hôm nay vì một đại sự. Bất cứ ai muốn hỏi gì lão Tăng thì cứ bước tới, chứ đừng có chần chừ. Nhưng mà cái giây phút mà mấy ông cố gắng nói cái gì đó, các ông liền bị trượt chân. Tại sao lại như vậy? Các ông có biết Phật nói rằng Pháp vượt ngoài ngôn ngữ, bởi vì chúng ta không thể tìm Pháp nơi mà nhân quả ngự trị? Tất cả chỉ do bởi các ông không có đủ đức tin mà lão Tăng đã xuất hiện ở đây làm cho vấn đề trở nên tệ hại hơn bao giờ. Lão Tăng e rằng lão Tăng đã làm đủ để ngăn chặn quan chủ tỉnh cùng các viên chức của ngài không nhìn thấy rõ được Phật tính. Tốt hơn hết là bây giờ lão Tăng nên rút lui." Bấy giờ Thiền sư Lâm Tế lại quát lên và nói: "Các ông, những người có ít đức tin! Việc làm của mấy ông thì không cùng... Mà lão Tăng đã bắt mấy ông phải đứng lâu quá. Tạm biệt!"—The Three Vehicles include the teachings for Bodhisattvas, Pratyeka-buddhas and Sravakas. According to the Northern Buddhism, the teachings for Bodhisattvas are Mahayana, the Great Vehicle; and those for Pratyeka-buddhas and Sravakas are called Hinayana, the Lesser Vehicle. The twelve kinds of Buddhist scriptures distinguished according to different styles of exposition. In Lin-chi's congregation, with the local Governor's attendance, a monk scholar stepped forward and asked Zen master Lin-chi: "The Triple Vehicle and the Twelve Divisions, do they not all elucidate the Buddha-nature?" Lin-chi said, "The rampantly-growing weeds have never yet been mown down." The scholar said, "The Buddha cannot be a trickster." Lin-chi pursued: "Where is the Buddha?" The scholar remained silent. The master said, "There is no use of trying to confound me before the Governor. Be expeditious enough to give up your seat, for others may be following." Lin-chi then continued, "We are gathered here today for the sake of one great event. Anyone wishing to ask me questions, come forward, don't delay. But the moment you try to say something, you slip off the board. Why is this so? Do you know the Buddha say that the Dharma is beyond words, because it is not to be sought where causation rules? It is all due to your not having enough faith that I have appeared here today to make the matter worse confounded than ever. I am afraid that I have done enough to hinder the Governor together with his officers from having a clear insight into the Buddha-nature. It is best for me now to retire." Lin-chi now gave a "Kwatz!" and said, "O you, people of little faith! There is no end of work for you... I have kept you standing too long. Farewell!"

19) Lâm Tế: Hữu Thần Giáo—Pantheism

Chủ nghĩa thờ đa thần. Đạo Phật không là hình thức của chủ nghĩa đa thần vì nó không có khái niệm về thần thánh hay thượng đế, nó cũng không cho rằng thượng đế sáng tạo vạn hữu. Hành giả tu Thiền phải nên luôn nhớ rằng không và chẳng bao giờ là phiếm thần luận. Nhưng trong Thiền không có chỗ cho việc lãng phí thời gian để bàn luận triết học. Trong Thiền, triết học là sự hiển bày hoạt động của

cuộc sống, và vì thế Thiền không cần thiết phải tránh xa triết học. Khi một triết gia đến để được giác ngộ thì vị Thiền sư không cự tuyệt chuyện gặp gỡ người đó. Các Thiền sư trước đó đã tương đối khoan dung với cái gọi là các nhà triết học và không thiếu sự kiên nhẫn như trong trường hợp của các Thiền sư Lâm Tế và Đức Sơn. Cách thức mà các Thiền sư tiếp xúc với các nhà triết học vẫn là cơ phong nhanh nhẹn và thẳng thắn nhất. Tuy vậy, vẫn có một số triết gia sử dụng ý nghĩa của văn tự và lý luận để nắm bắt những câu đối đáp và cố gắng tìm ra một loại phiếm thân luận trong đó. Thí dụ như khi một vị Thiền sư nói "Ba cân gai" hay "Cần thì quyết (que cứt khô)," xét theo nghĩa đen thì họ cho rằng như thế là đang truyền đạt tư tưởng phiếm thân luận. Có nghĩa là các vị Thiền sư đó cho rằng Phật đang thể hiện bản thân ở trong tất cả: đang ở trong gai (vải), đang ở trong một tấm ván, đang theo dòng nước chảy, đang ở trên núi cao, hoặc là đang ở trong những tác phẩm nghệ thuật. Phật giáo Đại thừa, nhất là Thiền tông dường như đều ám chỉ cái gì đó theo tinh thần Phiếm thân luận, nhưng kỳ thật Thiền không dính dáng gì đến Phiếm thân luận cả. Ngay từ ban đầu các Thiền sư đã thấy trước được khuynh hướng Phiếm thân luận nguy hiểm này, đó là lý do tại sao các ngài nói ra những lời dường như chẳng liên quan gì với nhau. Chủ ý của các ngài muốn đệ tử và học giả không bị khống chế bởi định kiến hay thiên kiến hay cái gọi là giải thích theo lý luận học. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Thiền Học Nhập Môn," khi Động Sơn trả lời "Ba cân gai" cho câu hỏi "Thế nào là Phật?" cũng giống như câu hỏi "Thượng đế là gì?" Sư không có ý nói vải trong tay mình là sự hiển hiện của ứng hóa Phật, ngài cũng không nói có thể tìm được Phật ở trong bất kỳ thứ gì thông qua sự hiểu biết. Sư chỉ đáp "Ba cân gai." Sư không hàm ý siêu hình học trong câu nói bình thường này. Những lời nói này phát ra tự trong tâm thức sâu thẳm của Sư cũng giống như nước vọt ra từ suối, hay bông hoa rực rỡ dưới ánh mặt trời, trong đó không có sự suy nghĩ trước hay một triết thuyết nào cả. Vì vậy, nếu chúng ta muốn nắm vững ý nghĩa "Ba cân gai" thì trước hết chúng ta phải thâm nhập ý thức nội tại của Động Sơn, chứ không phải nắm bắt lời nói ngay cửa miệng của Sư. Một lần khác, Động Sơn có thể sẽ trả lời hoàn toàn khác, mà có thể một cách trực tiếp mâu thuẫn với câu trả lời đã có sẵn. Những nhà lý luận học dĩ nhiên là sẽ không biết thế nào là đúng, có thể họ cho rằng Động Sơn điên rồ. Nhưng mà đệ tử nhà Thiền sẽ nói: "Ngắm cỏ xanh tươi dưới trời mưa rơi nhẹ," họ biết rằng câu trả lời của họ và "Ba cân gai" của Động Sơn hoàn toàn khế hợp nhau—The worship of all gods of different creeds. Buddhism is not a form of pantheism, for it lacks the duality of thought implied in the God-concept and that which the God creates. Zen practitioners should always remember that Zen is not and never a form of pantheism. But in Zen there is no place for time-wasting philosophical discussion. In Zen, philosophy is also a manifestation of life-activity, and therefore Zen does not necessarily shun it. When a philosopher comes to be enlightened, the Zen master is never loath to meet him on his own ground. The earlier Zen masters were comparatively tolerant toward the so-called philosophers and not so impatient as in the case of Lin-chi (?- 866) or Te-shan (780-865), whose dealings with them were swift and most direct. Yet there are philosophers who, taking some of the above utterances in their literary and logical sense, try to see something of pantheism in them. For instance, when the master says, "Three pounds of flax," or "A dirt-scraper," by this apparently meant, they would insist, to convey a pantheistic idea. That is to say that those Zen masters consider the Buddha to be manifesting himself in everything: in the flax, in a piece of wood, in the running stream, in the towering mountains, or in works of art. Mahayana Buddhism, especially Zen, seems to indicate something of the spirit of pantheism, but nothing is in fact farther from Zen than this presentation. The masters from the beginning have foreseen this dangerous tendency, and that is why they made those apparently incoherent statements. Their intention is to set the minds of their disciples or scholars free from being oppressed by any fixed opinions or prejudices or so-called logical interpretations. According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "An Introduction to Zen Buddhism (p.49)," when Tung-shan answered, "Three pounds of flax," to the question, "What is the Buddha?" is the same thing as asking, "What is God?" he did not mean that the flax he might have been handling at the time was a visible manifestation of Buddha, that Buddha when seen with an eye of intelligence could be met with in

every object. His answer was simply was, "Three pounds of flax." He did not imply anything metaphysical in this plain matter-of-fact utterance. These words came out of his inmost consciousness as water flows out of a spring, or as a bud bursts forth in the sun. There was no premeditation or philosophy on his part. Therefore, if we want to grasp the meaning of "Three pounds of flax," we first have to penetrate into the inmost recess of Tung-shan's consciousness and not to try to follow up his mouth. At another time he may give an entirely different answer, which might directly contradict the one already given. Logicians will naturally be nonplussed; they may declare him altogether out of mind. But the students of Zen will say, "It is raining so gently, see how fresh the green grass is," and they know well that their answer is in full accord with Tung-shan's "Three pounds of flax."

20) *Lâm Tế: Khất Thực—Ask for Alms*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, vào một dịp, trong chuyến Thiền sư Lâm Tế đi vào kinh đô khất thực. Sư đi đến trước cửa của một căn nhà và nói: "Chỉ cần đặt đồ ăn bình thường vào bát của lão Tăng." Bà già đáp lại: "Đồ tham ăn!" Về sau này, Thiền sư Vân Am Phổ Nham, một trong những đệ tử nổi pháp nổi trội nhất của Thiền Sư Tùng Nguyên Sùng Nhạc, bình: "Khi bà già đó qua đời, lão Tăng sẽ không làm đám ma cho bà ta đâu!"—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, on one occasion, Zen master Lin-Chi entered the capital on his begging rounds (originally means 'to educate in the Dharma, to guide toward the truth' but which in Zen is also used to mean mendicancy. Alms-begging was regarded as a means to educate the laity in the virtue of giving). He went to the door of a house and said, "Just put your usual fare into my bowl." The woman replied, "What a glutton!" Later, Zen master Yun-an, one of the most outstanding Dharma heirs of Zen Master Sung-yuan Ch'ung-yueh, commented, "When that old woman died, I wouldn't have given her a funeral!"

21) *Lâm Tế: Khi Đói Thì Ăn, Khi Mệt Thì Nghỉ!—When Hungry, Eat; When Tired, Rest!*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, khi được hỏi về hành giả tu hành chân chánh, Lâm Tế nói: "Tất cả những gì hành giả nên làm là hãy để ý đến những hoàn cảnh cuộc sống của mình. Thức dậy vào buổi sáng và mặc y áo, rồi đi làm công việc. Khi đói thì ăn; khi mệt thì nghỉ. Ngu phu cười ta, nhưng người trí hiểu ta!"—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, when asked about a true Zen practitioner, Lin-chi said, "All one has to do is to attend to the circumstances of his life. Rise in the morning and put on your clothes, then go to work. When hungry, eat; when tired, rest. Ordinary people laugh at me, but the wise understand me!"

22) *Lâm Tế: Kiến Giải Chân Chánh—Proper Comprehension*

Sự hiểu biết chân chánh hay sự hiểu biết đúng về Phật pháp. Một hôm, thiền sư Lâm Tế thượng đường dạy chúng: "Điều cốt yếu trong việc học hỏi Phật pháp bây giờ là phải có kiến giải chân chánh. Nếu có được kiến giải chân chánh, người ta không bị nhiễm sanh tử; đi đứng được tự do. Khỏi cần tìm cầu cái thù thắng, mà thù thắng tự nó đến. Quý đạo lưu! Nếu đời nay mà không gặp gỡ kiến giải chân chánh, muôn kiếp ngàn đời sẽ lăn trôi trong ba cõi sáu đường. Nếu quý vị đua đòi và ôm ấp những điều vui thú, rồi sẽ phải tái sanh vào bụng dạ của trâu bò. Hãy cẩn trọng!"—Proper understanding in Buddhism. One day, Zen master Lin-chi entered the hall and addressed the monks, saying, "The main thing in the study of Buddhism now is to understand it in the proper way. When there is the proper understanding of it, a man is not defiled by birth-and-death; wherever he goes he enjoys perfect freedom. he may not seek to achieve anything specifically excellent, but this will come by itself. O friends! If you miss to catch the proper comprehension in this life, you will have to go through the triple world and the six paths for ever so many kalpas. If you run after and cling to your own enjoyments, you will be reborn in the womb of an ass or a cow. Take care!"

23) Lâm Tế: Lão Tăng Chẳng Lạy Phật Tổ Gì Cả!—*I Don't Bow to the Buddha or the First Ancestor!*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm, Thiền Sư Lâm Tế Nghĩa Huyền (?-866) đi thăm tháp thờ Tổ Bồ Đề Đạt Ma. Ông từ hỏi: "Thầy lạy Phật trước hay lạy Tổ trước?" Lâm Tế nói: "Lão Tăng chẳng lạy Phật Tổ gì cả." Ông từ nói: "Tổ với Phật làm gì thầy mà thầy không lạy?" Lâm Tế phất tay áo rồi bỏ đi—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, Lin-Chi went to visit Bodhidharma's stupa. The caretaker there said, "Will you first bow to the Buddha, or will you first bow the First Ancestor?" Lin-Chi said, "I don't bow to either one." The caretaker said, "How did the Buddha and First Ancestor offend you?" Lin-Chi shook his sleeves and left.

24) Lâm Tế: Lão Tăng Nghĩ Về Phật Cũng Giống Hệt Như Cái Lỗ Trong Nhà Xí Vậ Thôi!—*I Think of the Buddha as Being Much Like the Hole in the Privy!*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, vào một dịp, Thiền Sư Lâm Tế Nghĩa Huyền (?-866) quả quyết: "Cái mà lão Tăng thấy được, sự giác ngộ và sự hiểu biết chân lý của lão Tăng cùng Phật không khác." Trong một dịp khác, Sư cảnh báo đệ tử của mình không nên quá trọng vọng Phật: "Lão Tăng nghĩ về Phật cũng giống hệt như cái lỗ trong nhà xí vậy thôi."—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, on one occasion, Zen master Lin-chi asserted, "As far as I can see, my awakening and insight into truth isn't any different from that of the Buddha himself." On another occasion, he warned his disciples not to treat the Buddha with too much veneration: "I think of him as being much like the hole in the privy."

25) Lâm Tế: Lễ Bái Hay Không Lễ Bái Đều Bị Đánh!—*Beating Both, Paying Respect or Not Paying Respect!*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm, Thiền Sư Lâm Tế Nghĩa Huyền (?-866) thấy một vị Tăng đến gần, Sư giơ cây phất trần lên. Vị Tăng lễ bái, nhưng Lâm Tế đánh vị Tăng. Một lúc sau, có một vị Tăng khác đến. Sư lại giơ cây phất trần lên. Vị Tăng không kính lễ Sư, Sư cũng đánh vị Tăng này. Lâm Tế. Lễ bái hay không lễ bái rõ ràng không phải là nguyên nhân của việc đánh. Sự kiện là ngay sau khi Lâm Tế thấy hai vị Tăng, Sư biết hai vị Tăng này thuộc loại người nào. Không kể là họ lễ bái hay không, Sư đều đánh cả hai. Điều này chứng tỏ một cách rõ ràng cái mà Thiền sư Lâm Tế quan tâm không phải là hành động bên ngoài mà là sự thực chứng bên trong của người ấy—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, one day when Zen master Lin-chi saw a monk approaching him, he raised his dust-whisk. The monk then bowed before him, but Lin-chi beat him. After a while another monk came. Lin-chi again raised his dust-whisk. When the monk paid no respect to him, Lin-chi beat him as well. The paying or not paying respect was obviously not the real reason for the beatings. The fact was that as soon as Lin-chi saw these two monks he immediately knew what kind of men they were. No matter whether they bowed or not, he beat them both. This shows clearly that what knew what cared for was not the outward action but the inner realization of the person.

26) Lâm Tế: Lời Khuyên Đồ Chúng—*Advices to His Disciples*

Một hôm, thiền sư Lâm Tế Nghĩa Huyền thượng đường dạy chúng: "Này, mấy ông tìm cầu chân lý! Muốn ngộ vào Thiền, chớ để thiên hạ phỉnh mình. Trong cũng như ngoài, gặp chướng ngại nào, cứ đập ngã ngay; gặp Phật giết Phật, gặp Tổ giết Tổ, gặp La Hán hoặc cha mẹ hay họ hàng thân thiết, giết hết, chớ ngần ngại, vì đó chính là con đường độc nhất để giải thoát. Đừng để bất cứ ngoại vật nào trói buộc mình; hãy vượt lên, hãy bước qua, hãy tự do. Tôi thấy suốt trong thiên hạ những vị gọi là cầu đạo không ông nào đến với tôi tự do độc lập hết. Hễ gặp việc, tôi đập nhà o hết, không cần biết họ đến với tôi bằng cách nào. Họ ý mạnh tay, tôi chặt đứt tay; họ ý giỏi nói, tôi bóp cam miệng; họ ý tinh mắt, tôi

đập đuôi mắt. Quả thật bao năm rồi chưa một ông nào đơn độc đối diện với tôi, mà hoàn toàn tự do, hoàn toàn độc lập. Ông nào cũng mắc phải như nhau những trò lừa dối không đầu của hàng cổ đức. Tôi không có gì để cho mấy ông. Tất cả những gì tôi có thể làm được là tùy bệnh mà cho thuốc, là giải phóng cho mấy ông thoát khỏi tất cả mọi triền phược. Nay, mấy ông tìm cầu chân lý, hãy tỏ ra độc lập với trần cảnh. Lão Tăng muốn đặt vấn đề này lên bàn cân với mấy ông. Trong khoảng từ năm tới mười năm nay lão Tăng đã chờ đợi trong vô vọng mà chẳng thấy gì hết. Tất cả những người đến đây đều là những tồn hữu ma quỷ, những loài súc sinh cổ quái đang vất vưởng trong rừng rậm hay bờ tre, chúng chỉ là những bóng ma trong vùng hoang dã. Chúng cắn xé một cách khùng điên những đồng thối tha dơ dái. Nay, mấy ông, loài ở hang động sao lại dám hoang phí của cải cúng dường của đàn na tín thí! Mấy ông có nghĩ là mấy ông đáng mang danh của một vị Tăng khi mấy ông vẫn còn thích thú với thứ ý tưởng sai lầm về Thiên như vậy? Lão Tăng nói cho mấy ông biết là không có Phật, không có thánh giáo không trì giới, không chứng ngộ! Mấy ông đi tìm cái gì trong nhà người láng giềng? Nay, mấy ông, loài ở hang động! Mấy ông đang thêm dầu vào cái đầu của chính mình! Mấy ông thiếu thứ gì? Nay, mấy ông tìm cầu chân lý, những thứ mà mấy ông đang thọ dụng bây giờ có khác gì với chư Tổ và chư Phật ngày trước đâu. Nhưng mấy ông không tin lão Tăng, mà chỉ lo đi tìm bên ngoài. Đừng tự tự ủy thác mình cho một thứ lầm lỗi. Chẳng có hiện thực từ bên ngoài, cũng không có gì bên trong để cho mấy ông vịn tay vào. Mấy ông có thể vịn vào lời nói của lão Tăng, nhưng tốt hơn là mấy ông nên dứt hết những tham cầu khao khát, và đừng làm gì hết.”—One day, Zen master Lin Chi entered the hall and addressed the assembly, saying: “Oh you, followers of Truth, if you wish to obtain an orthodox understanding of Zen, do not be deceived by others. Inwardly or outwardly, if you encounter any obstacles, lay them low right away. If you encounter the Buddha, slay him; if you encounter the Patriarch, slay him. If you encounter the Arhat or the parent or relative, slay them all without hesitation, for this is the only way to deliverance. Do not get yourselves entangled with any object, but stand above, pass on, and be free. As I see those so-called followers of Truth all over the country, there are none who come to me free of independent of objects. In dealing with them, I strike them down any way they come. If they rely on the strength of their arms, I cut them right off; if they rely on their eloquence, I make them shut themselves up; if they rely on the sharpness of their eyes, I will hit them blind. There are indeed so far none who have pretended themselves before me all alone, all free, all unique. They are invariably found caught by the idle tricks of the old masters. I have really nothing to give you; all that I can do is to cure you of the diseases and deliver you from the bondage. Oh you, followers of Truth, show yourselves here independent of all objects. I want to weigh the matter with you. For the last five or ten years I have waited in vain for such, and there are no such yet. They are all ghostly existences, ignominious gnomes haunting the woods or bamboo-groves, they are elfish spirit of the wilderness. They are madly biting into all heaps of filth. Oh you, mole-eyed, why are you wasting all the pious donations of the devout! Do you think you deserve the name of a monk, when you are still entertaining such a mistaken idea of Zen? I tell you, no Buddhas, no holy teachings, no discipling, no testifying! What do you seek in a neighbor's house? Oh you, mole-eyed! You are putting another head over your own! What do you lack in yourselves? Oh you, followers of Truth, what are you making use of at this very moment is non other than what makes a Patriarch or a Buddha. But you do not believe me, and seek it outwardly. Do not commit yourselves to an error. There are no realities outside, nor is there anything inside you may lay your hands on. You can stick to the literal meaning of what I speak to you, but how far better it is to have all your hankerings stopped, and be doing nothing whatever! etc., etc.”

27) Lâm Tế: Manh Manh Tương Dẫn—A Blind Man Lead Other Blind People

Người mù dẫn đường cho kẻ đui. Trong thiền, từ này có nghĩa là những người chưa thấu rõ thiền pháp mà lại đi dạy đạo, hậu quả sẽ cực kỳ tai hại cho mọi người. Theo Lâm Tế Ngũ Lục, một hôm, thiền sư Lâm Tế thượng đường dạy chúng: "Chư Đại đức, hãy biết tiếc cái thời gian. Đừng như những người

mù sờ voi, hay đui tu mù luyện. Đừng có làm thói lẩn mò lê lét mà học Thiền học Đạo, tìm chữ tìm câu, cầu Phật, cầu Tổ, cầu thiện tri thức. Chỉ có một thứ cha mẹ, ngoài thứ này ra các ngài tìm cầu cái gì nữa? Các ngài hãy tự mình soi rọi lại chính mình. Đức Phật có nói cho chúng ta một câu chuyện về Diên Nhã nghĩ rằng mình mất đầu, chạy cùng nơi khắp chốn tìm kiếm; nhưng khi biết ra đầu mình chưa hề mất, thành ra một người an bình vô sự. Chư Đại đức, hãy là chính mình, chứ đừng bắt chước trò hề. Có một bọn trọc điên khùng, chẳng biết tốt xấu gì hết, nhìn đâu cũng thấy toàn là quỷ, là thần, chỉ cái này trở cái kia. Cầu trời tốt trời mưa. Cái bọn đó, chắc chắn có ngày mang nợ đến trước mặt Diêm Vương, nuốt hòn sắt nóng đỏ mà đền trả. Con trai con gái những gia đình đang hoàng bị một bọn chồn hoang yêu quái ám làm bại hoại mất tinh khí. Thật là lũ mù khốn khổ! Có ngày chúng phải đền trả đủ hết tiền cơm gạo của đàn na tín thí!"—In Zen, the term means a practitioner who tries to lead and teach other people while he, himself, does not comprehend thoroughly methods of mysticism (Zen), the result will be extremely harmful for everybody. According to Lin-chi' Sayings, one day, Zen master Lin-chi entered the hall and addressed the monks, saying, "Reverend gentlemen, time is not to be wasted. Do not do as a blind man touching an elephant, or to cultivate without knowledge. Do not commit yourselves to a grave mistake by convulsively looking around your neighborhood and not within yourselves. You make mistakes by trying to master Zen, to master the Way, to learn words and phrases, to seek for Buddhas and Patriarchs and good knowing advisors. There is just one parenthood for you, and outside of it what do you wish to acquire? Just look within yourselves. The Buddha tells us the story of Yajnadatta. Thinking he had lost his head, he wildly ran after it; but when he found that he had never lost it, he became a peaceful man. O Friends, be just yourselves, stop your hysterical antics. There are some old bald-headed fools who know not good from bad. They recognize all kinds of things, they see spirits, they see ghosts, they look this way and that way, they like fair weather, they like rainy weather. If they go on like this, they are sure one day to appear before King of Death, who will ask them to pay up their debts by swallowing red-hot iron balls. Sons and daughters of good families become possessed of this uncanny fox-spirit and go wildly astray even against their original sanity. Poor blind followers! Some day they will have to pay up their board!"

28) Lâm Tế: Một Con Cá Chép Đuôi Đỏ Vẫy Đuôi Bơi về Nam!—A Red-tailed Carp, Shaking Its Head and Wagging Its Tail, and Goes South!

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XVII, khi Lạc Phổ Nguyên An (834-898) xử lý chức vụ thị giả cho Lâm Tế, một vị giáo điển sư đến gặp Lâm Tế. Lâm Tế hỏi vị sư: "Nếu có một người hiểu cả tam thừa thập nhị giáo, và một người khác không hiểu gì cả, ông nói xem hai người đó giống hay khác nhau?" Vị giáo điển sư nói: "Cái mà họ hiểu là giống. Cái mà họ không hiểu là khác." Lạc Phổ xen vào nói: "Làm sao mà sư có thể nói một việc như vậy? Nói làm chi chuyện 'đồng' và 'dị'!" Lâm Tế nhìn Lạc Phổ và nói: "Con làm gì vậy?" Lạc Phổ hét lên. Lâm Tế cho vị giáo điển sư về, rồi hỏi Lạc Phổ: "Con nghĩ chuyện hét lão Tăng có thích hợp không?" Lạc Phổ nói: "Hợp lý." Lâm Tế bèn dùng gậy đánh Lạc Phổ. Ít lâu sau đó, khi Lạc Phổ chuẩn bị rời chỗ Lâm Tế, Lâm Tế hỏi: "Ông đi đâu?" Lạc Phổ nói: "Con đi về hướng Nam." Lâm Tế dùng gậy vẽ một vòng tròn trên không, rồi nói: "Chung qua cái vòng tròn này rồi hẳn đi." Lạc Phổ lại hét. Lâm Tế dùng gậy đánh Lạc Phổ. Đoạn Lạc Phổ lễ bái và từ biệt ra đi. Ngày hôm sau, Lâm Tế thượng đường và nói: "Dưới cổng của Lâm Tế là một con cá chép đuôi đỏ. Lắc đầu và vẫy đuôi, rồi bơi về Nam. Lão Tăng không biết nó sẽ chết đuối trong bình cải chua của ai đây."—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, when Luopu was acting as Linji's attendant, a scriptural master came to meet with Linji. Linji asked the scriptural master, "If there is a person who understands the three vehicles and twelve divisions of scripture, and there is another person who does not understand the three vehicles and twelve divisions of scripture, then do you say these two people are the same or different?" The scriptural master said, "What they understand is the same. What they don't understand is different." Luopu interjected, saying, "How can you say such a thing? Talking about 'same' and 'different'!" Linji looked at Luopu and said,

"What are you doing?" Luopu then shouted. Linji sent away the scriptural master, then asked Luopu, "Do you think it's appropriate to shout at me?" Luopu said, "Yes." Linji then hit him. Some time later, when Luopu prepared to leave Linji. Linji asked him, "Where are you going?" Luopu said, "I'm going south." Linji took his staff and drew a circle in the air. Then he said, "Pass through this and then go." Luopu shouted. Linji hit him. Luopu bowed and then left. The next day, Linji entered the hall and said, "Beneath the gate of Linji is a red-tailed carp. Shaking its head and wagging its tail, it goes south. I don't know in whose pickled vegetable pot it will drown."

29) *Lâm Tế: Ngũ Đài Sơn Chẳng Có Văn Thù!—There Is No Manjusri At Mount Wutai!*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, thỉnh thoảng những người hành hương cũng du hành đến Viện Văn Thù và lưu lại đó với Thiền Sư Lâm Tế Nghĩa Huyền (?-866) trong một thời gian ngắn. Một trong số những vị khách đó là Triệu Châu. Một hôm, Lâm Tế đang rửa chân trong một chậu nước khi Triệu Châu tới gần tự viện. Khách Triệu Châu gọi lớn: "Tại sao Sơ Tổ đi đến đông độ?" Lâm Tế làm như không để ý đến vị khách và vẫn tiếp tục rửa chân. Triệu Châu đến trước mặt Sư và nói: "Tôi hỏi ông, tại sao Sơ Tổ đi đến đông độ?" Khi Lâm Tế vẫn chưa trả lời thì Triệu Châu đã ngã người về phía trước, đặt tay lên lỗ tai làm như đang cố nghe câu trả lời của người khác vậy. Lâm Tế bèn đổ chậu nước dơ xuống đất. Mặc dầu Lâm Tế không chỉ Triệu Châu, Lâm Tế có điều này để nói với người đi đến viện Văn Thù: "Có một số người học đạo, đến núi Ngũ Đài tìm cầu Bồ Tát Văn Thù. Kẻ cầu học đó lắm! Trên núi Ngũ Đài làm gì có Bồ Tát Văn Thù. Mấy ông có muốn biết Văn Thù hay không? Văn Thù ở ngay trước mắt mấy ông đấy! Từ đầu đến cuối không có gì khác. Đừng nghi hoặc bất cứ nơi nào mấy ông đến, đó là Văn Thù sống! Ánh sáng vô phân biệt chớp lên trong mỗi niệm của mấy ông, đây chính là Phổ Hiền trụ trong chân lý ở mọi thời điểm. Mỗi niệm của mấy ông, mà biết bề gãy sự trói buộc, được giải thoát trong mọi thời, đây là đi vào chánh định của ngài Quán Thế Âm. Mỗi vị đều thời vận dụng một cách hổ tương đồng điệu, tuy một mà ba, tuy ba mà một. Khi đã hiểu được như vậy, mấy ông có thể tụng đọc các kinh điển." Bình luận về bài pháp này của Thiền sư Lâm Tế, một vị Thiền sư đã làm một bài kệ như sau:

"Hà xứ thanh sơn bất đạo tràng
Hà tu sách trượng phủng Thanh lương
Vân trung túng hữu kim mao hiện
Chính nhãn khan thời phi Cát Tường."

(Núi xanh ở đâu chẳng phải là đạo tràng, cần gì chống gậy lên núi Thanh Lương. Giữa trời mây dù sư tử có hiện, Kỳ thật nhìn kỹ chẳng thấy Văn Thù)—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, occasionally pilgrims traveling to the Bodhisattva Manjusri Shrine spent a short time with Lin-chi as well. One of those visitors was Chao-chou. One day, Lin-chi was washing his feet in a basin of water as Chao-chou approached the monastery. The visitor called out, "Why did the First Patriarch come east?" Lin-chi appeared to ignore his visitor and continued washing his feet. Chao-chou came up to him, saying, "I ask you, why did the First Patriarch come east?" When Lin-chi still didn't reply, Chao-chou leaned forward and cupped his ear as if straining to hear the other's answer. Lin-chi poured the dirty water onto the ground. Although it is assumed he was not referring to Chao-chou, Lin-chi had this to say about the people who came to visit Manjusri's shrine: "There's a type of student who goes to Mount Wutai to seek out Manjusri. That student has already made a mistake! There's no Manjusri at Mt. Wutai. Do you want to know Manjusri? It's just what is in front of your eyes! From first to last it's not anything else. Don't doubt it anywhere you go! It's the living Manjusri!" The light of non-discrimination which flashes through every thought of yours, this is your Samantabhadra who remains true all the time. Every thought of yours which, knowing of itself how to break off the bondage, is emancipated at every moment, this is entering into the Samadhi of Avalokitesvara. Each of them functions in harmonious mutually and simultaneously, so that one is

three, three is one. When this is understood, you are able to read sutras. Commenting on Lin Chi's view of "No Majusri at Mount Wutai", a Zen master has this verse as follows:

"Wherever there is a mountain well shaded in verdure,
There is a holy ground for your spiritual exercise;
What then is the use of climbing up,
Supported by the mountain staff,
Manjusri to worship on the Ch'ing Ling Peak?
Even when the golden-haired lion reveals itself in the clouds,
Indeed, rightly reviewed, this is no auspicious sign."

30) Lâm Tế: Nhân Cảnh Câu Bất Đoạt—To Snatch Away Neither the Person Nor the Object

Đây là một trong Tứ Liệu Giản của Thiền Sư Lâm Tế. Chẳng bỏ Chủ Quan cũng chẳng bỏ Khách Quan (chẳng bỏ người chẳng bỏ cảnh). Nhân cảnh đều không đẹp, một trong bốn cách cân nhắc (tứ liệu giản) của tông Lâm Tế. Nói cách khác, 'nhân cảnh câu bất đoạt' có nghĩa là đồng ý với cả người hỏi lẫn lời của người ấy. Có một vị Tăng hỏi Thiền sư Lâm Tế: "Thế nào là nhân cảnh đều không đoạt?" Lâm Tế đáp:

"Vương đăng bảo điện,
Đã lão âu ca."
(Vua bước lên ngai,
Lão quê ca hát).

Dầu bài kệ có phần rõ ràng, nhưng người bình thường cũng khó hiểu được tinh yếu của phương pháp tứ liệu giản này. Theo Thiền sư Tổ Nguyên, tác giả bộ sách Vạn Pháp Qui Tâm Lục, một hôm, có một vị Tăng hỏi: "Thế nào là không đoạt cả nhân lẫn cảnh?" Sư đáp: "Trong tự chứng phần, tâm của hành giả tự trụ nơi tâm, còn cảnh thì tự trụ nơi cảnh. Vì thế khi thiền sư dạy đệ tử thuộc căn cơ loại cao, thì không đoạt cả nhân lẫn cảnh." Đây là một thí dụ khác về "Chẳng bỏ người cũng chẳng bỏ cảnh": Một hôm Lâm Tế ngồi trước trong Tăng đường, thấy Hoàng Bá đến, liền nhắm mắt lại. Hoàng Bá lấy tích trượng nện xuống sàn. Lâm Tế ngẩng đầu lên, thấy Hoàng Bá đứng đó, Lâm Tế bèn tiếp tục gục đầu xuống ngủ tiếp. Hoàng Bá làm thế sợ, liền trở về phương trượng. Sư theo đến phương trượng lễ tạ. Khi Lâm Tế thấy Hoàng Bá tới gần, Sư cốt ý nhắm mắt lại, hoàn toàn không để ý và gạt bỏ vị thầy tôn kính của mình. Hoàng Bá lại càng sâu sắc hơn Lâm Tế. Ngài nhân đó điều cốt giả bộ như sợ sệt cú đánh tâm lý này, đây là nhân cảnh câu bất đoạt. Ý định của Lâm Tế bị vạch trần, và như vậy cú đánh tâm lý của Sư không trúng đích. Lâm Tế bị sự sâu sắc của Thầy mình vượt hẳn, nên nhờ vậy mà Lâm Tế được tổ ngộ—To eliminate neither subjective nor objective. This is one of Lin-Chi's Four Distinctions. Neither subjective nor objective, one of the four considerations of Lin-Chih school. In other words, 'to snatch away neither subjective nor objective' means to approve both the person and his remark. A monk asked Zen master Lin-chi, "What does it mean to snatch away neither the person nor the object?" Lin-chi replied:

"While the emperor ascends his royal throne
Old pleasants sing their songs."

Although the stanza is reasonably clear, the gist of the fourfold method is still very difficult for ordinary people to understand. According to Zen master Tsu-yuan, author of the book titled "Mind, the Source of All Dharmas," one day, a monk asked, "What, then, does it mean to snatch away neither the person nor the object?" Tsu-yuan said, "In the realm of self-awareness, mind naturally remains as mind and objects as objects. The Zen Master therefore takes away neither the object nor the person when the disciple is highly gifted." Here is another example on "Snatching away neither the person nor object": One day, Lin-Chi was sleeping in the monk's hall. Huang-Bo came in and, seeing Lin-Chi lying there, struck the floor with his staff. Lin-Chi woke up and lifted his head. Seeing Huang-po standing there, he then put his head down and went back to sleep. Huang-po struck the floor again and

walked to the upper section of the hall. Lin-Chi went to Huang-po's room to thank him and to pay his respect. When Lin-Chi saw Huang-po coming he purposely closed his eyes, completely disregarding and rejecting his revered Master. Huang-po even more profound than Lin-Chi, he mockingly pretended to be frightened by this psychological blow; this would snatch away both the person and object. Lin-Chi's intention was brought out into the open, and his psychological blow thus missed its mark. Surpassed by his Master in profundity and with his understanding sharpened.

31) Lâm Tế: Nhân Cảnh Câu Đoạt—To Snatch Away Both the Person and the Object

Đây là một trong Tứ Liệu Giản của Thiền Sư Lâm Tế. Cả Chủ Quan lẫn Khách Quan đều bỏ. Nhân cảnh đều dẹp, một trong bốn cách cân nhắc (tứ liệu giản) của tông Lâm Tế. Bỏ cả người lẫn cảnh, bỏ cả Chủ Quan lẫn Khách Quan. Các thiền sư dùng cách này để giúp đệ tử phá trừ cả ngã chấp lẫn pháp chấp. Nói tóm lại, 'nhân cảnh câu đoạt' có nghĩa là phản đối hay bác bỏ cả người hỏi lẫn lời của người ấy. Có một vị Tăng hỏi Thiền sư Lâm Tế: "Thế nào là đoạt cả nhân lẫn cảnh?" Lâm Tế đáp:

"Tịnh phần tuyệt tín,
Độc xử nhất phương."
(Tịnh phần bất tin tức,
Một mình ở một nơi).

Bài kệ rất bí hiểm và không rõ ràng làm cho người bình thường cực kỳ khó hiểu được tinh yếu của phương pháp tứ liệu giản này. Theo Thiền sư Tổ Nguyên, tác giả bộ sách Vạn Pháp Qui Tâm Lục, một hôm, có một vị Tăng hỏi: "Thế nào là đoạt cả nhân lẫn cảnh?" Sư đáp: "Trong tự chứng phần, nếu tâm và cảnh của hành giả đều không thì vọng tưởng từ đâu mà có được? Vì thế khi thiền sư dạy đệ tử thuộc căn cơ loại khác, thì đoạt cả nhân lẫn cảnh." Đây là một thí dụ khác về "Bỏ cả người lẫn cảnh": Một hôm, Thiền sư Lâm Tế được một thì chủ thỉnh tới Hà Phủ thuyết pháp. Khi Sư đang đàn và sắp sửa thuyết giảng thì Ma Cốc bước tới hỏi: "Đức Đại Bi Quán Thế Âm có ngàn tay ngàn mắt, vậy thì mắt nào là mắt chính?" Lâm Tế đáp: "Đức Đại Bi Quán Thế Âm có ngàn tay ngàn mắt, vậy thì mắt nào là mắt chính. Đức Đại Bi Quán Thế Âm có ngàn tay ngàn mắt, vậy thì mắt nào là mắt chính. Nói mau! Nói mau!" Ma Cốc kéo Sư ra khỏi tòa, rồi ngồi lên đó. Lâm Tế đến gần nói: "Lão Tăng Không hiểu ngài." Ma Cốc vừa định đáp lại, thì bị Lâm Tế kéo xuống khỏi tòa, rồi Lâm Tế ngồi lên tòa. Ma Cốc bèn bỏ đi ra. Lâm Tế cũng hạ tòa. Công án này cho thấy cả Lâm Tế lẫn Ma Cốc đều cố "đoạt" nhau như thế nào, và cả người hỏi lẫn người trả lời cố tước đoạt khỏi nhau từng mảnh kiến thức khách quan và thái độ chủ quan như thế nào. Cái quan trọng ở đây là phần cuối của câu truyện: sau khi Lâm Tế thắng tòa lần thứ nhì. Ma Cốc bỏ ra đi. Khi Lâm Tế thấy Ma Cốc bỏ đi, Sư cũng hạ tòa, và chẳng thuyết pháp gì cả. Nếu Ma Cốc không bỏ ra đi, hoặc nếu Lâm Tế vẫn cứ ngồi trên tòa như người thắng cuộc, chắc hẳn mỗi người đều rơi vào bẫy của nhau và đã bị vướng mắc trong nanh vuốt của chấp trước—To eliminate both subjective and objective. This is one of Lin-Chi's Four Distinctions. Both subjective and objective, one of the four considerations of Lin-Chih school. Zen masters use this method to help disciples to get rid of both attachment to the reality of the ego and attachment to phenomena. In short, 'to snatch away both subjective and objective means to reject (to refuse, to repudiate, disapprove, or steal away) both the person and his remark. A monk asked Zen master Lin-chi, "What does it mean to snatch away both the person and the object?" Lin-chi replied:

"When no message comes from Ping and Feng
At last one is alone."

This stanza is very enigmatic and not reasonably clear, that makes the gist of the fourfold method is still very difficult for ordinary people to understand. According to Zen master Tsu-yuan, author of the book titled "Mind, the Source of All Dharmas," one day, a monk asked, "What does it mean to snatch away both the person and the object?" Tsu-yuan answered, "In the realm of self-awareness, both the mind and the objects are empty; whence, then, comes the delusion? Therefore, the Zen Master should

snatch away both the person and the object when the disciple is well-endowed." Here is another example on "Snatching away both the person and object": One day, Zen master Lin-chi was invited by his patron to give a sermon. When he ascended to his seat and was just about to preach, Ma-ku came forward and asked him, "The All-merciful One (Avalokitesvara) has a thousand arms and a thousand eyes. Which is the main eye?" Lin-chi answered, "The All-merciful One has a thousand arms and a thousand eyes. Which is the main eye? Say it! Say it!" Ma-ku then forcibly dragged Lin-chi down from the seat and sat upon it himself. Lin-chi walked very close to Ma-ku and said to him very humbly, "I do not understand, sir." Ma-ku was about to say something, when Lin-chi immediately dragged him down from the seat and again sat on it himself. Ma-ku then walked out of the hall. After Ma-ku had left Lin-chi also descended from the seat, and no sermon was given. This koan shows how both Lin-chi and Ma-ku tried to snatch away each other, and how both the questioner and the answerer tried to strip off from each other every bit of objective understanding and subjective attitude. The highlight is in the last part of the story: after Lin-chi had ascended the seat for the second time, Ma-ku went out of the hall. When Lin-chi saw Ma-ku leave, he also descended from the seat, and no sermon was given. If Ma-ku had not walked out, or if Lin-chi had remained on his seat as a victor, each of them would then have fallen into the trap of the other and would have been caught in the snare-of-clingings.

32) *Lâm Tế: Nhất Hát Thương Lượng—One Shout Remains*

Trong phần giới thiệu "Lâm Tế Lục," Mã Phương (?) đã nói: "Tôi đã kiểm soát tất cả và không bỏ sót một thứ gì cả. Dầu chỉ còn lại một tiếng hét, tiếng hét này đòi hỏi phải tham vấn xem sao."—In the "Preface" to the Record of Lin-Chi, Ma-Fang said, "I have checked thoroughly and there's nothing omitted. Even though just one shout still remains, this one requires a question-and-answer investigation."

33) *Lâm Tế: Nhất Tạt Phiền Thân—Moving in One Pushing*

Vừa bị đẩy một cái là toàn thân xoay chuyển. Trong thiền, từ này có nghĩa là một khi được vị thiền sư khơi gợi người học liền lãnh hội hoàn toàn yếu chỉ nhà thiền. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, trước nhất Lâm Tế đến hội Hoàng Bá, và khi đang ở trong hội Hoàng Bá, Sư không học được gì hết vì mỗi lần mở miệng hỏi về đại nghĩa pháp Phật là mỗi lần bị Hoàng Bá đánh. Một hôm Lâm Tế Nghĩa Huyền (?-866) ngồi trước trong Tăng đường, thấy Hoàng Bá đến, liền nhắm mắt lại. Hoàng Bá lấy tích trượng nện xuống sàn. Lâm Tế ngẩng đầu lên, thấy Hoàng Bá đứng đó, Lâm Tế bèn tiếp tục gục đầu xuống ngủ tiếp. Hoàng Bá làm thế sợ, liền trở về phương trượng. Sư theo đến phương trượng lễ tạ. Thủ Tọa đứng hầu ở đó, Hoàng Bá bảo: "Vị Tăng đây tuy là hậu sanh lại biết có việc này." Thủ Tọa thưa: "Hòa Thượng già dưới gót chơn chẳng dính đất, lại chứng cứ kẻ hậu sanh." Hoàng Bá liền vả trên miệng một cái. Thủ Tọa thưa: "Biết là được." Nhưng chính những trận đòn ấy là "Nhất tạt phiền thân", khi thời cơ đến, đã mở mắt Lâm Tế trên diệu lý Thiền, và khiến sư reo lớn rằng: "Thì ra Thiền Hoàng Bá chả có gì lắm đó!"—The whole body is moved in just a push. In Zen, the term means practitioners obtain an absolute comprehension of the important meaning or aim of Zen in just one conversation with the master. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, from the beginning of his residence at Huang-po, but Lin-Chi did not get any special instruction on Zen; for whenever he asked Huang-po as to the fundamental truth of Buddhism, he was struck by the master. One day, Lin-Chi was sleeping in the monk's hall. Huang-po came in and, seeing Lin-Chi lying there, struck the floor with his staff. Lin-Chi woke up and lifted his head. Seeing Huang-po standing there, he then put his head down and went back to sleep. Huang-po struck the floor again and walked to the upper section of the hall. Huang-po saw the head monk, who was sitting in meditation. Huang-Bo said: "There's someone down below who is sitting in meditation. What do you imagine you're doing?" The head monk said: "What's going on with this fellow?" But it

was these blows are as "moving in one pushing" that opened Lin-chi's eyes to the ultimate truth of Zen and made him exclaim, "After all, there is not much in the Zen of Huang-po!"

**34) Lâm Tế: Những Cái Bọt Bong Bóng Trong Đại Dương Mê Hoặc Trọng Thánh Kinh Phàm!—
If You Love the Sacred and Despise the Ordinary, You're Bubbles In the Ocean of Delusion!**

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, một dịp khác nữa, Thiền Sư Lâm Tế Nghĩa Huyền (?-866) thượng đường dạy chúng: "Các thiền sinh thời bây giờ hoàn toàn mù tịt về chân lý. Họ giống như những chú cừu già nua, vớ hết cả những gì mà họ vấp phải dưới chân họ. Họ không phân biệt được giữa tớ và chủ, hay giữa khách và chủ. Những người như vậy đi vào Thiền với tâm thức lệch lạc, và hoàn toàn không có khả năng tu tập một cách hiệu quả khi đi vào những hoàn cảnh năng động. Người ta có thể kêu họ là những người được sơ tâm điểm đạo, nhưng thật sự họ chỉ là những kẻ thế tục tầm thường. Những người thật sự buông bỏ phải làm chủ được khả năng nhận thức đúng đắn, để phân biệt được người giác ngộ và kẻ bị ma ám, cái thật và cái giả, nhà hiền triết và kẻ suy đồi. Nếu mấy ông có được những biện biệt rõ ràng như thế, người ta có thể nói là mấy ông đã thật sự rời bỏ những lệ thuộc. Bây giờ mấy ông có thể thấy được tà ma ám chướng đối với Phật giáo đang lẫn lộn với sự việc chân thật. Những người sáng suốt đã từ bỏ hẳn ma chướng cùng lúc với Phật giáo. Nếu tôn sùng cái thiêng liêng và khinh khi cái phàm tục, mấy ông vẫn còn là những cái bọt bong bóng trong đại dương mê hoặc."—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, on another occasion, Zen Master Linji entered the hall and addressed the monks, saying: "Zen students today are totally unaware of truth. They are like foraging goats that pick up whatever they bump into. They do not distinguish between the servant and the master, or between the guest and the host. People like this enter Zen with distorted minds, and are unable to enter effectively into dynamic situations. They may be called true initiates, but actually they are really mundane people. Those who really leave attachments must master real, true perception to distinguish the enlightened from the obsessed, the genuine from the artificial, the unregenerate from the sage. If you can make these discernments, you can be said to have really left dependency... Now there is an obsession with Buddhism that is mixed in with the real thing. Those with clear eyes cut through both obsession and Buddhism. If you love the sacred and despise the ordinary, you are still bubbles in the ocean of delusion."

35) Lâm Tế: Ở Chỗ Khác Thì Hỏa Táng, Chứ Ở Đây Thì Chôn Sống!—In Other Places They Cremate, But Here You Will All Be Buried Alive!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, ngày nọ, Hòa Thượng Hoàng Bá cầm cuốc giẫy cỏ, ngoảnh đầu ra sau thấy Lâm Tế Nghĩa Huyền (?-866) đứng tay không, bèn hỏi: "Cuốc đâu?" Lâm Tế đáp: "Ai lấy mất rồi." Hoàng Bá nói: "Đến đây bảo, ta có việc muốn bàn." Lâm Tế đến gần, hai tay chấp lại. Hoàng Bá đỡ cây cuốc lên rồi nói: "Chỉ chút vậy thiên hạ không ai đỡ nổi. Ông đỡ nổi không?" Lâm Tế nắm cán cuốc vừa đưa lên vừa nói: "Cơ sao cái này lại nằm trong tay Nghĩa Huyền tôi?" Hoàng Bá nói: "Bữa nay ông là người làm được việc lớn." Nói xong Hoàng Bá bỏ về. Ngày khác, Hoàng Bá giẫy cỏ trong vườn thấy Lâm Tế đứng chống cuốc, bèn hỏi: "Ông mệt phải không?" Lâm Tế đáp: "Cuốc chưa đỡ lên mà mệt nổi gì?" Hoàng Bá gờ gậy lên đánh. Lâm Tế giật mạnh cây gậy và xô ngã Hoàng Bá. Hoàng Bá kêu duy na đến đỡ ông dậy. Duy na đến đỡ Hoàng Bá dậy, rồi nói: "Sao Hòa Thượng để yên cho sự thô lỗ của gã điên này?" Hoàng Bá bèn đánh ông duy na. Lâm Tế bắt đầu vừa cuốc đất vừa tuyên bố: "Ở chỗ khác thì hỏa táng, chứ ở đây thì chôn sống."—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, Huang-po was weeding with a hoe, and seeing Lin-chi without one, asked, "How is it that you do not carry any hoe?" Lin-chi answered, "Somebody has carried it away, master." Thereupon, Huang-po told him to come forward as he wanted to discuss the matter with him. Lin-chi stepped forward. Huang-po lifting his hoe, said, "Only this, but all the world's unable to hold it up." Lin-chi took the hoe away from the master and lifted it up, saying, "How is it that it is now in my own hands?" Huang-po remarked,

"Here is a man doing a great piece of work today!" He then returned to his own room. Another day, observing Lin-chi resting on a hoe, Huang-po said to him, "Are you tired?" Lin-chi replied, "I have not even lift my hoe, and how should I be tired?" Huang-po then struck him, who, however, snatching the stick away from the master, and pushed him down. Huang-po called out to the keeper of the temple to help him up from the ground. The keeper of the temple responded to the call and helped up the master, saying, "Why do you permit this crazy fellow's rudeness?" As soon as the master was again on his feet, he struck the keeper of the temple. Lin-chi then began to dig the earth and made this announcement, "In other places they cremate, but here you will all be buried alive."

36) Lâm Tế: Ông Đang Nói Cái Gì Vậy, Ông Già?—What Are You Talking About, Old Man?

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, có vài câu chuyện về những cuộc gặp gỡ giữa Thiền Sư Lâm Tế Nghĩa Huyền (?-866) và các vị Thiền sư mà ông gặp trong khi đi hành cước. Trong một lần, Sư đến một ngôi tự viện được giám sát bởi Hoà Thượng Kim Ngưu, một người nối pháp của Mã Tổ. Khi Lâm Tế tới gần, Kim Ngưu lấy cây gậy và để ngay trước mình. Lâm Tế đi đến ngay trước mặt Kim Ngưu và dùng tay đánh vào gậy ba lần. Rồi Sư đi thẳng vào Thiền đường và ngồi vào ghế đệ nhất tòa. Kim Ngưu theo sau và đưa ra lời bình: "Có những nghi thức mà người ta phải giữ khi đi đến làm khách ở nơi nào đó. Hãy nói cho lão Tăng biết ông từ đâu đến và ông có quyền gì mà bất lịch sự như thế." Lâm Tế nói: "Ông đang nói cái gì vậy, ông già?" Trước khi Kim Ngưu có thể trả lời thì Lâm Tế đã đánh ông. Kim Ngưu làm bộ té xuống. Lâm Tế lại đánh tiếp. Kim Ngưu cười lớn: "Hôm nay sự việc không theo ý lão Tăng."—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, there are several stories about Lin-chi's encounters with Zen masters he met during his travels. In one, he came to the temple overseen by Chin-niu, one of Ma-tsu's heirs. As Lin-chi approached him, Chin-niu took his staff and held it in front of his body. Lin-chi came up to him and struck the staff three times with his hand. Then he walked into the meditation hall and took the first seat. Chin-niu followed him and remarked, "There are certain formalities to be adhered to when one arrives as a guest. Tell me where you come from and what right you have to be so discourteous." Lin-chi said, "What are you talking about, old man?" The before Chin-niu could reply, Lin-chi struck him. Chin-niu pretended to fall down. Lin-chi struck him again. Chin-niu laughed loudly, "Things aren't going my way today."

37) Lâm Tế: Pháp Môn Bí Truyền—The Esoteric Method

Trong khi pháp môn tu tập của tông Tào Động là dạy cho môn đồ cách quán tâm mình trong tĩnh lặng. Trái lại, theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, Thiền sư Lâm Tế Nghĩa Huyền đã nhấn mạnh pháp môn của tông Lâm Tế là bắt tâm của các môn đồ phải tìm cách giải quyết một vấn đề không thể giải quyết được mà chúng ta gọi là tham công án hay thoại đầu. Chúng ta có thể xem pháp môn của tông Tào Động là hiển nhiên hay công truyền thì pháp môn của tông Lâm Tế là ẩn mật hay bí truyền. So với pháp môn công truyền của phái Tào Động thì pháp môn bí truyền của tông Lâm Tế rắc rối hơn nhiều, vì lối tham thoại đầu hay công án hoàn toàn vượt ra ngoài tầm của kẻ sơ học. Người ấy bị xô đẩy một cách cốt ý vào bóng tối tuyệt đối cho đến khi ánh sáng bất ngờ đến được với y—While the Tsao-tung approach to Zen practice is to teach the student how to observe his mind in tranquility. On the contrary, according to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, Zen master Lin-Chi I-Hsuan emphasized the Lin-chi's approach is to put the student's mind to work on the solution of an unsolvable problem known as koan or head phrase exercise. The approach of Tsao-tung school may be regarded as overt or exoteric, while the approach of the Lin-chi as covert or esoteric one. The approach of Lin-chi sect is much more complicated compared to that of Tsao-tung sect, for the Lin-chi approach of head phrase exercise is completely out of the beginner's reach. He is put purposely into absolute darkness until the light unexpectedly dawns upon him.

38) Lâm Tế: Pháp Vô Tác!—Doing-Nothing Dharma!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm, Thiền Sư Lâm Tế Nghĩa Huyền (?-866) thượng đường dạy chúng, nói: “Này, mấy ông tìm cầu chân lý! mấy ông có xứng đáng nhận danh nhận cú khi vẫn còn giải khuây với những ý tưởng sai lầm về Thiền. Lão Tăng nói cho mấy ông biết, không có giáo pháp thiêng liêng, không có kỹ luật, cũng không có gì là chứng tỏ cả! Mấy ông làm gì khi chỉ tính đến việc chạy đến nhà bên láng xăng học Thiền học đạo? Này, mấy ông tìm cầu chân lý! Mấy ông đang thêm đầu vào đầu của chính mình đấy! Mấy ông tự mình thiếu thứ gì? Này, mấy ông tìm cầu chân lý, cái mà mấy ông tận dụng ngay trong lúc này chẳng khác gì cái làm ra một vị Tổ hay một vị Phật. Nhưng mấy ông lại chẳng tin lão Tăng, và chỉ tầm cầu bên ngoài. Đừng tự mình mắc phải sai phạm. Chẳng có hiện thực nào ở bên ngoài cả, mà cũng chẳng có thứ gì ở bên trong để cho mấy ông đặt tay mình lên nó cả. Hãy gắn chặt vào nghĩa của từng chữ của cái mà lão Tăng nói với mấy ông, nhưng tốt hơn hết là hãy làm cho những chướng ngại của mấy ông ngừng hẳn, và liền đó vô tác mới gọi là được pháp!”—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, Zen master Lin-chi entered the hall and addressed the monks, saying, “O you, followers of Truth, do you think you deserve the name of a monk, when you are still entertaining such a mistaken idea of Zen? I tell you, no Buddhas, no holy teachings, no disciplining, no testifying! What do you seek in a neighbor's house? O you, followers of Truth! You are putting another head over your own! What do you lack in yourselves? O you, followers of Truth, what are you making use of everything at this very moment is none other than what makes a Patriarch or a Buddha. But do you not believe me, and seek it outwardly. Do not commit yourselves to an error. There are no realities outside, nor is there anything inside you may lay your hands on. You stick to the literal meaning of what I speak to you, but it is better to have all your hankerings stopped, and be doing nothing whatever!”

39) Lâm Tế Phật Pháp Đại Ý—Ultimate Principle of Buddhism

Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Lâm Tế Nghĩa Huyền và Định Thượng Tọa. Lê thượng mà nói, đại ý Phật Pháp bao gồm những điều sau đây: “Đừng làm các việc ác, làm các việc lành, giữ cho tâm ý thanh sạch, đó là tất cả những gì Phật dạy.” Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm, Định Thượng Tọa hỏi Lâm Tế: “Thế nào là đại ý của pháp Phật?” Lâm Tế bước xuống tòa, nắm lấy Thượng Tọa, xấn cho một bạt tai, rồi xô ra. Định Thượng Tọa đứng khựng. Ông Tăng đứng bên nhắc: “Định Thượng Tọa, sao không lạy Hòa Thượng đi!” Định Thượng Tọa toan lạy thì ngay lúc ấy hốt nhiên đại ngộ—The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Lin-Chi and Venerable Ting. Generally speaking, the essence of Buddhist doctrine includes the followings: “Do not get involved in evil deeds, do whatever benefits others, always keep the mind pure, that is all the Buddha’s teaching.” According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, Venerable Ting asked Lin-Chi: “What is the ultimate principle of Buddhism?” He came right down from his seat, took hold of the monk, slapped him with his hand, and pushed him away. Venerable Ting stood stupified. A bystander monk suggested: “Why don’t you make a bow?” Obeying the order, Venerable Ting was about to bow, when he abruptly awoke to the truth of Zen.

40) Lâm Tế: Phật Hay Tổ Không Khác Gì Mấy Ông!—The Buddha or the Patriarch, None Other You Yourself!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, vào hôm khác, Thiền Sư Lâm Tế Nghĩa Huyền (?-866) nói với các đệ tử của mình: “Mấy ông muốn biết Phật hay Tổ? Ông ấy không khác gì chính mấy ông, chỉ giống như mấy ông ngay lúc này, đứng đây và đang lắng nghe lời lão Tăng đang nói. Chỉ vì mấy ông thiếu lòng tin nơi chính mình vì vậy mà chạy đông chạy tây tìm cầu Phật Tổ từ bên ngoài. Ngay khi mấy ông tìm được cái gì đó, cái mà mấy ông tìm được không gì khác hơn là vẫn tự và mấy ông sẽ

không đạt được cái tâm sinh động của Phật Tổ.”—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume XII, on another day, Lin-chi told his students, “Do you want to know the Buddha or the Patriarch? He’s none other than you yourself, just as you are now, standing and listening to my speech. It’s only because you lack faith in yourselves that you run east and west to seek for the Buddha or Patriarch outside of yourselves. Even if you find something through your searching, whatever you find will be nothing more than words and you’ll fail to attain the mind of the living Buddha or Patriarch.”

41) Lâm Tế Tài Tùng—Lin-Chi's Growing Pine Trees

Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Lâm Tế Nghĩa Huyền và thầy mình là Thiền sư Hoàng Bá Hy Vận. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, ngày nọ, Lâm Tế đang trồng tùng, Hòa Thượng Hoàng Bá hỏi: "Trong chốn núi sâu trồng nhiều tùng để làm gì?" Lâm Tế đáp: "Thứ nhất là để tạo cảnh trí, và thứ nhì là làm vật tiêu biểu cho đời sau." Nói xong, Lâm Tế động cán cuốc xuống đất ba cái. Hoàng Bá nói: "Tuy được như thế nhưng ông đã ăn 30 gậy của ta rồi." Lâm Tế lại động thêm 3 cái nữa, rồi phát lên một tiếng "Hư, hư." Hoàng Bá nói: "Tông ta đến đời ông được hưng thịnh đấy!"—The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Lin-Chi his master, Zen master Huang-Po Hsi-yun. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, Lin-chi was growing pine trees, Zen master Huang-po came and asked, "In the deep mountain like here, what is the reason for growing more pine trees?" Lin-chi replied, "First, to decorate the landscape; second, to make it a symbol for later generations." After speaking, Lin-chi turned the hoe upside down and struck on the ground three times. Huang-po said, "Even though you're able to speak in that way, you still get 30 blows from me." Lin-chi struck the hoe on the ground three more times, then mumbled "Hum, hum." Huang-po said, "Our school will be prosperous under your hands!"

42) Lâm Tế Tam Cú—Lin-chi's Three Phrases

Lâm Tế Tam Cú hay ba câu yếu chỉ của Thiền sư Lâm Tế, cách thức diễn tả được khai triển bởi Thiền sư Lâm Tế Nghĩa Huyền, vị sáng lập ra tông Lâm Tế, như là một phương sách để giáo huấn đệ tử. Nó được căn cứ trên ngữ lục của Thiền sư Lâm Tế: "Một hôm, một vị Tăng đến và hỏi: 'Cái gì là đệ nhất cú?' Lâm Tế nói: 'Khi mà tam yếu ẩn khai chu, điểm trách, chưa cho nghĩ ngợi sự phân biệt chủ khách.' Vị Tăng lại hỏi: 'Thế còn Đệ nhị cú là gì?' Lâm Tế nói: 'Bài trừ câu hỏi vô vị, ngăn chặn cơ duyên bên ngoài (làm sao mà kỷ xảo dùng trong phương tiện lại chống trái với sức mạnh vết xuyên qua trăm ngàn dòng chảy cho được?)' Vị Tăng lại hỏi: 'Thế nào là đệ tam cú?' Lâm Tế nói: 'Nhìn xem trên rạp diễn trò rối, giạt dây sau màn. Làm sao lý hội đây?' Vị thầy nói thêm: "Mỗi cú đều phải chứa đựng tam Diệu Môn; mỗi Diệu Môn phải chứa đựng ba thứ Thiết Yếu. Có phương tiện thiện xảo và có dụng. Làm sao mấy ông hiểu được điều này?" Nói xong thiền sư Lâm Tế bước xuống tòa. Những câu như thế này trở nên nổi tiếng ở Trung Hoa và Nhật Bản. Truyền thống Lâm Tế về sau này dùng công thức này như một công án. Tuy nhiên, truyền thống không có sự hiểu biết thống nhất về ý nghĩa của ba câu này—Three necessary instructions from Zen Master Lin-chi (Sanku), a formulaic expression developed by Zen master Lin-chi I-hsuan, the founder of the Rinzai school of Zen, as a teaching device. It is based on a passage from the Sayings of Lin-chi: One day, a monk came and asked, "What is the First Phrase?" Lin-chi said, "When the seal of the Three Essentials is revealed, the vermilion dots are seen to be merged, and yet, without resort to discussion, host and guest are distinct." The monk asked, "What is the Second Phrase?" Lin-chi said, "How could Miao-chie permit Wu-cho to question him? How can skill in the use of expedients go against the power to cut through the myriad streams?" The monk asked again, "What is the Third Phrase?" Lin-chi said, "Look at the puppets playing on the stage! All their jumps and jerks depend upon the person behind." The master further said: "Each statement must contain the three Mysterious Gates; each Mysterious Gate must contain the

three Essentials. There are expedients, and there is functioning. How do all of you understand this?" Then Zen master Lin Chi stepped down. These such phrases became known in China and in Japan. The later Rinzai tradition used the formula as a kōan. However, the tradition does not have a unified understanding of the meaning of the phrases.

43) *Lâm Tế: Tam Đại Đệ Tử—Three Great Disciples*

Ba đệ tử của Thiền sư Lâm Tế là Bảo Thọ Diên Chiếu, Tam Thánh Huệ Nhiên, và Hưng Hóa Tôn Tương học thiền với Lâm Tế cũng giống như Bách Trượng Hoài Hải, Quy Tông Trí Thường và Nam Tuyên Phổ Nguyên học thiền với Mã Tổ. Bách Trượng giống Mã Tổ ở chỗ sức mạnh và cá tính; Qui Tông giống Mã Tổ ở chỗ sâu sắc và tài tình; và Nam Tuyên thì giống Mã Tổ ở chỗ có một cái tâm vĩ đại. Cũng giống như vậy, Bảo Thọ giống Lâm Tế nơi tính thành thực; Tam Thánh giống Lâm Tế chỗ sắc xảo; và Hưng Hóa giống Lâm Tế chỗ khôn khéo và sâu sắc. Sự thành thực của Bảo Thọ được thấy qua cách ông ta vung gậy lên bầu trời trong xanh, và đánh Hồ Đinh Giảo (Hu Dingjiao or Door-nail Hu). Sự sắc xảo của Tam Thánh qua việc trao đổi với Ngưỡng Sơn Huệ Tịch, và cũng qua việc ông đánh Hương Nghiêm Trí Nhàn, đẩy Đức Sơn Tuyên Giám, và làm tắt Lâm Tế Chân Pháp Nhãn. Sự khôn khéo và sâu sắc của Hưng Hóa được nhìn thấy qua chuyện ông rải châu trong căn phòng có che rèm màu tím và qua cách ông ta hai lần quơ tay trước mặt một vị Tăng. Mặc dầu mỗi vị đều chỉ đạt được một phẩm chất của thầy mình, nhưng Thiền Lâm Tế cũng tồn tại cả trăm thế hệ. Giả như các đệ tử đều nắm được tất cả những phẩm chất của Lâm Tế thì thử hỏi làm sao mà Thiền Lâm Tế không tồn tại hàng ngàn hay hàng chục ngàn thế hệ? Cái thường làm cho người ta phiền phức là nếu như cây gậy và tiếng hét không được áp dụng trong thế hệ hôm nay, thì giáo pháp của Lâm Tế chắc chắn sẽ đi xuống. Tại sao những thế hệ sau này không thử cố làm cái gì đó để cứu lấy cây gậy và tiếng hét xem sao? Vấn đề ở chỗ những vị thầy hôm nay không hoàn toàn xuyên suốt qua giáo pháp của Lâm Tế. Điều này cũng giống như uống nước và tự biết nước lạnh hay ấm. May mắn là cây nhang của Hưng Hóa đạt được qua khổ công luyện tập. Nhờ vậy mà giáo pháp Lâm Tế hưng thịnh—Zen master Lin-chi's three disciples Pao-shou Yen-chao, San-shêng-Hui-jan, and Hsing-hua-t'sun-chiang under Lin-chi were much like the disciples Pai-Chang, Kuei-tsung Chih-ch'ang, and Nan ch'uan Pu-yuan under Ma-tsu. Pai-Chang resembled Ma-tsu in his strength of character; Kuei-tsung resembled Ma-tsu in his depth of talent; and Nan ch'uan resembled Ma-tsu in his greatness of mind. In the same way, Pao-shou resembled Lin-chi in his sincerity; San-shêng resembled Lin-chi in his keenness; and Hsing-hua resembled Lin-chi in his subtlety and depth. The sincerity of Pao-shou is seen in how he applied the staff to the clear blue sky, and how he struck Rivet-and-Shears Hu. The keenness of San-shêng is seen in his exchange with Yang-shan, and also in the way he struck Hsiang-yen, pushed over Te-shan, and extinguished Lin-chi's True Dharma Eye. The subtlety and depth of Hsing hua is seen in his scattering of pearls in the purple-curtained room, and in the way he waved his hand two times in front of the monk's face. Though they each gained but a single of the master's qualities, still Lin-chi's Zen lasted a hundred generations. All of his qualities were grasped, how could Lin-chi's Zen fail to flourish for a thousand or ten thousand generations? What always troubles people is that if the stick and shout are not applied to the present generation, Lin-chi's Dharma will surely decline. Why shouldn't the later generations try to make the effort to save the stick and shout? The problem is that their teachers have not yet fully penetrated Lin-chi's Dharma. It is like drinking water and knowing for oneself whether it is cold or warm. Luckily, Hsing-hua's stick of incense, this was gained through hardship and effort. Therefore, Lin-chi's Dharma flourishes.

44) *Lâm Tế Tam Huyền—Three Wonderful Instructions*

Ba pháp giáo huấn huyền diệu của tông Lâm Tế. Thứ nhất là thể trung huyền. Câu nói phải chất phác, ngay thật và không trau chuốt. Thứ nhì là cú trung huyền. Lời nói không mắc kẹt nơi tình thức phân biệt. Thứ ba là huyền trung huyền. Câu nói lia đối đãi nhị nguyên. Đây là ba pháp giáo huấn huyền

diệu của tông Lâm Tế giống như là giáo và giáp mà người tu thiền phải nên luôn tự trang bị cho mình—Three wonderful instructions of the Lin-Chi Sect. First, words must be simple, rustic, honest, and without polishing. Second, words must not be attached to discrimination. Third, words must be in a non-dual manner. These are three wonderful instructions of the Lin-Chi Sect which are similar to swords and armors that all Zen practitioners should always equip for themselves.

45) *Lâm Tế: Tam Thân—Three Kayas*

Ba thân: tu hành thân, pháp thân, và độ sinh thân. Theo Lâm Tế Ngữ Lục, một hôm, thiền sư Lâm Tế thượng đường dạy chúng: "Cứ như kinh luận gia, tam thân là chân thực tối thượng của mọi vật. Nhưng theo chỗ thấy của sơn Tăng thì không phải vậy. Ba thân ấy chẳng qua chỉ là ngôn từ mà thôi. Và mỗi thân đều có cái khác nó để mà nương tựa. Cổ nhân y đức có nói, 'Thân tựa nghĩa mà lập, quốc độ tựa thể mà luận.' Vậy thì Pháp tánh thân và Pháp tánh độ rõ ràng là những phản ảnh của ánh sáng bản hữu. Chư Đại đức, mong sao các ngài hãy là kẻ biết đùa với những phản ảnh ấy. Vì kẻ ấy cội nguồn của hết thầy chư Phật và là quê nhà của các đạo lưu khắp nơi. Cái sắc thân tứ đại của các ngài không biết nói pháp và nghe pháp. Tì, vị, gan, mật cũng không biết nói pháp và nghe pháp, chính cái sờ sờ trước mắt các ngài đó; cái đó không có hình dạng, tròn không nhất định. Nếu thấy được như thế, thì các ngài cùng với Tổ và Phật không khác, trong mọi thời đừng để gián đoạn; chạm mắt đến đâu là thấy nó ở đó. Khi sự tưởng tượng được khuấy động lên, trí bị ngăn, tưởng bị biến, thể bị lay, nên lăn lóc trong ba cõi mà chịu đủ thứ khổ não. Nếu theo chỗ thấy của sơn Tăng, đâu chả là đạo lý sâu xa, đâu chả là giải thoát. Xin chào!" Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng tu tập là hiện thực sự biến tướng của ba thân Phật: pháp thân như hư không biến, trí thân (báo thân) như nhật quang biến, và sắc thân (ứng thân) như nhật ảnh biến—Buddha has a three-fold body: life of cultivation or works, spiritual body, and body of salvation. According to Lin-chi's Sayings, one day, Zen master Lin-chi entered the hall and addressed the monks, saying, "According to scholars, this triple body is the ultimate reality of things. But as I see into the matter, this triple body is no more than mere words, and then each body has something else on which it depends. An ancient doctor says that the body is dependent on its meaning, and the ground is describable by its substance. Being so, we know that Dharma-body and the Dharma-ground are reflections of the original light. Reverend gentlemen, let us take hold of this person who handles these reflections. For he is the source of all the Buddhas and the house of truth-seekers everywhere. The body made up of the four elements does not understand how to discourse or how to listen to a discourse. Nor do the liver, the stomach, the kidneys, the bowels. Nor does vacuity of space. That which is most unmistakably perceived right before your eyes, though without form, yet absolutely identifiable, this is what understands the discourse and listens to it. When this is thoroughly seen into, there is no difference between yourselves and the old masters. Only let not your insight be interrupted through all the periods of time, and you will be at peace with whatever situation you come into. When wrong imaginations are stirred, the insight is not more immediate; when thoughts are changeable, the essence is no more the same. For this reason, we transmigrate in the triple world and suffer varieties of pain. As I view the matter in my way, deep indeed is Reality, and there is none who is not destined for emancipation. Good night!" Zen practitioners should always remember that to cultivate means to transform the trikaya: the dharma-body or the body of reality as the transformation of space kasina; body of enjoyment (sambhogakaya) as the transformation of universally radiant sunlight; and the incarnated body of the Buddha (nirmanakaya) as the transformation of sun shadow or sun reflection.

46) *Lâm Tế: Tát Sư Phụ Hoàng Bá Một Cái!—Gave His Master Huang Po a Swat!*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, khi Hoàng Bá thấy Lâm Tế Nghĩa Huyền (?-866) trở về, liền bảo: "Kẻ này đến đến đi đi, biết bao giờ liễu ngộ." Sư thưa: "Chỉ vì tâm lão bà quá thiết tha, nên nhưn sự đã xong, đứng hầu." Hoàng Bá hỏi: "Đến đâu về?" Sư thưa: "Hôm trước vâng lời dạy của Hòa Thượng đến tham vấn Đại Ngu trở về." Hoàng Bá hỏi: "Đại Ngu có lời dạy gì?" Sư liền thuật lại

việc trước. Hoàng Bá bảo: “Lão Đại Ngu này đã buông lời, đợi đến đây ta cho ăn đòn.” Sư tiếp: “Nói gì đợi đến, ngay bây giờ cho ăn.” Sư liền bước tới sau lưng Hoàng Bá tát một tát. Hoàng Bá bảo: “Gã phong điên này lại đến trong ấy nhỏ râu cọp.” Sư liền hét. Hoàng Bá gọi: “Thị giả! Dẫn gã phong điên này lại nhà Thiên.” Mặc dầu Hoàng Bá bề ngoài tỏ ra giận Lâm Tế, kỳ thật, ông rất hãnh diện về sự thành tựu của người trẻ này. Sự cho và nhận giữa thầy trò tiếp tục trong suốt khoảng thời gian còn lại của Lâm Tế với thầy mình—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume XII, when Huang-po saw him and said: “This fellow who’s coming and going, going and coming. How can he ever stop?” Lin-Chi said: “Only through grandmotherly concern.” Lin-Chi then bowed and stood in front of Huang-po. Huang-po said: “Who has gone and returned?” Lin-Chi said: “Yesterday I received the master’s compassionate instruction. Today I went and practiced at T’a-yu’s.” Huang-po said: “What did T’a-yu say?” Lin-Chi then recounted his meeting with T’a-yu. Huang-po said: “That old fellow T’a-yu talks too much! Next time I see him I’ll give him a painful whip!” Lin-Chi said: “Why wait until later, here’s a swat right now!” Lin-Chi then hit Huang-po. Huang-po yelled: “This crazy fellow has come here and grabbed the tiger’s whiskers!” Lin-Chi shouted. Huang-po then yelled to his attendant: “Take this crazy man to the practice hall!” Although Huang-po appeared to be angry with Lin-chi, he was, in fact, very proud of this younger man’s attainment. The give and take between master and student continued through the remainder of Lin-chi’s time with his master.

47) *Lâm Tế: Tâm Pháp (Tự tướng của thức)—Mental Dharmas*

Tám tâm pháp đều biệt lập nhau. Năm thức đầu lập thành nhận thức giác quan, thứ sáu là ý thức (mano-vijnana), thứ bảy là mạng thức (manas) và thứ tám là A Lại Da thức (citta). Theo tự tánh, tất cả các thức này lệ thuộc vào một pháp khác, tức là y tha khởi tướng (paratantra-laksana) nhưng chúng không phải chỉ là tưởng tượng (parikalpita-laksana). Giả thuyết về thực tại biệt lập của 8 thức này là lý thuyết riêng của Hộ Pháp và không thể tìm thấy ở đâu khác trong Phật giáo, ngay cả trong Tiểu Thừa. Chư pháp được chia làm hai loại: sắc pháp và tâm pháp. Tâm Pháp là cái gì không có chất ngại mà duyên khởi nên các pháp gọi là Tâm Pháp. Theo Lâm Tế Ngữ Lục, một hôm thiền sư Lâm Tế thượng đường dạy chúng: “Các đạo lưu, Tâm Pháp vô hình nhưng thông suốt cả mười phương. Ở mắt gọi là thấy; ở tai gọi là nghe; ở mũi gọi là ngửi; ở miệng gọi là nói; ở tay gọi là nắm bắt; ở chân gọi là chạy nhảy. Vốn là một cái tinh minh, phân thành sáu dụng hòa hợp. Một Tâm đã không, tùy chỗ mà giải thoát. Sơn Tăng nói thế, cốt ý ở đâu? Chỉ cốt mong các ngài thôi dong ruổi theo ngoại cảnh; chỉ vì lẽ đó mà cổ nhân đặt bày cơ cảnh cho các ngài. Các đạo lưu, nếu các ngài nhận được chỗ thấy của sơn Tăng đây, các ngài có thể ngồi ngay trên Báo Phật, Hóa Phật; chư Bồ Tát trọn vẹn chứng tâm Thập Địa vẫn còn như khách; hàng Đẳng Giác, Diệu Giác tựa hồ những gã mang gông; La Hán, Bích Chi vẫn còn như hằm phần; Bồ Đề, Niết Bàn như cọp trời lừa. Tại sao? Bởi vì, này các đạo lưu, chỉ vì các ngài chưa đạt đến ba a tăng kỳ không kiếp, nên mới có những chướng ngại đó. Nếu là hạng Đạo nhân chân chánh, trọn vẹn không như vậy. Chỉ những ai có thể tùy duyên làm tiêu nghiệp cũ, thì cứ mặc tình mặc áo mang quần, muốn đi là đi, muốn ngồi là ngồi, không một tâm niệm mong cầu Phật quả. Duyên đâu ra thế? Cổ nhân nói, 'Nếu muốn tác nghiệp mà cầu Phật là cái nhân lớn của sanh tử luân hồi.'—Eight consciousnesses (mind) are all separate. The first five constitute sense-consciousness (Vijnana), the sixth is the sense-center (mano-vijnana), the seventh is the thought-center of self-consciousness (citta). By nature all of these consciousnesses are dependent on something else, i.e., cause (paratantra-laksana), but they are not mere imagination (parikalpita-laksana). The assumption of the separate reality of the eight consciousnesses is Dharmapala’s special tenet and nowhere else in Buddhism can it be seen, not even in Hinayana. All things are divided into two classes: physical dharma and mental dharma. Mental dharma which is devoid of substance or resistance, or the root of all phenomena. According to Lin-chi’s Sayings, one day, Zen master Lin-chi entered the hall and addressed the monks, saying, “Friends, Mental Dharma or Mind has no form, but it penetrates every corner of the universe. In the eye it sees, in the ear it hears, in the nose it smells, in the mouth it talks,

in the hand it seizes, in the leg it runs. The source is just one illuminating essence, which divides itself into six functioning units. Let all interfering thoughts depart from Mind, and you experience emancipation wherever you go. What do you think is my idea of talking to you like this? I simply wish to see you stop wandering after external objects, for it is because of this hankering that the old masters play tricks on you. Friends, when you come to view things as I do, you are able to sit over the heads of the Enjoyment-and Transformation-Buddhas; the Bodhisattvas who have successfully mounted the scale of ten stages look like hirelings; those who have attained the stage of full enlightenment resemble prisoners in chains; the Arhats and Pratyeka-buddhas are cesspools; Bodhi and Nirvana are a stake to which donkeys are fastened. Why so? Because, O friends, you have not yet attained the view whereby all kalpas are reduced to Emptiness. When this is not realized, there are all such hindrances. It is not so with the true man who has an insight into Reality. he gives himself up to all manner of situations in which he finds himself in obedience to his past karma. He appears in whatever garments are ready for him to put on. As it is desired of him either to move or to sit quietly, he moves or sits. He has not a thought of running after Buddhahood. He is free from such pinings. Why is it so with him? Says an ancient sage, 'When the Buddha is sought after, he is the great cause of transmigration.'

48) Lâm Tế: Tẩy Cước—Washes His Feet

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, trong khi đi hành cước, Triệu Châu đến chỗ của Lâm Tế. Triệu Châu gặp gỡ Lâm Tế lúc ông này đang rửa chân. Triệu Châu bèn hỏi: “Thế nào là Tây lai ý của Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma?” Lâm Tế đáp: “Lúc này lão Tăng đang rửa chân.” Triệu Châu đến gần hơn và tỏ ra là đang lắng nghe (hay muốn nghe thêm). Lâm Tế nói: “Lão Tăng có cần phải ném ra muổng nước dơ thứ nhì hay không?” Triệu Châu bỏ đi—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume XII, during his pilgrimage Chao-Chou came to see Lin-Chi. He met Lin-Chi just as the latter was washing his feet. Chao-Chou asked, “What is the meaning of Bodhidharma’s coming from the West?” Lin-Chi replied, “Right now I happen to be washing my feet.” Chao-Chou came closer and made a show of listening (to show a desire to hear more). Lin-Chi said, “Do I have to toss out a second ladleful of dirty water?” Chao Chou departed.

49) Lâm Tế: Tham Công Án—Practicing Zen Through the Koan Exercise

Tham công án thường ngụ ý là cố giải quyết một vấn đề Thiền như "Ý Tổ Đạt Ma từ Tây Trúc qua là thế nào?"; hay "Cây trúc bá ngoài sân!"; hay "Tất cả các pháp qui về một, cái một ấy qui về đâu?"; hay chỉ một chữ "Vô", vân vân. Nhiều công án, đối tượng của những cuộc vấn đáp giữa thầy và trò, vạch lại những sự biến của lần 'đọc tham' trong quá khứ. Theo truyền thống thiền, việc dùng lối giảng riêng cho từng người có từ những bài học bí truyền của chính đức Phật Thích Ca Mâu Ni; cách này hiện vẫn còn được giữ trong các phái Thiền, cách làm này đã biến mất trong phái Tào Động, nhưng vẫn còn trong phái Lâm Tế. Ở Trung Hoa môn đồ Thiền ít khi dùng chữ "Tham Công Án"; thay vào đó, họ dùng chữ "Tham Thoại Đầu", có nghĩa là theo đuổi một thoại đầu. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng các công án là cách diễn đạt trực tiếp sự thể nghiệm của các thiền sư ngày xưa, một sự thể nghiệm không thể nhận ra, không thể hiểu được theo lối duy lý. Bản chất của công án là dựa vào nghịch lý, nghĩa là dựa vào những gì vượt ra ngoài khái niệm (hay ở bên kia cái có thể nhận ra được). Vì vậy, các văn bản công án thuộc về những văn bản khó dịch nhất trong toàn bộ văn học thế giới. Ngay cả những ai đã đạt được mức độ thông thạo nào đó về Hoa ngữ hay Nhật ngữ vẫn chưa thể cung cấp một bản dịch thích hợp của các công án, nghĩa là một bản văn có thể được dùng trong việc tu tập thiền nếu mình không có sự thể nghiệm thiền sâu sắc. Trong nhà Thiền công án là một định thức, bằng ngôn ngữ đánh lừa, chỉ thẳng chân lý tối hậu. Công án không thể được giải đáp bằng cách sử dụng lý luận hợp lý, mà chỉ bằng cách làm tâm giác ngộ đến một mức sâu hơn, cũng như vượt qua lý trí biện biệt. Người tham công án hay người đọc các văn bản về công án về những công án đánh lạc hướng đừng bao giờ quên rằng những văn bản này, theo định nghĩa của chúng, là khó hiểu, không thể

dùng trí tuệ phàm tục để hiểu được. Mục đích của chúng là kích thích hành giả vượt qua những giới hạn của lý luận và tư duy duy lý. Hành giả nên luôn nhớ rằng những lời giải về công án ngay cả những giải thích tự nó chiếu sáng, rõ ràng là sai lầm theo quan điểm Thiền nếu chúng được tìm ra bằng cách lập luận và diễn dịch mà bất cứ một bậc thầy chân chánh nào đều dễ dàng nhận ra. Về mặt tâm lý mà nói, tiến trình tham công án này rất nổi tiếng, và các thiền sư từ kinh nghiệm của họ thường đưa ra các lời khuyên với mục đích tạo ra cái gì đó gọi là tâm thức thiền. Thiền sư Bát Nhã nhấn nhủ các môn đồ của ông như sau: "Khi tâm ông đã trụ vững chắc và mãnh liệt không gián đoạn vào công án, ông sẽ bắt đầu không chú ý tới sự hiện hữu thân xác của mình, trong khi công án chiếm trung tâm của ý thức ông. Tuy nhiên, ở mức độ này ông phải cẩn thận, không được chạy theo vô thức, bởi vì đôi khi ông có xu hướng đi lạc như trong mơ và tạo ra một trạng thái điên loạn. Đừng bao giờ buông bỏ công án, hãy để công án luôn luôn hiện diện trong tâm thức của ông. Rồi sẽ có lúc tất cả mọi thứ cùng với công án sẽ biến mất khỏi tâm ông kể cả chính tâm ông. Vào khoảnh khắc ấy, giống như hạt đậu nảy ra từ tro lạnh, rồi ông sẽ hiểu tại sao Trương Tam uống mà Lý Tứ lại say." Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong quyển "Sự Huấn Luyện của Một Thiền Tăng", các phép tu tập công án mà ngày nay là phương pháp chính yếu để hiểu Thiền đòi hỏi nhiều năm ứng dụng cặn kẽ. Dĩ nhiên là không có nhiều người trở thành thiền sư sau nhiều năm thảng tu tập tại thiền viện, và đây chính là bản chất của Thiền; bởi vì Thiền là để dành cho hạng người lỗi lạc, tức là cho những người có thiên tư thông tuệ, chứ không phải cho quần chúng. Đây là quan niệm đã có từ xưa, nhưng lại đặc biệt đúng cho thời hiện đại này khi khái niệm dân chủ là tinh thần thống trị trong tất cả lãnh vực của đời sống con người. Sự tiêu chuẩn hóa diễn ra khắp mọi nơi có nghĩa là san bằng hay nâng lên cho bằng các bất bình đẳng và các "phân chi giai cấp". Nếu một hình thức quý tộc nào đó không chấp nhận và khuyến khích đến một mức độ nhất định, thì các xung lực nghệ thuật bị dồn nén và không một trí tuệ tôn giáo nào phát sinh được cả. Các định chế như thiền đường đang trở thành nghịch thời và lỗi thời; truyền thống của nó bị mai một, và cái tinh thần điều khiển giới luật của Tăng chúng hàng mấy trăm năm nay đã không còn chống đỡ được với sự công kích của tinh thần hiện đại nữa. Dĩ nhiên, vẫn còn các Tăng sĩ và thiền sư trong các thiền viện khắp Nhật Bản, thế nhưng có mấy ai trong số họ có thể đáp ứng một cách hữu hiệu cho các nhu yếu tâm linh của tuổi trẻ hiện đại và thích nghi bản thân với cái khung cảnh không ngớt thay đổi được tạo ra bởi khoa học và máy móc? Khi các bình chứa bị vỡ, những gì bên trong sẽ bị đổ ra. Bằng cách nào đó chân lý thiền cần phải được trì giữ trong cái phẳng lặng tầm thường và cảm tính nông cạn của đời sống hiện nay. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng những bản văn về công án là những thứ bổ trợ cho sự đào tạo thiền và đừng bao giờ xem chúng như khuôn vàng thước ngọc mà hành giả tu thiền phải tuân theo. Hành giả tu thiền từ một công án tuyệt nhiên không tìm cách để biết xem một thiền sư nào đó đã sống như thế nào trong quá khứ, hay có thể nói ra những lời gì; điều mà hành giả quan tâm là chính bản thân mình hiểu và thực hiện chân lý sống trong công án ngay ở đây và bây giờ. Hành giả tu thiền cũng nên nhớ rằng nhiều công án chỉ hiện lên những giai thoại nông cạn và vui đùa từ sự hài hước sâu sắc của các thiền sư ngày xưa. Tuy nhiên, nói gì thì nói, chúng ta phải đồng ý rằng những công án này có công năng giúp các thiền sư ngày xưa đạt được đại giác—The koan exercise implies working on the solution of a Zen problem such as "What is the meaning of Bodhidharma's coming from the West?"; or "The cypress tree in the courtyard!"; or "All things are reducible to one; to what is the one reducible?"; or just a single word "Mu", and so on. Many koans have as their content, mondo (questions and answers) between master and student and thus give us information about dokusans in the past. The practice of giving individual instruction in this manner began, according to Zen tradition, with the secret teachings of Sakyamuni Buddha and has been preserved in this school of the Buddha-mind ever since. Although it was formerly customary in all Zen lineages, the practice has nearly died out today in the Soto school and is basically still only cultivated by the Rinzai school. In China, Zen Buddhists seldom use the term "koan exercise"; instead, they use the term "working on a head phrase". Zen practitioners should always remember that koans originated as an immediate expression of the Zen realization of the ancient masters, realization that is not

conceptually graspable, not understandable. Its nature is paradoxical, i.e., beyond concept. Thus, Zen texts are among the most difficult to translate in world literature. Even for someone who has achieved perfect mastery of Chinese or Japanese, it is just about impossible for one who does not have a profound realization of Zen to come up with an appropriate translation, i.e., one usable for Zen training of a koan. In Zen a koan is a formulation, in baffling language, pointing to the ultimate truth. Koans cannot be solved by recourse to logical reasoning, but only by awakening a deeper level of the mind beyond the discursive intellect. A person who works on the koan exercise or the reader of Zen texts who finds koans strange or alienating, must always keep in mind that koans are by definition ununderstandable, inaccessible to the reasoning mind precisely because they are challenges to transcend logical-conceptual mind. Zen practitioners should always remember that even in cases where illuminating interpretations of koans present themselves, from the standpoint of Zen they are false if they are thought out and will be quickly exposed as such by any Zen masters. Psychologically speaking, the process of "Practicing Zen through the Koan Exercise" is well-known, and the Zen masters out of their own experience give advices purporting to create what may be called the Zen state of consciousness. The master Pan-jo (Hannya) has this for his monks: "When your mind is steadily and intensely and without interruptions on the koan, you will begin to be unconscious of your bodily existence, while koan occupies the centre of your consciousness. At this stage, however, you have to be careful not to give up yourself to consciousness, for you are sometimes apt to go astray as in a dream and induce a state of insanity. Do you never let your hold go off the koan, let the latter be present all the time in your consciousness. The time will come when together with the koan everything vanishes out of your mind including the mind itself. At this very instant, as when a bean pops out of the cold ashes, you realize that while Chang is drinking Li becomes tipsy." According to Zen master D.T. Suzuki in "The Training of the Zen Buddhist Monk" (p.114), The koan exercises which are the prevailing method at present of mastering Zen involves many years of close application. Naturally, there are not many graduates of the Zendo life, and this is indeed in the very nature of Zen; for Zen is meant for the elite, for specialty gifted minds, and not for the masses. This has been the case since olden days, but especially it is true in this modern age when democracy is the ruling spirit in all the departments of human life. Standardization so called goes on everywhere, which means the levelling-down or the averaging-up of inequalities and "class-distinctions." Unless aristocracy in one form or another is admitted and to a certain extent encouraged, the artistic impulses are suppressed and no religious geniuses will be forthcoming. Institutions like the Zendo are becoming anachronistic and obsolete; its tradition is wearing out, and the spirit that has been controlling the discipline of the monks for so many hundred years is no more holding itself against the onslaught of modernism. Of course, there are still monks and masters in the monasteries all over Japan, and yet how many of them are able effectively to respond to the spiritual needs of modern youth and to adjust themselves to the ever-changing environment created by science and machine? When the vessels are broken, the contents too will be split out. The truth of Zen must somehow be preserved in the midst of the prosaic flatness and shallow sensationalism of present-day life. Zen practitioners should always remember that texts of koans are aids in Zen training and they should not be considered as a model that practitioners must strictly followed. For Zen practitioners with a koan, it is absolutely not the point to be informed about what a certain Zen master experienced or said in the past; but rather to realize themselves right here and right now the living truth toward which the koan points. Zen practitioners should also remember that many of the koans only appear superficially as amusing anecdotes, not rarely ancient Zen masters have a profound sense of humor. However, no matter what we say, we must agree that the power of these koans can help ancient Zen masters attain enlightenment.

50) Lâm Tế: Thân Quang—Halo Shining From the Buddha

Ánh sáng phát ra từ chính thân Phật hay thân các vị Bồ Tát. Một hôm, thiền sư Lâm Tế thượng đường dạy chúng: "Các Đại đức, ba cõi bất an, y như ngôi nhà rực lửa. Đây không phải là nơi dừng nghỉ của mấy ông. Con quỷ vô thường dữ tợn đến từng khoảnh khắc, chẳng lựa sang hèn, già trẻ. Nếu mấy ông muốn cùng Tổ và Phật không sai khác, đừng săn đuổi bên ngoài. *Thân quang* hay ánh sáng thanh tịnh trên một niệm tâm của mấy ông, chính là Pháp thân Phật ngay trong mình đó. Ánh sáng vô phân biệt trên một niệm của mấy ông, chính là Báo thân Phật ngay trong chính mình đó. Ánh sáng thanh tịnh trên một niệm tâm của mấy ông, chính là Hóa thân Phật ngay trong mình đó. Ba thân này không gì khác hơn là kẻ đang nghe pháp của ta ngay trước mặt của mấy ông bây giờ đó. Chỉ cần đừng dong ruổi tìm cầu ở bên ngoài thì có công dụng ấy"—The glory or halo shining from the person of a Buddha or Bodhisattva. One day, Zen master Lin-chi entered the hall and addressed the monks, saying, "Reverend gentlemen, there is no rest in this triple world, which is like a house on fire. It is no abode for any of you long to remain in. The devil of impermanence may visit any of us at any moment regardless of rank and age. If you desire to be like the old masters, do not look outward. '*Bandhu-prabha*' or the light of purity which shines out of every thought you conceive is the Dharmakaya within yourselves. The light of non-discrimination that shines out of every thought you conceive is the Sambhogakaya within yourselves. The light of non-differentiation that shines out of every thought you conceive is the Nirmanakaya within yourselves. And this triple body is no other than the person listening to my discourse this very moment right in front of each of you. The reason why these mysteries are possible is because one ceases to pursue outward objects."

51) Lâm Tế: Thân Tứ Đại Hiểu Hay Ai Hiểu Đây?—The Body of the Four Elements or Who Understand?

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm, Thiền sư Lâm Tế thượng đường dạy chúng, nói: "Thân gồm tứ đại của mấy ông: đất, nước, lửa, gió. Tuy nhiên, không có thứ nào có thể nghe hay hiểu lời giảng dạy của lão Tăng. Tỳ vị cũng chẳng hiểu. Hư không cũng chẳng hiểu. Vậy thì ai nghe đây? Ai hiểu đây?" Thiền sư chỉ ra một điểm tương đồng khi ngài hỏi chúng Tăng: "Ngay vào lúc này, trước mắt mấy ông, ai là người đang nghe lời giảng?" Phương pháp học của Lâm Tế không chỉ hạn chế vào sự phê diễn về thể chất. Nếu hoàn cảnh thích hợp, cũng như lúc Sư diễn tả về vô vị chân nhân, Sư cũng sẵn lòng sử dụng ngôn ngữ. Một vị Tăng hỏi Sư về ý nghĩa của việc Sơ Tổ đến đông độ, và Lâm Tế nói: "Nếu có ý nghĩa nào trong đó, không ai có thể tự cứu lấy mình." Vị Tăng vẫn khư khư hỏi: "Nếu không có ý nghĩa gì, vậy thì Nhị Tổ đạt được gì từ Sơ Tổ?" Lâm Tế nói: "Cái mà ông gọi là 'đạt được' thật sự là thứ 'không đạt được.'" Vị Tăng lại hỏi: "Thứ chẳng đạt được là nghĩa gì?" Lâm Tế nói: "Vì tâm ông theo đuổi mọi thứ đến trước nó mà không thu thúc, Tổ diễn tả ông như một người ngu đi tìm cái đầu thứ hai trong khi ông đã có sẵn một cái rồi. Nếu, thay vì đi tìm thứ gì đó bên ngoài, ông đưa sự chú ý vào bên trong như ông đã được hướng dẫn, thì ông sẽ nhận ra rằng tâm ông nào khác gì tâm của chư Phật và chư Tổ. Khi ông đến được trạng thái vô tác này, tức là ông đã đạt được chơn lý vậy."—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, Zen master Lin-chi entered the hall and addressed the monks, saying, "Your body is composed of the four elements: earth, water, fire, and air. However, none of these can hear or understand my preaching. Your stomach, your liver, they can't understand this preaching. Nor can empty space understand it. So who, then, is hearing? Who understand?" The master made a similar point when he demanded of his assembled monks, "Just at this moment, right before your eyes, who's the one listening to this lecture?" Lin-chi's methodology was not limited to physical demonstrations. If the circumstances were appropriate, as when he described the true man of no rank, he was willing to use language. A monk asked him the meaning of the First Patriarch's trip east, and Lin-chi said, "If there were any meaning in it, no one would be able to save himself." The monk persisted, "If there's no meaning, what was it that the Second Patriarch attained from the First Patriarch?" Lin-chi said,

“What you call 'attained,' is really something 'not attained.’” The monk asked, “Then what's meant by 'not attained?’” Lin-chi said, “Because your mind pursues every object that comes before it without restraint, the patriarchs describe you as one who foolishly seeks a second head over the one you already have. If, instead of seeking something outside yourself, you were to turn your attention within, as you've been instructed, you'd realize that your mind isn't different from that of the Buddhas and patriarchs. When you come to this state of doing nothing, then you have attained the truth.”

52) Lâm Tế: Thêm Đầu Vào Đầu!—You Are Putting Another Head Over Your Own!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm, Thiền sư Lâm Tế thượng đường dạy chúng, nói: “Này, mấy ông tìm cầu chân lý! mấy ông có xứng đáng nhận danh nhận cú khi vẫn còn giải khuây với những ý tưởng sai lầm về Thiền. Lão Tăng nói cho mấy ông biết, không có giáo pháp thiêng liêng, không có kỹ luật, cũng không có gì là chứng tỏ cả! Mấy ông làm gì khi chỉ tính đến việc chạy đến nhà bên láng xăng học Thiền học đạo? Này, mấy ông tìm cầu chân lý! Mấy ông đang thêm đầu vào đầu của chính mình đấy! Mấy ông tự mình thiếu thứ gì? Này, mấy ông tìm cầu chân lý, cái mà mấy ông tận dụng ngay trong lúc này chẳng khác gì cái làm ra một vị Tổ hay một vị Phật. Nhưng mấy ông lại chẳng tin lão Tăng, và chỉ tìm cầu bên ngoài. Đừng tự mình mắc phải sai phạm. Chẳng có hiện thực nào ở bên ngoài cả, mà cũng chẳng có thứ gì ở bên trong để cho mấy ông đặt tay mình lên nó cả. Hãy gắn chặt vào nghĩa của từng chữ của cái mà lão Tăng nói với mấy ông, nhưng tốt hơn hết là hãy làm cho những chướng ngại của mấy ông ngừng hẳn, và liền đó vô tác mới gọi là được pháp!”—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, Zen master Lin-chi entered the hall and addressed the monks, saying, “O you, followers of Truth, do you think you deserve the name of a monk, when you are still entertaining such a mistaken idea of Zen? I tell you, no Buddhas, no holy teachings, no disciplining, no testifying! What do you seek in a neighbor's house? O you, followers of Truth! You are putting another head over your own! What do you lack in yourselves? O you, followers of Truth, what are you making use of everything at this very moment is none other than what makes a Patriarch or a Buddha. But do you not believe me, and seek it outwardly. Do not commit yourselves to an error. There are no realities outside, nor is there anything inside you may lay your hands on. You stick to the literal meaning of what I speak to you, but it is better to have all your hankerings stopped, and be doing nothing whatever!”

53) Lâm Tế: Thiên Thủ Thiên Nhãn Quán Thế Âm Bồ Tát—One-Thousand Arms and Eyes World Listener

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm, Thiền sư Lâm Tế được thí chủ mời thuyết giảng. Khi Sư thăng đường và định thuyết pháp thì Ma Cốc Bảo Triệt bước ra hỏi: “Quán Thế Âm Bồ Tát có ngàn tay ngàn mắt. Mắt nào là mắt chính?” Lâm Tế đáp lại: “Quán Thế Âm Bồ Tát có ngàn tay ngàn mắt. Mắt nào là mắt chính? Nói mau! Nói mau!” Đoạn Ma Cốc dùng sức cổ kéo Lâm Tế khỏi chỗ ngồi và tự mình bước lên ngồi. Lâm Tế bước về phía Ma Cốc và nói rất khiêm nhường: “Thưa ngài, tôi không hiểu.” Ma Cốc vừa định trả lời thì bị Lâm Tế kéo xuống khỏi chỗ ngồi và lại bước lên ngồi nữa. Sau khi Ma Cốc đi ra khỏi giảng đường. Lâm Tế cũng bước xuống khỏi chỗ ngồi, và chẳng có bài thuyết pháp nào cả. Đây là một trong những công án thuộc loại giải minh chân lý Thiền bằng những lập trường phủ nhận, hư hóa hay phế bỏ. Với loại công án này, chúng ta thường cáo buộc các Thiền sư là phủ nhận. Nhưng kỳ thật họ chẳng phủ nhận gì cả, những gì họ đã làm chỉ nhằm để vạch rõ ra các ảo tưởng của chúng ta cho vô hữu là hữu, hữu là vô hữu, vân vân. Kỳ thật, cuối cùng rồi không có một pháp nào để thuyết cả—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, Zen master Lin-chi was invited by his patron to give a sermon. When he ascended to his seat and was about to preach, Ma-ku-Pao-ch'ê came forward and asked him: “The All-merciful One (Avalokitesvara) has a thousand arms and a thousand eyes. Which is the main eye?” Lin-chi answered, “The All-merciful One has a thousand arms and a thousand eyes.

Which is the main eye? Say it! Say it!" Ma-ku then dragged Lin-chi down forcibly from the seat and sat upon it himself. Lin-chi walked up to Ma-ku and said very humbly, "I do not understand, Sir." Ma-ku was about to reply, when Lin-chi dragged him down from the seat and sat on it again himself. Ma-ku then walked out of the hall. After Ma-ku had walked out, Lin-chi also descended from the seat, and no sermon was given. This is one of the koans that illustrates Zen-truth through a negating approach with nullifying or abrogating expressions. With this type of koan, we usually accuse the Zen masters of being negatory. But in fact, they did not negate anything. What they have done is to point out our delusions in thinking of the non-existent as existent, and the existent as non-existent, and so on. In fact, eventually, there is nothing to be preached.

54) *Lâm Tế Thiền Chẩm—Lin-Chi's Meditation Plank (zemban)*

Trong thiền, tấm ván, cái gối hay bất cứ vật gì trong thiền đường đều đóng vai trò quan trọng. Tấm ván và cái gối xuất hiện trong một số công án như thí dụ số 20 trong Bích Nham Lục, trong đó chúng ta thấy sự xuất hiện của các thiền sư Thúy Vi, Lâm Tế và Long Nha. Long Nha hỏi Lâm Tế: "Việc trưởng lão đến từ Tây phương có ý nghĩa như thế nào?" Lâm Tế đáp: "Đưa cho ta cái gối." Long Nha đưa cái gối cho Lâm Tế. Lâm Tế cầm lấy cái gối và đánh Long Nha. Long Nha nói: "Ta bị đánh là vì đáng đánh; nói cách khác, việc trưởng lão đến từ phương Tây chẳng có ý nghĩa gì cả."—In Zen, meditation plank, pillow or anything in the meditation hall plays an important role. The Zen plank and Zen pillow are mentioned in a number of ancient koans, for instance, example 20 of the Blue Cliff Record, in which the Zen masters Shui-Wei, Lin Chi and Lung Ya appear. Lung Ya asked Lin-Chi, "What is the meaning of the patriarch's coming from the west?" Lin-Chi said, "Give me the Zen pillow." Lung Ya handed Lin-Chi the Zen pillow. Lin-Chi took it and hit him. Lung-Ya said, "If you hit me, I'll let you hit me. In short, the patriarch's coming from the west has no meaning."

55) *Lâm Tế: Thủ Thủ Ngữ (Sự giải thích lỏng lẻo kém cỏi)—Easy, Facile, Loose Talks*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm, Thiền sư Lâm Tế thượng đường dạy chúng: "Mấy ông chớ để dễ dàng bị lão sư ở các nơi ẩn chứng bữa bãi rồi nói mình ngộ thiền ngộ đạo. Các thiền sinh thời bây giờ hoàn toàn mù tịt về chân lý. Họ giống như những chú cừu già nua, vớ hết cả những gì mà họ vấp phải dưới chân họ. Họ không phân biệt được giữa tớ và chủ, hay giữa khách và chủ. Những người như vậy đi vào Thiền với tâm thức lệch lạc, và hoàn toàn không có khả năng tu tập một cách hiệu quả khi đi vào những hoàn cảnh năng động. Người ta có thể kêu họ là những người được sơ tâm điểm đạo, nhưng thật sự họ chỉ là những kẻ thế tục tầm thường. Những người thật sự buông bỏ phải làm chủ được khả năng nhận thức đúng đắn, để phân biệt được người giác ngộ và kẻ bị ma ám, cái thật và cái giả, nhà hiền triết và kẻ suy đồi. Nếu mấy ông có được những biện biệt rõ ràng như thế, người ta có thể nói là mấy ông đã thật sự rời bỏ những lệ thuộc. Bây giờ mấy ông có thể thấy được tà ma ám chướng đối với Phật giáo đang lẫn lộn với sự việc chân thật. Những người sáng suốt đã từ bỏ hẳn ma chướng cùng lúc với Phật giáo. Nếu tôn sùng cái thiêng liêng và khinh khi cái phàm tục, mấy ông vẫn còn là những cái bọt bong bóng trong đại dương mê hoặc."—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, Zen Master Linji entered the hall and addressed the monks, saying: "You should not let masters everywhere to approve you at their convenience; then go out and declare that you're awakened. Zen students today are totally unaware of truth. They are like foraging goats that pick up whatever they bump into. They do not distinguish between the servant and the master, or between the guest and the host. People like this enter Zen with distorted minds, and are unable to enter effectively into dynamic situations. They may be called true initiates, but actually they are really mundane people. Those who really leave attachments must master real, true perception to distinguish the enlightened from the obsessed, the genuine from the artificial, the unregenerate from the sage. If you can make these discernments, you can be said to have really left dependency... Now there is an obsession with Buddhism that is mixed in with the real thing. Those

with clear eyes cut through both obsession and Buddhism. If you love the sacred and despise the ordinary, you are still bubbles in the ocean of delusion."

56) Lâm Tế: Tín Tâm Vi Bản—Mind of Faith is the Basis

Lấy sự tín tâm làm căn bản. Một hôm, thiền sư Lâm Tế thượng đường dạy chúng: "Này các đạo lưu, các đấng tiên đức xưa thấy đều có con đường nhiếp dẫn mọi người; riêng lối chỉ dạy của sơn Tăng đây, chỉ cốt giúp mọi người không bị mê hoặc. Nếu mấy ông muốn dùng, thì cứ dùng, chứ đừng chần chờ thắc mắc. Ngày nay kẻ học vì bất ổn nào mà không thể chứng đắc? Bất ổn chính ở chỗ họ không có đủ *Tín Tâm*. Một khi mấy ông không có đủ tín tâm, tức thì bị những cảnh ngộ chung quanh dày xéo. Khi bị ngoại cảnh sai sử và lôi kéo, mấy ông hết còn có tự do nào nữa. Nếu mấy ông không còn mãi miết theo ngoại cảnh, mấy ông sẽ được như các đấng tiên đức. Mấy có muốn biết các đấng tiên đức xưa như thế nào không? Họ chẳng khác gì những người đang đứng ngay trước mặt mấy ông nghe ta giảng pháp. Chỉ vì thiếu tín tâm mà mãi miết đuổi theo ngoại vật. Và những gì mà mấy ông bắt được bằng sự đeo đuổi ấy chỉ là cái xuất sắc của văn tự, xa với cuộc sống của các tiên đức xưa. Các đạo lưu! Theo chỗ thấy của sơn Tăng đây với đức Thích Ca không khác. Ngày nay, trăm đường ứng dụng còn thiếu chỗ nào đâu. Sáu nẻo thần quang, chưa từng gián đoạn, chưa từng trắc trở. Nếu thấy được như thế, quả thật là một kẻ vô sự. Mong các đạo lưu đừng nhầm lẫn chỗ này, hãy cẩn trọng!"—Mind of faith is the basis. One day, Zen master Lin-chi entered the hall and addressed the monks, saying, "Friends, the ancient masters all had their way of helping others; as to my method, it consists in keeping others away from being deceived. If you want to use what you have in yourselves, use it, do not stand wavering. What is the trouble with students these days that they are unable to reach realization? The trouble lies in their not taking their *Mind of faith* as the basis in cultivation, that is to say they do not believe themselves enough. As you are not believing enough, you are buffeted about by the surrounding conditions in which you may find yourselves. Being enslaved and turned around by objective situations, you have no freedom whatever, you are not masters of yourselves. If you cease from running after outward things all the time, you will be like the old masters. Do you wish to know what the old masters were like? They were no other than those who are right before you listening to my discourse. Where faith is lacking, there is constant pursuing outward objects. And what you gain by this pursuing is mere literary excellence which is far from the life of old masters. O friends! As far as I can see, my insight into Reality and that of Sakyamuni himself are in perfect agreement. As we move along, each according to his way, what is wanting to us? Are we not all sufficient unto ourselves? The light emanating from each one of our six senses knows no interruptions, no obstructions. When your insight is thus penetrating enough, peaceful indeed is your life! Make here no mistake, O my friends, take care!"

57) Lâm Tế: Trúc Quyền—Deliver a Blow

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, Lâm Tế rất oai nghi nghiêm chỉnh đức hạnh chu toàn. Thủ Tọa (Trần Tôn Túc) thấy khen rằng: "Tuy là hậu sanh cùng chúng chẳng giống." Thủ Tọa bèn hỏi: "Thượng Tọa ở đây được bao lâu?" Sư thưa: "Ba năm." Thủ Tọa hỏi: "Từng tham vấn chưa?" Sư thưa: "Chưa từng tham vấn, cũng chẳng biết tham vấn cái gì?" Thủ Tọa bảo: "Sao không đến hỏi Hòa Thượng Đương Đầu, thế nào là đại ý Phật Pháp?" Sư liền đến hỏi, chưa dứt lời. Hoàng Bá liền đánh. Sư trở xuống. Thủ Tọa hỏi: "Hỏi thế nào?" Sư thưa: "Tôi hỏi lời chưa dứt, Hòa Thượng liền đánh, tôi chẳng biết." Thủ Tọa nói: "Nên đi hỏi nữa." Sư lại đến hỏi. Hoàng Bá lại đánh. Như thế ba phen hỏi, bị đánh ba lần. Sư đến bạch Thủ Tọa: "Nhờ lòng từ bi của thầy dạy tôi đến thưa hỏi Hòa Thượng, ba phen hỏi bị ba lần đánh, tôi tự buồn chướng duyên che đậy không lãnh hội được thâm chỉ. Nay xin từ giã ra đi. Thủ Tọa lại bảo: "Khi thầy đi nên đến giã từ Hòa Thượng rồi sẽ đi." Sư lễ bái xong trở về phòng. Thủ Tọa đến thất Hòa Thượng trước, thưa: "Người đến thưa hỏi ấy, thật là đúng pháp, khi người ấy đến từ giã, xin Hòa Thượng phương tiện tiếp y, về sau đục đẽo sẽ thành một gốc đại thọ che

mát trong thiên hạ.” Sư đến từ già. Hoàng Bá bảo: “Chẳng nên đi chỗ nào khác, người đi thẳng đến Cao An chỗ Thiền Sư Đại Ngu, ông ấy sẽ vì người nói tốt.” Lâm Tế đến chỗ Đại Ngu. Đại Ngu hỏi: “Ở chỗ nào đến?” Sư thưa: “Ở Hoàng Bá đến.” Đại Ngu hỏi: “Hoàng Bá có dạy gì không?” Sư thưa: “Con ba phen hỏi đại ý Phật pháp, ba lần bị đánh. Chẳng biết con có lỗi hay không lỗi?” Đại Ngu nói: “Bà già Hoàng Bá đã vì người chỉ chỗ tốt khổ, lại đến trong ấy hỏi có lỗi không lỗi?” Ngay câu nói ấy, sư đại ngộ, thưa: “Xưa nay Phật pháp của Hoàng Bá không nhiều.” Đại Ngu nắm đứng lại, bảo: “Con quỉ đá dưới sàng, vừa nói có lỗi không lỗi, giờ lại nói Phật pháp của Hoàng Bá không nhiều. Người thấy đạo lý gì, nói mau! Nói mau!” Sư liền cho vào hông Đại Ngu ba thoi. Đại Ngu buông ra, nói: “Thầy của người là Hoàng Bá, chẳng can hệ gì việc của ta.” Sư từ tạ Đại Ngu trở về Hoàng Bá. Hoàng Bá thấy sư về, liền bảo: “Kẻ này đến đến đi đi, biết bao giờ liễu ngộ.” Sư thưa: “Chỉ vì tâm lão bà quá thiết tha, nên nhờn sự đã xong, đứng hầu.” Hoàng Bá hỏi: “Đến đâu về?” Sư thưa: “Hôm trước vâng lời dạy của Hòa Thượng đến tham vấn Đại Ngu trở về.” Hoàng Bá hỏi: “Đại Ngu có lời dạy gì?” Sư liền thuật lại việc trước. Hoàng Bá bảo: “Lão Đại Ngu này đã buông lời, đợi đến đây ta cho ăn đòn.” Sư tiếp: “Nói gì đợi đến, ngay bây giờ cho ăn.” Sư liền bước tới sau lưng Hoàng Bá tát một tát. Hoàng Bá bảo: “Gã phong điên này lại đến trong ấy nhỏ râu cọp.” Sư liền hét. Hoàng Bá gọi: “Thị giả! Dẫn gã phong điên này lại nhà Thiền.” Mặc dầu Hoàng Bá bề ngoài tỏ ra giận Lâm Tế, kỳ thật, ông rất hãnh diện về sự thành tựu của người trẻ này. Sự cho và nhận giữa thầy trò tiếp tục trong suốt khoảng thời gian còn lại của Lâm Tế với thầy mình. Về sau này, Qui Sơn Linh Hựu đem chuyện này hỏi Ngưỡng Sơn: “Vào lúc đó, Lâm Tế được giúp qua khả năng của Đại Ngu hay qua khả năng của Hoàng Bá?” Ngưỡng Sơn đáp: “Lâm Tế chẳng những cưỡi trên đầu cọp mà còn nắm đuôi nó nữa.”—

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume XII, Lin-Chi’s performance of his duties was exemplary. At that time, Mu-Chou T’ao-Ming served as head monk. Mu-Chou asked Lin-Chi: “How long have you been practicing here?” Lin-Chi said: “Three years.” Mu-Chou said: “Have you gone for an interview with the master or not?” Lin-Chi said: “I haven’t done so. I don’t know what to ask him.” Mu-Chou said: “Why not ask him, ‘What is the essential meaning of Buddhism?’” So Lin-Chi went to see Huang-po, but before he could finish his question Huang-po struck him. Lin-Chi went out, and Mu-Chou asked him: “What happened when you asked him?” Lin-Chi said: “Before I could get the words out he hit me. I don’t understand.” Mu-Chou said: “Go ask him again.” So Lin-Chi asked Huang-po again, and Huang-po once again hit him. Lin-Chi asked a third time, and Huang-po hit him again. Lin-Chi revealed this to Mu-Chou, saying: “Before you urge me to ask about the Dharma, but all I got was a beating. Because of evil karmic hindrances. I’m not able to comprehend the essential mystery. So, today I’m going to leave here.” Mu-Chou said: “If you’re going to leave, you must say good-bye to the master.” Lin-Chi bowed and went off. Mu-Chou then went to Huang-po and said: “That monk who asked you the questions, although he’s young he’s very extraordinary. If he come to say good-bye to you, please give him appropriate instruction. Later he’ll become a great tree under which everyone on earth will find refreshing shade.” The next day when Lin-Chi came to say good-bye to Huang-po, Huang-po said: “You don’t need to go somewhere else. Just go over to the Kao’ Monastery and practice with T’a-Wu. He’ll explain to you.” When Lin-Chi reached T’a-yu, T’a-yu said: “Where have you come from?” Lin-Chi said: “From Huang-po.” T’a-Wu said: “What did Huang-po say?” Lin-Chi said: “Three times I asked him about the essential doctrine and three times I got hit. I don’t know if I made some error or not.” T’a-yu said: “Huang-po has old grandmotherly affection and endures all the difficulty for your sake, and here you are asking whether you’ve made some error or not!” Upon hearing these words Lin-Chi was awakened. Lin-Chi then said: “Actually, Huang-po’s Dharma is not so great.” T’a-yu grabbed him and said: “Why you little bed-wetter! You just came and said: you don’t understand. But now you say there’s not so much to Huang-po’s teaching. What do you see? Speak! Speak!” Lin-Chi then hit T’a-Wu on his side three times. T’a-yu let go of him, saying: “Your teacher is Huang-po. I’ve got nothing to do with it.” Lin-Chi then left T’a-yu and returned to Huang-po. Huang-po saw him and said: “This fellow who’s coming and going,

going and coming. How can he ever stop?” Lin-Chi said: “Only through grandmotherly concern.” Lin-Chi then bowed and stood in front of Huang-po. Huang-po said: “Who has gone and returned?” Lin-Chi said: “Yesterday I received the master’s compassionate instruction. Today I went and practiced at T’a-yu’s.” Huang-po said: “What did T’a-yu say?” Lin-Chi then recounted his meeting with T’a-yu. Huang-po said: “That old fellow T’a-yu talks too much! Next time I see him I’ll give him a painful whip!” Lin-Chi said: “Why wait until later, here’s a swat right now!” Lin-Chi then hit Huang-po. Huang-po yelled: “This crazy fellow has come here and grabbed the tiger’s whiskers!” Lin-Chi shouted. Huang-po then yelled to his attendant: “Take this crazy man to the practice hall!” Although Huang-po appeared to be angry with Lin-chi, he was, in fact, very proud of this younger man’s attainment. The give and take between master and student continued through the remainder of Lin-chi’s time with his master. Later Kuei-Shan brought up this story and asked Zen master Yang-Shan, “At that time was Lin-Chi helped through the ability of Ta Yu or through that of Huang-Po?” Yang-Shan replied, “Lin-Chi not only rode on the tiger’s head but also grabbed its tail.”

58) Lâm Tế: Tứ Cảnh—Four Realms

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm, có một vị Tăng đến hỏi Thiền sư Lâm Tế: “Những gì là tứ vô sắc giới?” Thiền sư Lâm Tế đáp: “Một ý tưởng nghi hoặc trong tâm là ông bị che chắn bởi địa đại; một ý tưởng ham muốn trong tâm là ông bị chết đuối trong thủy đại; một ý tưởng sân hận trong tâm là ông bị đốt cháy bởi hỏa đại; một ý tưởng hân hoan trong tâm là ông bị thổi đi bởi phong đại. Tuy vậy, hiểu được điều này thì ông sẽ không còn bị hoàn cảnh đẩy đưa nữa; thay vào đó ông sẽ xử dụng chúng bất cứ nơi nào mà ông đi tới. Ông có thể hiện ra ở phía đông và biến mất ở phía tây, hiện ra ở phía nam và biến mất ở phía bắc, hiện ra ở trung tâm và biến mất ở biên địa, hiện ra ở biên địa và biến mất ở trung tâm. Ông có thể đi trên nước như đi trên đất và đi trên đất như đi trên nước. Tại sao ông có thể làm được những việc này? Bởi vì ông nhận chân rằng tứ đại như mộng như huyễn.”—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, a monk came and asked Zen master Lin-chi, “What are the four elements of no-form?” The master said, “A thought of doubt in your mind and you’re obstructed by the element of earth; a thought of desire in your mind and you drown in the element water; a thought of anger in your mind and you’re scorched by the element of fire; a thought of joy in your mind and you’re blown about by the element of wind. Understand this, however, and you will no longer be tossed about by circumstances; instead you will utilize them wherever you go. You can appear in the east and vanish in the west, appear in the south and vanish in the north, appear in the center and vanish at the border, appear at the border and vanish in the center. You can walk on the water as though it is land and walk on the land as though it is water. Why can you do these things? Because you realize that the four elements are like dreams, like illusions.”

59) Lâm Tế: Tứ Dụng—Four Functions

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm, Thiền sư Lâm Tế thượng đường thị chúng, nói: “Có lúc nhận thức tới trước sự chuyển hành; có lúc sự chuyển hành tới trước nhận thức; có lúc sự chuyển hành và nhận thức cùng tới một lượt; có lúc nhận thức và sự chuyển hành chẳng cùng tới một lượt.”—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, Zen master Lin-Chi entered the hall and addressed the monks, saying, “Sometimes perception precedes function; sometimes function precedes perception; sometimes perception and function are simultaneous; sometimes perception and function are not simultaneous.”

60) Lâm Tế Tứ Hát—Four Kinds of Lin-Chi’s Cry

Bốn thứ tiếng hét của Thiền sư Lâm Tế. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, Lâm Tế phân biệt có bốn cách hét, tùy tiện mà dùng, gọi là ‘Tứ Hát.’ Tiếng hét thứ nhất như gươm báu vua

Kim Cang. Tiếng hét thứ nhì như bốn vó sứt vàng trụ bộ trên mặt đất. Tiếng hét thứ ba như cần câu quơ bóng cỏ. Tiếng hét thứ tư không có tác dụng của tiếng hét—According to Zen master D.T. Suzuki in the Essays in Zen Buddhism, Book I, Lin-Chi distinguishes four kinds of "cry." The first cry is like the sacred sword of Vajraraja. The second cry is like the golden-haired lion squatting on the ground. The third cry is like the sounding rod or the grass used as a decoy. The fourth cry is the one that does not at all function as a "cry."

61) Lâm Tế Tứ Kiến—Four Ways of Seeing (Shi-Ryoken)

Bốn cách nhìn thế giới theo quan điểm của tông Lâm Tế. Những cách xem xét thế giới này là một sự tiến dần từ trạng thái ý thức nhị nguyên tới ý thức đại giác. Thứ nhất là không có chủ thể nào không có đối tượng. Thứ nhì là toàn bộ thế giới chỉ là những phóng chiếu của ý thức cá nhân. Thứ ba là có một trạng thái trong đó tính nhị nguyên của chủ thể và đối tượng bị vượt qua. Thứ tư, cuối cùng không có cả chủ thể lẫn đối tượng—Four kinds of Lin-Chi's views of the world (four ways of seeing, according to the Lin-chi school, there are four ways to look at the world). In this order of progression, the four ways of seeing represent a progression from the dualistic state of mind to the enlightened state of mind: First, there is no subject without an object. Second, the entire world is a mere projection of one's own consciousness. Third, there is a state in which the duality of subject and object is transcended. Fourth, ultimately there is neither subject nor object.

62) Lâm Tế: Tứ Liệu Giản—Four Distinctions

Bốn cách cân nhắc trong giáo tướng của tông Lâm Tế. Thiền sư Lâm Tế nói: "Có lúc lão Tăng đoạt nhân chứ không đoạt cảnh; có lúc đoạt cảnh mà không đoạt nhân; có lúc đoạt cả nhân lẫn cảnh; có lúc không đoạt nhân mà cũng không đoạt cảnh." Dưới bề mặt có vẻ phi lý của những công án Thiền, thiền sư Lâm Tế đã đặt ra một hệ thống hay phạm trù, nếu người đời sau tuân theo, có thể sẽ khiến Thiền dễ hiểu hơn phần nào. Kỳ thật có nhiều hệ thống khác nhau đã được các thiền sư đề ra để xếp loại những công án. Giữa những hệ thống đó, 'Tứ Liệu Giản' của thiền sư Lâm Tế có thể được xem như là hay nhất và rõ rệt nhất, và nhờ đó người ta có thể hiểu được nhiều công án bí hiểm. Trong 'Tứ Liệu Giản' từ 'đoạt nhân' có nghĩa là bác bỏ, khước từ, cự tuyệt, phản đối, hoặc tước đoạt cái người đến tham vấn các thiền sư; trong khi từ 'không đoạt cảnh' có nghĩa là không phản đối lời nói của người đến tham vấn. Từ 'cảnh' ở đây bao gồm quang cảnh, lãnh vực, phạm vi, đối tượng, sự hiểu biết, vân vân. Nói chung, 'đoạt nhân chẳng đoạt cảnh' có nghĩa là phản đối hay bác bỏ người hỏi nhưng không bác bỏ lời của người ấy. Ba liệu giản còn lại có thể được hiểu bằng cách loại suy tương tự. Thứ nhất là Chủ Quan hay đoạt nhân chẳng đoạt cảnh. Thứ nhì là Khách Quan hay đoạt cảnh chẳng đoạt nhân. Thứ ba là cả Chủ Quan lẫn Khách Quan hay đoạt cả nhân lẫn cảnh. Thứ tư là chẳng Chủ Quan chẳng Khách Quan hay chẳng đoạt nhân chẳng đoạt cảnh. Tứ liệu giản này là những phương pháp mà các thiền sư sử dụng để xử sự với đệ tử về bốn trình độ lý hội Thiền. Chúng ta thấy lời giải thích của chính thiền sư Lâm Tế trong 'Lâm Tế Ngữ Lục' của ngài. Một hôm, có một vị Tăng đến hỏi Sư: "Thế nào là đoạt nhân chẳng đoạt cảnh?" Sư đáp: "Mặt trời ấm hiện phô gấm vóc, trẻ thơ rũ tóc trắng như mơ." Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào là đoạt cảnh chẳng đoạt nhân?" Sư đáp: "Lệnh vua đã hành khắp thiên hạ, tướng quân ngoài ải dứt khói bụi." Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào đoạt cả nhân lẫn cảnh?" Sư đáp: "Tịnh phần bật tin tức, một mình ở một nơi." Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào là nhân cảnh đều chẳng đoạt?" Sư đáp: "Vua bước lên ngai, lão quê ca hát." Trong Vạn Pháp Qui Tâm Lục, thiền sư Tổ Nguyên viết: Một hôm, có một vị Tăng hỏi: "Thế nào là đoạt nhân không đoạt cảnh?" Sư đáp: "Trong tự chứng phần, nếu hành giả làm trống không được cái tâm của mình thì ngoại cảnh còn ngăn ngại gì được nữa? Vì thế khi thiền sư dạy đệ tử thuộc loại hạ căn, thì đoạt nhân chứ không đoạt cảnh." Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào là đoạt cảnh không đoạt nhân?" Sư đáp: "Trong tự chứng phần, hành giả không trụ ngoại cảnh mà chỉ có cái tâm độc chiếu. Vì thế khi thiền sư dạy đệ tử thuộc loại hạ căn, thì đoạt cảnh chứ không đoạt nhân." Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào là đoạt cả nhân lẫn cảnh?" Sư đáp: "Trong tự chứng phần, nếu tâm và cảnh của

hành giả đều không thì vọng tưởng từ đâu mà có được? Vì thế khi thiền sư dạy đệ tử thuộc căn cơ loại khá, thì đoạt cả nhân lẫn cảnh." Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào là không đoạt cả nhân lẫn cảnh?" Sư đáp: "Trong tự chứng phần, tâm của hành giả tự trụ nơi tâm, còn cảnh thì tự trụ nơi cảnh. Vì thế khi thiền sư dạy đệ tử thuộc căn cơ loại cao, thì không đoạt cả nhân lẫn cảnh."—Zen master Lin Chi said: "Sometimes I take away the person and not the surroundings; sometimes I take away the surroundings and not the person; sometimes I take away both the person and the surroundings; sometimes I take away neither the person nor the surroundings." Beneath the surface of the seemingly irrational Zen koans, Zen master Lin-chi composed a system or category which, when followed, will make Zen more intelligible for later generations of Zen practitioners. As a matter of fact, many different systems have been laid down by Zen masters to classify the koans. Among them Lin-chi's 'Four Distinctions' may be considered as the best and clearest, and through them many enigmatic koans may be deciphered. In the 'Four Distinctions', the term 'to snatch away the person' means to reject, refuse, repudiate, disapprove, or steal away the person who comes to the Zen Master for instructions; while 'not to snatch the object' or 'try to save the object' means not to disapprove the remark made by the person. The term object here includes the scene, domain, sphere, object, understanding, etc. Generally speaking, 'to snatch away the person but not to snatch (save) the object' means to disapprove or reject the questioner but not to reject his remark. The other three Distinctions can be understood by the same analogy. These distinctions were given by Zen master Lin-chi to his disciples, when he said: the first distinction is Subjective or snatch away the person, but save, or do not snatch away, the object. The second distinction is Objective or snatch away the object, but save (do not snatch away) the person. The third distinction is both subjective and objective or snatch away both the object and the person (both the objective and subjective). The fourth distinction is neither subjective nor objective: Snatch away neither the person nor the object (neither subjective nor objective). These 'Four Distinctions' are methods used by Zen Masters in dealing with their disciples on four different levels of Zen understanding. We can find Lin-chi's own explanation in his Discourse. One day, a monk came and asked Zen master Lin-chi, "What does it mean to snatch away the person, but save the object?" Lin-chi answered, "When the sun is bright flowers cover all the earth, the baby's hair hangs down as white as snow." The monk asked again, "What does it mean to snatch away the object, but save the person?" Lin-chi answered, "The king's commands are sanctioned by the nation, the general, free from smoke and dust, has gone abroad." The monk asked, "What does it mean to snatch away both the person and the object?" Lin-chi answered, "When no message comes from Ping and Feng, at last one is alone." The monk asked again, "What, then, does it mean to snatch away neither the person nor the object?" Lin-chi answered, "While the emperor ascends his royal throne, old peasants sing their songs." Zen master Tsu-yuan, author of the book titled "Mind, the Source of All Dharmas." One day, a monk came and asked, "What does it mean to snatch away the person but not snatch away (save) the object?" Tsu-yuan replied, "In the realm of self-awareness, if one can empty one's mind, what obstruction can be there from an outer object? Therefore, when a Zen master teaches a disciple of low capacity, he should snatch away the person but not the object." The monk asked, "What does it mean to snatch away the object, but not the person?" Tsu-yuan replied, "In the realm of self-awareness, one does not dwell on outer objects but reflects with one's mind alone. Therefore, the Zen Master should snatch away the object but not the person when the disciple is of average capacity." The monk asked, "What does it mean to snatch away both the person and the object?" Tsu-yuan answered, "In the realm of self-awareness, both the mind and the objects are empty; whence, then, comes the delusion? Therefore, the Zen Master should snatch away both the person and the object when the disciple is well-endowed." The monk asked, "What, then, does it mean to snatch away neither the person nor the object?" Tsu-yuan said, "In the realm of self-awareness, mind naturally remains as mind and objects as objects. The Zen Master therefore takes away neither the object nor the person when the disciple is highly

gifted."—See *Lâm Tế: Đoạt Nhân Bất Đoạt Cảnh*; *Lâm Tế: Đoạt Cảnh Bất Đoạt Nhân*; *Lâm Tế: Nhân Cảnh Câu Đoạt*; and *Lâm Tế: Nhân Cảnh Câu Bất Đoạt*.

63) *Lâm Tế: Tứ Tân Chủ Thoại—The Four Guest-Host Relationships*

Theo thiền sư Lâm Tế Nghĩa Huyền, có bốn cách đo lường căn tánh (bản tính của năng lực của các giác quan) của đệ tử. Thứ nhất là Tân khán chủ. Học trò gợi ý buông mà thầy chẳng chịu buông, đó là thiền bệnh trầm kha. Thứ ba là Chủ khán Chủ. Người thầy đã thấu suốt chính mình, như có ai đưa cho mình thứ gì đó mà mình chẳng dính mắc. Thứ tư là Tân khán tân. Người học đã thấu suốt chính mình, như có ai đưa cho mình thứ gì đó mà mình chẳng dính mắc. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm, Thiền sư Lâm Tế thượng đường thị chúng, nói: “Các đồ đệ trên đường tu Đạo, trong quan điểm nhà Thiền, chết sống tiến triển trong một sự nối tiếp có lớp lang. Thiền sinh phải xem xét vấn đề này cho thật cẩn thận. Khi chủ và khách gặp nhau họ kiểm soát lẫn nhau. Có lúc, để đáp lại cái gì đó, họ có thể hiển hiện dưới một số hình thức nào đó; họ có thể hành động bằng toàn thân mình; họ có thể xử dụng mưu mẹo hay phương kế xuất hiện vui hay giận; họ có thể xuất hiện chỉ một nửa thân; họ có thể cưỡi một con sư tử hay một con voi (Văn Thù cưỡi sư tử, Phổ Hiền cưỡi voi sáu ngà). Một người học chân chánh đưa ra một tiếng hét và bắt đầu phô bày ra một cái mâm keo. Vị thầy không phải phân biệt thứ này từ đâu đến, cứ nắm bắt lấy nó và làm đủ thứ trò. Người học lại hét, nhưng vị thầy không chịu bỏ quan điểm của mình. Điều này là bệnh không chữa được. Nó được gọi là 'khách khám chủ.' Có lúc vị thầy không đưa ra gì cả, mà ngay lúc người học đặt câu hỏi, ông ta chớp ngay lấy nó. Người học bị đoạt mất câu hỏi của mình, chống đối kịch liệt và quyết không buông. Đây được gọi là 'chủ khám khách.' Có lúc người học đến trước vị thầy trong trạng thái thanh tịnh trong sáng. Vị thầy phân biệt cảnh giới này, nắm lấy và ném nó xuống hầm. Người học kêu lên: 'một vị thầy tuyệt vời!' nhưng vị thầy đáp lại: 'A! Ông là ai mà dám nói tốt nói xấu?' người học liền lễ bái. Cái này được gọi là 'chủ khám chủ.' Hoặc giả người học bị khóa trong gông xiềng (với những ý tưởng mê mờ về Phật giáo) xuất hiện trước vị thầy. Vị thầy lại bồi thêm gông xiềng, trên đó người học lại thấy thích thú đến độ chẳng còn biết gì gì nữa. Cái này được gọi là 'khách khám khách.'” —According to Zen master Lin-Chi-I-Hsuan, there are four ways of measuring a disciple's nature of the power of senses. First, students suggest a master to let go, but the master does not want to, that is a serious illnesses of meditation. Second, masters suggest a student to let go, but the student does not want to, that is a serious illnesses of meditation. Third, a master sees himself thoroughly and is attached to nothing. Fourth, a student sees himself thoroughly and is attached to nothing. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, Zen master Lin-Chi entered the hall and addressed the assembly, saying, “Followers of the Way, in the view of the Zen school, death and life proceed in an orderly sequence. Students of Zen must examine this most carefully. When host and guest meet they check each other out. At times, in response to something, they may manifest a certain form; they may act with their whole body; they may use tricks or devices to appear joyful or angry; they may reveal half of their body; they may ride a lion or a lordly elephant (the Bodhisattva Manjusri who is represented iconographically as mounted on a lion, and Bodhisattva Samantabhadra who is represented iconographically as mounted on a white elephant with six tusks). A true student gives a shout and begins by holding out a tray of sticky glue. The teacher, not discerning where this comes from, seizes hold of it and performs all sorts of antics. The student shouts again, but the teacher is unwilling to abandon his views. This is a disease impossible to cure. It is called 'the guest examines the host.' Sometimes a teacher offers nothing, but the moment the student asks a question, he takes it away. The student, deprived of his question, resists to the death and will not let go. This is called 'the host examines the guest.' Sometimes a student comes before a teacher in a state of pure clarity. The teacher, discerning this realm, seizes it and flings it into a pit. 'An excellent teacher!' exclaims the student, but the teacher replies, 'Bah! Who are you to tell good from bad?!' The student then makes a deep bow. This is called 'the host examines the host.' Or a student may appear before a

teacher locked in a yoke and bound with chains (deluded ideas regarding Buddhism). To these the teacher adds still more yokes and chains, whereupon the student is so delighted that he doesn't know what's what. This is called 'the guest examines the guest.'"

64) Lâm Tế Tướng Quân—The Manner of Commanding Generals

Trong lúc đối đáp, thầy trò tông Lâm Tế thường dùng phong cách hét và đánh như phong cách của những vị tướng quân. Từ nầy chỉ cho phong cách của tông Lâm Tế. Một hôm, Lâm Tế thấy một vị Tăng đến gần Sư. Sư giơ cao phát trần lên, vị Tăng cúi lạy, nhưng Lâm tế đánh vị Tăng. Sau một lát, một vị Tăng khác đi ngang, Lâm Tế lại giơ phát trần lên. Khi vị Tăng này không hề tỏ vẻ kính trọng, Lâm Tế cũng đánh vị Tăng. Tại sao Lâm Tế lại hành sử như vậy? Ông đánh cả hai vị Tăng, kính lạy cũng đánh mà bất kính không lạy cũng đánh? Đơn giản vì đó là phong thái của Lâm Tế. Kỳ thật, không có phương pháp nhất định nào mà Thiền sư phải theo để đưa đệ tử đến "Ngộ". Một cái đá, một cú đấm, một lời nói giản dị, thế nào cũng được nếu trạng thái tâm linh của người đệ tử đã đến mức chín muồi và sẵn sàng nhận cái đẩy tối hậu này. Tuy nhiên, dĩ nhiên là những cú đá, cú đấm, và những biệt ngữ của Thiền đó không phải là những gì như chúng ta tưởng đâu. Nếu giác ngộ có thể đạt được chỉ giản dị bằng cách này thì không cần phải tu Thiền nữa. Lại nữa, nếu chỉ nhờ nghe một ngôn cú Thiền nào đó mà có người có thể dễ dàng được nâng lên trạng thái giác ngộ, như có người hí hửng tin như vậy, thì chỉ cần học như kết những ngôn cú nổi danh đã đưa người ta đến giác ngộ thì cũng ngộ, và lại một lần nữa đâu cần gì phải tu Thiền—In conversations, masters and disciples in the Lin-Chih Sect usually beat and cry like the manner of commanding generals. This term indicates the Lin-Chih's manner. One day when Lin-chi saw a monk approaching him, he raised his duster; the monk then bowed before him, but Lin-chih beat him. After a while, another monk came by. Lin-chih again raised his duster. When this monk showed no sign of respect, Lin-chih beat him as well. Why did Lin-chih behave like that? He beat both monks, the one who bowed for respect and the one who showed no sign of respect? That is simply the manner of Lin-chih. As a matter of fact, there is no definite method that the Zen master must use to bring his disciples to Enlightenment. A kick, a blow, a simple remark, anything will do if the state of mind of the disciple is ripe and ready to receive this final push. However, it goes without saying that Zen kicks, blows, and "jargon" are not what they seem. If Enlightenment could be reached simply in this way, there is no need of Zen practice for the whole world. Again, if, merely by listening to a certain Zen remark anyone could easily be raised to the state of Enlightenment, as some people happily believe, it would be well to learn as a parrot all the well-known remarks that have been effective in bringing Enlightenment, and again there is no need for Zen practice.

65) Lâm Tế: Vô Vị Chân Nhân—The True Man of No Title

Một hôm sư thượng đường thuyết pháp: "Trên đồng thịt đồ lòm có một vô vị chân nhân thường ra vô theo lối cửa mở trên mặt các người. Thầy nào sơ tâm chưa chứng cứ được thì nhìn đây." Có một thầy bước ra hỏi: "Vô vị chân nhân ấy là cái gì?" Lâm Tế vụt bước xuống thiền sàng, nắm cứng vị sư hét lớn, "Nói đi! Nói đi!" Vị sư đang lính quỳnh thì Tổ buông ra, trề môi nói: "Vô vị chân nhân, ô chỉ là một cục phân khô." Nói xong ngài đi thẳng vào phương trượng. Con người thật không có địa vị, tên khác của bản lai diện mục. Vô vị chân nhân là từ ngữ của Lâm Tế để chỉ cái "Ngã." Giáo lý của ông hầu như chuyên biệt quanh cái "người này." Người mà đôi khi chúng ta gọi là "Đạo Nhân." Có thể nói ông là vị Thiền sư đầu tiên trong lịch sử tư tưởng Trung Hoa hùng hồn xác nhận sự hiện diện của "Người này" trong mọi giai đoạn sinh hoạt nhân sinh của chúng ta. Ông không bao giờ chán nản trong việc chỉ dạy các đệ tử phải nhận cho ra cái "Người này" hay cái "Chân Ngã." Chân Ngã là một thứ ngã siêu hình đối nghịch với cái ngã tâm lý hay đức lý thuộc về một thế giới tương đối hữu hạn. "Vô vị chân nhân" của Lâm Tế được định nghĩa là "vô y: hay "không thuộc vào" hay "không mang y phục," tất cả những cái ấy khiến chúng ta nghĩ đến cái Ngã "siêu hình." —One day, Lin-Chi entered

the hall to preach, saying: "Over a mass of reddish flesh there sits a true man who has no title; he is all the time coming in and out from your sense-organs. If you have not yet testified to the fact, look, look!" A monk came forward and asked: "Who is this true man of no title (True man of no rank)?" Lin-Chi came right down from his straw chair and taking hold of the monk exclaimed: "Speak! Speak!" The monk remained irresolute, not knowing what to say, whereupon the master, letting him go, remarked, "What worthless stuff is this true man of no title!" Lin-Chi then went straight back to his room. A real person has no position, another name for original form (former state of things, original face or Buddha-nature). The true man of no rank is a Lin-Chi's term for the "self." His teaching is almost exclusively around this Man or Person, who is sometimes called "the Way-man." He can be said to be the first Zen master in the history of Zen thought in China who emphatically asserts the presence of this Man in every phase of our human life-activity. He is never tired of having his followers come to the realization of the Man or the real Self. The real Self is a kind of metaphysical self in opposition to the psychological or ethical self which belongs in a finite world of relativity. Lin-Chi's Man is defined as "of no rank" or "independent of," or "with no clothes on," all of which makes us think of the "metaphysical" Self.

66) *Lâm Tế: Xích Nhục Đoàn—The Heart, Human Body, or the Red Flesh Lump*

Một khối thịt đỏ chỉ thân người hay quả tim. Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm Thiền sư Lâm Tế Nghĩa Huyền, người sáng lập ra tông Lâm Tế, thượng đường dạy chúng: "Ở đây khối thịt đỏ này có vô vị chân nhân, thường từ cửa mặt các ông ra vào. Trong các ông, ai chưa chứng điều này, hãy xem!" Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng chúng ta căn bản không là gì khác hơn những cánh cửa từ mặt của chúng ta, và mọi thứ đi qua các cánh cửa này là những đối tượng của các căn hay giác quan. Điều này cũng được diễn đạt trong một công án nổi tiếng nói về cánh cửa như là bản chất thật của Triệu Châu. Theo Bích Nham Lục, tấc 9, một vị Tăng hỏi Triệu Châu: "Triệu Châu là gì?" Triệu Châu đáp: "Đông môn, tây môn, nam môn, bắc môn." Có vẻ như Triệu Châu nói rằng người ta có thể đi vào thị trấn từ bất kỳ hướng nào. Nhưng quan trọng hơn, ngài nói rằng chính ngài, và tất cả chúng ta, không gì khác hơn ngoài những cánh cửa này, qua đó hiện tượng đến và đi không gián đoạn. Không phải chúng ta có những giác quan này, mà chúng ta không là gì khác ngoài những cánh cửa này, những giác quan này. Là như vậy, nên chúng ta không là gì cả, vô ngã; đây chính là bản chất thật—The "hunk of red flesh" can refer either to the physical body or to the heart. According to the Transmission of the Lamp, Volume XII, one day, Zen master Lin-chi I-hsuan, founder of the Rinzai Sect, entered the hall to address the assembly, "Here in this lump of red flesh there is a True Man with no rank. Constantly he goes in and out the gates of your face. If there are any of you who don't know this for a fact, then look! Look!" Zen practitioners should always remember that we fundamentally are nothing but the gates of our face, and all things that pass through these gates are the objects of the various senses. This is also expressed in Chao-chou's well-known kōan dealing with these gates as true nature. According to the Pi-Yen-Lu, example 9, a monk asked Chao-chou, "What is Chao-chou?" Chao-chou answered, "The east gate, west gate, south gate, and north gate." Superficially, Chao-chou was saying that one could enter the town from any direction. More important, he was saying that he himself, and all of us, was nothing but these four gates through which phenomena come and go incessantly. It's not that we have these senses, we are nothing but these gates, these senses. Being so, we are no-thing, no-self; this is true nature.

67) *Lâm Tế: Xúc Tỷ Dương—Foraging Goats That Pick Up Whatever They Bump Into*

Con dê không phân biệt đồ vật được bằng mắt, mà phải đợi đến khi vật chạm vào mũi thì nó mới ăn. Nhà Thiền dùng từ này để chỉ cho người tu đạo mà mê muội, tu tập một cách mù quáng chứ chẳng biết chi đến chánh pháp. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm, Thiền sư Lâm Tế thượng đường dạy chúng: "Các thiền sinh thời bây giờ hoàn toàn mù tịt về chân lý. Họ giống như

những chú dê già nua, vợ hết cả những gì mà họ vấp phải dưới chân họ (xúc tử dương). Họ không phân biệt được giữa tớ và chủ, hay giữa khách và chủ. Những người như vậy đi vào Thiền với tâm thức lệch lạc, và hoàn toàn không có khả năng tu tập một cách hiệu quả khi đi vào những hoàn cảnh năng động. Người ta có thể kêu họ là những người được sơ tâm điểm đạo, nhưng thật sự họ chỉ là những kẻ thế tục tầm thường. Những người thật sự buông bỏ phải làm chủ được khả năng nhận thức đúng đắn, để phân biệt được người giác ngộ và kẻ bị ma ám, cái thật và cái giả, nhà hiền triết và kẻ suy đồi. Nếu mấy ông có được những biện biệt rõ ràng như thế, người ta có thể nói là mấy ông đã thật sự rời bỏ những lệ thuộc. Bây giờ mấy ông có thể thấy được tà ma ám chướng đối với Phật giáo đang lẫn lộn với sự việc chân thật. Những người sáng suốt đã từ bỏ hẳn ma chướng cùng lúc với Phật giáo. Nếu tôn sùng cái thiêng liêng và khinh khi cái phàm tục, mấy ông vẫn còn là những cái bọt bong bóng trong đại dương mê hoặc."—In Zen, the term is used to indicate some ignorant practitioner who blindly practices without knowing any correct methods. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, Zen Master Lin-chi-I-hsuan (?- 866) entered the hall and addressed the monks, saying: "Zen students today are totally unaware of truth. They are like foraging goats that pick up whatever they bump into. They do not distinguish between the servant and the master, or between the guest and the host. People like this enter Zen with distorted minds, and are unable to enter effectively into dynamic situations. They may be called true initiates, but actually they are really mundane people. Those who really leave attachments must master real, true perception to distinguish the enlightened from the obsessed, the genuine from the artificial, the unregenerate from the sage. If you can make these discernments, you can be said to have really left dependency... Now there is an obsession with Buddhism that is mixed in with the real thing. Those with clear eyes cut through both obsession and Buddhism. If you love the sacred and despise the ordinary, you are still bubbles in the ocean of delusion."

68) Lâm Tế: Xử Dụng Công Án—Utilization of “Koans”

Công án là một cái gì đó cho các đệ tử suy nghĩ và quán chiếu trong thiền quán trong các thiền đường phái Lâm Tế. Lúc đầu, công án là một “yết thị công khai,” có nghĩa là “có trước về mặt công lý.” Về sau này công án được nhà Thiền xử dụng một cách có hệ thống như những phương tiện đào tạo từ khoảng giữa thế kỷ thứ mười bằng cách tránh tất cả những lời giải thích duy lý. Công án cho phép đệ tử thấy rõ những giới hạn của trí tuệ và buộc phải vượt lên những giới hạn ấy bằng trực giác chứ không bằng duy lý, là thứ đưa anh ta vào một vũ trụ nằm bên ngoài mọi mâu thuẫn và mọi tư tưởng nhị nguyên. Sự phát khởi này cho phép người đệ tử trình bày với thầy một cách tự phát và không cần tới sự giúp đỡ từ bên ngoài. Nhằm giúp cho cái ngã tính thức và chứng nghiệm “Phật tánh,” mà ngài Lâm Tế gọi là “Vô vị chân nhân,” nghĩa là trọn vẹn là mình và chân thực biết mình, trong các Thiền sư, nhất là các Thiền sư thuộc phái Lâm Tế, mới có sự sử dụng cái mà tiếng Nhật gọi là “koan.” Đó là một phát triển đặc biệt của các thế kỷ 11 và 12, khi Thiền được hết sức ưa chuộng và phổ biến rộng rãi khắp Trung Hoa, thu hút cả nhiều người không còn tìm đến vì một nhu cầu hiện sinh thức bách nào cả. Những vị thầy thời trước có lẽ hẳn đã phản ứng với cái lãnh đạm và lơ là bề ngoài như Bồ Đề Đạt Ma. Tuy nhiên, những vị thầy sau này, thành thật và bi mẫn muốn giúp tất cả những kẻ tìm kiếm, giờ đây bắt đầu chính họ thiết lập mối liên hệ với những người đến tìm bằng một công án. Vị thiền sư đời Tống đầu tiên sử dụng công án có phần hệ thống là Tông Cảo Đại Huệ (thế kỷ thứ 12), trong một dịp, đã nói như sau: “Chúng ta sinh ra từ đâu? chúng ta đi về đâu? Kẻ nào biết cái từ đâu đến và đi về đâu này là kẻ mà chúng ta có thể thực sự gọi là một Phật tử. Như ai là cái kẻ trải qua sinh tử này? Lại nữa, ai là cái kẻ chẳng biết gì về cái từ đâu đến và đi về đâu của đời sống này? Ai là cái kẻ đột nhiên ý thức được cái từ đâu đến và đi về đâu của đời sống? Lại nữa ai là cái kẻ đối mặt với công án này, không thể giữ đôi mắt mình định, và vì hẳn không lãnh hội nổi nó, thấy cả ruột gan mình đảo lộn như nuốt phải một hòn lửa không dễ dàng phun ra được. nếu ông muốn biết cái kẻ này là ai, lãnh hội hẳn ở cái chỗ mà mình không thể đem hẳn vào khuôn khổ của lý trí. Khi ông đã lãnh hội được hẳn như

thế, ông hẳn biết rằng rốt cuộc hẳn là kẻ vượt qua sự can thiệp của sanh tử.” Mục tiêu tối hậu vẫn giữ nguyên như vậy: biết và lãnh hội xem ta là ai bên kia cái “khuôn khổ của lý trí,” nghĩa là bên kia cái cơ cấu chủ thể-khách thể của trí năng. Hướng về cứu cánh này của công án, một thứ câu hỏi, vấn đề, thách thức, hay đòi hỏi đề ra bởi và do sáng kiến của vị thầy, có ý định thỏa mãn hai tác dụng: thứ nhất là thâm nhập vào những miền sâu và kích thích tận căn nguồn nó mới ưu tâm nền tảng chôn sâu hay giả dối che đậy của bản ngã trong ngã thức. Thứ hai là trong khi kích động mới hoài mong căn bản này và cuộc tìm kiếm nó, giữ cho chúng được bén rễ và chỉ đạo một cách thích đáng. Vì chỉ khởi dậy chúng thôi cũng không đủ. Mà còn phải chỉ đạo và hơn nữa nuôi dưỡng chúng một cách cẩn mật ngõ hầu tránh nhiều cạm bẫy giả dối và ảo tưởng trong ấy chúng có thể bị giảm thiểu hay đi lạc hướng. Trong giai đoạn tiền công án của Thiền, kẻ cầu đạo thường đến vì sự thúc đẩy của kinh nghiệm sống của chính mình, đã rối loạn bởi một mối hoang mang dẫn nén nào đó của đời sống. Tuy nhiên, bình thường “câu hỏi” hay mối ưu tâm chưa được thăm dò tới miền sâu tối hậu của nó. Mặc dù được nhen nhúm một cách tự nhiên, người ta cũng không biết cái căn nguồn hay chân tính của nó, do đó không có một hình thức thích đáng, nó dễ trở thành mơ hồ hay lệch lạc. Bất chấp một sự căng thẳng hay nghiêm trọng thực sự, do đó mới hoài mong và tìm kiếm này thường mù quáng, bất thường và hỗn độn, đòi hỏi một nền tảng và tâm điểm chính xác. Khi, trong thời kỳ này, trong một cuộc gặp gỡ với vị thầy, hành giả nhận được một thách thức hay đòi hỏi sắc bén, thí dụ như “Đem tâm ông ra đây!” “Cái gì đến như thế vậy?” “Thế nào là bản lai diện mục của ông trước khi ông được sanh ra?” “Khi chết, hỏa thiêu, và tro tàn rụi thì ông ở đâu?” Hay, giản dị “Nói! Nói!” Thường thường hiệu quả của nó cung cấp cái định hướng và chỉ dẫn cần thiết. Dù như vậy, những thách thức, những câu hỏi, hay những đòi hỏi không được gọi là công án. Thay vào đó người ta lại gọi những trao đổi nhất thời và không có cấu trúc, không có tổ chức giữa thầy và trò là “Vấn Đáp,” nghĩa đen là hỏi và trả lời. Nhưng vì những trao đổi, hay vấn đáp này gợi ý, đặt nền tảng và điều khiển mối ưu tâm căn bản và cứu cánh của bản ngã, do đó, trên thực tế nhiều vấn đáp được sử dụng như là công án, hay như là nền tảng cho công án. Do đó chúng ta có thể xem công án với tác dụng hai mặt của nó là một nỗ lực cố ý và có trù tính để bảo đảm một kết quả trước đây đã được một cách tự nhiên không mưu tính. Trái lại, có lẽ ta có thể nói, bất chấp cái thuật ngữ kỹ thuật và những sai biệt của Thiền, rằng người đệ tử trước kia có công án tự nhiên của mình, tự nhiên ở cái chất thể nồng cháy, mặc dù vẫn phải thể hiện nó dưới một hình thức hay tâm điểm thích ứng, trong khi ở giai đoạn sau này, khi người ta vẫn chưa được với một hình thức thích hợp của câu hỏi cũng chưa lột tả được hết cái nội dung sống động của nó, chính vị thầy phải cố tìm cách trưởng dưỡng cả hình thức lẫn nội dung bằng cách ngay từ đầu đề ra một “câu hỏi” nào đó, từ bên ngoài. Trong trường hợp này, công án được hoàn toàn đề ra thay vì có phần nào tự nhiên. Nhưng lần nữa, chúng ta phải nhấn mạnh ngay tức khắc rằng khi nào mà cái “câu hỏi” hay “công án” vẫn tiếp tục là “cái từ phía bên ngoài” hay “được đề ra” mọi nỗ lực của chúng ta đều vô ích, và rốt cuộc lại, chẳng có Thiền gì cả. Tuy nhiên, trong đặc tánh về cơ cấu này cũng như trong thể cách áp dụng và sử dụng nó, công án được tính toán một cách cẩn thận để chống lại đúng cái nguy hiểm này. Vì ngay tự bản tánh của nó công án không tự cho mình thích ứng vào bất cứ khuôn khổ nhị nguyên chủ thể-khách thể nào của bản ngã trong ngã thức—Koan is something to be pondered on during meditation by novices in Zen monasteries of the Lin-Chi school. Problems set by Zen masters, upon which thought is concentrated as a means to attain inner unity and illumination. Originally, koan means “public notice,” means a legal case constituting a precedent. Later, koans have been used in Zen as a systematic means of training since around the middle of the tenth century. Since the koan eludes solutions by means of discursive understanding, it makes clear to the student the limitations of thought and eventually forces him to transcend it in an intuitive leap (not by speaking or discussion), which takes him into a world beyond logical contradictions and dualistic modes of thought. On the basis of this experience, the student can demonstrate his own solution of the koan to the master in a spontaneous and without recourse to preconceived notions. To help the ego awaken to and realize the “Buddha-nature,” which Lin-Chi called “true man without a title,” that is, to fully be and truly know

itself, there arose among certain Zen masters, notably those of the Lin-Chi school, the use of what is known, in Japan, as the koan. This is a development especially of the eleventh and twelfth centuries, when Zen Buddhism having acquired great esteem and wide renown throughout China, attracted many who no longer came out of any compelling existential need. Earlier masters would probably have reacted with the same outward indifference and disregard as did Bodhidharma. These later teachers, however, in the sincere and compassionate desire to help all inquirers, began, now themselves to initiate their relation to the caller by means of a koan. The Chinese Sung master first to employ the koan somewhat systematically, Ta-Hui (12th century), on one occasion spoke as follows: "Whence are we born? Whither do we go? He who knows this whence and whither is the one to be truly called a Buddhist. But who is this one who goes through this birth-and-death? Again, who is the one who knows not anything of the whence and whither of life? Who is the one who suddenly becomes aware of the whence and whither of life? Who is the one, again, who, facing this koan, cannot keep his eyes fixed, and as he is not able to comprehend it, feels his internals altogether put out of order as if a fiery ball swallowed down could not readily be ejected. If you wish to know who this one is, apprehend him where he cannot be brought within the fold of reason. When you thus apprehend him, you will know that he is after all above the interference of birth-and-death. The ultimate objective remains the same: to know and apprehend who one is beyond "the fold of reason," that is, beyond the subject-object structure of intellection. Toward this end the koan, a kind of question, problem, challenge, or demand presented by and upon the initiative of the master, is intended to serve a twofold function: The first is to penetrate to the depths and quicken at its source the deeply buried or deceptively concealed basic underlying concern of the ego in ego-consciousness. The second is, while stirring this fundamental longing and its quest, to keep them properly rooted and directed. For it is not sufficient that they simply be aroused. They must, in order to avoid the many deceptive and delusive pitfalls in which they may become attenuated or go astray, also be carefully guided even fostered. In the earlier or pre-koan phase of Zen Buddhism, the caller generally came out of the provocation of his own life experience, already bestirred by some existentially oppressing perplexity. Normally, however, the "question" or concern had not yet been plumbed to its ultimate depth. Although kindled naturally, known neither in its root-source nor in its true nature, and hence without adequate form, it could easily become veiled or deflected. Despite a genuine intensity and seriousness, the longing and quest were thus usually blind, amorphous, and confused, requiring a correct grounding and focus. When, in this period, the student, during an encounter with the master, would receive a piercing challenge or demand, for instance, "Bring forth your heart-mind!" "What is it which thus comes?" "What is your original face prior to your birth?" "When you are dead, cremated, and ashes scattered, where are you?" Or, simply, "Speak! Speak!" The effect, often, was to provide just the needed orientation and guidance. Even so, such challenges, questions, or demands were not called koans. These spontaneous, unstructured exchanges between master and student were instead termed "mondo," or in Chinese "Wen-ta," literally, question and answer. But since the "mondo-exchanges" did not prompt, ground, and direct the radical and ultimate concern of the ego, many of them were actually used, subsequently, either as koans, or as the basis of koans. The koan in its double function may therefore be considered a deliberate and calculated attempt to secure a result previously obtained naturally and without contrivance (*sáng kiến*). Conversely, it can perhaps be said, regardless of the technical terminology and distinctions of Zen Buddhism itself, that the earlier student had his own natural koan, natural as to the burning substance, although still to be given a proper form or focus, whereas, in the later period, when the inquirer approached neither with a suitable form of the question nor yet existentially fired to its all-consuming content, the master himself sought to foster both by initially presenting such a "question," as it were, from the outside. In this instance, the koan, rather than being partially natural, was totally given. But again, it must be emphasized immediately that as long as the "question," or koan continues to be "on the outside" or "given," the effort is futile, and there is, finally, no Zen Buddhism. In its character and

structure, however, as well as in the mode of its application and usage, the koan is carefully designed as a safeguard against precisely this danger. For by its very nature the koan does not permit itself to be fitted into any dualistic subject-object scheme of the ego-consciousness.

CDVI.Lâm Tế Tông—The Lin-Chi School

1) Lâm Tế Tông—The Lin-Chi School

Vào thời kỳ mà Phật giáo bị ngược đãi ở Trung Quốc khoảng từ năm 842 đến năm 845 thì thiền sư Lâm Tế sáng lập ra phái thiền Lâm Tế, mang tên ông. Trong những thế kỷ kế tiếp, tông Lâm Tế chẳng những nổi bậc về Thiền, mà còn là một tông phái thiết yếu cho Phật giáo Trung Hoa thời bấy giờ. Tông Lâm Tế mang đến cho Thiền tông một yếu tố mới: công án. Phái Thiền Lâm Tế nhấn mạnh đến tầm quan trọng của sự “Đốn Ngộ” và dùng những phương tiện bất bình thường như một tiếng hét, một cái tát, hay đánh mạnh vào thiền sinh cốt làm cho họ giật mình tỉnh thức mà nhận ra chân tánh của mình. Phái Lâm Tế tu tập theo các công án có hệ thống đã được các bậc thầy sưu tập, và xem nhẹ việc đọc tụng kinh điển cũng như thờ phượng tượng Phật, tìm về Phật Tánh trực tiếp bằng những công án và tu tập sống thực. Lâm Tế Tông là một trong năm tông phái Thiền Phật Giáo của Trung Quốc được xiển dương bởi ngài Lâm Tế. Vào khoảng năm 1000, Thiền tông đã làm lu mờ tất cả mọi tông phái Phật giáo ở Trung Hoa, trừ phái Di Đà. Trong Thiền tông, phái Lâm Tế giữ vai trò lãnh đạo. Phương pháp phái này bây giờ đã được hệ thống hóa. Trong hình thức mật ngôn và thoại đầu bí hiểm, thường nối kết với các Thiền sư đời Đường, những chuyên thư được trước tác vào thế kỷ thứ 12 và 13. Những mật ngôn theo thuật ngữ công án. Đây là một thí dụ: Một hôm vị Tăng hỏi Động Sơn “Phật là gì?” Động Sơn trả lời “Ba lạng vải gai.” Ở Nhật Bản, đây là một trong ba trường phái đương thời của Thiền tông Nhật Bản. Phái Lâm Tế được truyền thẳng từ Trung Hoa từ tổ Lâm Tế. Đây là một trong ba tông phái chính đương thời của Nhật Bản, hai tông kia là Tào Động và Hoàng Bá. Lâm Tế tông được truyền thẳng từ Trung Hoa từ Tổ Lâm Tế Nghĩa Huyền và lần đầu tiên được Thiền sư Eisai mang về truyền bá tại Nhật Bản. Eisai thọ giáo với tông Hoàng Long ở Trung quốc, đây là một trong hai chi nhánh chính của tông Lâm Tế, nhánh kia là Dương Kỳ. Nhánh Hoàng Long không tồn tại lâu dài ở Nhật, nhưng nhánh Dương Kỳ vẫn còn tồn tại cho đến ngày nay. Nhánh Thiền này nhấn mạnh đến việc tu tập Công án và áp dụng những phương pháp “Đốn ngộ” để làm giác ngộ thiền sinh, như hét vào họ hay đánh vào người họ. Nhánh này tuyên bố rằng những phương pháp này dẫn đến chứng nghiệm “đốn ngộ,” chỉ “Kensho” hay “Satori” trong thuật ngữ Nhật Bản. Tại Việt Nam, Thiền phái Lâm Tế được truyền thẳng từ Trung Hoa từ tổ Lâm Tế sang Việt Nam. Ngày nay hầu hết các thiền viện của Việt Nam đều thuộc tông Lâm Tế. Trong khi pháp môn tu tập của tông Tào Động là dạy cho môn đồ cách quán tâm mình trong tĩnh lặng. Trái lại, pháp môn của tông Lâm Tế là bắt tâm của các môn đồ phải tìm cách giải quyết một vấn đề không thể giải quyết được mà chúng ta gọi là tham công án hay thoại đầu. Chúng ta có thể xem pháp môn của tông Tào Động là hiển nhiên hay công truyền thì pháp môn của tông Lâm Tế là ẩn mật hay bí truyền. So với pháp môn công truyền của phái Tào Động thì pháp môn bí truyền của tông Lâm Tế rắc rối hơn nhiều, vì lối tham thoại đầu hay công án hoàn toàn vượt ra ngoài tầm của kẻ sơ học. Người ấy bị xô đẩy một cách cốt ý vào bóng tối tuyệt đối cho đến khi ánh sáng bất ngờ đến được với y—At the time of the great persecution of Buddhists in China from 842 to 845, Lin-Chi founded the school named after him, the Lin-Chi school of Ch’an. During the next centuries, this was to be not only the most influential school of Ch’an, but also the most vital school of Buddhism in China. Lin-Chi brought the new element to Zen: the koan. The Lin-Chi School stresses the importance of “Sudden Enlightenment” and advocates unusual means or abrupt methods of achieving it, such as shouts, slaps, or hitting them in order to shock them into awareness of their true nature. The Lin-Chi uses collections of koans systematically in its temples and downplays the reading of sutras and veneration of Buddha images in favor of seeking the Buddha Nature directly through the use of koans and practical living. Lin-chi tsung, one of the five sects of Zen Buddhism in China, which was propagated by Lin-Chi. By about 1,000 A.D., Zen had overshadowed all Chinese

Buddhist sects, except Amidism. Within the Zen school, the Lin-Chi sect had gained the leadership. Its approach was now systematized, and to some extent mechanized. In the form of collections of riddles and cryptic sayings, usually connected with the T'ang masters, special text books were composed in the Twelfth and Thirteenth centuries. The riddles are technically known as Kungan (Japanese Koan), literally "official document." An example of this one: Once a monk asked Tung-Shan: "What is the Buddha?" Tung-Shan replied: "Three pounds of flax." In Japan, this is one of the three main traditions of contemporary Japanese Zen (the others being Soto and Obaku). The Lin Chi Zen sect was transmitted directly from China from Lin Chi Patriarch, named Lin-Chi I-Hsuan (- 866) and initially brought to Japan by Eisai Zenji (1141-1215). Eisai trained in the Huang Lung lineage in China, one of the two main schools of Lin-Chi, the others being Yang-Ch'i. The Huang Lung school did not long survive Eisai in Japan, but the Yang-Ch'i tradition continues today. It is characterized by emphasis on Koan practice and the use of abrupt methods to awaken students, such as shouting at them and hitting them. It claims that its methods lead to experiences of "sudden awakening," referred to as "Kensho" or "Satori" in Japanese. The Lin Chi Zen sect was transmitted directly from China to Vietnam from Lin Chi Patriarch. Nowadays, almost Zen monasteries in Vietnam belong to the Lin-Chi Zen sect. While the Tsao-tung approach to Zen practice is to teach the student how to observe his mind in tranquility. On the contrary, the Lin-chi approach is to put the student's mind to work on the solution of an unsolvable problem known as koan or head phrase exercise. The approach of Tsao-tung school may be regarded as overt or exoteric, while the approach of the Lin-chi as covert or esoteric one. The approach of Lin-chi sect is much more complicated compared to that of Tsao-tung sect, for the Lin-chi approach of head phrase exercise is completely out of the beginner's reach. He is put purposely into absolute darkness until the light unexpectedly dawns upon him.

2) *Lâm Tế Tông Và Tham Công Án—Practicing Zen through the Koan Exercise in the Lin-chi Sect*

Tham công án thường ngụ ý là cố giải quyết một vấn đề Thiền như "Ý Tổ Đạt Ma từ Tây Trúc qua là thế nào?"; hay "Cây trúc bá ngoài sân!"; hay "Tất cả các pháp qui về một, cái một ấy qui về đâu?"; hay chỉ một chữ "Vô", vân vân. Nhiều công án, đối tượng của những cuộc vấn đáp giữa thầy và trò, vạch lại những sự biến của lần 'độc tham' trong quá khứ. Theo truyền thống thiền, việc dùng lối giảng riêng cho từng người có từ những bài học bí truyền của chính đức Phật Thích Ca Mâu Ni; cách này hiện vẫn còn được giữ trong các phái Thiền, cách làm này đã biến mất trong phái Tào Động, nhưng vẫn còn trong phái Lâm Tế. Ở Trung Hoa môn đồ Thiền ít khi dùng chữ "Tham Công Án"; thay vào đó, họ dùng chữ "Tham Thoại Đầu", có nghĩa là theo đuổi một thoại đầu. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng các công án là cách diễn đạt trực tiếp sự thể nghiệm của các thiền sư ngày xưa, một sự thể nghiệm không thể nhận ra, không thể hiểu được theo lối duy lý. Bản chất của công án là dựa vào nghịch lý, nghĩa là dựa vào những gì vượt ra ngoài khái niệm (hay ở bên kia cái có thể nhận ra được). Vì vậy, các văn bản công án thuộc về những văn bản khó dịch nhất trong toàn bộ văn học thế giới. Ngay cả những ai đã đạt được mức độ thông thạo nào đó về Hoa ngữ hay Nhật ngữ vẫn chưa thể cung cấp một bản dịch thích hợp của các công án, nghĩa là một bản văn có thể được dùng trong việc tu tập thiền nếu mình không có sự thể nghiệm thiền sâu sắc. Trong nhà Thiền công án là một định thức, bằng ngôn ngữ đánh lừa, chỉ thẳng chân lý tối hậu. Công án không thể được giải đáp bằng cách sử dụng lý luận hợp lý, mà chỉ bằng cách làm tâm giác ngộ đến một mức sâu hơn, cũng như vượt qua lý trí biện biệt. Người tham công án hay người đọc các văn bản về công án về những công án đánh lạc hướng đừng bao giờ quên rằng những văn bản này, theo định nghĩa của chúng, là khó hiểu, không thể dùng trí tuệ phàm tục để hiểu được. Mục đích của chúng là kích thích hành giả vượt qua những giới hạn của lý luận và tư duy duy lý. Hành giả nên luôn nhớ rằng những lời giải về công án ngay cả những giải thích tự nó chiếu sáng, rõ ràng là sai lầm theo quan điểm Thiền nếu chúng được tìm ra bằng cách lập luận và diễn dịch mà bất cứ một bậc thầy chân chánh nào đều dễ dàng nhận ra. Về mặt tâm lý mà nói, tiến trình tham công án này rất nổi tiếng, và các thiền sư từ kinh nghiệm của họ thường

đưa ra các lời khuyên với mục đích tạo ra cái gì đó gọi là tâm thức thiền. Thiền sư Bát Nhã nhấn nhủ các môn đồ của ông như sau: "Khi tâm ông đã trụ vững chắc và mãnh liệt không gián đoạn vào công án, ông sẽ bắt đầu không chú ý tới sự hiện hữu thân xác của mình, trong khi công án chiếm trung tâm của ý thức ông. Tuy nhiên, ở mức độ này ông phải cẩn thận, không được chạy theo vô thức, bởi vì đôi khi ông có xu hướng đi lạc như trong mơ và tạo ra một trạng thái điên loạn. Đừng bao giờ buông bỏ công án, hãy để công án luôn luôn hiện diện trong tâm thức của ông. Rồi sẽ có lúc tất cả mọi thứ cùng với công án sẽ biến mất khỏi tâm ông kể cả chính tâm ông. Vào khoảnh khắc ấy, giống như hạt đậu nảy ra từ tro lạnh, rồi ông sẽ hiểu tại sao Trương Tam uống mà Lý Tứ lại say." Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong quyển "Sự Huấn Luyện của Một Thiền Tăng", các phép tu tập công án mà ngày nay là phương pháp chính yếu để hiểu Thiền đòi hỏi nhiều năm ứng dụng cặn kẽ. Dĩ nhiên là không có nhiều người trở thành thiền sư sau nhiều năm tháng tu tập tại thiền viện, và đây chính là bản chất của Thiền; bởi vì Thiền là để dành cho hạng người lỗi lạc, tức là cho những người có thiên tư thông tuệ, chứ không phải cho quần chúng. Đây là quan niệm đã có từ xưa, nhưng lại đặc biệt đúng cho thời hiện đại này khi khái niệm dân chủ là tinh thần thống trị trong tất cả lãnh vực của đời sống con người. Sự tiêu chuẩn hóa diễn ra khắp mọi nơi có nghĩa là san bằng hay nâng lên cho bằng các bất bình đẳng và các "phân chi giai cấp". Nếu một hình thức quý tộc nào đó không chấp nhận và khuyến khích đến một mức độ nhất định, thì các xung lực nghệ thuật bị dồn nén và không một trí tuệ tôn giáo nào phát sinh được cả. Các định chế như thiền đường đang trở thành nghịch thời và lỗi thời; truyền thống của nó bị mai một, và cái tinh thần điều khiển giới luật của Tăng chúng hàng mấy trăm năm nay đã không còn chống đỡ được với sự công kích của tinh thần hiện đại nữa. Dĩ nhiên, vẫn còn các Tăng sĩ và thiền sư trong các thiền viện khắp Nhật Bản, thế nhưng có mấy ai trong số họ có thể đáp ứng một cách hữu hiệu cho các nhu yếu tâm linh của tuổi trẻ hiện đại và thích nghi bản thân với cái khung cảnh không ngớt thay đổi được tạo ra bởi khoa học và máy móc? Khi các bình chứa bị vỡ, những gì bên trong sẽ bị đổ ra. Bằng cách nào đó chân lý thiền cần phải được trì giữ trong cái phẳng lặng tâm thường và cảm tính nông cạn của đời sống hiện nay. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng những bản văn về công án là những thứ hỗ trợ cho sự đào tạo thiền và đừng bao giờ xem chúng như khuôn vàng thước ngọc mà hành giả tu thiền phải tuân theo. Hành giả tu thiền từ một công án tuyệt nhiên không tìm cách để biết xem một thiền sư nào đó đã sống như thế nào trong quá khứ, hay có thể nói ra những lời gì; điều mà hành giả quan tâm là chính bản thân mình hiểu và thực hiện chân lý sống trong công án ngay ở đây và bây giờ. Hành giả tu thiền cũng nên nhớ rằng nhiều công án chỉ hiện lên những giai thoại nông cạn và vui đùa từ sự hài hước sâu sắc của các thiền sư ngày xưa. Tuy nhiên, nói gì thì nói, chúng ta phải đồng ý rằng những công án này có công năng giúp các thiền sư ngày xưa đạt được đại giác—The koan exercise implies working on the solution of a Zen problem such as "What is the meaning of Bodhidharma's coming from the West?"; or "The cypress tree in the courtyard!"; or "All things are reducible to one; to what is the one reducible?"; or just a single word "Mu", and so on. Many koans have as their content, mondo (questions and answers) between master and student and thus give us information about dokusans in the past. The practice of giving individual instruction in this manner began, according to Zen tradition, with the secret teachings of Sakyamuni Buddha and has been preserved in this school of the Buddha-mind ever since. Although it was formerly customary in all Zen lineages, the practice has nearly died out today in the Soto school and is basically still only cultivated by the Rinzai school. In China, Zen Buddhists seldom use the term "koan exercise"; instead, they use the term "working on a head phrase". Zen practitioners should always remember that koans originated as an immediate expression of the Zen realization of the ancient masters, realization that is not conceptually graspable, not understandable. Its nature is paradoxical, i.e., beyond concept. Thus, Zen texts are among the most difficult to translate in world literature. Even for someone who has achieved perfect mastery of Chinese or Japanese, it is just about impossible for one who does not have a profound realization of Zen to come up with an appropriate translation, i.e., one usable for Zen training of a koan. In Zen a koan is a formulation, in baffling language, pointing to the ultimate truth. Koans

cannot be solved by recourse to logical reasoning, but only by awakening a deeper level of the mind beyond the discursive intellect. A person who works on the koan exercise or the reader of Zen texts who finds koans strange or alienating, must always keep in mind that koans are by definition ununderstandable, inaccessible to the reasoning mind precisely because they are challenges to transcend logical-conceptual mind. Zen practitioners should always remember that even in cases where illuminating interpretations of koans present themselves, from the standpoint of Zen they are false if they are thought out and will be quickly exposed as such by any Zen masters. Psychologically speaking, the process of "Practicing Zen through the Koan Exercise" is well-known, and the Zen masters out of their own experience give advices purporting to create what may be called the Zen state of consciousness. The master Pan-jo (Hannya) has this for his monks: "When your mind is steadily and intensely and without interruptions on the koan, you will begin to be unconscious of your bodily existence, while koan occupies the centre of your consciousness. At this stage, however, you have to be careful not to give up yourself to consciousness, for you are sometimes apt to go astray as in a dream and induce a state of insanity. Do you never let your hold go off the koan, let the latter be present all the time in your consciousness. The time will come when together with the koan everything vanishes out of your mind including the mind itself. At this very instant, as when a bean pops out of the cold ashes, you realize that while Chang is drinking Li becomes tipsy." According to Zen master D.T. Suzuki in "The Training of the Zen Buddhist Monk" (p.114), The koan exercises which are the prevailing method at present of mastering Zen involves many years of close application. Naturally, there are not many graduates of the Zendo life, and this is indeed in the very nature of Zen; for Zen is meant for the elite, for specialty gifted minds, and not for the masses. This has been the case since olden days, but especially it is true in this modern age when democracy is the ruling spirit in all the departments of human life. Standardization so called goes on everywhere, which means the levelling-down or the averaging-up of inequalities and "class-distinctions." Unless aristocracy in one form or another is admitted and to a certain extent encouraged, the artistic impulses are suppressed and no religious geniuses will be forthcoming. Institutions like the Zendo are becoming anachronistic and obsolete; its tradition is wearing out, and the spirit that has been controlling the discipline of the monks for so many hundred years is no more holding itself against the onslaught of modernism. Of course, there are still monks and masters in the monasteries all over Japan, and yet how many of them are able effectively to respond to the spiritual needs of modern youth and to adjust themselves to the ever-changing environment created by science and machine? When the vessels are broken, the contents too will be split out. The truth of Zen must somehow be preserved in the midst of the prosaic flatness and shallow sensationalism of present-day life. Zen practitioners should always remember that texts of koans are aids in Zen training and they should not be considered as a model that practitioners must strictly followed. For Zen practitioners with a koan, it is absolutely not the point to be informed about what a certain Zen master experienced or said in the past; but rather to realize themselves right here and right now the living truth toward which the koan points. Zen practitioners should also remember that many of the koans only appear superficially as amusing anecdotes, not rarely ancient Zen masters have a profound sense of humor. However, no matter what we say, we must agree that the power of these koans can help ancient Zen masters attain enlightenment.

3) *Lâm Tế Tông: Tham Thoại Đầu—Working on a Head Phrase*

Tham thoại đầu có nghĩa là quan sát thoại đầu ngày đêm sáu thời như dòng nước chảy, không được để gián đoạn. Tâm trí phải luôn luôn linh minh bất muội, liễu liễu thường tri. Tất cả những tình cảm phàm, kiến giải thánh, đều chặt đứt. Ở Trung Hoa các môn đồ Thiền ít khi dùng chữ "Tham công án"; thay vào đó, họ dùng chữ "Tham thoại đầu". Thoại đầu có nghĩa gì? Thoại đầu có nghĩa là các đầu của một câu vấn. Thí dụ, "Ai là người niệm Phật?" Thoại đầu này trở nên, và vẫn còn là thoại đầu phổ cập nhất. Nhưng vẫn có nhiều người vẫn chưa hiểu phải tham thoại đầu như thế nào. Vài người lại

đem câu thoại đầu "Ai niệm Phật" này mà niệm đi niệm lại. Tu tập thoại đầu không phải là chuyện đem câu thoại đầu mà lặp đi lặp lại. Tham thoại đầu là nhìn thấu vào hay tập trung vào nó. Nó có nghĩa là xuyên thấu và quan sát. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng đây là một câu văn mà đầu thứ nhất của nó là chữ "Ai". Đặt tâm trí vào chỉ một chữ "ai" này, và cố tìm cách giải cho câu hỏi đó, là một thí dụ điển hình của việc "Tham thoại đầu." Tuy nhiên, "công án" được dùng trong một ý nghĩa rộng hơn "Thoại đầu", vì công án ám chỉ toàn thể trạng huống hoặc biến cố, trong khi thoại đầu chỉ có nghĩa là các đầu cùng, hoặc chuyên biệt hơn, các chữ hoặc điểm quyết định của vấn đề. Thí dụ, một vị Tăng hỏi Triệu Châu, "Con chó có Phật tánh hay không?" Triệu Châu đáp, "Vô". Toàn thể mẩu đối thoại này được gọi là công án, nhưng hành giả đang tham công án không được nghĩ đến cả câu hỏi lẫn câu trả lời. Thay vào đó, người ấy phải dốc hết tâm trí vào chỉ một chữ "Vô". Cái chữ "Vô" độc nhất này được gọi là "Thoại đầu". Những câu chuyện từ đó các công án được lấy ra, được dùng như là đề mục của thiền tập trong truyền thống Thiền. Người ta nghĩ có thể lấy ra ngay cái cốt lõi của chân lý và bọc nó vào trong vỏ ngay lúc lời nói tự nó chấm dứt, đưa đến không còn khái niệm và trực chứng chân tướng. Trong Nhật ngữ, từ để chỉ 'thoại đầu' là 'wato', nghĩa là 'điểm của công án,' tổng kết chủ ý của cái ngược lại với cái mà công án đề ra. Hoa đầu là từ giải công án được coi như là phương tiện rèn luyện tâm linh. Các công án có thể có một hay nhiều thoại đầu, cũng như thoại đầu có thể gồm một từ duy nhất hay một câu dài hơn. Thiền sư Cao Phong Diệu Tổ nói: "Người học tu tập Thiền, có thể ví như đem một miếng ngói ném xuống hồ sâu, nó chìm mãi tới đáy mới thôi" (học nhân dụng công hảo tử tương nhất ngõa phiến phao ư thâm đàm trực trầm đáy để vi chỉ). Nói cách khác, khi chúng ta khán thoại đầu chúng ta phải khán cho đến khi nhìn thấu thoại đầu ấy mới thôi. Ngài Cao Phong Diệu Tổ còn phát nguyện: "Nếu như có một người cử một thoại đầu, mà không khởi lấy một niệm thứ hai, trong bảy ngày mà không ngộ đạo, tôi chịu đọa địa ngục cắt lưỡi mãi mãi." Nói tóm lại, mục đích của thoại đầu là thiết lập một sự tập trung tư tưởng một cách quyết liệt vào câu hỏi một chữ có khả năng chẳng những loại bỏ bất cứ câu trả lời nào mà còn không cho phép câu trả lời nào cả. Như Thiền sư Hoàng Bá đã dạy:

"Học đạo do như thủ cấm thành.
 Khẩn thủ thành đầu chiến nhất trường!
 Bất thụ nhất phiến hàn triệt cốt,
 Chẩm đắc mai hoa phác tị hương?"
 (Học đạo cũng như thủ cấm thành.
 Giữ thành một trận đánh cho oai!
 Nếu không một bận thấu xương lạnh,
 Sao được trước mũi ngát hương mai?)

Theo Thiền sư Hư Vân, khi ngồi thiền đừng nên uốn ngược ra quá. Khi thở không nên đưa khí lên, cũng không dẫn nó xuống. Hãy để cho hơi thở của mình lên xuống một cách tự nhiên. Nhưng các bạn phải thu nhiếp lực căn, gạt bỏ mọi thứ có thể khởi lên trong tâm. Không nghĩ gì cả mà chỉ nên quan sát câu thoại đầu. Không nên quá cứng nhắc hay nặng nề với cái tâm của mình, vì làm như thì tâm vẫn lang thang, và chúng ta không bao giờ có thể giữ cho nó trầm tĩnh được; nhưng cũng không để cho tâm mình trở nên trì độn và biếng nhác, vì như vậy ắt sẽ trở nên hôn trầm và kết quả là mình sẽ rơi vào cái "ngoan không". Nếu lúc nào bạn cũng gắn chặt vào câu thoại đầu thì tự nhiên công phu thuần thực dễ dàng. Do đó mà các tập khí sẽ tự nhiên được khuất phục. Đối với những người sơ cơ, không dễ gì tham thoại đầu cho tốt được, nhưng bạn không nên sợ hãi hay thối chí; cũng không nên bám víu vào bất cứ ý tưởng đạt ngộ nào, bởi vì các bạn đang tu tập thiền định, mục đích của thiền định là đưa đến giác ngộ. Thế nên có thêm một ý tưởng đạt ngộ nào nữa đều không cần thiết và ngu xuẩn như việc mình muốn có thêm một cái đầu trong khi mình đã có một cái rồi! Các bạn không nên lo lắng nếu như ngay từ đầu mình không làm tốt trong việc tham thoại đầu, cái mà các bạn nên làm là luôn nhớ và liên tục tham câu thoại đầu này. Nếu vọng tưởng có khởi lên, đừng chạy theo nó, mà chỉ nhận ra coi nó là cái gì. Có một câu ngạn ngữ:

"Bất phạ niệm khởi,
Chỉ phạ giác trì."

là rất đúng vậy. Lúc ban đầu mọi người đều cảm thấy vọng tưởng liên tục khởi lên và mình không thể nào nhớ nổi câu thoại đầu; nhưng từ từ chúng ta sẽ học được cách đề khởi câu thoại đầu một cách dễ dàng hơn. Đến lúc đó các bạn có thể đề khởi câu thoại đầu hàng giờ chẳng vượt. Rồi thì các bạn không còn cảm thấy khó khăn nữa trong việc tham thoại đầu. Chúng ta có thể tiếp tục nói và nói mãi những lời trống rỗng này. Nhưng cách hay nhất ngay lúc này là chúng ta nên cố sức dụng công thiền định và tham câu thoại đầu của mình. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng mục đích của tu Thiền là phải thành Phật, là liễu sanh thoát tử, mà theo cách giải thích này thì thoại đầu là con đường mà hành giả tu Thiền phải đi, muốn liễu sanh thoát tử phải mượn câu thoại đầu này làm vương kiếm, mà đến chém ma, Phật đến cũng chém Phật, chẳng giữ lại một tình, chẳng lập một pháp. Nói gì thì nói, tham thoại đầu không phải là cách duy nhất để tu tập Thiền. Thế nhưng ngày nay, khi nói đến tu tập Thiền, người ta lập tức nghĩ đến việc tham thoại đầu như thể là không còn lối tu tập Thiền nào khác. Thật là không còn gì sai lầm bằng lối suy nghĩ như vậy. Hành giả tu Thiền nên nhớ rằng mãi đến gần cuối đời Tống, tức là vào thế kỷ thứ XI thì lối tham thoại đầu mới được phổ biến. Từ Tổ Bồ Đề Đạt Ma đến Huệ Năng, và từ Huệ Năng đến Lâm Tế và Động Sơn, một thời gian dài với tổng cộng khoảng bốn trăm năm, mà chúng ta chẳng truy ra được một hệ thống tham thiền thoại đầu nào vững chắc cả. Những thiền sư xuất chúng trong thời kỳ này phải là những nghệ sĩ vĩ đại; các ngài rất linh động và uyển chuyển trong giáo lý của mình, và chẳng bao giờ bị giam hãm trong bất cứ hệ thống nào cả. Chúng ta phải nói phần lớn là nhờ vào thiền sư Tông Cảo Đại Huệ mà pháp tu tập tham thoại đầu mới trở nên một phương tiện phổ biến nhất, nếu không muốn nói là duy nhất, mà những môn đồ Thiền đã tu tập trong suốt tám thế kỷ qua. Nhưng cái gì đã xảy ra trước thời Tông Cảo, nghĩa là trước khi việc tham câu thoại đầu được phổ biến và tiêu chuẩn hóa, các môn đồ ngày xưa đã tu tập như thế nào? Chính các bậc thầy vĩ đại như Huệ Năng, Mã Tổ, Hoàng Bá và Lâm Tế, đã tu tập như thế nào? Chúng ta không cần phải giải thích chi tiết thêm nữa, chắc hẳn họ đã phải dùng lối tu 'mặc chiếu' thiền mà ngày nay vẫn còn được dùng bởi tông Tào Động—To work on the head phrase is to look into it continuously without a single moment of interruption. Like a river ever flowing on, the mind should always be lucid and aware. All Samsaric and Nirvanic ideas and conceptions should be wiped out! In China, Zen Buddhists seldom use the term "koan exercise"; instead, they say "working on a head phrase." So what is the meaning of "head phrase"? Head phrase means the "ends", applicable either in the sense of the beginning or the ending of a complete or incomplete sentence in talking. For example, "Who is the one who recites the name of Buddha?" This "head phrase" (hua-tou) then became, and still remains, the most popular of all. But there are still many people who do not understand how to practice it. Some try to recite repeatedly the sentence itself! This "head phrase" (hua-tou) practice is not a matter of reciting. It is to look into or to concentrate on it. It is to look into penetratingly and to observe. Zen practitioners should always remember that this is a sentence, the first end of which is the single word "Who". To put one's mind into this single word "who" and try to find solution of the original question, is a typical example of the "working on a head phrase." "Koan", however, is used in a much wider sense than "working on a head phrase", for "koan" is referring to the whole situation or event, while "head phrase" simply means the ends or, more specifically, the critical words or point of the question. For example, a monk asked Chao-chou, "Does a dog have the Buddha-nature?" Chao-chou replied, "Mu" (No). The whole dialogue is called a "koan", but the Zen practitioner who is working on this koan should not think of both the question and the answer. Instead he should put all his mind into the single word "Mu". This one word "Mu" is called the "head phrase". The stories from which "Kung-an" (koan) are derived, used as a topic of meditation in the Zen tradition. The stories are thought to get to the very essence of truth and to encapsulate the moment at which speech exhausts itself, leading to non-conceptual, direct realization of reality. In Japanese, a term for 'head phrase' is 'wato', meaning 'the point of koan, which sums up the intent of the paradox that it poses. 'word-head' is the word or

phrase in which the koan resolves itself when one struggles with it as a means of spiritual training. A koan can have only one, or several head-phrase, and the head-phrase can consist of a single word or can be a long expression. Zen Master Yuan Miao of Kao Feng said, "When one practices Zen he should do so as though he were throwing a piece of tile into a deep pond; it sinks until it reaches the bottom." In other words, in our "looking (working) on the head phrase" exercise we should look into the very bottom of the head phrase until we completely break through it. Zen Master Yuan Miao of Kao Feng went farther, and made a vow: "If anyone takes up one head phrase without a second thought arising in seven days, and does not attain Enlightenment, I shall fall for ever to the bottom of the Tongue-cutting Hell!" In short, the purpose of a head-phrase is establishing an intense concentration on a question-word which defies any answer and allows no answer at all. As the great Zen Master, Huang Po taught:

"Practice the Tao
As you would defend the Royal Palace
Guarding it close and fighting hard for it.
If the freezing cold has not struck to the bone
How can plum blossoms fragrant be!"

According to Zen master Hsu-yun, when you sit in meditation do not lift your chest too far upward by artificially swelling it. In breathing, do not pull the air up, nor press it down. Let your breath rise and fall in its natural rhythm. But you should collect all your six senses and put aside everything that may be in your mind. Thinking of nothing, but observe your head-phrase (hua-tou). Your mind should never be rough or forceful, otherwise it will keep wandering, and can never calm down; but neither should you allow your mind to become dull and slothful, for then you will become drowsy, and as a consequence you will fall into the snare of the "dead-void". If you can always adhere to your head-phrase, you will naturally and easily master the work. Thus, all your habitual thoughts will automatically be subdued. It is not easy for beginners to work well on the head-phrase, but you should never become afraid or discouraged; neither should you cling to any thought of attaining Enlightenment, because you are now practicing meditation, whose very purpose is to produce Enlightenment. Therefore any additional thought of attaining Enlightenment is as unnecessary and as foolish as to think of adding a head to the one you already have! You should not worry about it if at first you cannot work well on the head-phrase, what you should do is just to keep remembering and observing it continuously. If any distracting thoughts arise, do not follow them up, but just recognize them for what they are. The proverb says well:

"Do not worry about the rising of thoughts,
But beware if you recognition of them
comes too late."

In the beginning everyone feels the distraction of continuously arising errant thoughts, and cannot remember the head-phrase very well; but gradually, as time goes on, you will learn to take up the head-phrase more easily. When that time comes you can take it up with ease and it will not escape you once during the entire hour. Then you will find the work is not difficult at all. We can talk a lot of nonsense on and on. But the best way right now is that all of us had better go and work hard on our meditation and the head-phrase. Zen practitioners should always remember that the purpose of Zen practice is to become Buddha, and to end the cycle of birth and death; and according to this kind of interpretation, working on the head phrase is the only way that Zen practitioners must follow, to be able to end the cycle of birth and death Zen practitioners must look into the head phrase which is like a royal sword. With it you kill the Buddha when Buddha comes, with it you slaughter the devil when the devil comes. Under this sword not a single idea is allowed to remain, not a solitary dharma is permitted to exist. No matter what people say, "working on the head phrase" is not the only way in Zen practice. However, nowadays, when Zen practice is mentioned, people immediately think of the head phrase or

koan exercise as though there were no other way of practicing Zen. Nothing could be more mistaken than this kind of thinking. Zen practitioners should remember that the head phrase or koan exercise did not become popular until the latter part of the Sung Dynasty in the eleventh century. From Bodhidharma to Hui-neng, and from Hui-neng all the way through Lin-chi and Tung-shan, a long period with the total of approximately four hundred years, but no established system of head phrase or koan exercises can be traced. The outstanding Zen Master of this period were great artists; they were very flexible and versatile in their teaching, and never confined themselves to any one system. We should say that it was mainly through the eloquent Master Tsung-kao (1089-1163) that the head phrase or koan exercise became the most popular, if not the only, means by which Zen students have practiced during the past eight centuries. But what happened before? How did those great masters Hui-neng, Ma-tsu, Huang-po, and lin-chi practice Zen? We do not need to elaborate any further, they must have used the 'serene reflection' type of meditation still practiced by the Tsao-tung school.

CDVII.Lex Hixon:

1) Bất Dụng Công—Not Using Efforts

Không phải cố gắng hết sức. Lex Hixon viết trong quyển Sinh Phật Thiên: "Nếu bạn muốn thấy, đừng che mắt lại, hoặc bằng mảnh vải, hoặc bằng tay, hoặc bằng cách nhắm mắt lại. Đôi mắt thật quý báu của chúng ta vốn sáng ngời và trong trẻo. Chỉ cần chúng ta không bị che đi... Thấy được rõ ràng không phải nhờ vào công sức tuyệt vời của đôi mắt... Mắt không có đòi hỏi riêng biệt nào. Mắt không dựa vào phương pháp thiền quán nào để thấy, cũng không phát nguyện hay thiết lập những động cơ vị tha để thấy. Mắt thấy. Một cách tự nhiên. Một cách tự phát. Một cách hoan hỷ. Trừ phi người ta buồn ngủ hay bị bệnh, người ta không phải có cảm giác hay cố gắng sức cho đôi mắt mở ra. Đôi mắt thấy là đôi mắt mở lớn, đôi mắt mở là đôi mắt thấy. Sau nhiều nỗ lực thiền quán, người ta đạt đến cái chánh kiến không phải nỗ lực, không phải chỉ với đôi mắt thật nhưng với toàn bộ bản thể. Sau khi đã kéo dây cung, chỉ đơn giản buông tên. Chắc chắn là mũi tên sẽ tự nó bay."—Lex Hixon wrote in *The Living Buddha Zen*: "If you want to see, do not cover your eyes with cloth, hands, eyelids. The precious physical eyes are essentially bright and clear. The only need to remain exposed, uncovered. The wonderful merit of clear seeing does not belong to the eyes... The eyes make no separate claim. The eyes are not engaging in any contemplative methods in order to see, nor are they vowing to see or establishing altruistic motives for seeing. They just see. Naturally. Spontaneously. Joyfully. Unless one is very sleepy or ill, there is no sensation of struggling to keep the eyes open. Seeing eyes are open eyes, open eyes seeing eyes. After much meditative effort, one arrives at the effortlessness of direct seeing, not only with physical eyes but with the whole being. After drawing back the bow, simply release the arrow. It will certainly fly by itself."

2) Lex Hixon: Giác Ngộ—Enlightenment

Lex Hixon viết trong quyển 'Sinh Phật Thiên': "Giác ngộ cũng giống như chuyển sự tập trung từ các ngón tay vào giữa lòng bàn tay. Các ngón tay tượng trưng cho các truyền thống trí huệ khác nhau, bao gồm cả Phật giáo. Các ngón tay có bản sắc riêng và cũng có bản sắc cộng đồng. Các ngón tay luôn duy trì một sự vận hành hài hòa, nhưng định hướng mới là nhắm vào lòng bàn tay là duy nhất. Chúng ta chỉ cảm nhận điều đó và không thể diễn tả được. Bạn hãy nhớ lại ẩn dụ truyền thống về giác ngộ: một quả trái chín được đặt trong lòng bàn tay. Khi Đấng Giác Ngộ mở rộng lòng bàn tay và đưa lên cao theo ấn "Vô Úy", những người chứng kiến cử chỉ ấy có được chứng nghiệm về tính vô úy và bất nhị hoàn hảo. Bạn hãy an trú giữa lòng bàn tay của chính bạn!—Lex Hixon wrote in *Living Buddha Zen*: "Awakening is like removing our focus from the fingers and placing our attention fully in the palm. The fingers are the various wisdom traditions, including Buddhism. The fingers are personal and communal identity. These fingers still remain harmoniously functional, but the new orientation in the palm is unique. It can only be felt, never described. Consider the traditional metaphor for

enlightenment: a ripe fruit placed in the palm of the hand. When the Awakened One opens his palm, hand held high in 'Abhaya mudra,' the fearlessness of perfect nonduality is experienced by those who witness his gesture. Dwell in the palm of your own!"

3) *Lex Hixon: Kinh-Luận Và Thực Tại—Sutras-Commentaries-Direct Response to Reality*

Lex Hixon viết trong quyển Sinh Phật Thiên: "Phật pháp thể hiện qua ba hình thức bằng lời: các kinh điển liễu nghĩa, các lời bình về kinh, lời giải đáp trực tiếp trước thực tại. Ba hình thức đó phải được người tu tập nhai kỹ, chắc lọc thành tinh túy, nuốt đi và tiêu hóa. Đó là thức ăn hài hòa hằng ngày. Khi được đồng hóa trọn vẹn, ba hình thức thể hiện đó sẽ phát tiến, như bản thể của bậc trí giả, hoặc như bản tuyên ngôn đầy tự tin của một đấng quân vương tại vị. Cách tiếp cận như vậy không khuyên chúng ta nên giữ im lặng hay nên nói. Ý nghĩa đích thực của im lặng nằm nơi những biểu hiện không nói nên lời. Hoàn thiện tâm linh là tự chứng minh lấy mình, không nhất thiết phải nhờ cậy đến thầy hay tông phái."—Lex Hixon wrote in *Living Buddha Zen*: "There are three kinds of Dharma words: revealed Sutra, inspired commentary on Sutra, and direct response to reality. All three should be carefully chewed by the practitioners, reduced to essence, swallowed, and thoroughly digested. This creates a balanced diet. When fully assimilated, these three modes of expression will come forth as the very being of the sage, as the confident declarations of a living emperor. This approach does not favor silence over words or words over silence. What is really meant by silence is to be uncluttered by partial expressions. Spiritual completeness is self-authenticating, free from any obligatory reference to master or tradition."

4) *Lex Hixon: Quan Hệ Sư Đệ—Relationships Between a Master and a Disciple*

Lex Hixon viết trong quyển Sinh Phật Thiên: "Thầy và trò giống như cái chuông và tiếng ngân của nó. Đệ tử và thầy giống như những lưới đan chéo nhau, những nút thắt, chứ không phải những sợi dây riêng lẻ rời rạc. Khi vị thầy sẵn sàng thì sẽ có đệ tử đến ngay."—Lex Hixon wrote in *Living Buddha Zen*: "Teacher and student are like the bell and its resonance. Student and teacher are like intersecting cords in a fishing net, nodes, not separate loose strands. When the teacher is ready, the student will appear."

5) *Lex Hixon: Tả Thủ Hữu Thủ—Left Hand, Right Hand*

Đối với hành giả tu Thiền, bàn tay phải của chúng ta là một vị chân Bồ tát, vì nó không phân biệt nó với bàn tay trái. Nó chỉ lo chăm sóc. Lex Hixon viết trong quyển 'Sinh Phật Thiên': "Không cần động cơ đặc biệt cho lòng từ bi. Bàn tay trái đến giúp bàn tay phải khi nó gặp rắc rối. Tính nhất tướng năng động và hỗ tương cho nhau giữa hai bàn tay, vượt qua sự quán tưởng và tiền quán tưởng, nó là kinh nghiệm thực tại và sinh động của tánh không, được biểu hiện như là lòng bi mẫn phi chủ thể, phi khách thể. Tính hỗ tương hoàn hảo và tính không phân cách giữa hai bàn tay vượt lên trên mọi giáo huấn khẩu truyền, nhưng đó là điều chúng ta kinh nghiệm một cách rõ ràng."—A coordination between the left hand and right hand (Shashu-Ushu (jap). For Zen practitioners, our right hand is an authentic Bodhisattva, because it does not discriminate between itself and our left hand. There is just "taking care." Lex Hixon wrote in *Living Buddha Zen*: "Without needing to generate any special motive of passion, the left hand comes to the aid of the right hand when it runs into trouble. This dynamic oneness and mutuality of our two hands, beyond meditation and premeditation, is the actual, moment-by-moment experience of emptiness as subjectless, objectless compassion. This perfect mutuality and inseparability of our two hands is beyond any verbal teaching, yet we all experience it clearly."

6) *Lex Hixon: Thêm Những Mắc Xích Vàng Vào Sợi Dây Xích Bằng Sắt!—Adding Gold Chains to Iron Chains!*

Không phải cố gắng hết sức. Lex Hixon viết trong quyển Sinh Phật Thiên: “Chẳng những chúng ta cần phải tỉnh giác mà còn phải cảnh giác, luôn thận trọng về chuyện mình mê muội rơi vào những khái niệm qui ước và những vẻ bề ngoài của thế tục. Ngay cả những thuật ngữ tán dương trực tiếp như Thiên tông Tào Động hay Đại Đạo, có thể biến thành những qui ước hay qui định đơn giản. Việc này cũng giống như để thêm những mắc xích vàng vào sợi dây xích bằng sắt. Chẳng hạn như những từ ngữ 'nam' và 'nữ' chỉ là những chỉ định thông thường, không có liên hệ gì đến yếu tố căn bản của ý thức. Tự ngã và tha nhân, hữu tình và vô tình, tất cả những từ ngữ tương quan như vậy chỉ ra sự phân chia không tồn tại đối với Bốn Giác. Nếu mình bị ám ảnh với lộ trình văn hóa và cá nhân về tư tưởng và nhận thức, thì tất cả mọi sắc tướng có thể trở thành sự mù quáng, bao gồm luôn pho tượng Phật đẹp đẽ bằng vàng kia...”—Lex Hixon wrote in the Living Buddha Zen: “We must not simply be aware but beware, through constant vigilance, of falling in love with conventional conceptions and mundane appearances. Even the exalted terms that point directly, such as Ts'ao Tung or Great Way, can become mere convention, mere stipulation. This adding gold chains to iron chains. The common terms 'male' and 'female', for instance, are conventional designations, unrelated to the basic fact of awareness. Self and other, sentient and nonsentient, such correlative terms indicate divisions that do not exist at all for Original Awakeness. If one becomes obsessed with cultural and personal routine of thought and perception, all forms can become blindness, including the beautiful golden Buddha...”

7) *Lex Hixon: Tọa Thiền—Sitting Meditation*

Lex Hixon viết trong quyển 'Sinh Phật Thiên': "Một linh mục Cơ Đốc giáo tám mươi tuổi tu tập thiền định với sự trợ giúp của một nữ tu Cơ Đốc giáo từng được học Thiền với một lão sư đương thời ở Nhật Bản. Trong lần đầu tiên ngồi xuống, nước mắt chảy ràn rụa từ đôi mắt ông. Tại sao vậy? Không phải tư thế bất động của thân thể, không phải sự tĩnh lặng của tâm trí, cũng không phải mùi nhang thơm ngào ngạt. Cũng không phải sự hăm hở bất thần của khát vọng tâm linh trong một trái tim từ hơn sáu mươi năm đã khao khát mãnh liệt. Đó là sự đoạn diệt mê hoặc khắp mọi nơi. Đó là ánh sáng của đấng Ki Tô tối cao tối thượng. Đó là sự hiện diện của ý thức tinh túy, không chỉ trong trái tim, tâm thức của vị linh mục, mà trong tất cả mọi chúng sanh. Đó là sự thanh tịnh vô hạn. Và không gì khác nữa. Thiền chỉ là sự chứng minh của ý thức tinh túy. Thiền không phải là třeo chân, ngồi xuống trên tấm bồ đoàn, không phải là giáo huấn bằng những câu chữ nghịch lý và những thái độ bất ngờ. Trạng thái không định danh là điều tạo nên sự thư thái và tĩnh lặng của tọa thiền."—Lex Hixon wrote in the Living Buddha Zen: "An eighty-year-old Catholic priest learned to practice zazen from a Catholic sister who was trained in Japan under a contemporary Rōshi. During his very first sitting, tears flowed from his eyes. Why? It was not the stillness of the body, nor the quietness of the mind, nor the sweet aloeswood incense. It was not a sudden increase in spiritual aspiration within a heart that had aspired ardently for more than sixty years. It was the absence of delusion everywhere. It was the light of Christ as all in all. It was the presence of essential awareness, nor simply within his own heart-mind but within all beings. It was immense purity without boundary. There was nothing else. Zen is simply the demonstration of essential awareness. Not crossing the legs and sitting on the cushion. Not teaching with paradoxical phrases and sudden gestures. Namelessness is what constitutes the primal ease and silence of zazen."

8) *Lex Hixon: Ý Kiến Thế Tục-Ý Kiến Tôn Giáo—Worldly Opinions and Religious Opinions*

Lex Hixon viết trong quyển 'Sinh Phật Thiên': "Hãy gạt qua một bên những ý kiến thế tục, những ý kiến đạo giáo, cho dầu đó là pháo đài kiên cố của những mong mỏi thuộc về văn hóa, những nghiên cứu kinh điển hay những kinh nghiệm thiền quán. Hãy gạt qua một bên những phố chợ và chùa viện. Mọi tư tưởng, dầu cao cả đến đâu đi nữa, như sự giác ngộ tự nhiên hiển lộ của vạn pháp, đều nằm trong cảnh giới mơ hồ của ý kiến và tranh luận. Những suy nghĩ thanh cao hay thế tục đều đáng cười

như nhau, và ngay cả trạng thái ngu ngơ vô tưởng cũng vậy. Chúng ta phải trải nghiệm tình huống này một cách rất thận trọng và đầy đủ. An trú trong thanh tịnh và sự trong sáng của tánh không là vô trách nhiệm và chưa đầy đủ. Giữ im lặng hay từ bỏ thiền quán, từ bỏ sự học tập kinh kệ và tranh luận triết để không bao giờ là giải pháp. Một vị Thiền sư Trung Hoa đã tường thuật rằng sau ba mươi năm miệt mài nghiên ngẫm, cuối cùng ông hiểu ra rằng mình đã quá điên khùng khi 'dấu thân tâm mình trong sự thanh tịnh siêu việt.'"—Lex Hixon wrote in the *Living Buddha Zen*: "Leave aside worldly opinions and religious opinions as well, no matter how strongly bastioned they may be by cultural expectation, by study of the scriptures, by meditation experience. Leave aside marketplace and monastery. Every thought, no matter how sublime, such as the naturally manifesting enlightenment of all phenomena, remains in the ambiguous realm of opinion and discussion. Both sublime and mundane thoughts are equally laughable, as is the stupid state of no-thought. We must experience this situation very carefully and completely. It is irresponsible and incomplete to dwell in the purity and clarity of emptiness. It is never a solution to remain silence or to dispense with meditation, study, and rigorous debate. A certain Chinese Zen master reported that after thirty years of relentless spiritual investigation, he finally understood how foolish it was 'to conceal body and mind in transcendent purity.'"

CDVIII. Liên Hoa Phong Tường: Lien-hua Feng-hsiang

1) Mông Đổng Tam Bách Đảm—Lacking Comprehension of Theories and Practice is a Burden for Practitioners

Lý sự không phân và phải trái tà chính không biết là gánh nặng của hành giả. Trong thiền, từ này có nghĩa là sự si độn thật sự. Trong thí dụ thứ 25 của Bích Nham Lục, một hôm, Am Chủ Liên Hoa Phong cầm cây gậy chỉ chúng bảo: "Cổ nhân đến đây vì sao không chịu trụ?" Không ai trong chúng chịu trả lời nên Sư tự đáp: "Vì kia đường sá chẳng đắc lực." Sư lại nói: "Cứu cánh thế nào?" Và rồi Sư tự trả lời: "Cây gậy tức lật nằm ngang chẳng đoái người, đi thẳng vào ngàn ngọn muôn ngọn." Tuyết Đậu hiểu được ý kia nói thẳng vào ngàn ngọn muôn ngọn, mới tạo thành tụng. Hành giả tu Thiền nào muốn biết chỗ rơi, hãy xem tụng của Tuyết Đậu:

"Nhân lý trần sa nhĩ lý thổ
Thiên phong vạn phong bất kháng trụ
Lạc hoa lưu thủy thái man man
Dịch khởi mi mao hà xứ khứ?"
(Bụi cát trong mắt, đất lở tai
Ngàn ngọn muôn ngọn chẳng chịu dừng
Hoa rơi nước chảy trôi bát ngát
Vạch đứng lông mày xem nơi nào?).

Tuyết Đậu tụng thật hay có chỗ chuyển thân, chẳng giữ một góc. Liên nói: "Bụi cát trong mắt, đất lở tai," câu tụng này ý nói Am chủ Liên Hoa Phong khi thiền khách đến thì trên không ngửa vin, dưới bặt chính mình, trong tất cả thời như khờ như dại. Nam Tuyền nói: "Người học đạo như kẻ si độn mà còn khó được." Thiền Nguyệt thơ: "Thường nhớ lời hay của Nam Tuyền, như kia si độn vẫn còn ít." Pháp Đăng nói: "Người nào biết ý này, khiến ta nhớ Nam Tuyền." Nam Tuyền lại nói: "Bảy trăm cao Tăng trọn là người hiểu Phật pháp, duy ông cư sĩ Lư chẳng hiểu Phật pháp, chỉ hiểu Đạo mà thôi, vì thế được y bát của Ngũ Tổ." Hãy nói xem Phật pháp và Đạo cách nhau xa gần? Tuyết Đậu niệm "Trong mắt dính cát chẳng được, trong tai dính nước chẳng được. Nếu có kẻ tin được đến, nắm được đứng, chẳng bị người lừa thì lời dạy của Phật Tổ có khác gì tiếng khua bát chim kêu. Mời treo dây bát trên cao, bẻ gậy bỏ, chỉ giữ một kẻ đạo nhân vô sự." Lại nói: "Trong mắt để được núi Tu Di, trong tai chứa được nước biển cả, bậc này chịu người thương lượng. Lời dạy của Phật Tổ như rồng gặp nước, như cọp tựa núi, lại nêu quả dây bát, vác cây gậy, cũng là một kẻ đạo nhân vô sự." Lại nói: "Thế ấy cũng chẳng được, chẳng thế ấy cũng chẳng được, nhiên hậu không còn dính dáng gì." Trong ba vị đạo nhân vô sự, cốt chọn một người làm thầy, chính là người có khả năng dứt sắt thành dụng cụ. Vì sao? Vì

người này gặp cảnh giới ác, hoặc gặp cảnh giới kỳ đặc, đến trước mắt thấy đều giống như mộng, chẳng biết có sáu căn, cũng chẳng biết có sáng chiều. Dầu cho đến loại điền địa này, tối kỵ giữ tro lạnh nước chết, thảng vào chỗ tối mờ mịt, phải có một con đường chuyển thân mới được. Cổ đức nói: "Chớ giữ núi lạnh cỏ xanh lạ, ngồi đợi mây bay trợn chẳng khéo. Vì thế Am Chủ Liên Hoa Phong nói 'Vì kia đường sá chẳng đắc lực,' phải là đạp trên ngàn ngọn muôn ngọn mới được. Hãy nói bảo cái gì là ngàn ngọn muôn ngọn?" Tuyết Đậu chỉ thích Sư nói: "Cây gậy tức lật nằm ngang chẳng đoái đến người, đi thẳng vào ngàn ngọn muôn ngọn," vì đó tưng ra. Hãy nói chỗ nào? Lại có biết được chỗ đi chẳng? Câu "Hoa rơi nước chảy trôi bát ngát," hoa rơi loạn xạ, nước chảy mênh mông. Người có cơ điển chớp, trước mắt là cái gì? Câu "Vạch đứng lông mày xem nơi nào", vì sao Tuyết Đậu cũng chẳng biết nơi nào? Như sơn Tăng nói: "Cây phát tử đưa khi nẩy, thử nói hiện giờ ở chỗ nào?" Hành giả tu Thiền nếu thấy được cùng Am chủ Liên Hoa Phong đồng tham. nếu chưa thấy được thì dưới ba cây đòn tay, trước cái đơn bẩy tấc, thử tham cứu tường tận xem sao?—Lacking comprehension of theories and practice, and lacking knowledge of right and wrong things is a burden for practitioners. In Zen, the term means a real stupidity. In example 25 of the Pi-Yen-Lu, the hermit of the Lotus Flower Peak held up his staff and showed it to the assembly saying, "When the ancients got here, why didn't they consent to stay here?" There was no answer from the assembly, so he himself answered for them, "Because they did not gain strength on the road." Again he said, "In the end, how is it?" Again he himself answered in their place, "With my staff across my shoulder, I pay no heed to people; I go straight into the myriad peaks." Hsueh Tou understood the hermit's meaning when he said, "I go straight into the myriad peaks." At that point he begins to make his verse. If Zen practitioners want to know where this is at, look at Hsueh Tou's verse:

"Dust and sand in his eyes, dirt in his ears,
He doesn't consent to stay in the myriad peaks.
Falling flowers, flowing streams, very vast.
Suddenly raising my eyebrows to look where
has he gone?"

Hsueh Tou versifies very well: he has a place to turn in and doesn't stick to one corner. Immediately he says, "Dust and sand in his eyes, dirt in his ears." This one line praises the hermit of the Lotus Flower Peak. When Zen guests get here, they have nothing above to cling to or venerate, and below they have no personal selves: at all times they are like fools and dunces. Haven't you read Nan-Ch'uan saying, "Among men of the Path, those that are like fools and dullards are hard to come by." Ch'an Yuenh's poem says, "I often recall Nan Ch'uan's fine words: such fools and dullards are indeed rare." Fa teng said, "What man knows the meaning of this? He makes me think back to Nan Ch'uan." Nan Ch'uan also said, "The seven hundred eminent monks at the Fifth Patriarch's place were all men who understood the Buddhist Teachings. There was only Workman Lu who didn't understand the Buddhist Teachings. He just understood the Path: that's why he obtained the Patriarch's robe and bowl." Tell me, how far apart are the Buddhist Teachings and the Path? Hsueh Tou brought up this saying of Nan Ch'uan's and said, "Sand can't get in his eyes, and water can't get in his ears. If there is a fellow whose faith is thorough going and who can hold fast, he isn't deceived by others. For such a man what a bunch of meaningless noises are the verbal teachings of the Buddhas and patriarchs! So I invite you to hang up your bowl and bag, break your travelling staff, and just become an unconcerned man of the Path." Hsueh Tou also said, "Mount Sumeru can be put in his eyes, the waters of the great ocean can be put in his ears. There is a kind of fellow who accepts people's haggling discussions and the verbal teachings of the Buddhas and patriarchs like a dragon reaching the water, like a tiger taking to the mountain. He must pick up his bowl and bag and put his staff across his shoulder. He too is an unconcerned man of the Path." Hsueh Tou said, "Neither way will do, after all, there is no connection." Among the three unconcerned men of the Path that Hsueh Tou has just described, if you would choose one man to be your teacher, the correct choice is this kind of cast iron fellow. Why? Whether he encounters

environments of evil or of wonders, to him what he faces is all like a dream. he doesn't know there are six senses, nor does he know there is sunrise and sunset. Even if you get to this realm, you must not cling to the cold ashes of a dead fire, you must not plunge into the flood of darkness. You still must have a way to turn around before you attain. Haven't you read an ancient saying, "Don't cling to the greenness of the strange plants on the cold cliff. If you cut off the white clouds, the source is not marvellous." Thus the hermit of Lotus Flower Peak said, "It's because they didn't gain strength on the road." To get it you simply must go into the myriad peaks. But say, what is being called "the myriad peaks?" Hsueh Tou just likes him saying, "With my staff across my shoulder, I pay no heed to people. I go straight into the myriad peaks." Therefore he comes out with the verse. But let say where does he go? Is there anyone who knows where he goes? "Falling flowers, flowing streams, very fast." Falling flowers in profusion, flowing streams vast, endless. For the lightning flash mind, what is before the eyes? "Suddenly raising my eyebrows to look, where has he gone?" Why doesn't Hsueh Tou know where he's gone either? It's just like me raising my whisk just now: tell me, where is it now? If all of you people can see, you're studying with the hermit of Lotus Flower Peak. If not, go back to your places and try to investigate and observe carefully.

2) *Liên Hoa Phong: Tiếng Kêu Của Con Trâu Bùn và Ngựa Gỗ!—The Calls of the Mud Ox and Wooden Horse!*

Phong Tường là đệ tử của Phụng Tiên Đạo Thâm trên núi Kim Lăng, thuộc tông Vân Môn. Ông sống tu trên đỉnh Liên Hoa, vùng phụ cận của núi Thiên Thai, trong tỉnh Triết Giang. Một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền sư Liên Hoa Phong Tường: "Con trâu bùn trên đỉnh núi tuyết thì gọi là cái gì?" Liên Hoa Phong Tường nói: "Lắng nghe." Vị Tăng lại hỏi: "Tiếng kêu của con ngựa gỗ của Vân Môn là cái gì?" Liên Hoa Phong Tường nói: "Âm thanh."—Lianhua Fengxian was a disciple of Fengxian Daoshen in the Yunmen Zen school. He lived on the lotus flower peak in the vicinity of Mt. Tiantai in Zhejiang Province. One day, a monk asked Lianhua Fengxian, "What is the call of the mud ox of the snowy peaks?" Lianhua Fengxian said, "Listen." The monk said, "What is the cry of Yunmen's wooden horse?" Lianhua Fengxian said, "Sound."

3) *Liên Hoa Phong Trụ Trụợng—The Hermit of Lotus Flower Peak Holds up His Staff*

Theo thí dụ thứ 25 của Bích Nham Lục, lúc sắp thị tịch, Liên Hoa cầm gậy bảo chúng: "Cổ nhân đến trong ấy vì sao chẳng chịu trụ?" Tăng chúng không đáp được. Sư nói tiếp: "Bởi vì đường này chẳng đạt được quyền lực gì cả." Rồi Sư nói tiếp: "Cuối cùng, đó là cái gì?" Sư cầm gậy để trên vai rồi nói: "Vai vác cây gậy, chẳng để tâm đến ai, đi thẳng vào ngàn đỉnh núi, muôn đỉnh núi." Nói xong những lời này, Sư liền thị tịch. Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, các ông lại biện biệt được am chủ Liên Hoa Phong chẳng? Gót chân cũng chưa chấm đất. Thời quốc sơ, Sư cất am trên chót đỉnh Liên Hoa ở núi Thiên Thai, sau khi đắc đạo ở trong nhà tranh thất đá, bẻ chiếc khóa chân, nấu rễ rau rừng ăn qua ngày, chẳng cầu danh lợi, phóng khoáng tùy duyên, buông một chuyển ngữ cốt đên ân Phật Tổ, truyền tâm ấn của Phật. Vừa thấy Tăng đến, Sư cầm gậy lên nói: "Cổ nhân đến trong đây vì sao không chịu trụ?" Trước sau hơn hai mươi năm mà không có người đáp được. Chỉ một câu hỏi này có quyền có thật, có chiếu có dụng. Nếu người biết được cái chuồng của Sư thì chẳng tiêu một cái ấn tay. Ông hãy nói vì sao hai mươi năm chỉ hỏi như thế? Đã là tông sư cơ sao chỉ giữ một cái cọc? Nếu nằm trong đây thấy được, tự nhiên chẳng chạy trên tình trần. Trong hai mươi năm có nhiều người cùng Sư phê phán đối đáp, trình kiến giải, làm hết sạch mọi cách. Dù có người nói được cũng chẳng đến chỗ cực tặc của Sư. Huống là việc này chẳng ở trong ngôn cú thì không thể biện luận. Đâu chẳng nghe nói "Đạo vốn không lời, như lời hiển đạo." Vì thế, nghiệm người đến chỗ cùng tột, mở miệng bèn là tri âm. Cổ nhân buông một lời nửa câu cũng không có gì khác, cốt thấy ông "Tri hữu" hay "Chẳng tri hữu." Sư thấy người không hội nên đáp thay: "Vì kia đường sá chẳng đắc lực." Xem Sư nói tự nhiên khế lý khế cơ, chưa từng mất tông chỉ. Cổ nhân nói: "Nương lời cần hiểu tông, chớ tự lập qui củ."

Người nay chỉ quản lối được đi là xong, được thì được vẫn là hỗn độn tạp nhạp. Nếu trước bậc tác gia đem ba yếu ngữ "Ấn không, ấn nê, ấn thủy" mà nghiêm, liền thấy cây vuông rập lỗ tròn, không có chỗ nào vậy. Đến trong đây thảo luận một lối đồng hành, đồng chứng, khi ấy căn cứ vào đâu mà tìm? Nếu người "Tri hữu" mở lòng thông tin tức thì có gì là khó. Nếu chẳng gặp tri âm nên cuộn lại để trong lòng. Thử hỏi các ông, cây gậy là đồ dùng tùy thân của Thiền Tăng, tại sao nói đường sá chẳng đắc lực, cổ nhân đến trong đây chẳng chịu trụ? Kỳ thật mật vàng tuy quý, rơi vào mắt cũng thành bệnh. Hòa Thượng Thiện Đạo ở Thạch Thất đương thời bị sa thải, thường lấy cây gậy chỉ chúng nói: "Chư Phật quá khứ cũng thế ấy, chư Phật vị lai cũng thế ấy, chư Phật hiện tại cũng thế ấy." Tuyết Phong một hôm ở trước Tăng đường cầm cây gậy chỉ chúng nói: "Cái này chỉ vì người trung, hạ căn." Có vị Tăng hỏi: "Chợt gặp người thượng thượng căn đến thì sao?" Tuyết Phong cầm gậy lên rồi đi. Vân Môn nói: "Tôi chẳng giống Tuyết Phong đập phá tan hoang." Vị Tăng hỏi: "Chưa biết Hòa Thượng thế nào?" Vân Môn liền đánh. Phạm tham vấn không có nhiều việc, vì ông ngoài thấy có núi sông đất liền, trong thấy có thấy nghe hiểu biết, trên thấy có chư Phật để cầu, dưới thấy có chúng sanh để độ, cần phải một lúc mưa hết, nhiên hậu trong mười hai giờ đi đứng nằm ngồi làm thành một mảnh. Tuy ở trên đầu sợi lông mà rộng như đại thiên sa giới; tuy ở trong vạc dầu lò lửa mà như ở cõi nước an lạc; tuy ở trong bảy trân tám bảo mà như ở dưới nhà tranh vách lá. Nếu là hàng thông phương tác gia đến chỗ thật của cổ nhân, tự nhiên chẳng phí lực. Sư thấy không có người hiểu được ý mình, nên tự gạn lại: "Cứu cánh thế nào?" Lại không ai làm được, Sư tự nói: "Cây gậy tức lật nằm ngang chẳng đoái đến người, đi thẳng vào ngàn ngọn muôn ngọn. Ý này lại thế nào?" Hãy nói ở nơi nào làm địa đầu? Quả là trong câu có mắt, ngoài lời có ý, tự đứng tự ngã, tự buông tự thâu. Há chẳng thấy Tôn giả Nghiêm Dương đi đường gặp một vị Tăng, liền đưa cây gậy lên hỏi: "Là cái gì?" Vị Tăng thưa: "Chẳng biết!" Tôn giả nói: "Một cây gậy cũng chẳng biết." Tôn giả lại lấy cây gậy khươi một lỗ dưới đất và hỏi: "Lại biết chẳng?" Vị Tăng thưa: "Chẳng biết!" Tôn giả lấy cây gậy để trên vai nói: "Hội chẳng?" Vị Tăng thưa: "Chẳng hội!" Tôn giả nói: "Cây gậy tức lật nằm ngang chẳng đoái đến người, đi thẳng vào ngàn ngọn muôn ngọn." Cổ nhân đến trong đó vì sao không chịu trụ? Tuyết Đậu có tụng: "Ai đương cơ, nêu chẳng lầm lại ít có. Phá hoại cao vót, nung chảy huyền vi. Nhiều lớp cổng to từng mở rộng. Tác gia chưa đồng về. Thổ ngọc chợt tròn chợt khuyết, quạ vàng tự bay chẳng bay. Lão Lô chẳng biết đi đâu tá? Mây trắng nước trôi chảy nương nhau." Bởi cơ sao? Sơn Tăng nói: "Dưới đầu thấy má, chớ cùng lại qua, vừa khởi so sánh, liền là núi đen, trong hang quỷ làm kế sống." Nếu thấy được triệt, tin được đến, ngàn người muôn người bủa vây, tự nhiên không thể chặn đứng được. Chẳng được động đến, động đến tự nhiên có chết có sống. Tuyết Đậu hiểu được ý kia nói thẳng vào ngàn ngọn muôn ngọn mới tụng như vậy—According to example 25 of the Pi-Yen-Lu, When Lianhua was about to die, he held up his staff and asked the assembly, "When the ancients reached this, why didn't they agree to remain here?" The monks didn't answer. Lianhua said, "Because by this path no power is attained." Then, Lianhua said, "After all, what is it?" He then placed the staff on his shoulder and said, "Just place your staff over your shoulder and pay no mind to people. Enter directly into the thousand, the ten thousand peaks." When he finished saying these words, he passed away. According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, can all of you judge the hermit of Lotus Flower Peak? His feet still aren't touching the ground. Early in Sung times he built a hut on T'ien T'ai's Lotus Flower Peak. After they had attained the Path, the ancients would dwell in thatched huts or stone grottos, boiling the roots of wild greens in broken legged pots, passing the days. They didn't seek fame and fortune: unconcerned, they accorded to conditions. They would impart a turning word, wanting to repay the benevolence of the Buddhas and patriarchs and transmit the Buddha Mind Seal. As soon as he saw a monk coming, the hermit would hold up his staff and say, "When the ancients got here, why didn't they consent to stay here?" For more than twenty years, there was never even one person who could answer. This one question has both provisional and true, both illumination and function. If you know his snare, it isn't worth taking hold of. But tell me, why did he ask this question for twenty years? Since this is the action of a master of the school, why did he just keep to one peg? If you can see here, naturally you won't be

running in the dusts of the senses. During the course of twenty years, there were quite a few people who laid out their remarks to the hermit to present their views, trying all their clever devices. Even if someone could speak of it, still he did not reach the place of the hermit's ultimate point. Moreover, although this matter is not in words and phrases, if not for words and phrases, it could not be distinguished. Haven't you heard it said: "The Path is fundamentally without words. We use words to reveal the Path"? Therefore the essential point in testing others is to know them intimately the minute they open their mouths. The ancient man let down a word or half a phrase for no other purpose than to see whether or not you know that 'this material exists.' He saw that they did not understand; that is why he himself answered for them, "Because they did not gain strength on the road." See how what he says spontaneously accords with principles and meshes with circumstances. When did he ever lose the essential meaning? The ancient Shih T'ou said, "When you receive words you must understand the source: don't set up standards on your own." When people these days bump into it, what can be done about their fat headedness and confusion? When they come before an adept, he uses the three essential seals of sealing space, sealing water, and sealing mud to test them. Then the adept sees whether the square peg is stuck in the round hole with no way to come down. When the time comes where, will you search to look for one here with the same attainment and realization? If it's a person who knows that 'this matter exists,' then open your heart and convey the message. What is there that can be wrong? If you don't meet with such a person, then keep it to yourself for the time being. Now I ask all of you: the staff is something patched robes monks ordinarily use; why then does the hermit say that they didn't gain strength on the road? Why does he say that when the ancients got here, they didn't consent to stay here? In truth, though gold dust is precious, when it falls into your eyes it becomes a blinding obstruction. Master Shan Tao of the Stone Grotto, when he was subject to the persecution of 845 would always take his staff and show it to the assembly saying, "All the Buddhas of the past are thus, all the Buddhas of the future are thus, all the Buddhas of the present are thus." One day in front of the monk's Hall Hsueh Feng held up his staff and showed it to the crowd saying, "This one is just for people of medium and low faculties." At the time there was a monk who came forward and asked, "When you unexpectedly encounter someone of the highest potential, then what?" Hsueh Feng picked up his staff and left. Yun Men said, "I'm not like Hsueh Feng when it comes to breaking up confusion." A monk asked, "How would you do it, Teacher?" Yun Men immediately hit him. Whenever you study and ask questions, there aren't so many things to be concerned with. Concerns arise because outside you perceive that mountains and rivers and the great earth exist; within you perceive that seeing, hearing, feeling, and knowing exist; above you see that there are various Buddhas that can be sought; and below you see that there are sentient beings who can be saved. You must simply spit them all out at once: afterwards, whether walking, standing, sitting, or lying down, twenty-four hours a day, you fuse everything into one. Then, though you're on the tip of a hair, it's as broad as the universe; though you dwell in a boiling cauldron or in furnace embers, it's like being in the land of peace and happiness; though you dwell amidst gems and jewels in profusion, it's like being in a thatched hut. For this kind of thing, if you are a competent adept, you get to the one reality naturally, without wasting any effort. The hermit saw that no one could reach his depths, so again he pressed them saying, "In the end, how is it?" Again they couldn't deal with him. He himself said, "With my staff across my shoulder, I pay no heed to people; I go straight into the myriad peaks." Again, what is the meaning of this? Tell me, what place is he pointing to as his whereabouts? Undeniably, there are eyes in his words, but his meaning is outside the words. He gets up by himself, he falls down by himself; he lets go by himself, he gathers up by himself. Haven't you heard: The venerable Yen Yang met a monk on the road. He raised his staff and said, "What is this?" The monk said, "I don't know." Yen Yang said, "You don't even recognize a staff?" Again he took his staff and poked the ground saying, "Do you recognize this?" The monk said, "No, I don't." Yen Yang said, "You don't even recognize a hole on the ground?" Again, he put his staff across his shoulder and said, "Do you understand?" The monk said, "I don't understand." Yen Yang

said, "With my staff across my shoulder, I pay no heed to people; I go straight into the myriad peaks." When the ancients got here, why didn't they agree to stay here? Hsueh Tou has a verse which says: "Who, confronting the situation, brings it up without deception; such a person is rare: he destroys the steep lofty peaks, he melt down the mysterious subtly. The double barrier has been wide open: Adpets do not return together. The jade rabbit, now round, now partial; the golden raven seems to fly without flying. Old Lu doesn't know where he's going; to go along together as before with white clouds and flowing streams." Why did I say, "If you see cheeks on the back of his head, don't go along with him?" As soon as you make a comparative judgment, you're in the demon cave of the mountain of darkness making your living. If you can see all the way through and your faith is thorough-going, then naturally a thousand or ten thousand people won't be able to trap you or do anything about you. When pushed or pressed, you will kill or give life spontaneously. Hsueh Tou understood the hermit's meaning when he said, "I go straight into the myriad peaks."

CDIX. Liễu Nguyên: Vô Tự Chi Tụng—Liao-Yuan: A Verse on Chao-Chou's Wu

Liễu Nguyên (1032-1098), tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thời nhà Tống (960-1279). Sư được vua ban cho hiệu là Phật Ấn. Sư đã làm một bài kệ “Vô Tự Chi Tụng” về công án “Vô” của Triệu Châu:

“Triệu Châu con chó không có Phật tánh;
Trùng điệp thanh sơn dấu trong gương xưa.
Lão Hồ chân không đi vào Đông độ,
Bát thủ Na Tra theo chánh lệnh.”

Thiền sư Liễu Nguyên đã khéo xử dụng từ “trùng điệp thanh sơn” để chỉ cho những hiện tượng hiện hữu và từ “gương xưa” chỉ Phật tánh. Sau khi Lão Hồ hay Bồ Đề Đạt Ma đi vào đất Trung Hoa bằng chân không, ngay cả một vị Thần tên Na Tra, theo truyền thuyết Trung Hoa, có sức mạnh rất lớn lại đi theo Phật pháp—Liao-Yuan, name of a Chinese Zen master in the Sung Dynasty in China. He was granted by the king with the title "Fo-Yin". He wrote a verse titled “Chao-Chou's Wu”:

“Chao-Chou's 'A dog has no Buddha nature';
Endless blue mountains hide in the ancient mirror.
Barefoot Persians enter the land of China,
Eight-armed Nalakuvara follows the true teaching.”

Zen master skilfully use the term “endless blue mountains” for all of phenomenal existence, and the term “ancient mirror” for Buddha-nature. After Barefooted Bodhidharma entered China, even a Chinese legendary deity followed the Buddhadharma.

CDX. Liễu Nhiên Ni Thiền Sư: Nun Zen Master Ryonen Genso

1) Đốt Cháy Mặt Mình Để Bước Vào Thiền Tự—To Burn the Face In Order To Enter a Zen Temple

Mặc dầu các nữ Thiền sư không phải là hiếm, nhưng có ít đạt được tiếng tăm như Thiền sư Ni Liễu Nhiên (1646-1711), nổi tiếng thành công trong phần nghệ thuật cũng như phần tâm linh. Bà sinh ra trong một gia đình quý tộc có nguồn gốc từ gần cả ngàn năm, nhà bà ở ngay bên ngoài cổng chùa Sen'yu, một ngôi chùa hoàng tộc ở Kyoto. Thân phụ của bà, ông Katsurayama Tamehisa, là hậu duệ của một vị tướng nổi tiếng tên Takeda Shingen, và ông là một Phật tử tại gia có học thức thuộc tông Lâm Tế. Katsurayama Tamehisa nổi tiếng giỏi về trà đạo và thư pháp, cũng như là một người am hiểu về hội họa cổ. Thân mẫu của bà qua đời năm 1685, thuộc dòng quý tộc của triều đình, là một cung phi của Tōfukumon'in. Ni Thiền sư Liễu Nhiên có sắc đẹp quyến rũ và thiên tài về thi thơ đã khiến cô trở thành một công nương phục vụ hoàng hậu khi mới 17 tuổi. Tuy còn quá trẻ nhưng danh vọng đã chờ đón cô. Rồi vị hoàng hậu kính yêu của cô đột ngột qua đời đã khiến cho những ước mơ hy vọng của cô cũng tan biến. Cô bỗng nhận thức một cách sâu sắc về sự vô thường trong cuộc sống trên thế gian này.

Rồi ngay lúc đó cô muốn được tu học thiền định. Tuy nhiên, những người thân của cô lại không đồng ý, và một cách thực tế là ép buộc cô phải lập gia đình. Với lời hứa là cô có thể xuất gia trở thành ni cô sau khi cô hạ sinh được 3 đứa con, cô đã đồng ý. Trước khi cô được 25 tuổi thì cô đã hoàn tất điều kiện xuất gia này. Vì thế mà chồng và những người thân của cô không còn ngăn cản được ước nguyện của cô nữa. Cô đã cạo tóc và lấy tên là Liễu Nhiên, và sau đó, cô bắt đầu cuộc hành trình tìm cầu giác ngộ. Cô tìm đến thành phố Giang Hộ và cầu xin Thiền sư Tetsugyu chấp nhận mình làm đệ tử. Chỉ nhìn thoáng qua một cái là vị thiền sư này đã từ chối không nhận cô vì cô quá đẹp! Liễu Nhiên lại tìm đến với một vị thầy khác là Hakuo. Hakuo cũng từ chối cô với cùng một lý do, bảo rằng sắc đẹp của cô chỉ gây ra phiền phức mà thôi. Liễu Nhiên liền lấy một cái bàn ủi nóng và áp lên mặt mình. Chỉ trong giây lát sắc đẹp của cô đã vĩnh viễn biến mất. Thiền sư Hakuo liền nhận cô làm đệ tử. Để ghi nhớ lại sự kiện này, Liễu Nhiên đã viết một bài thơ phía sau một tấm kiếng nhỏ như sau:

“Ta đốt hương khi theo hầu hoàng hậu,
 Để làm thơm những y phục đẹp xinh.
 Giờ đây làm một khất sĩ không nhà,
 Ta đốt cháy mặt mình để bước vào Thiền tự.”

Although Zen nuns were not uncommon, Ryōnen Genso was one of the few to achieve renown, becoming celebrated both for her spiritual and artistic achievements. She was born in a mansion just outside the gates of Sen'yu-ji, an imperial temple in Kyoto, to a noble family that traced its ancestry back almost a thousand years. Her father, Katsurayama Tamehisa (1600-1673), a descendant of the famous warrior Takeda Shingen (1521-1573), was a cultured layman of the Rinzai sect. He was known for his expertise in calligraphy and the tea ceremony, as well as for his knowledge of old paintings. Ryōnen's mother, who died in 1685, came from the courtly Konoe family and served the imperial concubine Tōfukumon'in (1603-1674). Her poetical genius and alluring beauty were such that at seventeen she was serving the empress as one of the ladies of the court. Even at such a youthful age fame awaited her. The beloved empress died suddenly and Ryōnen's hopeful dreams vanished. She became acutely aware of the impermanency of life in this world. It was then that she desired to study Zen. Her relatives disagreed, however, and practically forced her into marriage. With a promise that she might become a nun after she had borne three children, Ryōnen ascended. Before she was twenty-five she had accomplished this condition. So her husband and relatives could no longer dissuade her from her desire. She shaved her head, took the name of Ryōnen, and after that she started on her pilgrimage. She came to the city of Edo and asked Zen master Tetsugyu to accept her as a disciple. At one glance the master rejected her because she was too beautiful! Ryōnen then went to another master, Hakuo. Hakuo refused her for the same reason, saying that her beauty would only make trouble. Ryōnen obtained a hot iron and placed it against her face. In a few moments her beauty had vanished forever. Zen master Hakuo then accepted her as a disciple. Commemorating this occasion, Ryōnen wrote a poem on the back of a little mirror:

“In the service of my Empress I burned incense,
 to perfume my exquisite clothes,
 Now as a homeless mendicant.
 I burn my face to enter a Zen temple.”

2) *Liễu Nhiên: Một Đóa Sen Nở Trong Lửa Nóng!—A Lotus Blossoming In the Midst of Fire*

Tài năng của Liễu Nhiên còn thể hiện trong hội họa; trong số những tác phẩm của bà có những bức chân dung của các vị tổ sư dòng Thiền Hoàng Bá, như bức tranh bộ ba Ấn Nguyên, Mộc Anh và Sokuhi, hiện nay còn trong bộ sưu tập của chùa Hōden. Những người ngưỡng mộ Liễu Nhiên xem bà như là một trong những người phụ nữ tài ba nhất trong giai đoạn đầu thời Giang Hộ. Dưới đây là nội một lá thư cậu em trai tên Umpō đã viết cho bà:

"Em đang ngồi bên cửa sổ nhìn ra

Những ngọn thông và những bông hoa núi
 Những chú vàng anh cùng đàn 'ch'in' cất tiếng.
 Bỗng người ta mang đến bảo thư của chị
 Em nhảy nhồm và đọc lên một cách trân trọng
 Em thẩn nghĩ là Nhật Bản chúng ta
 Gần ba trăm năm nay
 Không hề có một nữ lưu trí huệ.
 Hiện giờ chị đến nơi cao ấy
 Như đóa sen nở hoa trong lửa nóng
 Hoặc giả lân phụng hiện ra trong cõi này."

Ryônen's skills included painting; among her works are portraits of the early Obaku patriarchs in Japan, such as a tritych of Ingen, Mokuan, and Sokuhi that is now in the collection of the Hôden-ji. Ryônen was considered by some of her admirers to be the most talented women of the early Edo period. In replying to a letter her younger brother Umppo had sent to her:

"The mountains blossoms spread their brocade,
 The orioles tune their ch'in,
 And I sit myself at the window with a view of pines.
 Suddenly I am brought your precious missive;
 I jump up and respectfully read it out...
 Humbly I consider that the land of Japan
 For nearly three hundred years has gone
 Without a woman of wisdom.
 Now that you have taken on this weighty position,
 It can be said to be like a lotus blossoming
 In the midst of fire,
 Or a unicorn or phoenix appearing in this world."

3) *Liểu Nhiên: Thân Đây Có Khác Chi Là Củ Than!—This Body Is No Difference From Firewood!*

Mặc dầu các nữ Thiền sư không phải là hiếm, nhưng có ít đạt được tiếng tăm như Thiền sư Ni Liễu Nhiên (1646-1711), nổi tiếng thành công trong phần nghệ thuật cũng như phần tâm linh. Khi bước vào độ tuổi 16 hay 17, theo tập quán thời đó, bà bước vào thời kỳ sắp đặt hôn sự; người làm mối là Konoe Motohiro, cháu nội trai của Tôfukumon'in, người đã từng là bạn thuở thiếu thời của bà. Khoảng mười năm sau khi thành hôn và đã có nhiều con cái, vào năm 1672 Liễu Nhiên xuất gia làm Ni, có lẽ là đã được đồng ý trước của người chồng. Bà vào một ngôi chùa hoàng gia của tông Lâm Tế tên Hôkyô trong vùng Kyoto. Sau sáu năm ở ngôi chùa Nữ này, Liễu Nhiên đi đến vùng Giang Hộ để tu tập thêm về Thiền. Trước hết bà đến chùa Kôfuku để yết kiến Thiền sư Tetsugyu của Thiền phái Hoàng Bá, nhưng ông này nói rằng bà quá đẹp để lưu lại tự viện của ông vì bà có thể làm mất đi sự tập trung của các môn sinh khác của ông. Sau đó bà đi đến Thiền am Đại Hư, một nơi tu hành khổ hạnh. Tại đây bà gặp được Haku-ô Dôtai, ông này cùng với Tetsugyu đã từng là đồ đệ của Thiền sư Mộc Anh Tính Thao, và được ông này chứng nhận đạt ngộ vào năm 1675; nhưng vị thầy này cũng từ chối cho bà lưu lại đó. Do đó mà Liễu Nhiên phạm vào một hành động cực đoan, nhưng lại khiến cho bà nổi tiếng. Một trong những tác phẩm thơ pháp của bà thuật lại cho chúng ta biết hoàn cảnh của bà và thêm vào đó những bài thơ theo phong cách Trung Hoa và Nhật Bản do chính bà sáng tác:

"Lúc trẻ, tôi giúp việc cho Yoshinokimi,
 Cháu gái của Tôfukumon-in
 Và là môn đồ của chùa hoàng gia Hôkyô.
 Cô ấy vừa mới qua đời;

Dầu tôi biết đó là quy luật của tự nhiên,
 Song cái không trường cửu của thế gian
 Tác động sâu xa đến tôi và tôi đi tu.
 Tôi cắt tóc, nhuộm đen y phục,
 Và hành hương đến vùng Giang Hộ.
 Ở đó, tôi được gặp Tăng sĩ Haku-ô
 Của trường phái Hoàng Bá.
 Tôi nói với ngài tôi sùng kính đạo Phật
 Từ lúc còn tuổi thơ.
 Song ông nói dầu không còn nghi ngờ
 Về lòng thành kính đạo của tôi,
 Nhưng tôi không thoát nữ sắc của mình.
 Biết vậy, tôi bèn lấy một thanh sắt nung
 Và dí vào mặt chính mình.
 Rồi tôi cầm bút lên viết:
 "Trước đây khuấy khỏa chính mình
 Nơi triều nội tôi đốt hương thơm
 Giờ đây tôi đến cõi Thiên
 Tự tay đốt cháy mặt mình xám đen.
 Bốn mùa con tạo xoay vần
 Dòng vô thường đó biết mình là ai
 Trong cõi đời này thật đáng thương
 Cho phần thân xác lửa làm nám đen.
 Nếu như có nghĩ đến mình
 Thân này có khác chi là củi than."

Although Zen nuns were not uncommon, Ryônen Genso was one of the few to achieve renown, becoming celebrated both for her spiritual and artistic achievements. At the age of sixteen or seventeen, as was customary at the time in Japan, she entered into an arranged marriage; the go-between was Konoe Motohiro, a grandson of Tôfukumon'in who had been her childhood companion. After ten years of marriage in which had many children, Ryônen became a nun in 1672, perhaps by prior agreement with her husband. She entered the imperial Rinzaï temple Hôkyô-ji in Kyoto. After six years at this women's temple, Ryônen traveled to Edo for further Zen study. She first visited Kôfuku-ji to have an audience with Obaku Tetsugyû, who told her she was too beautiful to enter his temple because she would become a distraction to his followers. Ryônen then went to the Zen hermitage Daikyû-an. There she met Haku-ô Dôtai (?-1682), who had been a pupil of Mokuan's with Tetsugyû, receiving the certificate of enlightenment in 1675. Haku-ô, however, also told her that he could not admit her, whereupon Ryônen resorted to the drastic action that made her famous. One of Ryônen's calligraphic works tells her story in her own words, followed by poems she composed at the time in both Chinese and Japanese styles:

"When I was young I served Yoshino-kimi,
 The granddaughter of Tôfukumon'in,
 A disciple of the imperial temple Hôkyô-ji.
 Recently she passed away;
 Although I know that this is the law of nature,
 The transcience of the world struck me deeply,
 And I became a nun.
 I cut my hair and dyed my robes black
 And went on pilgrimage to Edo.

There I had an audience
 With the monk Haku-ô of the Obaku Zen sect.
 I recounted to him such things
 As my deep devotion to Buddhism since childhood,
 But Haku-ô replied that
 Although he could see my sincere intention,
 I could not escape my womanly appearance.
 Therefore I heated up an iron
 And held it against my face,
 And then wrote as my brush led me:
 'Formerly to amuse myself at court
 I would burn orchid incense;
 Now to enter the Zen life I burn my own face.
 The four seasons pass by naturally like this,
 But I don't know who I am amidst the change.
 In this living world
 The body I gave up and burn
 Would be wretched
 If I thought of myself as
 Anything but firewood.'

4) Liễu Nhiên: Thị Tịch Kệ—Death Poem

Vào cuối mùa thu năm 1711, Liễu Nhiên cảm thấy cái chết cận kề, bà đã làm một bài thơ thị tịch:

"Vào mùa thu năm thứ sáu mươi sáu.
 Một đời đầy đủ ta đã sống
 Diện mạo chói ngời đầy ánh nguyệt.
 Cần chi bàn luận án với công;
 Chỉ cần nghe tiếng thùy dương rì rào."

In the late autumn of 1711, Ryônen sensed her own death approaching, she composed a final poem:

"In the autumn of my sixty-sixth year,
 I've already lived a long time
 The intense moonlight is bright upon my face.
 There's no need to discuss the principles of kôan study;
 Just listen carefully to the wind outside the pines and cedars."

CDXI. Liễu Quán: Lieu Quan

1) Nếu Biết Đèn Là Lửa, Thì Cơm Đã Chín Từ Lâu Rồi!—If Knowing That the Lamp Means Fire, Rice Has Already Been Cooked Long Ago!

Sư quê ở Song Cầu, Phú Yên. He was born in Song Cầu town, Phú Yên province. He moved to Thuận Hóa vào cuối thế kỷ thứ 17. Vào lúc sáu tuổi ngài đã mồ côi mẹ, cha ngài đem ngài đến chùa Hội Tôn làm đệ tử của Hòa Thượng Tế Viên. Bảy năm sau, Hòa Thượng Tế Viên thị tịch, ngài đến chùa Bảo Quốc xin làm đệ tử Hòa Thượng Giác Phong Lão Tổ. Sư là Pháp tử đời thứ 35 dòng Thiền Lâm Tế. Vào năm 1691, ngài trở về nhà để phụng dưỡng cha già. Năm 1695, ngài đi Thuận Hóa thọ giới Sa Di với Thiền Sư Thạch Liêm. Năm 1697, ngài thọ giới cụ túc với Hòa Thượng Từ Lâm tại chùa Từ Lâm. Năm 1699 ngài học thiền với Thiền sư Tử Dung. Ngài là Pháp tử đời thứ 35 dòng Thiền Lâm Tế. Chứa Nguyễn rất mến trọng đạo đức của ngài nên thường thỉnh ngài vào cung giảng đạo. Hầu hết cuộc đời ngài, ngài đã chấn hưng và hoằng hóa Phật giáo tại Trung Việt. Ngài là vị khai sơn chùa Bảo Tịnh tại Phú Yên vào cuối thế kỷ thứ 17. Sau lần trở lại Huế lần thứ hai để cầu đạo, ngài đã khai sơn chùa

Viên Thông vào khoảng năm 1697. Năm 1741, ngài đã mở đại giới đàn tại chùa Viên Thông. Thiền sư Tử Dung giao cho sư công án “Vạn pháp qui nhất. Nhất qui hà xứ?” Liễu Quán đã nghiên cứu công án này đến năm bảy năm mà vẫn không giải quyết được vấn đề. Một hôm, sư đọc quyển Cảnh Đức Truyền Đăng Lục đến câu “Chỉ vật truyền tâm là chỗ mà người ta không hiểu được.” Liễu Quán bỗng nhiên đạt ngộ. Sau đó sư bèn đến gặp thầy Tử Dung và giải thích chỗ hội của mình. Tuy nhiên, thầy nói: “Không, ông chưa đạt được.” Ngày hôm sau, Thiền sư Tử Dung kêu sư đến và hỏi: “Hôm qua, ông chưa nói hết cho lão Tăng nghe chỗ kiến giải của ông. Vậy thì hôm nay hãy nói hết cho lão Tăng phần còn lại đi.” Liễu Quán nói: “Nếu biết đèn là lửa thì cơm đã chín từ lâu rồi!” Ngay lúc đó, Thiền sư Tử Dung chấp nhận lời giải thích của Liễu Quán—Zen Master Lieu Quan was from Song Cầu, Phú Yên. He was born in Song Cầu town, Phú Yên province. His family moved to Thuận Hóa province in the late seventeenth century. When he lost his mother at the age of six, his father brought him to Hội Tôn Temple to become a disciple of Most Venerable Tế Viên. Seven years later, Tế Viên passed away. He went to Bảo Quốc Temple to study with Most Venerable Giác Phong Lão Tổ. He was the Dharma heir of the thirty-fifth generation of the Linn-Chih Zen Sect. In 1691 he returned home to take care of his old father. In 1695, he went to Thuận Hóa to receive Samanera’s precepts with Most Venerable Thạch Liêm. In 1697, he receive complete precepts with Most Venerable Từ Lâm at Từ Lâm Temple. In 1699, he studied meditation with Most Venerable Tử Dung. He was the Dharma heir of the thirty-fifth generation of the Linn-Chih Zen Sect. Lord Nguyễn Vương greatly appreciated his virtues and often invited him to preach Dharma in the Royal Palace. He spent most of his life to revive and expand Buddhism in Central Vietnam. He was the founder of Bảo Tịnh Temple in Phú Yên in the late seventeenth century. During the time when he came to Huế for the second time to seek the truth, he built Viên Thông temple in 1697. In 1741, he held a Vinaya-affirming ceremony at Viên Thông temple. Zen master Tu Dung assigned him with the koan “The myriad things return to one. Where does the one return to?” Lieu Quan had investigated the koan for several years but could not resolve the problem. One day, he read the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu) and happened to see the phrase “When pointing to things and transmitting to mind is the place where people could not understand.” He suddenly attained awakening. He then came to see his master, Tu Dung, and explained to the master his understanding. However, the master said: “No, you have not get the point yet.” The next day, Zen master Tu Dung called him in and asked: “Yesterday, you did not tell me your entire understanding. So, today tell me what you left over yesterday.” Lieu Quan said: “If knowing that the lamp means fire, rice has already been cooked well a long time ago!” At that time, master Tu Dung accepted his explanation.

2) *Liễu Quán: Sắc Không Và Trạng Thái Về Quê—Form and Formlessness and the State of Going Home*

Thiền Sư Liễu Quán (?-1743) thường nhắc nhở đệ tử: “Mặc dầu hành giả tu thiền nên luôn quán niệm về tánh Không của vạn hữu, nhưng trong cuộc sống phải thấy cho được ‘không’ và ‘có’ không thể tách rời nhau. Hành giả nào có thể sống hòa hợp với ‘không’ và ‘có’ thì mới thật sự sống với sự chứng ngộ của tánh không. Hành giả quán về tánh không là để thấy được tánh vô thường của hợp thể ngũ uẩn: sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Xét từng uẩn một, từ uẩn này sang uẩn khác. Thấy được tất cả đều chuyển biến, vô thường và không có tự ngã. Sự tụ hợp của ngũ uẩn cũng như sự tụ hợp của mỗi hiện tượng, đều theo luật duyên khởi. Sự hợp tan cũng giống như sự hợp tan của những đám mây trên đỉnh núi. Quán niệm để đừng bám víu vào hợp thể ngũ uẩn. Tuy vậy không khởi tâm chán ghét hợp thể ngũ uẩn. Quán niệm để biết rằng ưa thích và chán ghét cũng là những hiện tượng thuộc hợp thể ngũ uẩn. Quán niệm để thấy rõ tuy ngũ uẩn là vô thường, vô ngã và không, nhưng ngũ uẩn cũng rất mầu nhiệm, mầu nhiệm như bất cứ hiện tượng nào trong vũ trụ, mầu nhiệm như sự sống có mặt khắp mọi nơi. Quán Không để thấy được ngũ uẩn không thực sự sinh diệt, còn mất vì ngũ uẩn là chân như. Quán Không để thấy vô thường chỉ là một khái niệm, vô ngã cũng là một khái niệm, và ngay cả Không

cũng chỉ là một khái niệm, để không còn bị ràng buộc vào vô thường, vô ngã và không, để thấy được Không cũng chỉ là Không, để thấy được chân như của Không cũng không khác với chân như của ngũ uẩn. Ngài cũng thường nhấn mạnh: “Phật tại Niết Bàn tự do toàn vẹn, muốn sống bất cứ nơi nào tùy ý. Ngài có thể làm bất cứ cách nào Ngài muốn, và vì rằng Ngài không có trụ xứ cố định, nên Niết Bàn của Ngài được gọi là ‘Vô Trụ Xứ Niết Bàn.’ Mục đích tu hành của hành giả là muốn thoát khỏi luân hồi sanh tử, chấm dứt khổ đau, và hoàn toàn tịch diệt, không còn ham muốn hay khổ đau nữa (Tịch diệt hay diệt độ). Niết Bàn là giai đoạn cuối cùng cho những ai đã dứt trừ khát ái và chấm dứt khổ đau. Niết Bàn là chấm dứt vô minh và ham muốn để đạt đến sự bình an và tự do nội tại. Niết Bàn là đối lại với sanh tử. Niết bàn còn để chỉ trạng thái giải thoát qua toàn giác. Niết Bàn cũng được dùng theo nghĩa trở về với tánh thanh tịnh xưa nay của Phật tánh sau khi thân xác tiêu tan, tức là trở về với sự tự do hoàn toàn của trạng thái vô ngại. Nói cách khác, Niết Bàn là quê hương nơi mà hành giả trở về sau khi bỏ đi báo thân này. Một khi nguyện đã mãn thì cứ theo ý mình mà trở về quê cũ, chứ có cần chi phải dong ruổi đó đây để hỏi han với tổ tông. Trạng thái tối hậu là vô trụ Niết Bàn, nghĩa là sự thành tựu tự do hoàn toàn, không còn bị ràng buộc ở nơi nào nữa. Theo Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo Mahamati: ‘Này Mahamati, Niết Bàn nghĩa là thấy suốt vào trú xứ của thực tính trong ý nghĩa chân thật của nó. Trú xứ của thực tính là nơi mà một sự vật tự nó trú. Trú trong chính cái chỗ của mình nghĩa là không xao động, tức là mãi mãi tĩnh lặng. Nhìn thấy suốt vào trú xứ của thực tính đúng như nó nghĩa là thông hiểu rằng chỉ có cái được nhìn từ chính tâm mình, chứ không có thể giới nào bên ngoài như thế cả.’ Dưới đây là một trong những bài kệ Thiền nổi tiếng của ngài về ‘sắc và không’ và ‘trạng thái về quê’ của một hành giả tu thiền:

“Thất thập dư niên thế giới trung
 Không không sắc sắc diệc dung thông
 Kim triêu nguyện mãn hoàn gia lý
 Hà tất bồn man vấn tổ tông?”
 (Hơn bảy mươi năm ở cõi này,
 Không không sắc sắc thấy dung thông.
 Hôm nay nguyện mãn về quê cũ,
 Nào phải bồn ba hỏi tổ tông?).

Zen Master Lieu Quan always reminded his disciples: “Even though Zen practitioner should always practice meditation on the emptiness of all things, but in real life practitioners must see that emptiness and existence are inseparable. Whoever can live harmoniously with emptiness and existence is indeed living with the realization of the nature of emptiness. Practitioners contemplate the emptiness to be able to see the nature of emptiness in the assembly of the five aggregates: bodily form, feeling, perception, mind functionings, and consciousnesses. Pass from considering one aggregate to another. See that all transform, are impermanent and without self. The assembly of the five aggregates is like the assembly of all phenomena: all obey the law of interdependence. Their coming together and disbanding from one another resembles the gathering and vanishing of clouds around the peaks of mountains. We should practice the contemplation on Emptiness so that we will have the ability to neither cling to nor reject the five aggregates. To contemplate on emptiness to know that like and dislike are only phenomena which belong the assemblage of the five aggregates. To contemplate on emptiness so that we are able to see clearly that the five aggregates are without self and are empty, but that they are also wondrous, wondrous as is each phenomenon in the universe, wondrous as the life which is present everywhere. To contemplate on emptiness so that we are able to see that the five aggregates do not really undergo creation and destruction for they themselves are ultimate reality. By this contemplation we can see that impermanence is a concept, non-self is a concept, and emptiness is also a concept, so that we will not become imprisoned in the concepts of impermanence, non-self, and emptiness. We will see that emptiness is also empty, and that the ultimate reality of emptiness is no different from the ultimate reality of the five aggregates.” He also emphasized: “The Buddha in

Nirvana has a perfect freedom to live any where he pleases; he can act in whatever way he wishes and on that account he has no fixed abode and his Nirvana is called the 'Nirvana of No Abode.' The purpose of practicing is to extinguish or liberate from existence by ending all suffering. So Nirvana is the total extinction of desires and sufferings, or release (giải thoát). It is the final stage of those who have put an end to suffering by the removal of craving from their mind. Nirvana means extinction of ignorance and craving and awakening to inner Peace and Freedom. Nirvana stands against samsara or birth and death. Nirvana also refers to the state of liberation through full enlightenment. Nirvana is also used in the sense of a return to the original purity of the Buddha-nature after the dissolution of the physical body, that is to the perfect freedom of the unconditioned state. In other word, Nirvana is the homeland of any practitioners where they return after their lives are expired. Once the vow is done, just return home at will, and do not need to wander around to ask for the patriarchs. The ultimate state is the Nirvana of No Abode (Apratisthita-nirvana), that is to say, the attainment of perfect freedom, not being bound to one place. In the Lankavatara Sutra, the Buddha told Mahamati: 'Oh Mahamati, Nirvana means seeing into the abode of reality in its true significance. The abode of reality is where a thing stands by itself. To abide in one's self-station means not to be astir, i.e., to be eternally quiescent. By seeing into the abode of reality as it is means to understand that there is only what is seen of one's own mind, and no external world as such.'" Below is one of his famous Zen poems on 'form and formlessness' and the 'state of going home' of a Zen practitioner:

"Over seventy years in this life,
Living harmoniously with emptiness and existence.
I now fulfill the vow and prepare to go home,
Why do I need to ramble around for the way of Patriarchs?"

CDXII. Linh Chiếu (Bàng Bảo Linh Chiếu): P'ang-pao-Ling-chiao

1) Mặt Trời Đứng Ngọ, Mà Có Nguyệt Thực!—The Sun Has Just Reached Noon, But There's an Eclipse!

Khi cư sĩ Bàng Long Uẩn sắp thị tịch, ông bảo con gái là Linh Chiếu ra xem mặt trời đứng ngọ vô cho ông hay. Linh Chiếu ra xem rồi trở vào thưa: "Mặt trời đã đứng ngọ, mà có nguyệt thực." Khi ông ra cửa xem thì Linh Chiếu lên tòa của ông ngồi kiết già chấp tay thị tịch. Ông trở vào xem thấy cười, nói: "Quả là sự lanh lợi của con gái ta!"—When Layman Pang was about to pass away, he said to his daughter. Ling-zhao, "Go look at the sun and see what time it is. Just when it's noon come and tell me." Ling-zhao went to the door and looked out, saying, "The sun has just reached moon, but there's an eclipse!" Layman Pang went to the door and looked out, Ling-zhao went to her father's seat, placed her hands together, and passed away. Layman Pang smiled and said, "My daughter's deftness!"

2) Linh Chiếu: Minh Minh Bách Thảo Đầu, Minh Minh Tổ Sư Ý—Clear and Brilliant are the Meadow Grasses. Clear and Brilliant are the Meaning of the Ancestral Teachers

Bàng Bảo Linh Chiếu là tên của một vị Thiền sư Ni Trung Hoa vào thế kỷ thứ tám. Thiền sư Bàng Bảo Linh Chiếu, con gái của Cư Sĩ Bàng Long Uẩn. Hiện nay chúng ta có khá nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Bàng Linh Chiếu; tuy nhiên, có một vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển VIII. Một hôm, cư sĩ Bàng Long Uẩn hỏi con gái là Linh Chiếu: "Cổ nhơn nói 'Sáng sáng đầu trăm cỏ, sáng sáng ý Tổ Sư' là sao?" Linh Chiếu nói: "Lớn lớn già già mà lại thốt ra lời nói ấy." Bàng Long Uẩn hỏi: "Vậy con nói thế nào?" Linh Chiếu nói: "Sáng sáng đầu trăm cỏ, sáng sáng ý Tổ Sư." Bàng Long Uẩn bèn cười—Nun Zen Master P'ang-Ling Chao, name of a Chinese Zen monk in the end of the eighth century. Zen master P'ang-pao-Ling-chiao, daughter of P'ang-lung Yun. At the present time, we do have detailed documents on this Zen Master; however, there is some interesting information on her in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VIII. One day, Layman Pang asked his daughter, Ling-zhao, "Some ancient said, 'Clear and brilliant are the

meadow grasses. Clear and brilliant are the meaming of the ancestral teachers' How do you understand this?" Ling-zhao said, "So old and great, and yet you talk like this!" Layman Pang said, "What would you say?" Ling-zhao said, "Clear and brilliant are the meadow grasses. Clear and brilliant are the meaming of the ancestral teachers." Layman Pang laughed.

CDXIII.Linh Huấn: Ling Hsun

1) Nhất Ế Tại Nhãn, Không Hoa Loạn Trục—People With a Sick Eye Will See Spots Before the Eyes

Người có mắt bệnh thấy vô số hoa đốm trước mắt hay trong hư không. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển X, một hôm, Linh Huấn hỏi thầy: "Phật là ai?" Trí Thường đáp: "Tôi sẽ nói cho ông, nhưng ông có tin không?" Linh Huấn đáp: "Nếu Hòa Thượng mà nói thiệt tình, con đâu dám không tin." Trí Thường nói: "Chính là ông đó." Linh Huấn nói: "Làm sao bảo nhiệm ý kiến này?" Trí Thường nói: "Một hạt bụi trong con mắt, thì hoa đốm rụng tới bời." Về câu hỏi "Phật là ai?" mỗi Thiền sư muốn cho đệ tử của mình một khía cạnh lãnh hội khác nhau. Tất cả những giải đáp không nhất thiết phải chỉ vào một phương diện nào đó của Phật, vì hết thảy đều tùy cơ duyên trong khi hỏi. Về sau này Pháp Nhãn có nói: "Nếu Trí Thường mà không có nói lời sau, đâu có phải là Trí Thường nữa."—People with a sick eye will see spots before the eyes (compared with flowers in the sky). According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume X, one day, Ling-hsun asked the master, "Who is the Buddha?" Chih-chang answered, "Would you believe if I told you?" Ling-hsun said, "When the master truthfully tells me, why should I not believe him?" Chih-chang said, "You are he." Ling-hsun said, "How should I hold to the view?" Chih-chang said, "Even when one particle of dust gets settled in your eye, all kinds of visions are sure to upset you." Regarding the question of "Who is the Buddha?", each Zen Master wants to give his disciple a different aspect in understanding of what or who the Buddha is. All the answers do not necessarily point to one aspect of Buddhahood; for they are conditioned by the circumstances in which the question was evoked. Later on, Fa-yen remarked, "If Kuei-tsung (meaning Chih-chang) failed to put in his last words, he would no more be Kuei-tsung."

2) Linh Huấn: Trở Về Linh Trung—Return to Ling Chung

Linh Huấn Phù Dung Thiền Sư, đệ tử của Trí Thường. Khi Linh Huấn ở Phú Châu sắp từ giả tôn sư Quy Tông, Quy Tông hỏi: "Ông đi đâu?" Linh Huấn đáp: "Con trở về Linh Trung." Quy Tông nói: "Con ở đây với thầy đã lâu; khi nào sắp sửa đi, hãy lên đây giây lát với thầy, vì thầy muốn giảng Phật pháp cho con." Linh Huấn mặc đồ hành cước vào và xuất hiện trước mặt Quy Tông. Quy Tông bảo: "Lại gần đây." Linh Huấn bước tới, trong khi đó Quy Tông nói: "Giờ đang mùa lạnh, khéo giữ mình trong lúc đi đường." Trên phương diện tâm lý, trả lời cho cái "ở đâu?" cho thấy thái độ tâm lý căn bản của chúng ta đối với thế giới khách quan một cách tổng quát, và ở Thiền câu hỏi này thường có hình thức "Ở đâu đến?" hay "Đi đâu?", nhờ đó mà vị thiền sư mong thấy Tăng chúng của mình tìm ra nơi trú ẩn tâm linh của họ nằm tại đâu. Toàn bộ sự đào luyện của Thiền tông, có thể nói, cốt ở sự đặt để này. Những câu hỏi này có vẻ hoàn toàn thông thường, nhưng với ai biết, người ấy biết câu hỏi ấy đáng sợ đến mức nào. Câu hỏi ấy cũng có thể là "Bạn đi đến đâu?", "Từ đâu đến?", hoặc "Đi đến đâu?" vân vân, những ai có thể trả lời đích đáng, những vị đó quả là đã tỏ ngộ—Zen master Fu-jung Ling-hsun, who was a disciple of Chih-chang. When Ling-hsun of Fu-chou was about to leave his master Kuei-tsung, the latter said, "Where do you go?" Ling-hsun said, "I am going to return to Ling-chung." Kuei-tsung said, "You have been here with me for some time; when you are ready to depart, come up once more to see me, for I want to tell you what Buddhism is." Ling-hsun put on his travelling-suit and appeared before the master, who said, "Come up nearer." Ling-hsun stepped forward, whereupon Kuei-tsung remarked, "The cold season is here, and you will take good care of yourself while travelling." Psychologically, the answer to "Where?" indicates one's fundamental

mental attitude towards the objective world generally, and in Zen the question usually takes the form "Where do you come from?" or "Where do you go?", by which the Zen master wishes to know where his monks find their spiritual refuge located. The whole training of Zen Buddhism, it may be said, consists in this location. The form which the question "Where?" takes in Zen Buddhism is thus, "Where do you come from?" This is quite a conventional question, but those who know knew what a tremendous question this is. The question may also be, "Whither do you go?" "Whence?" and "Whither" Those who can adequately answer these are really the enlightened.

CDXIV. Linh Mặc: Vấn Đề Của Ông Là Ông Cố Tìm Kiếm Cái Gì Đó Từ Bên Ngoài!—Ling Mo: Your Problem Is That You Try to Find For Something From Outside!

Linh Mặc Thiền Sư (747-818): Linh Mặc là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thời nhà Đường (618-907). Sư đến từ tỉnh Giang Tô, xuất gia từ lúc còn nhỏ và trở thành đệ tử của Thiền sư Mã Tổ Đạo Nhất. Sau Sư đến học Thiền với Thiền sư Thạch Đầu Hy Thiên và nhận ấn khả từ vị Thiền sư này. Sư quyết định ở lại làm thị giả cho Thạch Đầu trong suốt 20 năm. Một hôm, có một vị Tăng đến hỏi Thiền sư Linh Mặc: "Hòa Thượng, ngài có pháp gì dẫn dắt người?" Linh Mặc nói: "Ông yêu cầu thì lão Tăng sẽ nói." Vị Tăng nói: "Vậy thì thỉnh Hòa Thượng hướng dẫn con!" Linh Mặc nói: "Ông thiếu thứ gì?" Vị Tăng không có gì để nói. Thiền sư Linh Mặc liền nói: "Ông không thiếu thứ gì cả, vấu đề của ông là ông cố tìm kiếm cái gì đó từ bên ngoài!"—Ling Mo, name of a Chinese Zen monk who lived in the T'ang Dynasty in China. He came from Jiangsu Province, left home when he was young and became a disciple of Zen master Ma-tsu Tao-i. Later he came to study Zen with Zen master Shih-t'ou Hsi ch'ien (700-790) and received dharma seal from this master. He then decided to stay and served as Shih-t'ou's attendant for 20 years. One day, a monk came and asked Zen master Ling Mo, "Master, do you have any method to guide people?" The master said, "If you request, then, I will say." The monk said, "Then, respectfully invite the master to guide me!" The master asked, "What do you lack?" The monk had nothing to say. Zen master Ling Mo said, "You lack nothing, your problem is that you try to find for something outside of yourself!"

CDXV. Linh Mộc Chánh Tam: Suzuki Shosan

1) Đặt Nghi Vấn Về Giá Trị Của Việc Kiến Tánh!—Question the Value of Seeing Into One's Own Nature!

Vào lúc sáu mươi tuổi, cuối cùng Chánh Tam (1579-1655) có được "Kiến Tánh" đã để ông trong trạng thái hỷ lạc kéo dài ba mươi ngày. Về sau này, ông nhìn lại kinh nghiệm đó một cách vô tư: "Tôi cảm thấy mình hoàn toàn tách rời khỏi sanh tử và tiếp xúc với chân tánh của mình. Tôi nhảy múa với lòng biết ơn, cảm như không còn thứ gì hiện hữu. Vào lúc đó, dầu mấy ông có dọa cắt cổ tôi nó cũng chẳng có ý nghĩa gì với tôi. Tuy vậy sau ba mươi ngày như thế này, tôi quyết định rằng nó không thích hợp với tôi. Nó không hơn gì một sự trải nghiệm dựa trên một trạng thái tâm đặc biệt. Vì vậy tôi ném bỏ nó và trở về trạng thái trước đây của mình. Tôi bỏ qua tất cả ngoài tai và tu tập không khoan nhượng." Chánh Tam chẳng bao giờ bận tâm làm cho chuyện giác ngộ của mình được chính thức thừa nhận, và ông luôn tuyên bố "tự chứng không có sự trợ giúp của một vị thầy." Kinh nghiệm khiến ông đặt nghi vấn về giá trị của "Kiến Tánh." Ông xem thường cái loại Thiền mong đạt được một thứ cứu cánh, như "giác ngộ" chẳng hạn. Ông lý luận tông Lâm Tế nhấn mạnh đến "Kiến Tánh" đưa đến hậu quả là các vị Tăng với những kinh nghiệm giác ngộ rất nhỏ lại tin là họ là những người đã đạt toàn giác. Đối với ông điều đặc biệt quan trọng nhất là sự kiện ông hiếm thấy sự thay đổi đáng kể nào về các hành xử đạo đức nơi các vị Tăng này. Cung cách sống của họ là họ luôn bận tâm với sự thoải mái vật chất và những tham vọng thăng tiến trong hàng giáo phẩm là bằng chứng cho thấy họ bận tâm thể nào trong việc họ duy trì cái ngã của mình. Ông không chối bỏ thực tế của kinh nghiệm "Kiến Tánh," nhưng ông xử dụng thập mục ngữ đồ để nhấn mạnh những mức độ của sự tỉnh thức. Ngay cả khi đã qua tuổi tám mươi, ông bảo đệ tử là ông chưa đạt toàn giác và thẳng thắn thách thức sự xác quyết của truyền thống

Lâm Tế rằng giác ngộ là cần thiết trong Thiền: “Những ai tin rằng không có giá trị trong Phật giáo khi không có giác ngộ là sai lầm. Mục đích của Phật giáo là xử dụng thích đáng tâm mình ngay trong lúc này.” Đối với Chánh Tam, Phật giáo không phải là sự đạt được một kinh nghiệm hay là một cách trực giác đặc biệt, mà nó là cách sống của hành giả. Những quan điểm của ông gần những quan điểm của truyền thống Tào Động hơn là Lâm Tế, và khi mà ông chẳng bao giờ có quan hệ một cách chính thức với nó, Chánh Tam tôn trọng trường phái Tào Động. Tào Động Thiền là hình thức phổ biến nhất đối với những giai cấp thấp trong xã hội Nhật Bản thời đó. Hành giả tông Lâm Tế viện dẫn Thiền Tào Động như là một loại “Thiền Nông Dân,” mà theo ý kiến của Chánh Tam, đây là một trong những thứ làm cho truyền thống này trở nên hấp dẫn. Nơi mà sự nhấn mạnh trong tông Lâm Tế là đạt ngộ và biểu tỏ sự sâu sắc của sự hiểu biết của hành giả bằng cách phải qua một hệ thống công án chính thức và được nghiên cứu kỹ càng, Tào Động thì nhấn mạnh đến sự tu tập bao gồm không những tọa thiền mà còn thực thi những công việc hằng ngày của hành giả bằng một phương cách tỉnh thức nữa—

Shōsan never bothered to have his awakening formally acknowledged, and he would always claimed to be “self-enlightened without the aid of a teacher.” The experience even led him to question the value of “Kensho.” He was contemptuous of the kind of Zen practice undertaken in expectation of attaining some end, such as “enlightenment.” The Rinzai emphasis on kensho, he argued, resulted in monks with very minor awakening experiences coming to believe they were fully enlightened individuals. Particularly significant to him was the fact that he seldom saw a notable change in moral behavior of these monks. Their lifestyles, preoccupied as they were with physical comfort and ambitions to advance within the hierarchy, were evidence of how preoccupied they remained with Self and Ego. He did not deny the reality of the “Kensho” experience, but he made use of the ten Ox-Herding pictures to stress that there were degrees of awareness. Even in his eighties, he told students that he had not yet come to full awakening and was blunt in contesting the Rinzai assertion that enlightenment was essential to Zen: “Those who believe that there is no value in Buddhism without 'satori (enlightenment)' are mistaken. The goal of Buddhism is to make proper use of your mind in this very moment.” Buddhism, for Shōsan, was not the attainment of a particular experience or way of perception; rather, it was a way of living one's life. His views were closer to those of the Soto tradition than they were to the Rinzai, and while he was never officially associated with it, Shōsan respected the Soto School. At that time, Soto Zen was the form most popular with the lower classes in the Japanese society. Rinzai practitioners referred to it as a kind of “farmer Zen,” which in Shōsan's opinion, was one of the things that made the tradition attractive. Where the emphasis in Rinzai was on awakening and demonstrating the depth of one's understanding by passing an elaborate and formalized system of koans, Soto stressed that practice consisted not only of seated meditation but also in carrying out one's daily labors in a mindful way.

2) *Linh Mộc Chánh Tam: Giết Cái Tâm Đi! Giết Cái Ngã Đi!—Kill the Mind! Kill the Self!*

Một người đàn ông làm nghề săn chim đến gặp Chánh Tam (1579-1655) và nói: “Nghề của con đòi hỏi con phải phá luật không sát sinh, nhưng con có sự lựa chọn nào khác đâu? Nó là việc mà con phải làm để nuôi gia đình mình. Con có thể làm gì để được sự cứu vớt và tránh sa vào địa ngục hay không?” Chánh Tam nói: “Cái quan trọng là ông giết cái tâm đi, giết cái ngã đi. Mỗi lần ông bắn một con chim, nắm bắt lấy tâm ông lại và cũng giết nó nữa. Nếu ông có thể giết đi cái ngã, ông sẽ đạt được Phật tính ngay khi ông là một người thợ săn.”—A man who made his living hunting birds came to Shōsan and said, “My occupation is one that requires me to break the precept against taking life, but what choice do I have? It is what I must do in order to feed my family. Is there anything I can do to achieve salvation and avoid hell?” Shōsan said, “What is important is that you kill the mind--kill the self. Every time you shoot a bird, seize hold of your own mind and kill it as well. If you can kill the self, you will attain Buddhahood even as a hunter.”

3) *Linh Mộc Chánh Tam: Giữ Tâm Tập Trung Vào Việc Làm, Thì Thân Tâm Đó Là Thân Tâm Phật!—Keep Your Mind Focused on Your Actions, Then Your Body, Mind, and Work Are the Buddha's Body, Mind and Work!*

Khi Chánh Tam (1579-1655) tới viếng một ngôi chùa ở vùng Saitama, một nhóm nông dân tham dự một trong những buổi nói chuyện của ông. Sau đó, họ hỏi làm sao họ có thể tu tập Phật đạo tốt nhất. Chánh Tam bảo họ: “Không có cái gì tốt hơn làm ruộng cả. Mấy ông có nhiệm vụ nuôi sống con người; đây là một cách diễn tả về lòng bi mẫn trong sinh hoạt Phật giáo. Nếu mấy ông giữ tâm mình tập trung trong những việc mình làm, thì thân của mấy ông là thân Phật, tâm của mấy ông là tâm Phật, và việc làm của mấy ông là việc Phật. Cày ruộng và niệm Phật. Không cần đòi hỏi gì thêm nữa.”—
While Shōsan was visiting a temple in Saitama, a group of farmers attended one of his public talks. Afterwards, they asked how they could best practice the Buddha way. Shōsan told them, “There is no better way than by farming. You have the responsibility for feeding the people; this is an expression of the Buddhist activity of compassion. If you keep your mind focused on your actions, then your body is the Buddha body, your mind is the Buddha mind, and your work Buddha work. Cultivate the land and recite the Nembutsu. Nothing more is required.”

4) *Linh Mộc Chánh Tam: Tất Cả Những Gì Nên Biết Là Chính Mình Sẽ Chết!—All You Need to Know Is That You Will Die!*

Một hôm, Chánh Tam (1579-1655) tham dự đám ma của một người trẻ tuổi chết một cách bất thành linh. Ông quan sát những người chịu tang nói với nhau và diễn tả sự ngạc nhiên rằng cái chết đến quá sớm cho người quá cố. Chánh Tam bảo các đệ tử: “Những người này thiệt là dại! Ai cũng đều giống như vậy cả, tuy nhiên, người ta tin rằng chỉ có người khác chết mà thôi. Họ lơ đi sự kiện đó cũng là số phận của họ nữa. Vì vậy mà họ theo đuổi những chuyện nhỏ nhặt trong đời sống như là họ được miễn nhiệm với cái chết vậy. Họ sắp đặt và toan tính và để rồi ngạc nhiên và chẳng chuẩn bị gì khi cái chết đến với họ một cách thành linh.” Có một bà lão đến gặp Chánh Tam (1579-1655) và bảo ông là bà biết rất ít về Phật giáo. Bà xin ông nếu có thể nói cho bà biết những giáo pháp chính của nó là gì. Chánh Tam bảo: “Tất cả những gì bà cần nên biết là bà sẽ chết! Bà sẽ chết! Hãy tưởng tượng! Không ai sống một trăm năm qua mà vẫn còn sống hôm nay. Không có dấu tích gì của họ còn lưu giữ lại. Niệm 'Nam Mô A Di Đà Phật' và chẳng bao giờ quên cái chết.” Có một vị Tăng tên Jihon, có nghĩa “căn bản ngã.” Có một lúc anh ta tu tập với Thiền sư Chánh Tam (1579-1655); rồi anh ta quyết định đi ra thế giới bên ngoài. Lỡ chỉ giáo sau cùng mà Chánh Tam dùng cho anh ta là vị Thiền sư dùng một vở kịch về tên của anh ta: “Đừng bao giờ giảng dạy về sự cứu rỗi trong một thế giới tương lai nơi mà ông chưa phải là một phần của nó. Chỉ cần khơi dậy lên chân lý bên trong ông và bày tỏ nó cho người khác. Theo đúng luật, ông sẽ có rắc rối ngay trong đời sống này khi ông tỏ cho người khác biết cái không phải là ông. Chỉ niệm Phật một cách đầy đủ cho đến nỗi ông buông bỏ đi cái tự ngã của mình. Bằng cách buông bỏ tự ngã, lão Tăng muốn nói là trong khi niệm Phật A Di Đà, ông học cái chết. Cái chết mở ra và làm rõ mọi thứ. Ông, cũng thế, là thứ trân quý cho cái căn bản ngã của mình. Nó không đòi hỏi nhiều thì giờ. Với chỉ niệm Phật, ông có thể làm cạn cái ngã này một cách hoàn toàn.” Trong những thời thuyết giảng, Thiền Sư Chánh Tam thường nhắc nhở chúng đệ tử giữ tâm tỉnh thức về sự chết và thực thi những trách vụ thích hợp trong đời sống của mình. Khi một vị Tăng đến xin Chánh Tam giao cho anh ta một công án, Chánh Tam bảo anh ta chú ý tập trung trên sự chết, không cần thiết có công án nào khác: “Hãy giữ lấy nó trong tâm và buông bỏ tất cả những thứ khác.” Chánh Tam lại bảo một vị Tăng khác: “Tự mình không ngừng lặp đi lặp lại: 'Tôi sẽ chết! Tôi sẽ chết!'" Dầu là tu tập thiền tọa, niệm Phật, hay tụng kinh, điểm quan trọng là hành giả phải làm những thứ này với tinh thần dũng cảm của một vị Thiên Vương. Chánh Tam huấn thị đệ tử nên giữ cái chữ “Tử” theo tiếng Trung Hoa trong tâm và xử dụng nó như là mục tiêu để cho ra năng lực trong tu tập. Người ta nên theo gương của Thiên Vương ngay cả việc phải biểu thị dữ dằn và “cái nhìn giận dữ như của Bồ Đề Đạt Ma.” Ông bảo họ phải làm cho sinh động cái “khí” cái năng lực thiết yếu mà một quân nhân đã luyện

tập và xử dụng nó trong cơn dầu sôi lửa bỏng của trận chiến. Chánh Tam nhấn mạnh, Phật Đạo không phải là con đường dễ. Nó đòi hỏi sự cố gắng mãnh liệt và tu tập liên tục kéo dài hơn một đời người. Có lúc, ông có vẻ khinh thường kiếp nhân sinh. Tỷ như ông chỉ cái thân của chính ông, nói cách khác như là một cái “bị phân,” “bị trùng,” và ngay cả một cái “bị khổ đau phiền muộn.” Cái mà ông đang nhấn mạnh là sự quan trọng của việc không bị vướng mắc vào cả vật lý và tinh thần của cái ngã. Kết quả là Thiền của ông rất khổ hạnh và nghiêm khắc, nhưng nó lại là loại Thiền mà người tại gia của mọi giai cấp đều có thể tu tập được—One day, Shōsan attended the funeral of a young man who had died quite unexpectedly. He observed the mourners talking amongst themselves and expressing surprise that death had come so early for the deceased. Shōsan told his disciples, “What fools they are! It is always the same, however, people believe that it is only others who die. They ignore the fact that it is their fate as well. So they pursue trivial things and live their lives as if immune to death. They plan and scheme and are surprised and unprepared when death comes upon them unexpectedly.” An old woman came to Shōsan and told him she knew very little about Buddhism. She asked if he could tell her what its major teachings were. Shōsan told her, “All you need to know is that you will die! You will die! Imagine! Not one person who lived a hundred years ago is a live today. Not a trace of them remains. Recite Namu Amida Butsu and never forget Death.” There was a monk whose name, Jihon, meant “fundamental self.” For a while he studied with Shōsan; then he decided to go out into the world. Shōsan's final directions to him was a play on his name: “Never teach of salvation in a future world of which you are not yet a part. Just rouse the truth within yourself and show it to others. As a rule, you will have trouble even in this life when you present to be what you are not. Just recite the nembutsu so completely that you are released from your self. By being released from your self, I mean that while reciting Namu Amida Butsu Namu Amida Butsu, you study death. Death opens up and is clarified. You, too, are treasuring your fundamental self. It doesn't require a lot of time. With the nembutsu alone, you can exhaust this self completely.” In his lectures, Zen Master Shōsan always reminded his disciples to keep mindful of death and to carry out the responsibilities appropriate to one's station in life. When a monk asked Shōsan to assign him a koan, Shōsan told him to keep attention focused on the character for Death--no other koan, he said, was necessary: “Keep that alone in your heart and let all else go.” Another was told, “Repeat to yourself, endlessly, ‘I am going to die! I am going to die!’” Whether they practiced zazen, recited the Nembutsu, or chanted sutras, the important point was that they do so with the martial spirit of the Nio. Shōsan instructed his disciples to keep the Chinese character for Death in their heart and to use it as a goal to give their practice energy. People should follow the example of the Nio even to the assuming a fierce expression and “glaring like Bodhidharma.” He told them to activate their “ki,” that vital energy which the samurai cultivated and utilized it during the heat of battle. The Buddha-way, Shōsan insisted, was not an easy path. It required strenuous effort and continuous practice persisted in over more than one lifetime. At time, he appears to be contemptuous of human life. He referred to his own body, for example, variously as a “bag of excrement,” a “bag of worms,” and even an “bag of pains and sorrows.” What he was emphasizing was the importance of not being attached to either the physical or mental Self. As a result, his was a very austere and demanding form of Zen, and yet it was also a Zen that could be practiced by lay people of all classes.

5) *Linh Mộc Chánh Tam: Thiên Vương Thiền—Guardian King Zen*

Mặc dầu ông thọ giới với truyền thống Lâm Tế, ông lại có được cái cảm tưởng không tốt về Thiền Lâm Tế trong những chuyến hành cước của ông. Những ngôi tự viện mà ông tới viếng thường có vẻ là những trung tâm nghệ thuật và giàu có, và chư Tăng trong đó có ít hứng thú trong đời sống tôn giáo mà chỉ tìm đường sống một cách thoải mái, thoát khỏi những đòi hỏi và công việc trong đời sống thế tục mà thôi. Những bậc thầy nghiêm khắc như Chí Đạo Vô Nan thừa nhận rằng kỷ luật trong nhiều tự viện đã trở nên lợt lạt, và Vô Nan yêu cầu Chánh Tam (1579-1655) viết một quyển sách phác họa nét

đại cương về một sự tu tập mãnh liệt hơn. Quyển sách mà Chánh Tam viết ra có nhan đề “Vạch Cỏ Dưới Chân Núi.” Kết quả của việc này là người cựu quân nhân được tiếng tăm của một vị thầy mặc dầu trên thực tế, do chính sự thừa nhận của ông, ông vẫn chưa kiến tánh. Đệ tử tìm đến lều ẩn cư của ông trong thung lũng Ishinotaira, và chẳng bao lâu sau đó nó trở thành một trung tâm giảng dạy, mặc dầu nó vẫn không gia nhập vào bất cứ trường phái Thiền chính thức nào. Tại đó Chánh Tam giảng dạy cái mà ông gọi là “Thiên Vương Thiền.” Thiên Vương Thiền, một hình thức tu tập thiền được đề nghị bởi Thiền sư Linh Mộc Chánh Tam. Chánh Tam không tin rằng người mới bắt đầu tu có thể tu tập Như Lai Thiền. Sư đề nghị người sơ cơ hình dung được hình tướng của những vị Thiên Vương trong tâm mình và tập trung hết nghị lực được họ trình bày. Trong vài trường hợp, Sư đề nghị hành giả bắt chước về cả hình dáng lẫn điệu bộ và dáng vẻ trên khuôn mặt của những vị Thiên Vương để có thể phát ra mức độ năng lực giống như vậy. Mục đích của việc tu tập này là nhằm phát ra năng lực và trực tiếp chống lại những ảnh hưởng xấu ác làm trở ngại người sơ cơ tu tập. Những quan điểm của Thiền Sư Chánh Tam gần những quan điểm của truyền thống Tào Động hơn là Lâm Tế, và khi mà ông chẳng bao giờ có quan hệ một cách chính thức với nó, Chánh Tam tôn trọng trường phái Tào Động. Tào Động Thiền là hình thức phổ biến nhất đối với những giai cấp thấp trong xã hội Nhật Bản thời đó. Hành giả tông Lâm Tế viện dẫn Thiền Tào Động như là một loại “Thiền Nông Dân,” mà theo ý kiến của Chánh Tam, đây là một trong những thứ làm cho truyền thống này trở nên hấp dẫn. Nơi mà sự nhấn mạnh trong tông Lâm Tế là đạt ngộ và biểu tỏ sự sâu sắc của sự hiểu biết của hành giả bằng cách phải qua một hệ thống công án chính thức và được nghiên cứu kỹ càng, Tào Động thì nhấn mạnh đến sự tu tập bao gồm không những tọa thiền mà còn thực thi những công việc hằng ngày của hành giả bằng một phương cách tỉnh thức nữa. Nói tóm lại, Thiền Sư Chánh Tam muốn thiết lập một hình thức Thiền mà mọi người đều có thể tu tập được, không chỉ cho giới thượng lưu hay một vài cộng đồng tự viện sống nơi yên tĩnh. Chánh Tam tìm thấy được cái mà ông muốn trong tu tập tỉnh thức và sự chấp nhận vị trí của mình trong đời sống. Ông là một người xã hội bảo thủ, tin rằng hoàn cảnh sanh ra của một người không quyết định bởi sự may mắn mà bởi kết quả của ảnh hưởng của nghiệp mà người ấy mang theo từ những đời trước. Vì vậy, cách đúng đắn để lần ra khỏi định mệnh hiện tại là phải hoàn thành những trách vụ liên hệ tới giai tầng mà người ấy được sinh ra. Một người quân nhân thì tu tập Thiền cho quân nhân; người nông dân thì tu tập Thiền cho nông dân—Although he had been ordained in the Rinzai tradition, he acquired a poor impression of Rinzai Zen during his travels. The temples he visited often seemed to be centers of art and wealth, and the monks appeared less interested in the religious life than they were in finding a way to live comfortably, free from the demands and travails of secular life. Serious teachers like Shido Munan recognized that discipline in many monasteries had grown slack, and Munan asked Shōsan to write a book outlining a more strenuous practice. The volume Shōsan produced was entitled “Fumoto No Kusawake (Parting the Grasses at the Foot of the Mountain).” As a result of it, the former samurai gained some fame as a teacher despite the fact that, by his own admission, he still had not had “Kensho.” Students sought out his hermitage in the Ishinotaira Valley, and soon it became a teaching center, although it remained unaffiliated with any of the official Zen schools. There Shōsan taught a practice he called Nio Zen. Niō Zen or Guardian King Zen, a form of Zen practice recommended by the Tokugawa period (1600-1867) Zen master Suzuki Shōsan (1579-1655). Shōsan did not believe that beginners were capable of practicing what he called Nyōrai Zen, the meditation of the Buddha. He suggested that beginners visualize the form of the Niō in their mind and concentrate on the intense energy displayed by them. In some cases, he suggested that the meditator physically imitate the posture and facial expression of the Niō in order to generate the same levels of energy. The purpose of the exercise was to generate energy and direct it against the evil influences that hinder the meditation of a beginner. At the age of sixty-one, Shōsan finally had a “Kensho” that left him in a state of ecstasy for thirty days. Later, he would look back upon that experience indifferently: “I felt completely detached from life and death and in touch with my true nature. I danced with gratitude, feeling that nothing existed. At that time, you

could have threatened me to cut off my head and it wouldn't have meant a thing. Yet after thirty days like this, I decided it didn't suit me. It was nothing more than a realization based on a particular state of mind. So I discarded it and returned to my previous state. I disregarded everything and practiced uncompromisingly.” In short, Zen Master Shōsan wanted to establish a form of Zen available to everyone, not just an elite or a few sequestered in monastic communities. He found what he wanted in the practice of mindfulness and an acceptance of one's station in life. He was a social conservative who believed that the circumstances of one's birth were determined not by chance but were the result of karmic influences carried over from previous lives. Therefore, the correct way to work out one's present destiny was by fulfilling the duties associated with the class into which one had been born. A samurai should practice samurai Zen; a farmer, farmer Zen.

CDXVI. Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Daisetz Teitaro Suzuki

1) Ba Yếu Tố Khiến Cho Việc Tu Tập Thiền Được Thành Tựu—Three Factors Making for Success in the Cultivation of Zen

Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập II, có ba yếu tố khiến cho việc tu tập Thiền được thành tựu. Thiếu một trong ba cũng như cái đỉnh gãy hết một chân, nó sẽ đổ: tin lớn, chí nguyện lớn, và nghi lớn. Thứ nhất là Đại Căn Tín. Khi chúng ta nguyện công phu thiền quán, chúng ta phải khởi lòng tin mãnh liệt vào khả năng của tâm mình ngay từ lúc mới bắt đầu, rồi chúng ta phải duy trì lòng tin mãnh liệt này trong suốt tiến trình tu tập thiền. Tuy nhiên, lòng tin trong Phật giáo, nhất là lòng tin trong nhà Thiền khác xa với lòng tin trong các tôn giáo khác. Các tôn giáo đòi hỏi chúng ta phải đặt lòng tin vào một đấng tối cao, cũng như phải chấp nhận mọi đề nghị liên quan đến bản chất, khả năng và hành vi của đấng tối cao ấy. Chúng ta có thể gọi thứ lòng tin này là “lòng tin nơi tha lực.” Trái lại, lòng tin trong Phật giáo có nghĩa là tin ở chính chúng ta. Theo lời Phật dạy, mỗi chúng sanh đều có Phật tánh, nghĩa là có khả năng để trở thành một vị Phật. Chúng ta chưa thành Phật vì chúng ta chưa khám phá ra cái Phật tánh ấy. Lòng tin mãnh liệt nói trong nhà Thiền có nghĩa là tin rằng Phật tánh hiện diện trong chúng ta, và nếu chịu tu tập theo cách mà Đức Phật đã dạy, chúng ta cũng có thể khám phá ra cái Phật tánh này. Việc khám phá ra Phật tánh không phải là dễ. Nó đòi hỏi chúng ta phải nỗ lực không ngừng nghỉ, phải có một cuộc phấn đấu khó khăn và lâu dài trong chính chúng ta. Vì sự khó khăn này mà nhiều người đã bỏ đạo sau lúc bắt đầu; do đó mà không có nhiều vị Phật trên thế gian này. Đây là lý do tại sao chúng ta rất cần có lòng tin. Điều tối quan trọng đầu tiên là phải tin vào khả năng sẵn có của mình, phải tin vào chủng tử giác ngộ ở trong chúng ta, và không bao giờ để mất lòng tin dù có gặp muôn ngàn trở ngại trên bước đường tu tập, từ bên trong lẫn bên ngoài. Theo Thiền Sư Thích Thiên Ân trong Triết Lý Thiền và Thực Hành Thiền, chúng ta có thể tin rằng chúng ta có khả năng thành Phật, vì Đức Phật cũng từng là một con người như chúng ta. Máu Ngài cũng đỏ và nước mắt Ngài cũng mặn; thân và tâm Ngài cũng không khác chúng ta. Trước lúc giác ngộ, Ngài cũng có những ham muốn, ưu tư, xung đột và nghi ngại. Song nhờ thiền quán mà Ngài tự đào luyện và khám phá ra Phật tánh, vì vậy mà Ngài trở thành Phật hay Bạc Giác Ngộ. Chúng ta cũng thế, dù có bao nhiêu vấn đề, bao nhiêu nhược điểm, bao nhiêu trở ngại, chúng ta vẫn có khả năng thành Phật. Nếu chúng ta phát triển lòng tin này và duy trì đến tận cùng, thì không có trở ngại nào dù lớn cách mấy mà chúng ta không vượt qua được. Có người cho rằng con người là do môi trường tạo nên, nhưng theo Phật giáo, chính con người tạo ra môi trường, và do đó cũng chính con người tạo ra mình. Mỗi cá nhân chúng ta trở nên như thế nào tùy thuộc tâm của mỗi chúng ta. Thế giới trở nên như thế nào tùy thuộc vào tâm tập thể của mọi người. Nhờ chí hướng của chúng ta, nhờ khả năng tạo dựng của tâm ta, chúng ta có thể biến đổi thế giới thành một thế giới tốt đẹp hơn, cũng như chính chúng ta sẽ trở thành người tốt hơn. Thiền tông có nói “Luân hồi là Niết Bàn, và Niết Bàn là Luân Hồi.” Thế giới có luân hồi hay Niết Bàn đều hoàn toàn tùy thuộc vào trạng thái tâm của chính chúng ta. Nếu tâm chúng ta giác ngộ thì thế giới này là Niết Bàn; nếu tâm chúng ta chưa giác ngộ, thì thế giới này là luân hồi với đầy dẫy khổ đau phiền não. Một vị Thiền sư có nói “Nước chỉ có một bản chất, nhưng nếu con bỏ

uống vào thì nước ấy thành sữa, còn nếu con rắn uống vào thì nó trở thành loại nọc độc.” Cũng như thế, cuộc sống có đầy hạnh phúc và đầy phiền muộn đều tùy thuộc vào trạng thái tâm của chúng ta, chứ chẳng tùy thuộc vào thế giới. Vậy người con Phật nên tìm cách biến đổi tâm của chính mình, đưa nó đến trạng thái tỉnh thức, và điều này đòi hỏi ngay từ bước đầu một lòng tin mãnh liệt, tin ở chính chúng ta như ở tiềm năng của tâm mình. Thứ nhì là Đại nghi hay đại nghi vấn là phương pháp đạt đến sự hiểu biết rất khoa học trong nhà Thiền. Trong khoa học, chúng ta được dạy là đừng bao giờ tin bất cứ một điều gì trừ phi sự thật của nó được chứng minh bằng thực nghiệm. Phật giáo, đặc biệt là Thiền tông Phật giáo có cùng một tư thế như vậy. Chúng ta không tin mù quáng vào bất cứ việc gì; đúng ra, chúng ta phải chứng minh sự thật cho chính mình trước khi tin. Tiến trình tâm thức của hành giả phải trải qua một vài giai đoạn nhất định trước khi được mở ngộ. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng không phải cái ngộ nào cũng đến từ một cao độ tập trung phi thường. Tuy nhiên, một sự kinh nghiệm tương đương phần nào như vậy vẫn phải có để chuẩn bị cho bất cứ cái ngộ nào, nhất là cho người mới phát tâm tu thiền. Đó là lúc tấm gương của tâm, hoặc miếng đất của ý thức hay tâm địa chừng như được lắng sạch đến độ không còn một mảy bụi nào. Vậy khi tất cả suy lường đều nhất thời ngưng đứng, khi bật cả đến ý thức dụng công giữ đứng một ý nghĩ tập trung ở một tiêu điểm; nghĩa là, nói theo kiểu nói của các thiền sư, khi tâm hay năng tri với đối tượng của tâm hay sở tri đều dung thông nhau, và đồng nhất mật thiết đến nỗi cả cái biết đồng nhất ấy cũng bật luôn để tất cả chỉ còn là một tấm gương phản chiếu một tấm gương khác, đó là lúc hành giả có cảm tưởng sống trong một cung điện pha lê, đầu đầu cũng trong suốt, cũng tươi mát, cũng nhẹ nhàng như phao nổi. Tuy nhiên, đó chưa phải là cứu cánh, mà chỉ mới là cơ duyên chuẩn vị để hoàn tất cho cái gọi là 'Ngộ'. Nếu hành giả cố giữ trạng thái này thì sẽ không có cơ hội chứng ngộ Thiền. Theo thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, thuật ngữ "Đại Nghi" chỉ vào trạng thái chuẩn bị ấy. Trạng thái ấy phải đổ vỡ tan tành, và nổ bùng trong giai đoạn tiếp theo, tức "Kiến Tánh" hoặc "Mở Ngộ". Sự bùng nổ ấy chẳng khác gì hơn là hiện tượng thường diễn ra khi cái thế quân bình mong manh ấy lắc lư vì lý do này hay lý do khác. Một viên đá được ném xuống mặt hồ tĩnh lặng là cơn chấn động lan rộng liền khắp mặt hồ. Sự bùng nổ này cũng có cái gì hơi giống như vậy. Một tiếng động chạm vào cửa tâm thức khép kín là loan truyền ngay qua toàn thể cá nhân. Và cá nhân ấy tỉnh thức theo nghĩa sống động nhất của danh từ. Cơ duyên tỉnh thức ấy không nhất thiết phải là tiếng chuông chùa nghe vọng lại từ xa, mà có thể bất cứ thứ gì, như đọc một bài thơ, thấy một cái gì đó đang xê dịch, cảm xúc trên một va chạm trên làn da, miễn đó là một trạng thái tập trung đến cực độ là sẽ có nổ bùng trong ngộ. Đức Phật dạy mọi chúng sanh đều có Phật tánh. Nếu như vậy thì Phật tánh ở đâu? Chúng ta phải tìm ra nó cho chính chúng ta trong khi vẫn tiếp tục nghi ngờ cho đến khi tìm ra nó. Cái gì xảy ra nếu chúng ta không có mối “đại nghi vấn”? Nếu chúng ta chỉ học và lập lại như kết những lời Phật dạy thì chẳng có gì hay ho cả. Chúng ta phải tự chứng minh những lời ấy bằng cách tìm kiếm trong tâm chúng ta, cũng như trong thế giới quanh ta. Như vậy, nghi là một phần rất quan trọng trong Thiền tập. Một vị Thiền sư có thể dạy nhiều điều. Chúng ta có thể tin một số điều và có thể không tin một số điều khác. Điều nào nên chấp nhận hay gạt bỏ đều tùy thuộc ở quyền phán đoán của chúng ta. Chúng ta có quyền phán đoán; kỳ thật, tốt hơn hết là chúng ta nên tự phán đoán cho chính mình. Có lúc ông thầy đúng, mà cũng có lúc thầy sai. Vì thế chúng ta không nên tin tưởng một cách mù quáng. Và thứ ba là Đại Nguyện. Đại nguyện là các lời nguyện lớn mà các vị Bồ Tát thiết lập khi khởi đầu sự nghiệp tâm linh của các ngài. Đại nguyện của chư Phật và chư Bồ Tát, cứu độ hết thảy chúng sanh và khiến họ đạt thành Phật quả—According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Book II*, there are three factors making for success in the cultivation of Zen. When any one of the below factors is lacking it is like a caudron with a broken leg, it limps: great faith, great resolution, and great spirit of inquiry. First, the great root of faith. When we undertake the practice of Zen, we have to arouse great faith in the capacity of our mind at the very beginning, and we have to maintain this great faith throughout our entire practice of meditation. But the kind of faith called for in Zen Buddhism differs from the kind of faith required in other religions. Other religions demand that we place faith in a supreme being and that we give our

assent to various propositions concerning his nature, attributes, and deeds; we can call this kind of faith "faith in others." In contrast, faith in Zen Buddhism means faith in ourselves. According to the Buddha's teaching, every living being has a Buddha nature. We are not yet Buddha because we have not discovered that Buddha nature. The great faith in Buddhism, especially in Zen Buddhism means faith that the Buddha nature is present within us and that by cultivating the Way taught by the Buddha, we can come to a realization of that Buddha nature. To realize our Buddha nature is not easy. It calls for relentless work, a long and difficult struggle within ourselves. Because of its difficulty many people who begin abandon the way; therefore, there are not many Buddhas in the world. This is why faith is so necessary. The first and most important thing is that we believe in our own capacity, that we believe in the seed of enlightenment within us and that we do not abandon this faith no matter how many obstacles, internal or external, we meet on the way. According to Zen Master Thich Thien An in "Zen Philosophy-Zen Practice," we can believe that we have the potential of becoming a Buddha because the Buddha was just a man like us. He also had red blood and salty tears; his body and mind were not so different from our own. Before his enlightenment, he had passions, worries, conflicts, and doubts. But through meditation he cultivated himself and discovered his Buddha-nature, thereby becoming a Buddha or Enlightened One. Even though we have all kinds of problems, weaknesses, and barriers, we also have the potential to become Buddhas. If we develop this faith and follow it through to the end, there is no barrier so big that it cannot be overcome. Many people say man is created by the environment, but in Buddhism, man creates the environment and himself. Whatever we become as individuals depends upon our own minds. Whatever the world becomes depends upon the collective minds of men. Through the direction of our will, the formative faculty of the mind, we can change the world into a better world and ourselves into better people. According to the Zen Sect, "Samsara is Nirvana and Nirvana is Samsara." Whether the world is Samsara or Nirvana depends entirely on our state of mind. If our mind is enlightened, then this world is Nirvana. If our mind is unenlightened, then this world is Samsara, full of sufferings and afflictions. A Zen Master said: "Water is of one essence, but if it is drunk by a cow, it becomes milk; while if it is drunk by a snake, it becomes poison." In the same way whether life is blissful or sorrowful depends on our state of mind, not on the world. So we must seek to transform the mind, to bring it into the awakened state, and this requires at the outset great faith, faith in ourselves and in the powers of the mind. Second, Great doubt is a method of attaining understanding very scientifically. In science we are told never to believe anything unless its truth has been demonstrated experimentally. Buddhism, especially Zen Buddhism takes the same stand. We are not to believe anything blindly; rather we must demonstrate its truth to ourselves. Practitioners' mental process has to go through some certain steps before the opening of enlightenment takes place. Zen practitioners should always remember that every enlightenment is not preceded by such an extraordinary degree of concentration. However, an experience more or less like these must be the necessary antecedent to all enlightenment, especially to that which is to be gone through at the outset of the study. The mirror of mind or the field of consciousness then seems to be so thoroughly swept clean as not to leave a particle of dust on it. When thus all mentation is temporarily suspended, even the consciousness of an effort to keep an idea focused at the centre of attention is gone, that is, when, as the Zen followers say, the mind is so completely possessed or identified with its object of thought that even the consciousness of identity is lost as when one mirror reflects another, the subject feels as if living in a crystal palace, all transparent, refreshing, buoyant, and royal. But the end has not yet been reached, this being merely the preliminary condition leading to the consummation called enlightenment (satori). If the mind remains in this state of fixation, there will be no occasion for its being awakened to the truth of Zen. According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, First Series* (p.258), the state of 'Great Doubt' (taigi), as it is technically known, is the antecedent. It must be broken up and exploded into the next stage, which is looking into one's nature or the opening of enlightenment. The explosion, as it is nothing else, generally takes place when this finely balanced

equilibrium tilts for one reason or another. A stone is thrown into a sheet of water in perfect stillness, and the disturbance at once spreads all over the surface. It is somewhat like this. A sound knocks at the gate of consciousness so tightly closed, and it at once reverberates through the entire being of the individual. He is awakened in the most vivid sense of the word. The occasion may not necessarily be the hearing of a temple bell, it may be reading a stanza, or seeing something moving, or the sense of touch irritated, when a most highly accentuated state of concentration bursts out into an enlightenment. The Buddha taught that every living being has the Buddha-nature. If so, where is the Buddha-nature? We have to discover it for ourselves and keep on doubting until we discover it. What happens if we do not have "great doubt"? It does no good if we only learn and repeat the words of the Buddha as a parrot does. We must prove them to ourselves by searching into our minds, as well as into the world around us. Doubt is therefore a very important part of Zen practice. A Zen master can teach many things. Some of his teachings we may believe, others we may not believe. What is accepted and rejected depends upon our judgment. We have the right to judge; in fact, it is best to judge for ourselves. Sometimes the master may be right, sometimes he may be wrong. Therefore, we must not believe and follow him blindly. Third, Great resolution or great vows made by the Bodhisattva in the beginning of his spiritual career. The great vow of a Buddha or Bodhisattva to save all the living and bring them to Buddhahood.

**2) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Bát Khất Thực Trong Truyền Thống Thiền Tông—
Beggings bowl in Zen Tradition***

Chiếc bát mà các vị Tỳ kheo thường ôm đi quanh xóm để khất thực cho đến khi đầy bát thì quay trở về tịnh xá độ ngọc. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Sự Huấn Luyện của một Thiền Tăng Phật Giáo," bình bát mà các vị Tăng mang theo có một ý nghĩa sâu sắc trong lịch sử Thiền tông. Cùng với chiếc "y" (cà sa) nó tượng trưng cho uy quyền của người tu sĩ. Theo truyền thuyết thì khi Lục Tổ Huệ Năng đã chứng ngộ chân lý Thiền, thầy của ông, Hoàng Nhẫn đã trao y bát cho ông để xác chứng rằng đệ tử của thầy có đầy đủ tư cách để trở thành một Thiền sư. Sau đó, một đệ tử khác của Hoàng Nhẫn là Huệ Minh đuổi theo muốn giành lại y bát. Huệ Năng không hề cố gắng ngăn chặn Huệ Minh, ông trải y bát lên trên một hòn đá và yêu cầu Huệ Minh cứ tự nhiên đến lấy mang đi, nhưng vì một lý do huyền bí nào đó mà Huệ Minh không sao nhấc cái bát lên được. Về sau hoàng đế Tống Thái Tông gởi một bình bát lên hỏi tể tướng Vương Thái: "Hồi xưa ở Đại Dũ Lĩnh bình bát không nhấc lên được, thế sao bây giờ lại nằm gọn trong tay ta?" Vị tể tướng không trả lời được câu hỏi của nhà vua. Khi Nam Tuyền thấy một đệ tử của mình đang rửa bát, Sư giật lấy bình bát. Vị Tăng kia đứng đó với đôi tay không. Thấy thế Nam Tuyền nói: "Bình bát trong tay lão Tăng rồi, nói lảm về nó để làm gì?"—A bowl or beggar-bowl that Bhikkhus hold in by both hands and go around the neighborhood getting their bowls filled with food and return to the monastery to eat before noon. According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "The Training of the Zen Buddhist Monk," the bowl the monks carry has figured very much in history of Zen. Together with the "robe" it symbolizes priestly authority. When Hui-neng had an insight into the truth of Zen, his master, Hung-jen is said to have handed his own robe and bowl over to Hui-neng in order to testify that his disciple had the correct understanding of Zen. Later, one of Hung-jen's disciples wanted to carry the bowl away from Hui-neng. Hui-neng made no special efforts to resist the intruder, but for some mysterious reason the latter could not lift the bowl. Later the Emperor Tai-tung of Sung held up a monk's bowl in his hands, and asked Wang Sui, his minister: "Once at Tai-yu Ling the bowl was not to be lifted up, and how that it is now securely in my hands?" The minister failed to answer the Imperial question. When Nan-ch'uan saw one of his disciples washing a bowl, he took it away from him. The monk stood there empty-handed. Thereupon Nan-ch'uan remarked: "The bowl is in my hands, and what is the use of making so much talk about it?"

3) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Bát Nhã Tâm Kinh—Heart Sutra*

Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh là một trong những bộ kinh ngắn nhất trong kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa. Tên đầy đủ là Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh. Có lẽ là bộ kinh phổ thông nhất trên thế giới ngày nay. Tâm Kinh giảng giải nghĩa lý của Bát Nhã Ba La Mật Đa, Ba La Mật về Trí Tuệ làm cho người ta nhận biết rõ ràng về tánh không của bản ngã và vạn hữu. Tâm kinh là tâm của Bát Nhã Ba La Mật; nó là tâm của gia đình bộ kinh “Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh.” Theo Thiền Sư Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang trong bộ Thiền Luận, Tập III, một cách phiến diện, cái làm cho chúng ta ngạc nhiên nhất khi theo đuổi ý tưởng trong Bát Nhã Tâm Kinh là hầu như chẳng tìm thấy gì trong đó, ngoài một chuỗi những phủ định, và cái được hiểu như là Tánh Không chỉ là thuyết đoạn diệt thuần túy chỉ nhằm làm giảm mọi thứ xuống vào cái không. Kết luận sẽ là Bát Nhã hay tu tập theo kinh Bát Nhã chỉ nhằm phủ nhận vạn hữu... Và cuối cùng thì tất cả những phủ nhận này chẳng đưa đến tri thức mà cũng không đạt được bất cứ thứ gì cả. Đạt được cái gì có nghĩa là ý thức và chấp trước đối với một sự hiểu biết có được từ kết quả của lý luận tương đãi. Do không có sở đắc nào theo bản chất này, tâm thức được hoàn toàn giải thoát khỏi tất cả mọi chương ngại, vốn dĩ là những sai lầm và lẫn lộn khởi lên từ sự hoạt động của trí năng, và cũng giải thoát khỏi những chương ngại bắt rễ trong ý thức hành động và tình cảm của chúng ta, như những sợ hãi và lo âu, những vui và buồn, những từ bỏ và say đắm. Khi chứng ngộ được điều này, là đạt đến Niết Bàn. Niết Bàn và giác ngộ là một. Như thế từ Bát Nhã Ba La Mật Đa chư Phật quá khứ, hiện tại, và vị lai khởi hiện. Bát Nhã Ba La Mật Đa là mẹ của Phật quả và Bồ Tát quả, đó là điều luôn được nhắc đi nhắc lại cho chúng ta trong văn học Bát Nhã Ba La Mật—Sutra of the Prajnaparamita, one of the smallest sutras, contained in the Vast Prajnaparamita. The full title of this sutra is “Heart of Prajna Paramita Sutra.” Probably the most popular sutra in the world today. The Heart Sutra explains the meaning of “Prajna Paramita,” the perfection of wisdom that enables one to perceive clearly the emptiness of self and of all phenomena. The Heart Sutra is the heart of the perfection of wisdom; it is also the heart of the entire family of “Prajna Paramita Sutras.” According to Zen Master D. T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Volume III*, what superficially strikes us most while perusing the text of the Hridaya or Heart Sutra of the Prajnaparamita is that it is almost nothing else but a series of negations, and that what is known as Emptiness is pure negativism which ultimately reduces all things into nothingness. The conclusion will then be that the Prajnaparamita or rather its practice consists in negating all things... And at the end of all these negations, there is neither knowledge nor attainment of any sort. Attainment means to be conscious of and be attached to an understanding which is the result of relative reasoning. As there is no attainment of this nature, the mind is entirely free from all obstructions, that is, errors and confusions which arise from intellectualization, and also from the obstruction that are rooted in our cognitive and affective consciousness, such as fears and worries, joys and sorrows, abandonments, and infatuations. When this is realized, Nirvana is reached. Nirvana and enlightenment are one. Thus from the Prajnaparamita arise all the Buddhas of the past, present, and future. The Prajnaparamita is the mother of Buddhahood and Bodhisattvahood, which is reiterated throughout the Prajnaparamita literature.

4) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Bất Thị Bất Phi, Toàn Chân Hiện Lộ!—Not This, Not That, the Whole Truth Is Manifesting!*

Không phải không trái (không khẳng định mà cũng không phủ định), toàn chân tự phơi bày ra. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng trong Thiền không có cái gọi là "phê bình". Thiền luôn chủ ý nắm bắt thực tướng (sự kiện cốt lõi) của cuộc sống, nó không bao giờ có thể được đặt lên bàn mổ xẻ của trí tuệ. Để nắm bắt được thực tướng của cuộc sống, Thiền bị buộc phải đưa ra hàng loạt những câu phủ định. Tuy nhiên, chỉ đơn thuần phủ định không phải là tinh thần của Thiền, nhưng vì chúng ta quen lối suy nghĩ nhị nguyên, nên sự sai lầm này của trí tuệ cần được đoạn trừ tận gốc rễ. Đương nhiên Thiền sẽ tuyên bố: "Chẳng phải đây, chẳng phải kia, chẳng phải bất cứ thứ gì." Nhưng chúng ta vẫn thắc

mắc sau khi phủ định tất cả những thứ này thì còn lại cái gì, và vào lúc đó có lẽ Thiền sư sẽ cho chúng ta một cái tát tai và nói: "Đồ ngớ ngẩn, đây là cái gì?" Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Thiền Học Nhập Môn," có thể có vài người sẽ cho rằng đó là cái cơ để trốn tránh tình thế khó xử, hoặc chỉ có nghĩa là họ không được dạy dỗ. Nhưng nếu chúng ta lãnh hội được tinh thần thuần túy của Thiền, chúng ta sẽ thấy cái nghiêm túc hay cái thật của tát tai đó. Vì nó chẳng phải phủ định, chẳng phải khẳng định, mà là một sự kiện phân minh, một kinh nghiệm thuần túy, chính là cơ sở của sự tồn tại và tư tưởng của chúng ta. Tất cả rỗng rang tĩnh lặng mà có thể người ta mong muốn đều nằm trong cái tâm thức linh hoạt nhất. Chúng ta sẽ không còn bị lôi cuốn đi bởi những tập khí hay những thứ bên ngoài. Thiền phải được nắm bắt bằng tay không mang găng. Thiền không thể không nhờ đến phủ định, vì vô minh nằm sẵn trong chúng ta, cũng giống như tâm thức bị trói buộc trong thân thể được phủ bên ngoài chiếc áo ướt. Đi tới một chừng mực nào đó thì "Vô minh" hoàn toàn thỏa đáng, nhưng nó không thể vượt qua giới hạn riêng của chính nó. "Vô minh" là một tên gọi khác của nhị nguyên. Tuyết thì trắng, quạ thì đen. Nhưng những thứ này thuộc về thế giới hiện tượng và cách nói vô minh của nó. Nếu chúng ta muốn đạt đến chân lý cuối cùng của vạn hữu, chúng ta phải thấy chúng từ cái điểm nơi mà thế giới này chưa được tạo lập, nơi mà ý thức phân biệt đây và kia chưa khởi lên, và là nơi mà tâm thức vẫn còn ở trạng thái ban đầu, rỗng rang và hư vô. Đây là thế giới phủ định nhưng có thể dẫn đến sự khẳng định cao hơn hay là sự khẳng định tuyệt đối, sự khẳng định trong phủ định. Tuyết không nhất định phải trắng, quạ không nhất thiết phải đen, nhưng tự thân của mỗi loài không đen thì trắng. Đây là nơi mà ngôn ngữ hằng ngày của chúng ta không truyền đạt được ý nghĩa chính xác khi được lãnh hội bởi Thiền. Về bề ngoài thì Thiền phủ định, nhưng Thiền cũng vẫn đưa ra cái gì đó vốn có ở ngay trước mắt của chúng ta; và nếu chúng ta không tự mình cầm lên xem thì đó là lỗi của chúng ta. Hầu hết người ta đều bị vô minh làm cho tối ám tâm kiến của mình, nhưng lại phớt lờ và từ chối nhìn thẳng vào nó. Họ cho rằng Thiền là chủ nghĩa hư vô chỉ vì họ không thấy được nó—Zen practitioners should always remember that in Zen there is no so-called "criticism." Zen always aims at grasping the central fact of life, which can never be brought to dissecting table of the intellect. To grasp this central fact of life, Zen is forced to propose a series of negation. Mere negation, however, is not the spirit of Zen, but as we are so accustomed to the dualistic way of thinking, this intellectual error must be cut at its root. Naturally Zen would proclaim, "Not this, not that, not anything." But we may insist upon asking Zen what it is that left after all these denials, and the master will perhaps on such an occasion give us a slap in the face, exclaiming, "You fool, what is this?" According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "An Introduction to Zen Buddhism (p.21)," some may take this as only an excuse to get away from the dilemma, or as having no more meaning than a practical example of ill-breeding. But when the spirit of Zen is grasped in its purity, it will be seen what a real thing that slap is. For here is no negation, no affirmation, but a plain fact, a pure experience, the very foundation of our being and thought. All the quietness and emptiness one might desire in the midst of most active mentation lies therein. Do not be carried away by anything outward or conventional. Zen must be seized with basic hands, with no gloves on. Zen is force to resort to negation because of our innate ignorance, which tenaciously clings to the mind as wet clothes do to the body. "Ignorance" is all very well as far as it goes, but it must not go out of its proper sphere. "Ignorance" is another name for logical dualism. White is snow and black is the raven. But these belong to the world and its ignorant way of talking. If we want to get to the very truth of things, we must see them from the point where this world has not yet been created, where the consciousness of this and that has not yet been awakened and where the mind is absorbed in its own identity, that is in its serenity and emptiness. This is a world of negations but leading to a higher or absolute affirmation, an affirmation in the midst of negations. Snow is not white, the raven is not black, yet each in itself is white or black. This is where our everyday language fails to convey the exact meaning as conceived by Zen. Apparently Zen negates; but it is always holding up before us something which indeed lies right before our own eyes; and if we do not pick it up by ourselves, it is our own fault. Most people, whose mental vision is darkened by the clouds of

ignorance, pass it by and refuse to look at it. To them Zen is, indeed, nihilism just because they do not see it.

5) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Bốn Hoàn Cảnh Dẫn Đến Thiền Công Án—Four Circumstances That Lead to the Koan Exercise*

Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập II, sự canh tân của lối tu tập công án chắc chắn do bởi bốn hoàn cảnh. Thứ nhất, nếu Thiền học cứ trôi đều theo đà của nó, nó đã đi đến chỗ tự tiêu diệt do bản chất thượng lưu về học vấn và kinh nghiệm của nó. Thứ nhì, bởi vì dần dần Thiền đã cạn nguồn sáng tạo trong vòng hai hay ba trăm năm phát triển sau thời Lục Tổ Huệ Năng, nên đã cần phải có một sinh khí mới mẻ bừng tỉnh dậy để có thể sống còn, bằng cách ứng dụng một phương pháp triệt để nào đó khả dĩ khuấy mạnh tâm thức Thiền. Thứ ba, trải qua một thời gian hoạt động sáng tạo, các chất liệu đã được tập đại thành gọi là ‘thoại đầu,’ ‘cơ duyên,’ hay ‘vấn đáp,’ chúng tạo thành cốt cách của lịch sử Thiền; nhưng những cái này lại mở ngõ cho giải thích của trí thức, có hại cho sự chín mùi của kinh nghiệm Thiền. Thứ tư, sự sinh trưởng như tằm ăn dâu của thứ mặc chiếu Thiền kể từ khởi thủy của sử Thiền là mối đe dọa hiểm nghèo nhất cho kinh nghiệm sống động của Thiền. Cả hai xu hướng, chủ trương tịch mặc hay phái ‘mặc chiếu,’ và chủ trương trực giác hay kinh nghiệm trí năng, ngay từ đầu đã tranh chấp nhau, nếu không công khai thì cũng âm thầm—According to Zen master D.T. Suzuki in the Essays in Zen Buddhism, the innovation of the koan exercise was inevitable owing to the four circumstances. First, if the study of Zen had run its natural course it would soon have come to its own extinction owing to the aristocratic nature of its discipline and experience. Second, as Zen gradually exhausted its creative originality in two or three hundred years of the development after the time of the Sixth Patriarch Hui-Neng, it found that a new life must be awakened in it, if it were to survive, by using some radical method which would vigorously stir up the Zen consciousness. Third, with the passing of the age of creative activity there was an accumulation of materials known as ‘stories,’ or ‘conditions,’ or ‘questions and answers,’ which made up the bulk of Zen history; and this tended to invite intellectual interpretation, ruinous to the maturing of the Zen experience. Fourth, the rampant growth of Zen quietism since the beginning of Zen history most dangerously threatened the living experience of Zen. The two tendencies, quietism or the school of ‘silent illumination,’ and intuitionism or the school of noetic experience, had been from the beginning, covertly if not openly, at war with each other.

6) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Bốn Sử Mệnh Của Thiền Khi Nhận Lối Tu Tập Công Án—Four Functions In Zen When Accepting Koan Practice*

Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập II, các Thiền sư ở thế kỷ thứ 10 và 11 đã chấp nhận lối tu tập công án cốt để thực hiện những sứ mệnh sau đây. Thứ nhất là đại chúng hóa Thiền tông để chặn đứng bản chất thượng lưu nó đưa Thiền đến chỗ tự hủy. Thứ nhì là mang lại một kích thích mới mẻ cho dòng phát triển tâm thức Thiền, có thể mới thúc đẩy được sự thuần thực của kinh nghiệm Thiền. Thứ ba là bẻ gãy sự gia tăng của chủ trương duy trí trong Thiền. Thứ tư là cứu Thiền khỏi bị chôn sống trong bóng tối của chủ trương tịch mặc—According to Zen Master D.T. Suzuki in the Essays in Zen Buddhism, the koan exercise adopted by the Zen masters of the tenth and eleventh centuries was designed to perform the following functions. First, to popularize Zen in order to counteract native aristocracy which tended to its own extinction. Second, to give a new stimulus to the development of Zen consciousness, and thus to accelerate the maturing of the Zen experience. Third, to check the growth of intellectualism in Zen. Fourth, to save Zen from being buried alive in the darkness of quietism.

7) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Cảm Giác Siêu Thoát—Feeling of Exaltation*

Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập II, cảm giác siêu thoát kèm theo sự chứng ngộ, là vì nó bề gãy giới hạn phân biệt cá thể; và đây không phải chỉ là một biến cố tiêu cực mà hoàn toàn tích cực, chứa đầy ý nghĩa, bởi vì nó chính là một sự triển khai cá thể đến vô cùng. Mặc dù chúng ta không luôn luôn để ý, nhưng cảm giác thông thường nói lên tất cả những nhiệm vụ ý thức của chúng ta là cảm giác hữu hạn và lệ thuộc, bởi vì chính ý thức là hậu quả của hai thế lực tương duyên hay giới hạn lẫn nhau. Trái lại, chứng ngộ chính là xóa bỏ sự đối lập của hai đầu mối, trong bất cứ chiều hướng nào, và sự đối lập này là nguyên lý của ý thức, trong khi đó, chứng ngộ là thể hiện cái vô thức vượt ngoài đối đãi. Vì vậy, để giải phóng khỏi tình trạng đối lập ấy, người ta phải tạo ra một cảm giác vượt lên trên tất cả. Một tay lang bạt, sống ngoài vòng pháp luật, đến đâu cũng bị bạc đãi, không phải chỉ bởi những kẻ khác mà còn bởi chính mình, nó thấy rằng mình là sở hữu chủ của tất cả tài sản, và uy quyền mà một sinh vật có thể đạt được trong cõi đời này, sao lại có thể thế, nếu không cảm giác được kỳ cùng về tự tôn tự đại của mình? Một Thiền sư nói: “Lúc chứng ngộ là lúc thấy ra một lâu đài tráng lệ xây bằng pha lê trên một tờ hào độc nhất; nhưng khi không chứng ngộ, lâu đài tráng lệ ấy khuất lấp sau một tờ hào mà thôi.” Một Thiền sư khác đã dẫn dụ Kinh Hoa Nghiêm: “Này các thầy hãy xem kia! Ánh sáng rực rỡ đang tỏa khắp cả đại thiên thế giới, cùng lúc hiển hiện tất cả những núi Tu Di, những mặt trời, những mặt trăng, những bầu trời và cõi đất, nhiều đến hằng trăm nghìn ức số. Này các Thầy, các Thầy có thấy ánh sáng ấy chăng?” Thế nhưng, cảm giác siêu thoát của Thiền đúng ra là một cảm giác trầm lặng của cõi lòng tri túc; nó chẳng có chút gì lộ lộ, khi giây phút xán lạn đầu tiên đã đi qua. Cái vô thức ấy không bộc lộ ồn ào ở Thiền—The feeling of exaltation inevitably accompanies enlightenment is due to the fact that it is the breaking-up of the restriction imposed on one as an individual being, and this breaking-up is not a mere negative incident but quite a positive one fraught with signification because it means an infinite expansion of the individual. The general feeling, though we are not always conscious of it, which characterizes all our functions of consciousness, is that of restriction and dependence, because consciousness itself is the outcome of two forces conditioning or restricting each other. Enlightenment, on the contrary, essentially consists in doing away with the opposition of two terms in whatsoever sense, and this opposition is the principle of consciousness, while enlightenment is to realize the Unconscious which goes beyond the opposition. To be released of this, must make one feel above all things intensely exalted. A wandering outcast maltreated everywhere not only by others but by himself finds that he is the possessor of all the wealth and power that is ever attainable in this world by a mortal being, if it does not give him a high feeling of self-glorification, what could? Says a Zen Master, “When you have enlightenment you are able to reveal a palatial mansion made of precious stones on a single blade of grass; but when you have no enlightenment, a palatial mansion itself is concealed behind a simple blade of grass.” Another Zen master alluding to the Avatamsaka, declares: “O monks, look and behold! A most auspicious light is shining with the utmost brilliancy all over the great chiliocosm, simultaneously revealing all the countries, all the oceans, all the Sumerus, all the suns and moons, all the heavens, all the lands, each of which number as many as hundreds of thousands of kotis. O monks, do you not see the light? But the Zen feeling of exaltation is rather a quiet feeling of self-contentment; it is not at all demonstrative, when the first glow of it passes away. The Unconscious does not proclaim itself so boisterously in the Zen consciousness.

8) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Cảnh Nhai—House Atmosphere*

Cảnh Nhai là gia phong hay tác phong riêng của mỗi vị tổ. Trong văn học Thiền có một thuật ngữ ý vị là "cảnh nhai" hay "gia phong" nghĩa là không khí trong nhà, hay truyền thống gia đình. Hai thuật ngữ Nhật Bản "Kyogai" (Cảnh nhai) và "Kafu" (gia phong) hầu như nói lên cùng một ý niệm: cảnh nhai có một hàm ý chủ quan và tâm lý hơn, trong khi gia phong có tính cách lịch sử và có thể được quan niệm như là một thứ không khí hiện hành trong một cộng đồng. Trong lịch sử nhà Thiền, các câu hỏi thường

là về cái "không khí tâm linh" trong đó vị Thiền sư đang di chuyển, hay thái độ hay phản ứng tâm lý chung tiêu biểu cho vị thiền sư đứng nghĩa. Những câu hỏi này hỏi về giáo lý căn bản của Thiền, bởi vì khi chúng ta biết nơi chốn của Thiền sư, chúng ta cũng biết được cuối cùng Thiền muốn đưa chúng ta đến đâu. Trong kinh điển những từ ngữ như cảnh giới (gocara, kyogai), tinh xá (vihara, shōja), hay sthana được dùng để chỉ "phạm vi cho súc vật" hay "đồng cỏ cho súc vật," là một phạm vi cho hành động và đối tượng của giác quan. Trong Kinh Lăng Già, Gocara có nghĩa là một thái độ tâm linh chung mà người ta có đối với thế giới bên ngoài, hay đúng hơn là một khung cảnh tâm linh mà sự hiện hữu của con người được bao bọc trong đó. Trong Thiền, những từ này đều có chung một khái niệm. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Sư Huấn Luyện của một Thiền Tăng Phật Giáo," những câu trả lời sau đây của nhiều vị thiền sư trích ra một cách ngẫu nhiên từ các niên giám của Thiền sẽ giúp chúng ta đoán ra mục tiêu cuối cùng của đời sống Thiền đường và của phép tu tập công án: "Vườn khô quá, hãy tưới rau dền đi." "Trăng mọc lên từ biển, ánh sáng chiếu rộng xa." "Trời xanh và ánh sáng ban ngày." "Gió xuân vẫn còn thổi lạnh vào mặt lão Tăng; lão Tăng không hiểu ánh trăng sáng rực kia để cho ai." "Mỗi lần động thủ là một việc mới." "Lão Tăng thuộc vào một trong những giai cấp bị khinh bỉ, có trán rộng." "Lão Tăng là tiêu chuẩn của cả thế giới." "Một bữa ăn đạm bạc chỉ có canh và cơm." "Một bao bạc chứa nước thơm đằng sau màn thêu khiến cả con đường đều có mùi thơm khi nó thổi." "Với một bình bát và một cây gậy, chỗ nào lão Tăng đến là nhà của lão Tăng." "Gặt hái vào mùa thu và gom chứa vào mùa đông." "Một lời thốt ra khỏi miệng, một nhóm bốn ngựa đuổi không kịp." "Một cây không rễ trên đỉnh núi, không có gió thổi, nhưng hãy xem lá xào xạc." "Ngay cả một cái nắm tay giận dữ đưa lên cũng không đánh một đứa bé đang cười." "Cái thân này từ đầu đến chân không đáng năm xu." "Thân nằm trên vũng sóng mênh mông; nhìn người cầm đuốc giữa ban ngày." "Đĩa cháo buổi sáng và bát cơm buổi trưa." "Trong bếp không còn cơm dư cho người khách." "Con gà làm bằng bùn, con chó làm bằng gạch." "Hoa quý cách mấy rồi cũng héo, cỏ dại dầu bị khinh khi chà đạp đến đâu rồi cũng luôn mọc lên lại." "Tay áo ngắn quá, lộ ra cánh tay trần trụi." "Nhào lộn vòng vòng mãi." "Con cóc ba chân công con voi khổng lồ trên lưng." Những câu trích dẫn này đủ cho chúng ta thấy nơi chốn của thiền sư, nghĩa là vị thiền sư sống trong gia phong nào. Dầu những đoạn văn này có vẻ bí hiểm đến đâu đi nữa, điểm chính yếu của chúng được gọi trong từ ngữ chuyên môn là "những hành động phi mục đích" hay "một đời sống phi nỗ lực," hay trong Phạn ngữ là "Anabhoga-carya." Tất cả các kinh điển Đại thừa đều coi việc đạt đến "một đời sống phi nỗ lực" này có tầm quan trọng lớn lao nhất. Những đóa hoa huệ ngoài đồng sống với lý tưởng này, cũng như các nhà lãnh đạo tinh thần vĩ đại nhất của thế giới này. Và tất cả các "Đại Nguyện" của chư Bồ Tát đều phát sinh từ đó; nguyện của Bồ Tát không phải là nguyện trong ý nghĩ thông thường của từ này—House atmosphere is the individual style of each patriarch. In Zen literature there is an expressive term called "household air," or "house atmosphere," or "family tradition." Two Japanese terms of "Kyogai" and "Kafu" express practically the same idea: "Kyogai" has a more subjective and psychological connotation, while "Kafu" is historical and may be conceived as a kind of atmosphere prevailing in a given community. In the history of Zen, questions frequently concern this "spiritual atmosphere" in which the master is moving, or the general psychological attitude or reaction characterizing a Zen master as such. These questions amount to asking about the fundamental teaching of Zen, for when we know where the master's abode is, we know also where Zen finally purports to lead us. In the sutras, such words as "gocara," "vihara," or "sthana" are used to denote experience, mental attitude. Gocara literally means "a range for cattle," or "a pasturage," is a field for action and an object of sense. In the Lankavatara Sutra, it means a general attitude one assumes toward the external world, or a better spiritual atmosphere in which one's being is enveloped. In Zen, these terms denote the same conception. According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "The Training of the Zen Buddhist Monk (p.118)," the following answers given by various masters as culled at random from the annals of Zen will help us to surmise where is the final destination of the Zendo life and of the koan exercise: "The garden is terribly dry; have the spinach well water." "The moon is rising from the ocean and its rays reach far and wide." "The blue sky and

the broad daylight." "The spring breeze is still blowing cold against my face; I wonder for whom is this brightly shining moonlight." "Each time it is held up it is a new thing." "I belong to one of the despised classes, whose forehead is broad." "I am the standard of all the world." "A simple meal of rice and soup." "A silver bag of perfume behind the brocade screen makes the whole avenue odorous as it blows." "With one bowl and one staff, I make my home wherever I go." "Harvesting in autumn and garnering in winter." "One word out of the mouth and even a team of four horses cannot overtake it." "A rootless plant at the top of the mountain; no wind is blowing, but see how the leaves sway." "Even a fist angrily lifted would not strike the smiling baby." "This body from head to toe is not worth five cents." "The body is lying on the vast expanse of waves; see the man carrying a torch in the broad daylight." "A dish of gruel in the morning and rice for noon." "There is in the kitchen no extra meal for a visitor." "The cock made of mud, the dog made of brick." "However lovingly cherished flowers soon wither away; however, despised and down-trodden weeds never cease to grow." "The sleeves being too short, the arms are bare." "Tumbling over again and again." "The three-legged toad carries an enormous elephant on its back." According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "The Training of the Zen Buddhist Monk (p.118)," these quotations are enough to show where is the abode of the Zen master, that is, in what "household air" he is living. However enigmatically these passages may appear, their fundamental keynote is what is technically called "deeds of no purpose" or "a life of effortlessness," or in Sanskrit "Anabhoga." All the Mahayana sutras give the greatest significance to the attainment of this "life of no-purposiveness." The lilies of the field are living it, so are all the greatest spiritual leaders of the world. And all the "Great Vows" of the Bodhisattva grow out of it; his vows a re no vows in the ordinary sense of the word.

9) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Chánh Pháp Nhãn Đường—The Hall of the Eye of the Right Dharma*

Tại các chùa lớn, thường Thiền Đường là một kiến trúc biệt lập chỉ để thực hành tọa thiền, chứ không có các nghi lễ khác. Trong mỗi Thiền đường đều có hai cửa: cửa trước và cửa sau. Trong hầu hết các thiền đường ở Nhật Bản, thường thường bên trên cửa trước có hàng chữ "Chánh Pháp Nhãn Đường." Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Sự Huấn Luyện của một Thiền Tăng Phật Giáo," bởi vì thiền đường có chủ ý là khai mở Pháp nhãn của những người ở trong đó, để bằng vào Pháp nhãn họ có thể nhìn thấy những bí mật của đời sống và thế gian. Lại có treo một tấm bảng vuông bằng gỗ được sử dụng trong nhiều mục đích khác nhau: để gọi Tăng chúng đi ăn, nghe giảng, làm việc, vân vân, hay để họ biết giờ thiền định đã bắt đầu hay chấm dứt. Trên tấm bảng có ghi hàng chữ:

"Sanh tử là chuyện đại sự;
Cuộc sống vô thường làm sao!
Phải tiếc từng giây phút,
Thời giờ không đợi ai."

Phía sau thiền đường có thờ Bồ Tát Văn Thù Sư Lợi, vị Bồ Tát tượng trưng cho trí huệ Bát Nhã. Mở Pháp nhãn có nghĩa là đạt được loại trí huệ này, và Bồ Tát Văn Thù xứng đáng được thờ trong thiền đường. Trong khi đó, cửa sau của thiền đường được Tăng chúng dùng cho những mục đích riêng như tẩy rửa, làm việc vặt vãnh, vân vân. Giày dép được xếp đặt rất thứ tự. Tuy chúng đều là những chuyện giản dị nhất, nhưng được gìn giữ rất kỹ càng; và khi một Thiền Tăng cởi giày ra để đi vào thiền đường, họ cẩn thận không để lộn lộn—In large temples, meditation hall is a separate structure, where only meditation is practiced without any other ceremonies. In each Zen hall (Zendo or meditation hall) has two main entrances: the front and the back. In most Japanese Zendos, usually there is a tablet at the top of the front entrance that reads "The Hall of the Eye of the Right Dharma." According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "The Training of the Zen Buddhist Monk," because the hall is intended for opening the Dharma-eye of the occupants who with it can see into the secrets of life and the world. There is also a square board of wood which is used for various purposes: to call the

monks to meals, lectures, services, etc., or to tell them that the meditation hour has begun or ended. On the board there are several lines which read:

"Birth and death is a great event;
How transient is life!
Every minute is to be grudged,
Time waits for nobody."

The shrine behind the half-opened door contains generally the image of Manjusri Bodhisattva, who represents wisdom. The opening of the Dharma-eye means acquiring this wisdom, and the Bodhisattva is the fit object of worship in the Meditation Hall. The rear door is used by monks for their private purposes such as washing, going on errands, etc. Observe those foot-gears in perfect order. They are the simplest kind, but very well taken care of; and when the monks leave them at the door to enter into the Hall, they see to it that they are not scattered about in confusion.

10) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Chánh Trí—Right Wisdom*

Chánh trí là trí của các bậc Hiền Thánh hay sự nhìn thấy bằng trí tuệ, một trong ngũ pháp. Chánh trí là trí thấy các pháp như chúng thật sự là, thấy tính chất vô thường, khổ và vô ngã của chư pháp hữu vi. Nhờ biết các pháp như chúng thật sự là như vậy, nhận chân được thực chất của ngũ uẩn chấp thủ, hành giả có thể chứng nghiệm hạnh phúc của Niết Bàn. Theo Thiền Sư D. T. Suzuki trong Nghiên Cứu Kinh Lăng Già, đây là một trong năm pháp tướng. Trí huệ chân chánh thấy rõ những lỗi lầm của sự phân biệt của phàm phu. Chánh trí bao gồm hiểu đúng bản chất của Danh và Tướng như là sự xác nhận và quyết định lẫn nhau. Chánh trí là ở chỗ nhìn thấy cái tâm không bị dao động bởi các đối tượng bên ngoài, ở chỗ không bị mang đi xa bởi nhị biên như đoạn diệt hay thường hằng, và ở chỗ không bị rơi vào trạng thái của Thanh Văn hay Duyên Giác, hay luận điệu của các triết gia—Sage-like or saint-like knowledge (correct knowledge, correct insight, correct vision through wisdom right knowledge), one of the five Dharmas. True wisdom or insight is wisdom that sees all things as they really are. Wisdom that views things as they are implies, and sees the transient, unsatisfactory and no-self-nature of all conditioned and component things. Owing to the comprehending things as they really are, and realizing the true nature of the five aggregates of clinging, practitioner will be able to experience the bliss of Nibbana. According to Zen Master D. T. Suzuki in The Studies In The Lankavatara Sutra, this is one of the five categories of forms. Corrective wisdom, which correct the deficiencies of errors of the ordinary mental discrimination. Right Knowledge consists in rightly comprehending the nature of Names and Appearances as predicating or determining each other. It consists in seeing mind as not agitated by external objects, in not being carried away by dualism such as nihilism and eternalism, and in not falling the state of Sravakahood and Pratyekabuddhahood as well as into the position of the philosopher.

11) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Chuông—A Bell*

Có rất nhiều loại chuông dùng cho nhiều mục đích khác nhau trong tự viện. Mỗi ngày chuông ngân vang ít nhất bốn năm lần. Buổi sáng chuông báo giờ cho chư Tăng thức dậy, vào khoảng ba giờ rưỡi, chuông ngân buổi chiều để bắt đầu buổi thiền định chiều, và buổi tối để tiếp tục tu tập trong khi nằm, thường là vào khoảng chín hay chín giờ rưỡi. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong quyển "Sự Huấn Luyện của Một Thiền Tăng", tinh thần Phật giáo liên hệ mật thiết với đại hồng chung, nếu không có chuông chúng ta không thể nghĩ về đời sống trong tự viện. Ý nghĩa của chuông được hiển lộ một cách ý nghĩa nhất: khi đêm đến, mây lạnh hơn, không khí hoàn toàn tĩnh lặng, trăng non mờ nhạt bắt đầu ló dạng, chim muông đã mệt mỏi sau một ngày lao động vất vả, tìm về tổ nghỉ đêm giữa đám cây trong núi, lúc ấy chuông bắt đầu ngân vang báo hiệu sinh hoạt buổi chiều. Khi khối kim loại rỗng kia được đánh vào bởi một thanh gỗ nặng, một âm thanh nhẹ nhàng, vang dội, làm lắng lòng người được phát ra, tràn đầy và âm vọng khắp cả thung lũng—There are several kinds of bell (Ghanta (skt) used in the

monastery for different purposes. Usually it rings regularly at least four or five times a day; in the morning it reports the time for the monks to wake up, which is about half past three, and in the evening to start their evening meditation, and at night to keep up their exercise in a reclining position, which is about nine or half past nine. According to Zen master D.T. Suzuki in "The Training of the Zen Buddhist Monk" (p.120), the spirit of Buddhism is most intimately connected with the big bell, apart from which we cannot think of the monastery life. The meaning of the bell is revealed in a most significant way: when the dusk approaches, the clouds grows chillier, the air is perfectly still, the pale and almost indistinguishable new moon is about to set, and the birds quite tired after a day's labour seek their nests for the night among the mountain trees, then the bell begins to ring its evening mission. As the solid body of metal hollowed out is struck with a heavy piece of wood, a soft, resonant, soul-pacifying sound issues from it, which fills and reverberates through the entire valley.

12) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Cơ Duyên Đốn Ngộ—Potentiality and Conditions and Instantly to Apprehend to Buddha-Enlightenment*

Cơ duyên cho một vị thiền sư giúp đệ tử của mình đốn ngộ. Theo thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, chúng ta phải nhận rằng trong Thiền có cái gì thách đố tất cả sự giải thích; cái gì ấy, không một thiền sư nào, dầu thiện xảo thế mấy, có thể dùng trí óc phân tách mà độ được con người. Hương Nghiêm đó, và Đức Sơn nữa, học đủ tất cả kinh điển, nghe đủ tất cả lời giảng của các thầy; nhưng khi hỏi về cái thực tự chứng nghiệm lấy thì mù mịt không biết nói gì khả dĩ đẹp ý mình, huống là cầu được thầy ấn chứng. Ngộ là một sự kiện đầy ý nghĩa, vì ngộ, rốt cùng, không phải là cái có thể hiểu bằng trí thức. Nhưng một khi nắm được chiếc chìa khóa rồi thì tất cả như phơi trần ra hết; toàn thể vũ trụ hiện ra dưới một sắc thái mới lạ khác thường. Chỉ người nào biết mới nhận ra sự thay đổi bên trong ấy. Có khi cơ duyên thật là vô nghĩa nhất đời, nhưng hậu quả đối với tâm trí thật là vô cùng tận, vượt ngoài tất cả những điều mong ước. Đúng là một đóm lửa châm vào một ngòi nổ và cuộc địa chấn bộc phát lên tận đáy của địa cầu. Thật vậy, tất cả nguyên nhân giác ngộ đều nằm ở tâm. Cho nên hễ có cái ấn tay là tất cả những gì tiềm ẩn ở tâm đều vùng dậy hết, bốc cháy như núi lửa, hoặc nháng lên như tia chớp. Thiền gọi đó là 'Quay đầu trở về nhà', đúng như các hành giả tu thiền thường nói: "Đó là gặp lại chính mình. Từ đời thuở nào không có gì đánh mất ở mình hết. Chính tại mình nhắm mắt làm ngơ trước cái thực mà thôi." Đạo Khiêm trước ngày đi hành cước và Đạo Khiêm sau ngày chứng ngộ, bên ngoài vẫn là một; chỉ có thiền sư Đại Huệ vừa thấy là biết ngay cơ duyên diệu diễn ra trong ông, khỏi cần ông thưa hỏi gì hết. Mã Tổ vặn mũi Bách Trượng, và Bách Trượng biến đổi liền thành một bản lãnh uy dũng đến nỗi dám cả gan cuốn chiếu dẹp lại khi thầy ông sắp thượng đường nói pháp. Cái thực nghiệm các ngài vừa chứng qua không phải là thứ khéo luyện giỏi tập, có thể mình giải được bằng trí thức, nên không vị nào có ý định trình bày nó bằng một loạt bài giảng thông thái; các ngài chỉ làm một hành vi nào đó, nói lên một câu nói nào đó, diên đảo đối với người ngoài cuộc, và như thế là xong hết, thầy cũng như trò đều hài lòng như nhau. Ngộ không thể là một ảo ảnh trống rỗng không chứa đựng gì hết, không chân giá trị nào hết; trái lại, đó phải là một kinh nghiệm đơn giản không gì hơn, vì đó là kinh nghiệm căn bản của tất cả kinh nghiệm—Favourable circumstances or opportunities for a Zen master to help his disciples come up with a sudden enlightenment. According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, First Series* (243), there is something, we must admit, in Zen that defies explanation, and to which no Zen master however ingenious can lead his disciples through intellectual analysis. Hsiang-Yen-Zhi-Hsien (Kyogen) or Te-shan (Tokusan) had enough knowledge of the canonical teachings or of the master's expository discourses; but when the real thing was demanded of them they significantly failed to produce it either to their inner satisfaction or for the master's approval. The satori (enlightenment), after all, is not a thing to be gained through the understanding. But once the key is within one's grasp, everything seems to be laid bare before him; the entire world assumes then a different aspect. By those who know, this inner change is recognized. Sometimes a most insignificant happening, and yet its effect on the mind infinitely surpasses all that one could

expect of it. A light touch of an ignited wire, and an explosion shaking the very foundation of the earth. In fact, all the causes of enlightenment are in the mind. That is why when the clock clicks, all that has been lying there bursts up like a volcanic eruption or flashes out like a bolt of lightning. Zen calls this 'returning to one's own home', for its practitioners will declare: "You have now found yourself; from the very beginning nothing has been kept away from you. It was yourself that closed the eye to the fact." The Tao-Ch'ien (Doken) before he started on his mission and the Tao-Ch'ien after the realization were apparently the same person; but as soon as Ta-Hui (Daiye) saw him he knew what had taken place in him, even when he uttered not a word. Ma Tsu (Baso) twisted Huang-po's (Hyakujo) nose, and the latter turned into such a wild soul as to have the audacity to roll up the matting before his master's discourse had hardly begun. The experience they have gone through within themselves is not a very elaborate, complicated, and intellectually demonstrable thing; for none of them ever try to expound it by a series of learned discourses; they do just this thing or that, or utter a single phrase unintelligible to outsiders, and the whole affair proves most satisfactory both to the master and to the disciple. The enlightenment (satori) cannot be a phantasm, empty and contentless, and lacking in real value, while it must be the simplest possible experience perhaps because it is the very foundation of all experiences.

13) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Công Án—Koan*

Theo Thiền Sư Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang trong bộ Thiền Phật Giáo: "Công án không phải được đề ra để giải một cách dễ dàng. Nhưng một khi đã giải xong, công án có thể được ví như viên gạch vỡ dùng để gõ cửa. Khi cửa đã mở, người ta ném bỏ viên gạch đi. Công án còn hữu dụng khi cánh cửa tâm linh còn đóng chặt, và khi cửa đã mở ra, người ta có thể quên nó đi. Điều mà người ta thấy được sau khi cửa mở ra là một điều gì hoàn toàn bất ngờ, điều gì đó trước đây chưa bao giờ xuất hiện, ngay cả trong trí tưởng tượng của chúng ta, một điều bất khả tư nghì. Và khi công án lại được quán tưởng theo quan điểm chúng ta vừa mới thủ đắc đó, nó trở nên hàm xúc tuyệt vời, cấu trúc hoàn hảo và không có chút gì giả tạo!"—According to Zen Master D. T. Suzuki in Zen Buddhism: "The koan refuses to be solved under any easy conditions. But once solved the koan is compared to a piece of brick used to knock at a gate; when the gate is opened the brick is thrown away. The koan is useful as long as the mental doors are closed, but when they are opened it may be forgotten. What one sees after the opening will be something quite unexpected, something that has never before entered even into one's imagination. But when the koan is re-examined from this newly acquired point of view, how marvelously suggestive, how fittingly constructed, although there is nothing artificial here!"

14) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Đại Không—Great Emptiness*

Cái không lớn (cái không bao la). Đệ nhất nghĩa đế Không (cái không của cấp độ tối thượng, nghĩa là thực tính tối hậu hay Thánh trí). Cái không về thực tính tối hậu nghĩa là gì? Khi trí tuệ tối thượng được thể chứng trong tâm thức nội tại của chúng ta, bấy giờ chúng ta sẽ thấy rằng tất cả mọi lý thuyết, ý niệm sai lầm, và tất cả những dấu vết của tập khí từ vô thủy đều bị tẩy sạch và hoàn toàn trống không. Đại Không hay Niết Bàn của phái Đại Thừa. Đại Không được trường phái Chân Ngôn dùng để nói lên cái trí huệ tinh thần phi vật chất. Đại Không còn là một biểu tượng, với những vũ khí như Kim Cang chùy, Tam ma địa, những vòng thiêng hay những mạn đà la. Đại không cũng được dùng để ám chỉ hư không, trong đó không có Đông, Tây, Bắc, Nam. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, đây là một trong 18 hình thức của "Không". "Không Lớn" chỉ cho tính bất thực của không gian. Thời trước coi không gian là cái có thực một cách khách quan, nhưng đến các nhà Đại Thừa thì nó là Không. Các vật trong không gian lệ thuộc các định luật của sinh tử, tức bị điều động bởi luật nhân quả; tất cả Phật tử đều thừa nhận điều đó, nhưng họ lại nghĩ không gian trong tự thể là thường trụ. Các nhà Đại Thừa dạy rằng khoảng cách chân không bao la này cũng không có thực tại khách quan nên ý tưởng về không gian hay trường độ (độ kéo dài vô tận)

chỉ là ảo tưởng—Emptiness of the highest degree (the great void or universal space) by which is meant Ultimate Reality or Supreme Wisdom. What is meant by Great Emptiness of Ultimate Reality, which is Supreme Wisdom. When the supreme wisdom is realized in our inner consciousness, it will then be found that all the theories, wrong ideas, and all the traces of beginningless memory are altogether wiped out and perfectly empty. This is another form of emptiness. Emptiness of the highest degree, that is, “Paramarthyajana.” The Mahayana parinirvana, as being more complete and final than the nirvana of Hinayana. It is used in the Shingon sect for the immaterial or spiritual wisdom, with its esoteric symbols; its weapons, such as the vajra; its samadhis; its sacred circles, or mandalas, etc. It is used also for space, in which there is neither east, west, north or south. According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Book III*, in Hsuan-Chuang’s version of the Mahaprajnaparamita, this is one of the eighteen forms of emptiness. The “great emptiness” means the unreality of space. Space was conceived in old days to be something objectively real, but this is regarded by the Mahayana as empty. Things in space are subject to the laws of birth and death, that is, governed by causation, as this all Buddhists recognize; but space itself is thought by them to be eternally there. The Mahayanists teach that this vast vacuity also has no objective reality that the idea of space or extension is mere fiction.

15) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Đại Nhiếp Tâm—Great Collecting of the Mind*

Trong truyền thống Thiền tông Nhật Bản, có một thời kỳ đặc biệt, thường là mỗi tháng một lần trong mùa “an cư kiết hạ”, tức là từ tháng năm đến tháng tám và từ tháng mười một đến tháng mười hai. Thời kỳ gọi là “Đại Nhiếp Tâm” kéo dài một tuần lễ. “Nhiếp Tâm” theo thuật ngữ Nhật Bản có nghĩa là “gom tâm,” chỉ những giai đoạn tọa thiền. Trong thời kỳ này Tăng chúng không phải làm việc mà chỉ tọa thiền từ sáng sớm (khoảng 3:30 sáng) đến tối (khoảng 9:30 hay 10 giờ tối), ngoại trừ lúc ăn và lúc nghe thuyết giảng mỗi ngày một lần. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong quyển “Sự Huấn Luyện của Một Thiền Tăng”, trong khi một kỳ đại nhiếp tâm diễn ra, ai nấy đều cảm thấy căng thẳng. Mặc dầu trí huệ của một cơ sở như vậy đôi khi cũng phát sinh vấn đề, nhưng không có nghi ngờ gì về chuyện tu tập đại nhiếp tâm đã mang lại lợi lạc lớn lao cho những người mới bước chân vào đời sống thiền đường. Sự phát triển của phép tu tập công án tất nhiên được tiếp theo bởi phép tu tập nhiếp tâm. Dầu thế nào đi nữa, sự căng thẳng tinh thần mà những người tu tập thỉnh thoảng trải qua là một kỷ luật thực tiễn rất tốt cho những người trẻ tuổi cho dầu họ có là môn đệ nhà thiền hay không—In Japanese Zen tradition, there is a special period generally once a month during the “Summer retreat” (stay-at-home) season, which is May-August and November-February. The period called “Great Sesshin” lasts one week. “Sesshin” is a Japanese term for “collecting the mind (collecting thoughts),” which refers to periods of intense Zazen meditation. During this period the monks are exempt from work and practice zazen from early morning (usually from 3:30 am) till evening (9:30 or he 10:00 pm), except when they eat and when they attend the lectures (koza) which now takes place once every day. According to Zen master D.T. Suzuki in “The Training of the Zen Buddhist Monk” (p.111), while a great sesshin is going on, there is a general tension of nerves all around. Though the wisdom of such an institution is sometimes problematical there is no doubt about its doing immense good to those who have first entered upon the Zendo life. The development of the koan exercise is inevitably followed by the institution of the sesshin. However this may be, the nervous strain periodically experienced is a good practical discipline for all young men whether they are Zen followers or not.

16) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Đạo Pháp Thiền Tông—The Way of the Zen Sect*

Con đường hay phương pháp của Thiền tông. Theo thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, vì sao Thiền Đạo tự nhận là trao truyền cốt tủy của Phật giáo là “Tâm ấn” thay vì những tín vật hình tượng như đã được chép giữ lại bằng văn tự, cần tước bỏ những cái rườm rà đắp thêm vào và bọc kín chân tinh thần Phật giáo làm cho cái sinh lực nguyên thủy của nó bị che mất, và khiến chúng ta dễ

lầm nhận cái phụ làm cái chánh. Thiền có cái gì quái đản và vô lý là khác, có thể làm hoảng sợ người mộ đạo chấp theo kinh sách của thứ Phật giáo nhận là nguyên thủy, khiến họ phải tuyên bố "Thiền Tông phi Phật giáo", đó chỉ là một biến trạng bất thường của Phật giáo. Chẳng hạn, họ còn biết nghĩ phải làm sao về những câu nói như thế này đọc được trong bộ Nam Tuyền Lục. Quan Thái Thú Kỳ Châu hỏi Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn tại sao trong số đồ chúng năm trăm người. Ngài lại chọn Huệ Năng truyền y bát làm tổ thứ sáu. Hoằng Nhẫn đáp: "Bốn trăm chín mươi chín người kia đều hiểu Phật pháp, chỉ có Huệ Năng là không hiểu. Năng không phải là người có thể đo được bằng khuôn thước thường của thế nhân, nên áo pháp được trao cho Năng." Và đây là lời bình của Nam Tuyền: "Ở thời đại 'kiếp không' tuyệt không có danh tự. Phật vừa xuất thế liền có danh tự, nên người đời bám víu vào tướng. Đại Đạo tuyệt không phạm Thánh. Phạm có danh tự ắt kẹt giữa giới hạn. Do đó, Lão Túc Giang Tây nói 'Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật, chẳng phải vật,' nhằm chỉ đường người đời sau hành sự. Người học đạo đời nay khoác lên lớp áo, dựa vào người, chấp vào tâm, thì có can dự vào đâu? Nếu cứ chấp theo vậy mà làm thì phỏng gặp Phật Di Lặc ra đời vẫn bị đốt cháy tan tành, làm sao đạt được tự do? Đồ chúng của Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn có năm trăm người, trừ Huệ Năng ra, ai cũng thông hiểu Phật pháp. Huệ Năng quả là một cư sĩ kỳ đặc chỉ có một chứ không có hai, vì Huệ Năng chẳng hiểu Phật pháp. Huệ Năng chỉ hiểu Đạo, ngoài ra không hiểu gì khác."—The way or method the Zen sect. According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, First Series* (p.39), Zen that it transmits the essence of Buddhism and not its formulated articles of faith as are recorded in letters, it is necessary to strip the spirit of Buddhism of all its outer casings and appendages, which, hindering the working of its original life-force, are apt to make us take the unessential for the essential. There is something in Zen so bizarre and even irrational as to frighten the pious literary followers of the so-called primitive Buddhism and to make them declare that Zen is not Buddhism but a Chinese anomaly (strangeness) of it. What, for instance, would they really make out of such statements as follows: In the sayings of Nan-ch'uan we read that, when T'sui, governor of Ch'i District, asked the Fifth Patriarch of the Zen sect, that is, Hung-jen, how it was that while he had five hundred followers, Hui-neng, in preference to all others, was singled out to be given the orthodox robe of transmission as the sixth patriarch, the fifth patriarch replied: "Four hundred and ninety-nine out of my disciples understand well what Buddhism is, except of Hui-neng. He is a man not be measured by an ordinary standard. Hence the robe of faith was handed over to him." On this comments Nan-ch'uan: "In the Age of Void there are no words whatever; as soon as the Buddha appears on earth, words come into existence, hence our clinging to signs... And thus as we now so firmly take hold of words, we limit ourselves in various ways, while in the Great Way there are absolutely no such things as ignorance or holiness. Everything that has a name thereby limits itself. Therefore, the old master of Chiang-hsi declared that 'it is neither mind, nor Buddha, nor a thing.' It was in this way that he wished to guide his followers, while those days they vainly endeavor to experience the Great Way by hypostatizing such an entity as mind. If the Way could be mastered in this manner, it would be well for them to wait until the appearance of Maitreya Buddha, which is said to be at the end of the world, and then to awaken the enlightenment-thought, How could such ones ever hope for spiritual freedom? Under the fifth patriarch, all of his five hundred disciples, except one Hui-neng, understood Buddhism well. The lay-disciple, Neng, was quite unique in this respect, for he did not at all understand Buddhism. He understood the Way only and no other thing."

17) Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Đề Xướng—To Take Initiative

Các vị tông tượng của thiền gia nêu ra cương yếu của tông môn cho môn đồ tu tập, tuy có giảng ngữ lục, cũng chỉ nêu ra cương yếu của tông môn, chứ không thuyết giảng (các tông phái khác thì thuyết giảng, còn Thiền môn thì bất lập văn tự, giáo ngoại biệt truyền, trực chỉ nhân tâm, kiến tánh thành Phật). Đề xướng còn có nghĩa là lời bình của một vị thầy cho một đệ tử về sự tiến bộ trong tu tập thiền quán. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng "đề xướng" không có nghĩa là "thuyết giảng về kinh văn

trong sách," mà nó có nghĩa là thể hiện ý nghĩa nội tại của nó. Vị thầy không giải thích gì cả, bởi vì ông từ chối sự kêu gọi của trí năng của thính chúng trong buổi thuyết giảng của ông; nói đúng hơn là ông cố gắng đánh thức lại trong tâm thức của các đồ đệ cái tâm lý của các bậc thầy đời xưa đã hướng dẫn khóa thoại thiền mà ông đang đề cập đến ngay trong lúc này. Như vậy thì đối với những vị Tăng mà con mắt trí huệ vẫn còn đóng sẽ không được khôn thêm hơn chút nào sau khi tham dự nhiều buổi thuyết giảng của thầy. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Sự Huấn Luyện của một Thiền Tăng Phật Giáo," "đề xướng" là một vấn đề nghiêm túc. Khi sắp đến giờ, vị Tăng trực gõ vào tấm bảng treo trước cửa chính của Thiền đường. Các thiền sinh chuẩn bị sẵn sàng bằng cách khoác lên áo cà sa. Khi họ nghe tiếng trống hay tiếng chuông ở giảng đường, thiền sinh xếp thành hàng có trật tự rời khỏi thiền đường và đi một cách nghiêm trang nhất về phòng giảng. Sau khi họ đã an tọa, vị thầy mới từ phòng của mình đi ra, có hai vị thị giả đi theo hầu. Ngay khi vào tới giảng đường, vị thầy đi đến trước điện thờ Phật. Một nén hương được dâng lên Phật, lên người sáng lập thiền viện, lên các thế hệ trụ trì, và ngay cả cho vị lão sư đã quá vãng. Mỗi khi nén hương được dâng lên, vị thầy quì lạy ba lạy trên sàn. Trong khi đó các thiền sinh tụng ba lần một bài chú ngắn dâng lên Bồ Tát Quán Thế Âm, rồi tụng một lần lời nhắn nhủ để lại bởi vị sáng lập tự viện hay của một đại thiền sư đời trước, hay bài "Tọa Thiền Hòa Tán" của ngài Bạch Ẩn Huệ Hạc. Việc đọc tụng được đệm theo bằng tiếng mõ. Tiếng mõ giúp cho tâm thức người nghe lưu ý đến lời giảng hơn. Bây giờ vị thầy ngồi trên ghế cao đối diện bàn thờ Phật; một vị thị giả đặt bàn giảng trước mặt thầy, vị kia thì đặt lên bàn một tách trà. Thường thì vị thầy sẽ nói rằng: "Nếu như hôm nay lão Tăng phải giảng những kinh phù hợp với truyền thống của chư tổ của chúng ta, thì lão Tăng tuyệt đối không cần phải mở miệng; bởi vì ở đây không có chỗ cho ai đặt chân vào cả. Nhưng lão Tăng sẽ chẳng dấu diếm gì mấy ông về cách lão Tăng đối trị chân lý thiền. Có ai trong chúng hội, giống như các vị tướng, bày quân bố trận và giương cờ chuẩn bị chiến đấu một trận chiến tốt hay không? Lão Tăng sẽ thực chứng cho họ trước hội chúng." Và những gì theo sau đó thường là những câu hỏi của thiền sinh và câu trả lời của vị thầy—To mention, to deliver oral instruction, or the gist of a subject as done in the Intuition School. Teisho also means the master's commentary for a disciple regarding his progress in Zen practice. In Zen, the discoursing is technically called "teisho." Zen practitioners should always remember that to give "teisho" does not mean "lecturing on the textbook," it means to manifest the inner meaning of it. The master does not explain anything, for he refuses to appeal to the intellect of his audience in his discourse; what he tries to do is rather to re-awaken in the minds of his disciples the psychology of the ancient master that directed the course of the Zen interview in question. This being the case, the disciples whose Prajna-eye still remains closed will not be any wiser after attending so many discourses given by the master. According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "The Training of the Zen Buddhist Monk," the "teisho" is a solemn affair. When the hour approaches, the monk on duty strikes a board hung at the front entrance to the Zendo. The occupants make themselves ready by putting on a special cloth called "kashaya" (kesa). When the drum or the bell is heard at the lecture hall, the monks filling themselves in due order leave the Zendo and walk in a most dignified manner to the room where the teisho takes place. When they finish sitting the master comes out of his own quarters, accompanied by two attendant-monks. As soon as he comes in, he walks towards the inner shrine where the Buddha is. A stick of incense is offered to him, to the founder of the monastery, to the succeeding abbots, and to the master himself if he happens to be already dead. Each time an incense-offering is made, the master bows and prostrates himself three times on the floor. While this goes on, the monks recite three times a short Dharani-sutra dedicated to Avalokitesvara (Kwannon Bosatsu), and then once the spiritual admonition left by the founder of the monastery or by one of the great ancient masters, or the "Song of Meditation" (Zazen Wasan) by Hakuin. The recitation is punctuated by the Wooden fish (mokugyo). The sound helps to make the minds of the audience receptive for the ensuing discourse. Now the master mounts the high chair facing the Buddha-shrine; one of the attendants sets a reading table before him, and the other a cup of tea. Usually the master would say, "Today if I were to expound the

great experience in accordance with the tradition of our ancient masters, there would absolutely be no need for opening my mouth at all; for here is no room for anybody to put in his feet. But this old monk will not hide anything from you in my treatment of the truth of Zen. Are there some in this congregation, who, like great generals, dispose the army in battle array and hoist their banners for the good fight? I will testify to them before the congregation." And what going on later will be questions from the disciples and answers from the master.

18) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Giác Ngộ—Enlightenment*

Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập II, Ngộ là toàn thể của Thiền. Thiền bắt đầu từ đó mà chấm dứt cũng ở đó. Bao giờ không có ngộ, bấy giờ không có Thiền. Ngộ là thước đo của Thiền như một tôn túc đã nói. Ngộ không phải là một trạng thái an tĩnh không thôi; nó không phải là sự thanh thản mà là một kinh nghiệm nội tâm không có dấu vết của tri thức phân biệt; phải là sự thức tỉnh nào đó phát khởi từ lãnh vực đối đãi của tâm lý, một sự trở chiều với hình thái bình thường của kinh nghiệm vốn là đặc tính của đời sống thường nhật của chúng ta. Thuật ngữ Đại Thừa gọi là ‘Chuyển Y’ hay quay trở lại, hay lật ngược cái cơ sở của tâm ý, ở đây toàn bộ kiến trúc tâm thức trải qua một cuộc thay đổi toàn diện. Có thể một số trong các bạn biết chuyện một vị Thiền sư được một đệ tử hỏi cần bao nhiêu thời gian để đạt đến giác ngộ. Thiền sư trả lời: "Chừng mười lăm năm." "Đến những mười lăm năm?" người học trò kêu lên. Thiền sư nói thêm: "Vậy thì với ông, có lẽ cần hai mươi lăm năm." "Với đệ tử, phải đến hai mươi lăm năm!" Thiền sư nói tiếp: "Ta vừa nghĩ lại, đúng hơn, cần năm mươi năm." Một cách sống động làm sao để minh chứng một điều cơ bản! Đau khổ và áp lực thường đến từ lòng háo hức quá độ trong tu tập. Đừng quá háng hái đạt được cái gì đó trong Phật pháp, nhưng hãy háng hái đạt được cái gì đó trong Thiền. Hãy đạt cho nhanh. Nói cách khác, đạt lấy nó và chạy đi—According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Second Series*, Enlightenment is the whole of Zen. Zen starts with it and ends with it. When there is no enlightenment, there is no Zen. Enlightenment is the measure of Zen, as is announced by a master. Enlightenment is not a state of mere quietude, it is not tranquilization, it is an inner experience which has no trace of knowledge of discrimination; there must be a certain awakening from the relative field of consciousness, a certain turning-away from the ordinary form of experience which characterizes our everyday life. The technical Mahayana term for it is ‘Paravritti,’ turning back, or turning over at the basis of consciousness. By this entirety of one’s mental construction goes through a complete change. Some of you may know the story of the Zen master who was asked by a student how long it would take him to get enlightened. The master said, 'About fifteen years.' The student said, 'What! Fifteen years?' 'Well, it might take twenty years in your case.' 'It would take twenty years in my case!' 'On second thought, it would probably take fifty years.' How vividly this illustrates a fundamental point. Pains and pressures often come up because of an overeagerness in practice. Not an overeagerness for the Dharma, but an overeagerness to get something out of Zen. And get it very quickly. To get it and run, so to say."

19) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Hai Loại Vận Hành Của Tâm—Two Kinds of Functioning of the Mind*

Trong Nghiên Cứu Kinh Lăng Già, Thiền Sư D.T. Suzuki đã phân biệt hai loại vận hành của tâm. Thứ nhất là Vận Hành Tùy Thuộc vào Tâm Phân Biệt, còn gọi là sự phân biệt trí, được hàng nhị thừa nhận biết. Nó được gọi là Ứng Thân hay cái thân đáp ứng. Vì họ không biết rằng đây là do cái tâm sinh khởi hay chuyển thức phóng chiếu ra, nên họ tưởng nó là cái gì ở bên ngoài họ, và khiến cho nó mang một hình tướng có thân thể mà không thể có một cái biết thông suốt về bản chất của nó. Thứ nhì là Vận Hành Tùy Thuộc Vào Nghiệp Thức. Đây là loại vận hành xuất hiện với tâm Bồ Tát nào đã nhập vào con đường Bồ Tát tính cũng như đối với tâm của những vị đã đạt đến địa cao nhất. Loại này được gọi là Báo Thân. Cái thân có thể nhìn thấy được trong vô số hình tướng, mỗi hình tướng có vô số nét, và mỗi nét cao vợi với vô số cách, và cái thế giới trong đó thân trú ngụ cũng được trang nghiêm theo

vô số thể cách. Vì thân thể hiện khắp mọi nơi nên nó không có giới hạn nào cả, nó có thể không bao giờ suy diệt, nó vượt khỏi mọi hoàn cảnh. Tùy theo yêu cầu của chúng sanh tín thủ. Nó không bị đoạn diệt cũng không biến mất. Những đặc điểm ấy của thân là những kết quả huân tập của những hành động thuần khiết như các đức hạnh toàn hảo hay Ba La Mật, và cũng là sự huân tập vi diệu vốn sẵn có trong Như Lai Tạng. Vì có được các tính chất vô lượng an lạc như thế nên nó được gọi là Báo Thân— In The Studies of The Lankavatara Sutra, Zen Master D.T. Suzuki distinguished two kinds of functioning of the mind. The first kind of functioning of the mind is the dependence on the Individualizing Mind. This functioning is dependent on the Individualizing Mind and is perceived by the minds of the two-vehicle followers. It is known as Responding Body. As they do not know that this is projected by their Evolving Mind, they take it for something external to themselves, and making it assume a corporeal form, fail to have a thorough knowledge of its nature. The second kind of functioning of the mind is the dependence on the Karma-consciousness. This functioning is dependent on the Karma-consciousness, that is, it appears to the minds of those Bodhisattvas who have just entered upon the path of Bodhisattvahood as well as of those who have reached the highest stage. This is known as the Recompense Body. The body is visible in infinite forms, each form has infinite marks, and each mark is excellent in infinite ways, and the world in which the Body has its abode is also embellished in manners infinite varying. As the Body is manifested everywhere, it has no limitations whatever, it can never be exhausted, it goes beyond all the conditions of determination. According to the needs of all beings it becomes visible and is always held by them, it is neither destroyed nor lost sight of. All such characteristics of the Body are the perfuming effect of the immaculate deeds such as the virtues of perfection and also the work of the mysterious perfuming innate in the Tathagata-garbha. As it is thus possession of immeasurably blissful qualities, it is called Recompense Body.

20) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Hai Mươi Cha Mẹ Và Quyển Thuộc Của Một Vị Bồ Tát—Twenty Parents and Relatives*

Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, chư Bồ Tát có hai mươi cha mẹ và quyển thuộc. Quyển thuộc thứ nhất, Bát Nhã là mẹ. Quyển thuộc thứ nhì, Phương tiện là cha. Quyển thuộc thứ ba, Bồ thí là người nuôi nấng. Quyển thuộc thứ tư, Trì giới là người trông nom. Quyển thuộc thứ năm, Nhẫn nhục là đồ trang sức. Quyển thuộc thứ sáu, Tinh tấn là người thủ hộ. Quyển thuộc thứ bảy, Thiền định là người tắm rửa. Quyển thuộc thứ tám, Thiệu hữu tri thức là người dạy dỗ. Quyển thuộc thứ chín, các Bồ Đề phần là bạn đồng hành. Quyển thuộc thứ mười, các Bồ tát là anh em. Quyển thuộc thứ mười một, Bồ Đề tâm là nhà cửa. Quyển thuộc thứ mười hai, đi đúng theo chánh đạo là cách hành xử tại nhà. Quyển thuộc thứ mười ba, các trụ địa là chỗ ở. Quyển thuộc thứ mười bốn, các pháp nhẫn là gia tộc. Quyển thuộc thứ mười lăm, các nguyện là gia giáo. Quyển thuộc thứ mười sáu, thực hành công hạnh là gia nghiệp. Quyển thuộc thứ mười bảy, khiến kẻ khác chấp nhận Đại Thừa là gia vụ. Quyển thuộc thứ mười tám, được thọ ký trong một đời nữa là số phận của ngài như vị thái tử nối nghiệp trong vương quốc chánh pháp. Quyển thuộc thứ mười chín, các Ba La Mật là con thuyền Bát Nhã đưa ngài đảo bể ngạn Giác Ngộ. Quyển thuộc thứ hai mươi, thành tựu trí tuệ viên mãn của Như Lai là nền tảng của gia quyến thanh tịnh của ngài—According to Zen Master D.T. Suzuki in Essays in Zen Buddhism, Book III, Bodhisattvas have twenty parents and relatives. The first relative is the paramita (skt); prajna is a Bodhisattva's mother. The second relative is the upaya (skt); skilful means is a Bodhisattva's father. The third relative is the dana (skt); charity is a Bodhisattva's wet nurse. The fourth relative is the sila (skt); morality is a Bodhisattva's supporter. The fifth relative is the ksanti (skt); patience is a Bodhisattva's decoration. The sixth relative is the virya (skt); strenuousness or energy is a Bodhisattva's nurse. The seventh relative is the dhyana (skt); meditation is a Bodhisattva's cleaner. The eighth relatives are good friends, who are a Bodhisattva's instructors. The ninth relatives are all factors of enlightenment, which are a Bodhisattva's companions. The tenth relatives are all Bodhisattvas, who are a Bodhisattva's brothers. The eleventh relative is the bodhicitta (skt); the

Bodhicitta is a Bodhisattva's home. The twelfth relative is the conduct in accordance with the truth, which is a Bodhisattva's family manners. The thirteenth relative is the bhumi (skt); the Bhumis are a Bodhisattva's residence. The fourteenth relatives are the Kshantis, which are a Bodhisattva's family members. The fifteenth relatives are the vows, which are a Bodhisattva's family motto. The sixteenth relative is the promotion of deeds of devotion, which is a Bodhisattva's family legacy. The seventeenth relative is making others to accept Mahayana, which is a Bodhisattva's family business. The eighteenth relative is being anointed after being bound for one more birth, which is a Bodhisattva's destiny as crown prince in the kingdom of Dharma. The nineteenth relatives are the paramitas, which are the Prajna Boat which conveys a Bodhisattva to another shore of Enlightenment. The twentieth relative is the arrive at the full knowledge of Tathagatahood, which forms the foundation of a Bodhisattva's pure family relationship.

**21) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Hai Mươi Sự Khác Biệt Giữa Thanh Văn Và Bồ Tát—
Twenty Differences Between Sravakas and Bodhisattvas***

Theo Thiên Luận của Thiên Sư D.T. Suzuki, tập III, có hai mươi sự khác biệt giữa Thanh Văn và Bồ Tát. Thứ nhất là vì phước giữa Thanh Văn và Bồ Tát không đồng. Thứ nhì là vì Thanh Văn đã không thấy, đã không tự mình tu tập các công đức của Phật. Thứ ba là vì Thanh Văn không chứng thực quan niệm rằng vũ trụ đầy đầy các quốc độ của Phật trong mười phương thế giới, mỗi quốc độ đều có một hoạt cảnh vi diệu của hết thảy chư Phật. Thứ tư là vì Thanh Văn không ca ngợi những thị hiện kỳ diệu được diễn xuất bởi chư Phật. Thứ năm là vì Thanh Văn không khởi tâm mong cầu Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác có thể chứng đắc ngay giữa luân hồi. Thứ sáu là vì Thanh Văn không khuyến dẫn kẻ khác ôm ấp lòng mong cầu Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác. Thứ bảy là vì Thanh Văn không thể kế tục gia nghiệp Như Lai. Thứ tám là vì Thanh Văn không bảo hộ hết thảy chúng sanh. Thứ chín là vì Thanh Văn không khuyến kẻ khác thực thi các Ba La Mật của Bồ Tát. Thứ mười là vì khi còn lăn lộn trong vòng sống chết Thanh Văn đã không khuyến dụ kẻ khác tìm cầu con mắt trí tuệ tối thắng. Thứ mười một là vì Thanh Văn đã không tu tập tất cả phước nghiệp để làm nảy sinh nhất thiết trí. Thứ mười hai là vì Thanh Văn không hoàn thành tất cả phước nghiệp để thành tựu Phật Quả. Thứ mười ba là vì Thanh Văn không làm tăng trưởng quốc độ của Phật bằng cách tìm cầu trí tuệ biến hóa. Thứ mười bốn là vì Thanh Văn không thâm nhập cảnh giới được quán sát với con mắt Phật. Thứ mười lăm là vì Thanh Văn đã không tìm cầu phước nghiệp để làm nảy sinh sở kiến vô tỷ vượt ngoài thế giới này. Thứ mười sáu là vì Thanh Văn không phát nguyện thiết lập Bồ Tát Đạo. Thứ mười bảy là vì Thanh Văn không tùy thuận với tất cả những gì phát xuất từ năng lực gia trì của Phật. Thứ mười tám là vì Thanh Văn không nhận biết rằng tất cả các pháp là như huyễn và Bồ Tát như mộng. Thứ mười chín là vì Thanh Văn không đạt được những hoan hỷ phần khởi của Bồ Tát. Thứ hai mươi là vì Thanh Văn không chứng được tất cả trạng thái tâm linh kể trên, trong con mắt trí tuệ của Phổ Hiền mà hàng Thanh Văn Duyên Giác coi như xa lạ—According to *The Essays in Zen Buddhism*, book III, there are twenty differences between Sravakas and Bodhisattvas. First, they are different because the stock of merit is not the same. Second, they are different because the Sravakas have not seen, and disciplined themselves in the virtues of the Buddha. Third, they are different because Sravakas have not approved the notion that the universe is filled with Buddha-lands in all the ten directions where there is a fine array of all Buddhas. Fourth, they are different because Sravakas have not given praise to the various wonderful manifestattions put forward by the Buddhas. Fifth, they are different because Sravakas have not awakened the desire after Supreme Enlightenment attainable in the midst of transmigration. Sixth, they are different because Sravakas have not induced others to cherish the desire after Supreme Enlightenment. Seventh, they are different because Sravakas have not been able to continue the Tathagata-family. Eighth, they are different because Sravakas have not taken all beings under their protection. Ninth, they are different because Sravakas have not advised others to practice the Paramitas of the Bodhisattva. Tenth, they are different because while yet in the transmigration of birth

and death, Sravakas have not persuaded others to seek for the most exalted wisdom-eye. Eleventh, they are different because Sravakas have not disciplined themselves in all the stock of merit from which issues all-knowledge. Twelfth, they are different because Sravakas have not perfected all the stock of merit which makes the appearance of the Buddha possible. Thirteenth, they are different because Sravakas have not added the enhancement of the Buddha-land by seeking for the knowledge of transformation. Fourteenth, they are different because Sravakas have not entered into the realm which is surveyed by the Bodhisattva-eye. Fifteenth, they are different because Sravakas have not sought the stock of merit which produces an incomparable insight going beyond this world. Sixteenth, they are different because Sravakas have not made any of the vows constituting Bodhisattvahood. Seventeenth, they are different because Sravakas have not conformed themselves to all that is the product of the Tathagata's sustaining power. Eighteenth, they are different because Sravakas have not realized that all things are like Maya and the Bodhisattvas are like a dream. Nineteenth, they are different because Sravakas have not attained the most exhilarating excitements (prativega-vivardhana) of the Bodhisattva. Twentieth, they are different because Sravakas have not realized all these spiritual states belonging to the wisdom-eye of Samantabhadra to which Sravakas and Pratyekabuddhas are strangers.

22) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Hành Cước Tăng—A Wandering Religious Monk*

Du Tăng tu hành theo lối du phương hoằng hóa. Hành cước có nghĩa là “du hành bằng cách đi bộ” (hành hương bằng chân). Đây là một chuyến hành hương của một tân thiền sinh, người mới vừa hoàn tất giai đoạn tập luyện sơ khởi ở một ngôi chùa trong tỉnh, đi đến một Thiền viện với hy vọng được thu nhận theo học với vị Thiền sư tại đó. Những chuyến đi bộ dài qua các vùng hẻo lánh để đi đến những tu viện xa xôi ngày xưa không phải là không nguy hiểm. Những chuyến đi này được coi như một dịp để cho vị Tăng hành cước tỏ ra có cơ trí trước những nguy hiểm không lường trước và để trưởng thành nội tâm khi tiếp xúc với những người khác trong những tình huống có vui cũng như có đối địch. Vị Tăng khi đi hành cước phải đội nón rơm có vành tròn để hạn chế bớt tầm nhìn đối với con đường trước mặt mình và tránh nhìn ngó hai bên, có hại cho sự tập trung mà người tu phải giữ đúng trong cả chuyến hành hương của mình. Một chiếc áo choàng đen, một quần vải trắng và đôi giày rơm là trang phục của người du hành. Trước ngực mang một cái túi đựng quần áo mùa đông và mùa hè, cái bát ăn để xin bố thí, một con dao cạo tóc và vài bản kinh. Trên lưng mang một cái áo mưa bằng rơm. Khi đã vượt qua mọi chướng ngại trên đường hành hương và đến được tự viện mình chọn, nói chung, vị Tăng hành cước bị từ chối không cho vào cổng để thử coi anh ta khao khát tập luyện tâm linh đến mức nào. Một trong những Tăng quan trong tự viện ra ngoài để gặp người mới đến xin nhập môn. Người này kính cẩn trình thư giới thiệu và chứng thư của vị thầy đã thọ giới cho mình. Nhưng anh ta lại bị từ chối một cách lịch sự mà rất cương quyết là anh ta không được nhận vào huynh đệ trong chúng. Ngày nay lý do từ chối thường là: thiền viện quá đầy, hay chùa quá nghèo, hay không thể nào nhận thêm ai vào được nữa. Nếu như vị Tăng mới tu kia lặng lẽ chấp nhận sự khước từ này và tìm đến một thiền viện khác, thì anh ta sẽ không tìm được một thiền viện nào ở bất cứ nơi đâu, vì ở bất cứ đâu anh ta cũng sẽ gặp phải hình thức khước từ này. Thường thường, vị Tăng trong chùa chỉ đưa ra lời từ chối một lần rồi rút lui vào bên trong thiền viện. Bị bỏ một mình bên ngoài, vị Tăng không có gì để làm khác hơn là tiếp tục khẩn cầu cũng với thái độ mà anh ta có lúc ban đầu: anh ta ngồi dựa vào hành lý, đầu cúi gục xuống. Anh ta may mắn nếu được để yên một mình và không bị quấy rầy. Bởi vì đôi khi anh ta có thể bị buộc phải ra đi vì bị coi như là một vị Tăng ngoan cố không chịu chấp nhận quyết định của thiền viện. Khi các Thiền Tăng trong thiền viện muốn thô lỗ, họ có thể làm như vậy. Vị hành cước Tăng kiên trì này hiện giờ bị tổng khứ ra khỏi cổng bằng sức mạnh, cánh cổng đóng lại sau lưng anh ta. Tuy nhiên, anh ta không hề nản chí; anh ta trải tọa cụ ra, để đồng hành lý xuống và bắt đầu tẻo chân ngồi thiền; không lâu sau đó người ta có thể thấy anh ta dường như đã chìm sâu trong thiền định. Đêm đến mặt trăng ló dạng giữa những cành cây. Hình như không còn chỗ nào mềm mọng trong lòng của một

vị Thiền sư. Cái mà ông thường đưa ra cho các môn sinh của ông đều là "những lời chửi bới nóng nảy và những cái nắm tay vung lên trong cơn giận dữ." Vì chân lý thiền là cái gì mà người ta phải giật lấy từ trong tay của Thiền sư, ông ta sẽ không bao giờ dễ dàng ban cho những ai xin xỏ một cách dịu dàng. Phải bắt ép ông ta giao cho họ. Đây là chỗ mà phương cách đào tạo Thiền khác với sự huấn luyện của các tôn giáo khác. Người ta làm mọi cách làm cho anh ta nản chí. Tuy nhiên, sau nhiều ngày liền chờ đợi trước cổng tu viện, dù có mưa hay có tuyết, sau đó mới cho anh ta vào. Đa phần người mới đến sẽ được mời vào bên trong thiền viện khi đêm đến. Anh ta chắc chắn sẽ được cho trú lại ít nhất là một đêm, nhưng nếu anh ta mong đợi được ngủ trên nệm ấm thì anh ta sẽ vô cùng thất vọng. Không hề có những thứ tiện nghi ấy chờ đợi anh ta, mặc dầu anh ta đã phải chịu đựng đủ thứ mọi thử thách. Anh ta đã được thông báo về những điều bất tiện này trước khi lên đường hành cước. Các Thiền Tăng không được nằm qua đêm trên giường một cách thoải mái khi mà những câu hỏi chờ giải đáp đang làm lúng túng những cố gắng tri thức vẫn còn chờ đợi họ, làm sao họ có thể hy vọng về bất cứ sự nghỉ ngơi nào? Tại tiền sảnh anh ta phải cho thấy một bằng chứng nữa về lòng kiên định của mình, bằng cách tọa thiền cả một tuần lễ trong một phòng kín riêng biệt, với những điều kiện khắc nghiệt. Chỉ sau đó, anh ta mới được nhận hẳn vào cộng đồng tu viện. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Sự Huấn Luyện của một Thiền Tăng Phật Giáo," có rất nhiều thí dụ trong các ngữ lục thiền mà họ có thể noi theo nếu như họ muốn giác ngộ. Thiền sư Từ Minh đời nhà Tống lấy dùi chọc thủng đùi mình khi ông sắp rơi vào hôn trầm đang lúc tọa thiền. Người mới đến ngồi quay mặt vào tường trong tư thế thiền định suốt đêm. Sáng ra, anh ta mang dép vào, ra ngoài và tựa đầu vào đóng hành lý của mình như đã làm hôm trước. Giai đoạn thử thách được gọi là "chiếm đóng trước sân," có thể kéo dài ít nhất là từ hai đến ba ngày, ngày trước có khi kéo dài đến cả tuần lễ. Cái việc ngồi cúi đầu cả ngày trên đóng hành lý của mình, có thể nói là một việc làm mệt mỏi và gay go nhất. Dầu lý tưởng và nguyện vọng có cao cả thế nào đi nữa, một vị Thiền Tăng nếu không có tinh thần khiêm cung và xả kỷ thì không thể nào đạt được sự thanh tịnh cao độ nhất. Giai đoạn "chiếm đóng trước sân" là bài học thực tiễn nhất mà vị hành cước Tăng học được ngay khi anh ta vừa mới tới thiền đường. Sau giai đoạn "chiếm đóng trước sân" là cái được gọi là "ra đi buổi sáng" và đây cũng là tên để gọi căn phòng nơi các vị hành cước Tăng được cho phép nghỉ lại một đêm. Họ không được phép nghỉ lại trong căn phòng này thêm một đêm nữa, cho nên mới có cái tên này. Bây giờ vị hành cước Tăng được cho phép vào bên trong và trải qua ba ngày thử thách nữa trong phòng của anh ta. Cũng giống như anh ta bị giam cầm trong cô đơn, anh ta tọa thiền suốt ngày. Khoảng năm ngày trôi qua kể từ khi đến thiền viện, vị hành cước Tăng mới nhận được một thông báo từ văn phòng Tri Khách Tăng, đây chính là trung tâm điều hành toàn thể thiền viện. Theo thông báo, cuối cùng vị hành cước Tăng được chấp nhận vào thiền viện. Anh ta được vị Tri khách Tăng cho biết về những thanh qui trong thiền viện cũng như những lời khuyên thiết thực. Sáng hôm sau, sau bữa ăn điểm tâm, anh ta được chuyển từ phòng trọ đến thiền đường. Anh ta mặc áo cà sa vào, đó là y phục nghi lễ chính thức cho tất cả các Tăng sĩ Phật giáo. Anh ta được một trong các Tăng chức ở thiền đường dẫn đến đánh lễ Bồ Tát Văn Thù, được thờ gần cửa ra vào. Trải tấm tọa cụ, một tấm lụa vuông có thêu hình, vị Tăng lạy ba lần trước ảnh tượng của ngài Văn Thù. Sau khi đánh lễ xong, anh ta được dẫn đến chỗ ngồi của mình, tại đó anh ta thấy đóng hành lý khiêm nhường của mình đặt gần cửa sổ. Khi anh ta thu dọn hành lý, vị Tăng hướng dẫn trong thiền đường lớn tiếng tuyên bố về việc thu nhận một thành viên mới vào thiền viện. Sau đó là lễ ẩm trà, và vị hành cước Tăng bắt đầu đời sống mới trong thiền viện—A wandering monk who wanders to convert people. "Wandering on foot" means the pilgrimage of a young Zen novice who has completed the first phrase of his training in a provincial temple to a Zen monastery, where he hopes to be accepted and receive training under a Zen master. Pilgrimage to a distant monastery, often through trackless terrain, was in ancient time not without danger. It was regarded as an opportunity for a wandering monk to put his physical strength and strength of character to the test, to develop presence of mind by overcoming unforeseen dangers, and by meeting many different kinds of people in joyful as well as adverse circumstances, to ripen inwardly. In the prescribed equipage of a wandering monk is a round straw hat with a very low brim.

This directs the gaze of the pilgrim onto the path before him; it prevents him from looking around, which would not be conducive to the mental concentration he is supposed to maintain during the entire pilgrimage. A black cloak, white woolen socks, and straw sandals are also part of his outfit. On his chest, the monk carries a bundle with his summer and winter robes, his eating and begging bowls, a razor for shaving his head, and some sutra texts. On his back he carries a rolled-up straw raincoat. When the pilgrim has come through all the difficulties of the pilgrimage and arrived at the monastery, he is often refused entrance in order to test the earnestness of his desire for spiritual training. One of the monk-officials has come out to see the new applicant. The latter respectfully presents his letter of introduction and a certificate from his master by whom he was ordained. But he is politely but firmly refused acceptance to the Brotherhood. The plea is conventional these days: the Zendo is too full, or the temple is too poor, and no more acceptance is possible. If the monk-novice accepts this quietly and tries another monastery, there will be no Zendo where he can find entrance; for he will everywhere meet this form of refusal. Usually, the refusal is given once and the official withdraws. Being left alone, the monk has now nothing else to do but to continue his supplication in the same attitude as was assumed in the beginning: He leans over his baggage with his head down. He is fortunate if he is left to himself thus undisturbed. For he is sometimes forcibly ejected as an obstinate monk who refuses to accept the decision given out to him by the Brotherhood. When the Zen monks want to be rude, they can be so. The new persistent applicant is now rejected by force from the entrance and pushed outside the gate which is closed behind him. He will not, however, be dismayed; he spreads his seat, lets down his bundle, and begins to sit cross-legged; before long he may be found apparently deeply absorbed in meditation. The night advances, and the moon is seen going down between the branches of a tree. It seems as if no soft spot were left in the heart of the Zen master. What he generally doles out to his monks is "hot invective and angry fist-shaking." For the Zen truth is something which must be snatched away from the hands of the master; he will never be too ready to bestow it midly on those who beg. He is to be made willy-nilly to hand it to them. This is where the Zen discipline differs from other religious trainings. Monks in the Zen monastery try their best to discourage the novice-monk. However, after days of persistence outside the monastery, not rarely in rain and snow, or in the entrance hall of the monastery, he is finally let in. As is mostly the case, the "new arrival" will be invited in when the evening comes. He is then at least for one night assured of being sheltered from exposure; but if he expects to sleep under a warm bedding, he will be terribly disappointed. No such accommodations are waiting him, and he is ready to stand all trials. He has been informed of all these inconveniences before he started on this pilgrimage. Zen monks are not supposed to pass their nights lying comfortably in bed; when the questions baffling all intellectual attempts at solution are still harassing them, how can they hope to have any kind of rest? At the front hall, he then must provide a further proof of his seriousness through a week of sitting in a solitary cell under the most austere conditions before he is finally accepted into the monastic community. According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "The Training of the Zen Buddhist Monk," there were many examples in the annals of Zen, which they may follow if they really want to be enlightened. Tzu-ming of the Sung pierced his thigh with a drill when he felt sleepy while meditating. The new arrival passes his nights facing the wall in the posture of meditation. When the morning comes, he puts on his straw-sandals, goes out, and nods his head over his own baggage as he did on the previous day. This period of probation, otherwise called "occupying the entrance court" (niwa-dzume), may last at least two or three days, which formerly extended even to a week. This spending all day with the head down on the bundle is, to say the least, a most tiresome and trying procedure. How high his ideal and how exalted his aspirations, the Zen monk without the sense of humility and self-abnegation is not expected to attain the highest degree of purification. This "occupying the entrance court" is the first practical lesson given to him as soon as he arrives at the Zendo. After the "occupying the entrance court" comes what is known as "to leave in the morning" (Tangwa-dzume) and this is also the name given to the room where travelling monks are given a

night's lodging; they are not allowed to stay for a second night, hence the name. The monk-novice is now allowed to come inside and pass another three days probation period in this room. Thus left in solitary confinement, as it were, he passes all day in meditation. When about five days are passed since the arrival at the monastery, the novice monk gets a notice from the office known as "Shika-ryo," which is the directing centre of the whole Brotherhood. According to the notice, he is to be at last permitted into the Zendo. He is told about the regulations, and good sound advice is given to him by the headmonk. In the following morning after breakfast he is transferred from the lodging room to the Zendo. He puts on his "kasaya" (kesa), which is the formal ceremonial robe for all the Buddhist monks. He is ushered by one of the monks in charge of the Zendo, first to pay respect to Manjusri the Bodhisattva, who is enshrined near the front entrance. Spreading his nisidana (zagu) which is a square piece of silk with a design, he prostrates himself three times before him. When this is done, he is led to his own seat where he finds his humble baggage leaning against the window. As he takes it, the usher-monk in a loud voice announces the admission of a new member into the Brotherhood. As tea ceremony follows, and the novice monk begins his Zendo life.

23) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Không Có Gì Giải Thích Được Chân Như!—There Is Nothing Explicable in Reality!*

Trong quyển Thiền Luận, Tập III, Thiền sư D. T. Suzuki viết: "Nhất thời, bạn có thể đọc sách, nhưng hãy cẩn thận dẹp sách đi, càng sớm càng tốt. Nếu bạn không rời bỏ sách, bạn sẽ mắc phải thói quen chỉ học các văn tự. Điều đó cũng giống như tìm băng giá bằng cách sưởi nóng dòng nước chảy, hoặc tìm tuyết bằng cách đun sôi nước nóng. Chính vì điều đó mà chư Phật đôi khi nói rằng chân lý tối thượng có thể giải thích được mà đôi khi không giải thích được. Thật ra, không có thứ gì gọi là giải thích hoặc không giải thích được nơi Chân Như, là cảnh giới của vạn hữu hiện tiền. Khi đã nắm được điều này, ngàn thứ khác cũng theo luôn."—In *Essays in Zen Buddhism*, volume III, Zen Master D. T. Suzuki wrote: "For a while you may read books, but be careful to set them aside as soon as possible. If you do not quit them, you will get into the habit of learning letters only. This is like seeking ice by heating running water, or like seeking snow by boiling up hot water. Therefore, it is sometimes said by the Buddhas that ultimate truth is explicable and sometimes that it is not explicable. The fact is that there is nothing explicable or inexplicable in Reality itself, which is the state of all things that are. When this one thing is thoroughly grasped, all the other thousand things follow."

24) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Kiến Chân Tánh—To See Into the Nature of Our Own Being*

Thấy được chân tánh tuyệt đối của vạn hữu. Theo Thiền Sư Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang trong bộ Thiền Phật Giáo, theo bản thể, Thiền là nghệ thuật thấy được chân tánh của từng người và chỉ cho chúng ta con đường thoát vòng trói buộc để đến với tự do. Chúng ta có thể nói Thiền giải phóng tất cả các năng lượng tồn trữ một cách hòa hợp và tự nhiên trong mỗi người chúng ta, những năng lượng đó, trong những trường hợp bình thường, bị nén chặt và biến dạng, đến mức không tìm ra được con đường thích hợp để phát tiết ra thành hoạt động. Thân vật lý của chúng ta có thể được xem như một máy phát điện trong đó tàng ẩn một sức mạnh huyền bí. Khi sức mạnh ấy không được đưa vào hoạt động một cách hợp lý, nó sẽ tàn lụi hoặc sẽ bị băng hoại và tự biểu lộ ra một cách bất bình thường. Vì thế, mục tiêu của Thiền là cứu chúng ta khỏi bị điên dại và tàn phế. Đó là tự do cái mà tôi hiểu, giải phóng tất cả những xung lực có tính sáng tạo và từ bicio hữu trong tim mình. Nói chung, chúng ta mù quáng với sự kiện là chúng ta vốn sở hữu tất cả những khả năng cần thiết giúp chúng ta hạnh phúc và yêu thương nhau. Những cuộc tranh đấu mà chúng ta thấy quanh mình đều xuất phát từ cái vô minh này. Do đó, Thiền muốn chúng ta mở một "con mắt thứ ba," theo cách nói của những Phật tử, để từ đó thấy được vùng cả một vùng mà chúng không hề mơ ước, đã bị đóng kín vì sự vô minh của chúng ta. Khi những mây mù vô minh ấy biến đi, cái vô tận của các tầng trời mở ra và chính ở nơi đó,

lần đầu tiên chúng ta thấy được bản tánh của chính mình—According to Zen Master D. T. Suzuki in Zen Buddhism, Zen in its essence is the art of seeing into the nature of one's own being (to behold truth or ultimate reality), and it points the way from bondage to freedom... We can say that Zen liberates all the energies properly and naturally stored in each of us, which are in ordinary circumstances cramped and distorted so that they find no adequate channel for activity. This body of ours is something like an electric battery in which a mysterious power latently lies. When this power is not properly brought into operation, it either grows moldy and withers away or is warped and expresses itself abnormally. It is the object of Zen, therefore, to save us from going crazy or being crippled. This is what I mean by freedom, giving free play to all the creative and benevolent impulses inherently lying in our hearts. Generally, we are blind to this fact, that we are in possession of all the necessary faculties that will make us happy and loving towards one another. All the struggles that we see around us come from this ignorance. Zen, therefore, wants us to open a "third eye," as Buddhists call it, to the hitherto undreamed-of region shut away from us through our own ignorance. When the cloud of ignorance disappears, the infinity of the heavens is manifested, where we see for the first time into the nature of our own being.

25) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Kiết Hạ—Summer Retreat*

Tăng đoàn vắng theo lời chỉ dạy của Phật mà tọa vũ an cư hay an cư kiết hạ về mùa mưa (để giảm thiểu sự tổn hại các loài côn trùng, đồng thời nhập thất tịnh tu). Ba tháng an cư kiết hạ mỗi năm vào mùa mưa (từ 15 tháng tư đến 15 tháng bảy âm lịch. Đây là thời kỳ ba tháng tu tập tâm linh cao độ trong một tự viện hay Thiền viện vào thời kỳ mưa gió vào mùa hè. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong quyển "Sự Huấn Luyện của Một Thiền Tăng", sau mỗi kỳ an cư, mùa hè và mùa đông, mỗi vị Tăng có nhiệm vụ phải tường trình lại hành vi của mình suốt trong kỳ an cư ấy. Rồi vị Tăng được tự do rời tự viện nơi ông sống suốt kỳ an cư và đi nơi khác. Mỗi vị Tăng được vị viện trưởng gọi đến trình diện và hỏi xem ông ta sẽ làm gì bởi vì mùa hành cước đã bắt đầu và ông ta có quyền lợi dụng cơ hội ấy. Nếu ông muốn đi vì một lý do nào đó, ông sẽ được ghi trong sổ bộ như thế. Nhưng nếu ông muốn tiếp tục đời sống thiền đường ở đây, vị viện trưởng có thể nhận xét về hành vi của ông trong suốt thời gian qua. Nếu như vị Tăng cư xử thích đáng, viện trưởng sẽ cho phép ông ở lại mà không góp ý thêm gì nữa. Khi sự thể không như thế, vị Tăng kia sẽ bị khiển trách nặng nề vì những lỗi lầm của ông ta, và trong một số trường hợp nghiêm trọng, bản án có thể là trục xuất khỏi thiền viện. Điều này có tầm quan trọng sống còn đối với sự nghiệp của Tăng sĩ, bởi vì vết nhơ kia bám lấy ông ta mãi, và vì lý do đó mà các thiền đường khác có thể đóng cửa từ chối ông ta. Kỳ thi cuối khóa này do đó là một biến cố rất gay go trong đời sống thiền đường—Based on the instruction of the Buddha, the sangha retreat or rest during the summer rains. Peaceful residing during the summer retreat. The three months of summer retreat every year (from 15th of the Lunar fourth month to 15th of the Lunar seventh month). This is a three-month period of intensive spiritual training in a temple or a Zen monastery during the rainy season in summer. According to Zen master D.T. Suzuki in "The Training of the Zen Buddhist Monk" (p.119), at the end of each sojourn, the summer and the winter, each monk is taken to task to render account for his behavior during the term. He is then free to leave the monastery where he has spent his term and go somewhere else. Each is summoned before the chief monk-official and asked what he is going to do now that the retreat season has set in and he is at liberty to take advantage of it. If he expresses the desire to leave for one reason or another, he is so registered in the book. But if he wish to continue his Zendo life here, the chief monk may have something to say about his conduct during the period that has just past. If the monk behaved properly, he will pass without much comment. When otherwise, he will quite severely be reprimanded for his misdemeanor, and in some extreme cases even a refusal to renew his term will be the verdict. This is fatal to the career of the monk, because the stain clings to him wherever he goes, and all the Zendo doors may be found closed to him. This term-end examination is therefore quite a never-racking event in life of the Zendo monk.

26) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Kinh Điển—Scriptures*

Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Sự Huấn Luyện của một Thiền Tăng Phật Giáo," các thiền sinh không được mang kinh điển hay bất cứ sách vở nào vào trong thiền đường ngoại trừ trường hợp tuyệt đối cần thiết, chẳng hạn như khi các thiền Tăng phải tìm một đoạn văn biểu lộ về sự lãnh hội của họ về một công án. Điều này là do vị thiền sư đòi hỏi khi họ đã giải đáp một cách thành công một công án. Một quyển sách được gọi là "Thiền Lâm Cú Tập" ghi lại những đoạn liên hệ đến thiền. Đó là một trong những cẩm nang mà người học thiền, thiền sư và cư sĩ tại Nhật Bản luôn luôn đem theo bên mình. Lối tu tập này là thường xuyên dò tìm những trích đoạn từ văn điển xưa giúp các thiền sinh rất nhiều trong việc trở nên quen thuộc với giai đoạn văn chương và văn hóa của đời sống thiền. Theo Thiền sư Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang trong bộ Thiền Luận Tập III, các kinh Phật, đặc biệt là các kinh Đại Thừa, là những điển đạt trực tiếp của những kinh nghiệm tâm linh; chúng hàm chứa những trực giác, đặc thủ nhờ đào sâu trong thâm cung của Vô thức, và kinh không có kỳ vọng trình bày những trực giác này qua trung gian của trí năng. Nếu thỉnh thoảng kinh có vẻ được trình bày một cách lý luận theo duy lý và luận chứng, điều này chỉ là ngẫu nhiên. Tất cả những kinh điển Phật đều cố đưa ra những trực giác thâm sâu nhất của Phật trí đúng như chúng đã tự trình bày cho những đệ tử đầu tiên của Phật giáo Đại Thừa ở Ấn Độ. Do đó, khi các kinh kê cho rằng tất cả vạn pháp đều trống không, bất sanh và vượt ra ngoài nhân duyên, lời tuyên bố này không phải là kết quả của lối lý luận siêu hình, mà nó là một kinh nghiệm sâu sắc nhất của Phật trí. Đó là lý do tại sao nhiều học giả và triết gia Phật giáo cố gắng lãnh hội hay diễn giải những trực giác này theo những qui tắc lý luận lại bị thất bại trong nỗ lực của họ; họ là những người ngoại giáo, có thể nói như vậy, trong kinh nghiệm Phật tánh và qua đó, họ không đi vào được trọng điểm—According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "The Training of the Zen Buddhist Monk," in the Zendo no scriptural texts or books are allowed except when they are absolutely needed, for instance, when the monks have to look up a passage expressive of their understanding of a koan. This is required of them by the master when they successfully solve a koan. A book called "Passages Related to Zen" (Kuzoshi or Zenrin Kushu) contains various kinds of passages relating to Zen. In Japan, it is one of the vade-mecums to be carried along by all Zen students, monks and lay-disciples. This practice of regularly looking up the passages culled from ancient literature helps the monks very much to become acquainted with the literary and cultural phase of the Zen life. According to Zen master D.T. Suzuki in the Essays of Zen, Volume III, the sutras, especially Mahayana sutras, are direct expressions of spiritual experiences; they contain intuitions gained by digging deeply into the abyss of the Unconscious, and they made no pretension of presenting these intuitions through mediumship of the intellect. If they appear to be all ratiocinative and logically demonstrative, this is merely accidental. All the sutras attempt to give the deepest intuitions of the Buddhist mind as they presented themselves to the early Indian Mahayana followers. Therefore, when the sutras declare all things to be empty, unborn, and beyond the causation, the declaration is not the result of metaphysical reasoning; it is a most penetrating Buddhist experience. This is why so many scholars and philosophers of Buddhism who endeavor to understand or interpret these intuitions according to rules of logic fail in their endeavors; they are outsiders, so to speak, in Buddhist experience, and consequently they are bound to miss the mark.

27) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Lời Nói Nghịch Hay Phủ Định Trong Thiền—Contradictory Words*

Các nhà huyền học thích dùng lối nói nghịch để phô diễn cái thấy riêng của mình. Theo thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, về việc này, Thiền không phải là ngoại lệ, nhưng có khác là ở cách diễn đạt chân lý, Thiền có cái gì kỳ đặc của Thiền. Về căn bản, Thiền bao gồm những sắc thái cụ thể và sinh động trong lối nói. Thiền không chịu được cái trừu tượng. Một hôm, có một vị Tăng đến hỏi Triệu Châu: "Không mang gì hết đến đây thì thế nào?" Triệu Châu đáp ngay lập tức: "Buông xuống

đi!" Vị Tăng nói: "Một vật chẳng mang theo thì buông xuống cái gì?" Triệu Châu nói: "Không buông xuống thì vác nó lên đi!" Trong khi Phó Đại Sĩ nói: "Tay không nắm cán mai. Đi bộ lưng trâu ngồi. Theo cầu qua bến nước. Cầu trôi nước chẳng trôi." Thật là lời nói phi lý không gì hơn, nhưng cái phi lý ấy lại tràn ngập trong Thiền. "Hoa không đỏ, liễu không xanh," đó là một câu nói đầu miệng trong đạo Thiền, thuộc thể phủ định, và được coi như tương đương với thể khẳng định này: "Hoa thì đỏ, liễu thì xanh". Đặt theo hình thức lý luận học, câu ấy sẽ là như vậy: "A vừa là A vừa chẳng là A." Nếu thế thì tôi là tôi mà ông cũng là tôi, hay niết bàn cũng là địa ngục. Thật không có giáo thuyết nào chối tai như Thiền! Duy Ma Cật, con người im lặng như sấm sét, lại tâm sự rằng ông bệnh vì chúng sanh bệnh. Quả thật tất cả những tâm hồn chí thánh chí thiện đều thân thiết mang trong người cái đại nghịch lý của vũ trụ này. Thật vậy, trong cách nói nghịch, Thiền dám cụ thể một cách táo bạo hơn những giáo thuyết huyền học khác, vì Thiền mang luôn cái diên đảo thị phi vào cả trong tình tiết của cuộc sống hằng ngày của chúng ta. Thiền không ngại ngừng chối bỏ tất cả những gì thân thiết nhất trong kinh nghiệm của chúng ta. "Tôi đang viết đây mà chưa hề viết một chữ; có lẽ ông đang đọc đây, nhưng trong đời không có ai đọc hết. Tôi điếc tôi mù, nhưng tôi thấy đủ thứ sắc màu, phân biệt đủ tiếng động." Cứ thế mà các thiền sư tiếp tục mãi không dứt—All mystics are fond of paradoxes to expound their views. According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, First Series* (p.272), Zen is no exception in this respect, but in its way of thus expressing the truth there is something we may designate characteristically Zen. It principally consists in the concreteness and vividness of expression. It generally refuses to lend an ear to abstraction. One day, a monk came and asked Chao-Chou, "How is it when a man brings nothing with him?" Chao-Chou immediately replied, "Throw it away!" The monk said, "What shall he throw down when he is not burdened at all?" Chao-Chou said, "If so, carry it along!" While Fu-ta-shih said, "Empty-handed I go and yet the spade is in my hands. I walk on foot, and yet on the back of an ox I am riding. When I pass over the bridge, the water does not flow, but the bridge does flow." This sounds altogether out of reason, but in fact Zen abounds with such graphic irrationalities. "The flower is not red, nor is the willow green," is one of the best known utterances of Zen, and is regarded as the same as its affirmative: "The flower is red and the willow is green." To put it in logical formula, it will run like this: "A is at once A and not A." If so, I am I and yet you are I or nirvana is also hell. What a shocking doctrine this Zen is! The silent thundering Vimalakirti confessed that he was sick because all his fellow-beings were sick. All wise and loving souls must be said to be embodiment of the Great Paradox of the universe In fact, Zen is more daring concrete in its paradoxes than other mystical teachings, for Zen carries its paradoxical assertions into every detail of our daily life. It has no hesitation in flatly denying all our most familiar facts of experience. "I am writing here and yet I have not written a word. You are perhaps reading this now and yet there is not a person in the world who reads. I am utterly blind and deaf, but every color is recognized and every sound discerned." The Zen masters will go on like this indefinitely.

28) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Lời Nói Nhại Trong Thiền—Repetition of the Same Speech*

Người mới bắt đầu tu Thiền khó nhận ra được ý nghĩa tiềm ẩn trong những câu lặp lại như kết ấy, đôi khi còn nghĩ đây là tiếng nhái gheo của thầy. Theo thiền sư D.T. Suzuki trong *Thiền Luận, Tập I*, trong lối nói này thật sự tiếng nói chẳng có giá trị hơn là một thứ âm thanh, nên nếu hiểu được thâm ý là hiểu sự đồng vọng lại, chứ không phải ở tiếng nói. Cái hiểu ấy phải phát ra từ sinh hoạt nội tâm vậy, và sự vọng lại chỉ cốt tạo cơ duyên thức tỉnh cho người thiết tha tìm cầu chân lý. Một khi tâm của người đệ tử được chuyển theo chiều thích đáng nào đó để sẵn sàng vỡ ra một âm điệu nào đó, vị thầy khê vắn một vòng khóa, ấy thế là bài hát bừng lên, hợp tiết tấu, bài hát không học ở ai hết mà chính mình khám phá ra tự trong chính mình. Cứ chỉ vắn khóa ở đây tức là lặp lại câu hỏi—Answer is repeated exactly the same as the question. Beginning Zen practitioners may find it's hard to penetrate into the inner meaning those parrot-like repetitions which sometimes sound like mimicry on the part

of the master. According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Second Series* (p.287), in this case, indeed, the words themselves are mere sounds, and the inner sense is to be read in the echoing itself if anywhere. The understanding, however, must come out of one's own inner life, and what the echoing does is to give this chance of self-awakening to the earnest seekers of truth. When the mind is so turned as to be all ready to break into a certain note, the master turns the key and it sings its own melody, not learned from anybody else but discovered within itself. And this turning the key in the form of repetition.

29) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Lý Luận Và Thiền—Logicalness and Zen*

"Lý luận" bao gồm luận bàn sự bình đẳng của lý tính hay căn bản chân lý (luận về lý); và bàn về sự sai biệt của sự tướng (hiện tượng hay sự thực hành) thì gọi là "Sự Luận," đối lại với "Lý Luận" hay bàn về chân lý tuyệt đối. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng Thiền phản đối lý luận, cả về chính thức lẫn không chính thức. Tuy nhiên, không phải mục tiêu của Thiền là làm cho chính nó không hợp với lý luận, nhưng mà làm cho con người biết rằng tính như nhất của lý luận không phải là cứu cánh, và rằng có một sự xác quyết siêu việt nào đó không thể nào đạt được chỉ bằng với sự thông minh của trí tuệ. Khuôn sáo trí tuệ "đúng" và "sai" được hoàn toàn tùy cơ ứng biến khi sự việc đi đúng theo quỹ đạo của nó; thế nhưng ngay khi vấn đề của cuộc sống sắp đến hồi chung cuộc, thì trí tuệ không trả lời được nó một cách thỏa đáng. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Thiền Học Nhập Môn," khi chúng ta nói "đúng" tức là chúng ta đang khẳng định, và như thế, chúng ta đã hạn chế chính mình; khi chúng ta nói "không đúng" tức là chúng ta đang phủ định, mà phủ định tức là một kiểu loại trừ. Loại trừ và hạn chế thì cuối cùng cũng đều như nhau, đều giết chết tâm hồn; mà đời sống tâm linh không phải là cần được hoàn toàn tự do và hài hòa hay sao? Mà trong sự loại trừ và giới hạn thì chẳng bao giờ có tự do và hài hòa. Thiền rất rõ ràng về điểm này. Do đó, theo nhu cầu của cuộc sống nội tại của chúng ta, Thiền đưa chúng ta đến một cảnh giới tuyệt đối trong đó không có bất kỳ sự đối lập nào—

Logicalness includes reasoning on, or discussing of, principles, or fundamental truth; and discussion of phenomena in contrast with discussion of noumena or absolute truth. Zen practitioners should always remember that Zen stands in opposition to logic, formal or informal. However, it is not the object of Zen to look illogical for its own sake, but to make people know that logical consistency is not final, and that there is a certain transcendental statement that cannot be attained by mere intellectual cleverness. The intellectual groove of "yes" and "no" is quite accomodating when things run their regular course; but as soon as the ultimate question of life comes up, the intellect fails to answer it satisfactorily. According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "An Introduction to Zen Buddhism (p.37)," when we say "yes", we assert, and by asserting we limit ourselves. When we say "no", we deny, and to deny is exclusion. Exclusion and limitation, which after all are the same thing, murder of the soul; for it is not the life of the soul that lives in perfect freedom and in perfect unity? There is no freedom or unity in exclusion or in limitation. Zen is well aware of this. In accordance with the demands of our inner life, therefore, Zen takes us to an absolute realm wherein there are no antitheses of any sort.

30) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Một Ngụm Nước Thật Mới Có Thể Thỏa Mãn Con Khát!—An Actual Mouthful of Water Gives the Thirsty Complete Satisfaction!*

Khi nói về nước hay cảnh tượng một dòng suối không thể giải được cơn khát của chúng ta bằng một ngụm nước có thật. Trong bộ *Thiền Luận*, Sư viết: "Những gì mà chúng ta nghĩ hoặc đọc đều gắn liền với các giới từ "về" hoặc "về chủ đề" và không chỉ cho chúng ta đúng sự vật. Không một bài nói nào về nước hay cảnh tượng một dòng suối có thể giải được cơn khát của chúng ta bằng một ngụm nước có thật. Thiền tông có một thí dụ được ưa thích: để chỉ mặt trăng, cần phải dùng đến ngón tay, nhưng khổ nỗi cho ai lầm tưởng ngón tay là mặt trăng. Để mang cá về nhà, phải dùng đến cái rổ, nhưng một khi cá đã dọn lên bàn, hà cớ gì phải bận tâm đến cái rổ? Sự việc là như thế và chúng ta hãy nắm vững nó, nếu không, chúng ta sẽ tuột mất nó: đó là điều Thiền tông khuyên chúng ta nên làm—Not mere talk

about water, nor the mere sight of a spring, but an actual mouthful of it gives the thirsty complete satisfaction. In *Essays in Zen Buddhism*, Zen Master D. T. Suzuki wrote: "What one thinks or reads is always qualified by the preposition "of," or "about," and does not give us the thing itself. Not mere talk about water, nor the mere sight of a spring, but an actual mouthful of it gives the thirsty complete satisfaction. Zen's favorite analogy is: to point at the moon a finger is needed, but woe to those who take the finger for the moon; a basket is welcome to carry our fish home, but when the fish are safely on the table why should we eternally bother ourselves with the basket? Here stands the fact, and let us grasp it with the naked hands lest it should slip away; this is what Zen propose to do.

31) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Mười Sinh Địa Đích Thực—Ten Real Native Countries*

Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong *Thiền Luận Tập III*, chư Bồ Tát có mười sinh địa đích thực. Thứ nhất là nơi nào có tâm Bồ Đề được phát khởi, nơi đó là quốc độ của Bồ Tát, vì tâm Bồ Đề là quyến thuộc của Bồ Tát. Thứ nhì là nơi nào có thâm tâm, nơi đó là quốc độ của Bồ tát, vì đó là nơi xuất sinh các thiện tri thức. Thứ ba là nơi nào có chứng nhập các trụ địa, nơi đó là quốc độ của Bồ Tát, vì đó là nơi sinh trưởng hết thảy các Ba La Mật. Thứ tư là nơi nào có phát đại nguyện, nơi đó là quốc độ của Bồ Tát, vì đó là nơi thi hành công hạnh. Thứ năm là nơi nào có đại từ, nơi đó là quốc độ của Bồ Tát, vì đó là nơi phát triển Tứ Nhiếp Pháp. Thứ sáu là nơi nào có chánh kiến, nơi đó là quốc độ của Bồ Tát, vì là nơi trí tuệ siêu việt trở dậy. Thứ bảy là nơi nào Đại Thừa quảng bá, nơi đó là quốc độ của Bồ Tát, vì là nơi hết thảy các phương tiện thiện xảo được vận dụng. Thứ tám là nơi nào có giáo hóa chúng sanh, nơi đó là quốc độ của Bồ tát, vì là nơi hết thảy chư Phật giáng sinh. Thứ chín là nơi nào có phương tiện trí, nơi đó là quốc độ của Bồ Tát, vì là nơi nhận biết rằng hết thảy các pháp đều không sinh. Thứ mười là nơi nào có tu tập hết thảy các giáo thuyết của Phật, nơi đó là quốc độ của Bồ Tát, vì là nơi mà hết thảy chư Phật trong quá khứ, hiện tại và vị lai giáng sanh—According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism*, Bodhisattvas have ten real native countries. First, wherever there is awakening of the Bodhicitta there is the Bodhisattva's native land, because it belongs to the Bodhisattva-family (see Bồ Đề Tâm). Second, wherever there is deep-heartedness, there is the Bodhisattva's native land, because it is where the family of good friends rises. Third, wherever there is the experience of the Bhumis, there is the Bodhisattva's native land, because it is where all the Paramitas grow (see Lục Độ Ba La Mật). Fourth, wherever the great vows are made, there is the Bodhisattva's native land, because it is where deeds of devotion are carried on (see Đại Nguyện). Fifth, wherever there is a great all-embracing love, there is the Bodhisattva's native land, because it is where the four ways of acceptance developed (see Tứ Nhiếp Pháp, and Tứ Vô Lượng Tâm (1)). Sixth, wherever there is the right way of viewing things, there is the Bodhisattva's native land, because it is where transcendental knowledge takes its rise (see Bát Chánh Đạo, and Trí Huệ Ba La Mật). Seventh, wherever the Mahayana thrives well, there is the Bodhisattva's native land, because it is where all the skilful means unfold (see Đại Thừa, and Phương Tiện Thiện Xảo). Eighth, wherever there is the training of all beings, there is the Bodhisattva's native land, because it is where the Buddhas are born. Ninth, wherever there are means born of transcendental knowledge, there is the Bodhisattva's native land, because it is where the recognition obtains that all things are unborn (see Bất Sinh, and Bất Diệt). Tenth, wherever there is the practicing of all the Buddha-teachings, there is the Bodhisattva's native land, because it is where all the Buddhas of past, present, and future are born.

32) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Mười Tám Hình Thức Của Không—Eighteen Forms of Emptiness*

Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong *Thiền Luận Tập III*, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, có 18 hình thức của "Không". Thứ nhất là Nội Không (Adhyatma-sunyata (skt) hay cái Không của các pháp nội tại. Chữ "Nội" chỉ cho sáu thức. Khi chúng được gọi là "Không," nghĩa là tất cả mọi hoạt động của chúng không có thần ngã hay linh hồn nằm ở sau, như chúng ta tưởng. Đây là một lối

giải thích khác của thuyết “Vô Ngã.” Thứ nhì là Ngoại Không (Bahirdha-sunyata (skt) hay cái Không của các pháp ngoại tại. “Ngoại” là các đối tượng của sáu thức, cái “Không” của chúng có nghĩa là không có những bản trụ hay bản thể của cái ngã chủ thể nằm ở sau. Cũng như không có Tự Ngã (atman) nơi hậu trường của các hiện tượng tâm lý; cũng vậy, không có Tự Ngã (ataman) nơi hậu trường của ngoại giới. Thuật ngữ đó gọi là “Pháp Vô Ngã.” Phật giáo Nguyên Thủy dạy cho chúng ta thuyết “Vô Ngã” (Anatman), nhưng người ta nói chính các nhà Đại Thừa mới luôn luôn áp dụng thuyết đó cho các đối tượng ngoại giới. Thứ ba là Nội Ngoại Không (Adhyatma-bahirdha-sunyata (skt) hay cái Không của các pháp nội ngoại tại. Thông thường chúng ta phân biệt ngoại với nội, nhưng vì không có thực tại cho sự phân biệt này nên ở đây nó bị phủ nhận; sự phân biệt chỉ là một hình thái của vọng tâm, mối quan hệ có thể bị đảo lộn bất cứ lúc nào, ở đây không có thường trụ bất biến. Thứ thay đổi vị trí, cái nội thành ra ngoại và cái ngoại thành ra nội. Quan hệ này gọi là không. Thứ tư là Không Không (Sunyata-sunyata (skt) hay cái Không của Không. Khi các pháp ngoại và nội được tuyên bố tất cả là không, chúng ta tất nghĩ rằng “Không” vẫn là một ý tưởng có thực, hay chỉ có cái đó mới là cái khả đắc khách quan. Không của Không cốt hủy diệt chấp trước ấy. Còn giữ một ý tưởng Không tức là còn lưu lại một hạt bụi khi đã quét đi tất cả. Thứ năm là Đại Không (Maha-sunyata (skt) hay cái không lớn. “Không Lớn” chỉ cho tính bất thực của không gian. Thời trước coi không gian là cái có thực một cách khách quan, nhưng đến các nhà Đại Thừa thì nó là Không. Các vật trong không gian lệ thuộc các định luật của sinh tử, tức bị điều động bởi luật nhân quả; tất cả Phật tử đều thừa nhận điều đó, nhưng họ lại nghĩ không gian trong tự thể là thường trụ. Các nhà Đại Thừa dạy rằng khoảng cách chân không bao la này cũng không có thực tại khách quan nên ý tưởng về không gian hay trường độ (độ kéo dài vô tận) chỉ là ảo tưởng. Thứ sáu là Đệ Nhất Nghĩa Không (Paramartha-sunyata (skt) hay cái Không của chân lý cứu cánh. “Chân lý cứu cánh” chỉ có chân thể của vạn hữu, trạng thái tồn tại chân thực của chúng, ngoài tất cả hình thái của chủ quan tính. Đây là cái Không bị hủy diệt, không bị gán cho là thế này hay thế kia, cũng không thứ gì có thể gán vào đó. Vì vậy chân lý cứu cánh hay đệ nhất nghĩa là Không. Nếu là có thực, nó là một trong những đối tượng bị chi phối và ràng buộc vào định luật nhân quả. Niết Bàn chỉ là một danh tự nói khác. Khi Niết Bàn có chỗ để bám được, nó sẽ không là Niết Bàn nữa. Không dùng ở đây khác với “Không lớn,” khi những đối tượng nội hay ngoại được tuyên bố là Không. Thứ bảy là Hữu Vi Không (Samskrita-sunyata (skt) hay cái Không của các pháp hữu vi. Hữu vi (Samskrita) chỉ cho những pháp xuất hiện do các điều kiện của tác thành. Nói hữu vi Không là một cách nói khác chỉ cho thế giới ngoại tại cũng như thế giới nội tại đều không. Thứ tám là Vô Vi Không (Asamskrita-sunyata (skt) hay cái Không của các pháp vô vi. Vô vi (Asamskrita) là những pháp không lệ thuộc tác thành, như không gian chẳng hạn. Hiện hữu đôi khi được chia thành hữu vi và vô vi, đôi khi được chia thành nội và ngoại, đôi khi được chia thành năm uẩn, vân vân, theo các quan điểm cần thiết cho quá trình suy luận. Tuy nhiên, tất cả những phân biệt này chỉ là tương đối và không có khách thể tính tương đương, và do đó là Không. Vô vi hiện hữu đối lại với hữu vi. Nếu hữu vi không thực có thì vô vi cũng không luôn. Cả hai đều là giả danh, là Không. Thứ chín là Tất Cánh Không (Atyanta-sunyata (skt) hay cái Không tối hậu. Tất cánh không nhấn mạnh tất cả các pháp đều không một cách tuyệt đối. “Cứu Cánh” tức tuyệt đối. Phủ nhận thực tại tính khách quan nơi chư pháp ở đây được chủ trương một cách đương nhiên, không điều kiện thắc mắc. “Không của Không,” trên thực tế, cũng chỉ cho một cái như nhau. Phòng được quét sạch là nhờ chổi, nhưng nếu còn chổi thì không phải là Không tuyệt đối. Thực vậy, phải gạt sang một bên cái chổi, cùng với người quét, mới mong đạt tới ý niệm về “Tất Cánh Không.” Còn giữ lại dù chỉ một pháp, một vật hay một người, là còn có điểm chấp để từ đó sản xuất một thế giới của những sai biệt, rồi kéo theo những ước muốn và đau khổ. Tánh Không vượt ngoài mọi quyết định tính có thể có, vượt ngoài chuỗi quan hệ bất tận; đó là Niết Bàn. Thứ mười là Vô Tế Không (Anavaragra-sunyata (skt) hay cái Không không biên tế. Vô tế không có nghĩa là khi nói hiện hữu là vô thủy, người ta nghĩ rằng có một cái như là vô thủy, và bám vào ý niệm này. Để loại bỏ chấp trước kiểu này, mới nêu lên tánh không của nó. Tri kiến của con người lắc lư giữa hai đối cực. Khi ý niệm về hữu thủy bị dẹp bỏ thì ý niệm về vô thủy lại đến thay, mà

sự thực chúng chỉ là tương đối. Chân lý của Không phải ở trên tất cả những đối nghịch này, nhưng không phải ở ngoài chúng. Vì vậy kinh Bát Nhã dốc sức khai thông con đường “trung đạo” dù vậy vẫn không đứng y ở đó; vì nếu thế, hết còn là con đường giữa. Thuyết Tánh Không như vậy phải được minh giải từ quan điểm rất thận trọng. Thứ mười một là Tán Không (Anavakara-sunyata (skt) hay cái Không của sự phân tán. Tán Không (Anavakara-sunyata) có nghĩa là không có thứ gì hoàn toàn đơn nhất trong thế gian này. Mọi vật bị cưỡng bức phải phân tán kỳ cùng. Nó hiện hữu coi chừng như một đơn tố, nguyên dạng, nguyên thể, nhưng ở đây không thứ gì lại không thể phân chiết thành những bộ phận thành tố. Chắc chắn nó bị phân tán. Các thứ nằm trong thế giới của tư tưởng hình như có thể không bị tiêu giải. Nhưng ở đây sự biến đổi hiện ra dưới một hình thức khác. Công trình của thời gian, thường trụ không thường mãi. Bốn uẩn: Thọ, Tưởng, Hành và Thức, cũng chỉ cho sự phân tán và hoại diệt tận cùng. Nói gì đi nữa thì chúng cũng là Không. Thứ mười hai là Bản Tánh Không (Prakriti-sunyata (skt) hay cái Không của bản tánh. Bản tánh là cái làm cho lửa nóng và nước lạnh, nó là bản chất nguyên sơ của mỗi vật thể cá biệt. Khi nói rằng nó Không, có nghĩa là không có Tự Ngã (Atman) bên trong nó để tạo ra bản chất nguyên sơ của nó, và ý niệm đích thực về bản chất nguyên sơ là một ý niệm Không. Chúng ta đã ghi nhận rằng không có tự ngã cá biệt nơi hậu cứ của cái chúng ta coi như vật thể cá biệt, bởi vì vạn hữu là những sản phẩm của vô số nhân và duyên, và chẳng có gì đáng gọi là một bản chất nguyên sơ độc lập, đơn độc, tự hữu. Tất cả là Không triệt để, và nếu có thứ bản chất nguyên sơ nào đó, thì có cách nào cũng vẫn là Không. Thứ mười ba là Tự Tướng Không (Svalakshana-sunyata (skt) hay cái Không của tự tướng. Trong Tự Tướng Không, tướng là phương diện khả tri của mỗi vật thể cá biệt. Trong vài trường hợp, tướng không khác với bản chất nguyên sơ, chúng liên hệ bất phân. Bản chất của lửa có thể biết qua cái nóng của nó, và bản chất của nước qua cái lạnh của nó. Một nhà sư thì hiện bản chất cố hữu của ông ta qua việc tu trì các giới cấm, còn cái đầu cạo và chiếc áo bá nạp là tướng dạng riêng của ông ta. Kinh Bát Nhã nói với chúng ta rằng, những khía cạnh ngoại hiện, khả tri, của hết thảy mọi vật là không vì chúng là những giả tướng, kết quả do nhiều tập hợp của các nhân và duyên; vì tương đối nên chúng không có thực. Do đó, tự tướng không, có nghĩa rằng mỗi vật thể riêng biệt không có những bản sắc thường hằng và bất hoại nào đáng gọi là của riêng. Thứ mười bốn là Nhứt Thiết Pháp Không (Sarvadharmasunyata (skt) hay cái Không của vạn hữu. Thừa nhận tất cả các pháp là Không, cái đó hết sức hàm ngụ, vì chữ Dharma không chỉ riêng cho một đối tượng của quan năng mà còn chỉ cho cả đối tượng của tư tưởng. Khi tuyên bố tất cả những thứ đó là Không, khỏi cần bàn luận chi tiết nữa. Nhưng Kinh Bát Nhã hiển nhiên cố ý không để nguyên trạng tảng đá để đè nặng những người học Bát Nhã một cách triệt để bằng học thuyết Tánh Không. Theo Long Thọ, tất cả các pháp đều mang các đặc sắc này: hữu tướng, tri tướng, thức tướng, duyên tướng, tăng thượng tướng, nhân tướng, quả tướng, tổng tướng, biệt tướng, y tướng, nhưng hết thảy những tướng đó không có thường trụ bất biến; tất cả đều là đối đãi và giả hữu. Phạm phu không thể soi tỏ vào bản chất chân thực của các pháp, do đó trở nên chấp thủ ý niệm về một thực tại thường, lạ c, ngã, và tịnh. Khôn ngoan chỉ có nghĩa là thoát khỏi những quan điểm tà vạy đó, vì chẳng có gì trong chúng hết, nên phải coi là Không. Thứ mười lăm là Bất Khả Đắc Không (Anupalambha-sunyata (skt) hay cái Không của cái bất khả đắc. Đây là loại Không bất khả đắc (anupalambha). Không phải vì tâm không bắt được cái ở ngoài tầm tay, nhưng đích thực chẳng có gì đáng gọi là sở tri. Không gợi ý không có, nhưng khi được khoác cho đặc tính bất khả đắc, nó không còn là phủ định suông. Bất khả đắc, chính bởi không thể làm đối tượng cho tư niệm đối đãi qua tác dụng của Thức (Vijnana). Cho tới lúc Thức được nâng cao lên bình diện Trí Bát Nhã, bấy giờ mới nhận ra “không bất khả đắc.” Kinh Bát Nhã e rằng người nghe phải kinh hãi khi nghe kinh đưa ra khẳng quyết táo bạo rằng tất cả đều không, do đó mới nói thêm rằng sự vắng mặt của tất cả những ý tưởng sinh ra từ chỗ đối đãi không chỉ cho cái ngoan không, cái không trống rỗng; nhưng đơn giản, đó là cái Không không thể bắt nắm được. Với người trí, Không này là một thực tại. Lúc sư tử cất tiếng rống, những thú vật khác hoảng sợ, tiếng rống ấy là cái rất phi phạm, gần như một thứ mà chúa tể sơn lâm ‘đạt được’ rất hy hữu. Nhưng đối với sư tử, tiếng rống đó chẳng lạ gì, chẳng có gì hy hữu đạt được hay thêm vào. Với kẻ trí cũng

vậy, không có ‘cái Không’ trong họ đáng coi như riêng họ bắt được làm đối tượng cho tư tưởng. Chỗ sở đắc của họ là vô sở đắc. Thứ mười sáu là Vô Tánh Không (Abhava-sunyata (skt) hay cái Không của vô thể. Vô Tánh là phủ định của hữu, cùng một nghĩa với Không. Thứ mười bảy là Tự Tánh Không (Svabhava-sunyata (skt) hay cái Không của tự tánh. Tự Tánh có nghĩa là ‘nó là nó,’ nhưng không có cái nó nào như thế. Cho nên Không. Vậy thì đối nghịch của hữu và vô là thực ? Không, nó cũng không luôn, vì mỗi phần tử trong đối lập vốn là Không. Thứ mười tám là Vô Tánh Tự Tánh Không (Abhava-svabhava-sunyata (skt) hay cái Không của vô thể của tự tánh—According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Book III*, in Hsuan-Chuang’s version of the *Mahaprajnaparamita*, eighteen forms of emptiness are enumerated. First, Emptiness of the inner things. “The inner things” mean the six consciousnesses (vijñāna). When they are said to be empty, our psychological activities have no ego-soul behind them, as is commonly imagined by us. This is another way of upholding the doctrine of Anatman or Anatta. Second, Emptiness of the outer things. “The outer things” are objects of the six consciousnesses, and their emptiness means that there are no self-governing substances behind them. As there is no Atman at the back of the psychological phenomena, so there is no Atman at the back of the external world. This is technically known as the “egolessness of things.” Primitive Buddhism taught the theory Anatman in us, but it was by the Mahayanists, it is said, that the theory was applied to external objects also. Third, Emptiness of the inner-and-outer things. We generally distinguish between the inner and the outer, but since there is no reality in this distinction it is here negated; the distinction is no more than a form of thought construction, the relation can be reversed at any moment, there is no permanent stability here. Change the position, and what is inner is outer, and what is outer is inner. This relativity is called here “emptiness.” Fourth, Emptiness of emptiness. When things outside and inside are all declared empty, we are led to think that the idea of emptiness remains real or that this alone is something objectively attainable. The emptiness of emptiness is designed to destroy this attachment. To maintain the idea of emptiness means to leave a speck of dust when all has been swept clean. The fifth emptiness is the great emptiness. The “great emptiness” means the unreality of space. Space was conceived in old days to be something objectively real, but this is regarded by the Mahayana as empty. Things in space are subject to the laws of birth and death, that is, governed by causation, as this all Buddhists recognize; but space itself is thought by them to be eternally there. The Mahayanists teach that this vast vacuity also has no objective reality that the idea of space or extension is mere fiction. Sixth, Emptiness of the ultimate truth. The “ultimate truth” means the true being of all things, the state in which they truly are, apart from all forms of subjectivity. This is something not subject to destruction, not to be held up as this or that, to which nothing can be affixed. Therefore, this ultimate truth is empty. If real, it is one of those objects that are conditioned and chained to the law of causation. Nirvana is but another name. When Nirvana has something attachable to it, it will no more be Nirvana. It will be seen that ‘emptiness’ is here used in somewhat different sense from the ‘great emptiness,’ when objects inner or outer are declared ‘empty.’ Seventh, Emptiness of things created. Samskṛta means things that have come to existence owing to conditions of causation. In this sense they are created. To say that the Samskṛta are empty is another way of saying that the world external as well as internal is empty (see Vô Vi Không). Eighth, Emptiness of things uncreated. Asamskṛta are things not subject to causation, such as space. Existence is sometimes divided into Samskṛta and Asamskṛta, sometimes into inner and outer, sometimes into the five skandhas, etc., according to points of view necessitated by course of reasoning. All these distinctions are, however, only relative and have no corresponding objectivity, and are, therefore, all empty. The Asamskṛta exist because of their being contrasted to the Samskṛta. When the latter have no reality, the former are also no more. They both are mere names, and empty. The ninth emptiness is the ultimate emptiness. Atyanta-sunyata emphasizes the idea of all ‘things’ being absolutely empty. ‘Ultimate’ means ‘absolute.’ The denial of objective reality to all things is here unconditionally upheld. The ‘emptiness’ means practically the same thing. The room is swept clean by the aid of a

broom; but when the broom is retained it is not absolute emptiness. Neither the broom, nor the sweeper should be retained in order to reach the idea of *Atyanta-sunyata*. As long as there is even on *dharma* left, a thing or a person or a thought, there is a point of attachment from which a world of pluralities, and, therefore, of woes and sorrows, can be fabricated. Emptiness beyond every possible qualification, beyond an infinite chain of dependence, this is *Nirvana*. Tenth, Emptiness of limitlessness. *Anavaragra-sunyata* means when existence is said to be beginningless, people think that there is such a thing as beginninglessness, and cling to the idea. In order to do away with this attachment, its emptiness is pronounced. The human intellect oscillates between opposites. When the idea of a beginning is exploded, the idea of beginninglessness replaces it, while in truth these are merely relative. The great truth of *Sunyata* must be above those opposites, and yet not outside of them. Therefore, the *Prajnaparamita* takes pains to strike the 'middle way' and yet not to stand by it; for when this is done it ceases to be the middle way. The theory of Emptiness is thus to be elucidated from every possible point of view. Eleventh, Emptiness of dispersion. *Anavakara-sunyata* means there is nothing perfectly simple in this world. Everything is doomed to final decomposition. It seems to exist as a unit, to retain its form, to be itself, but there is nothing here that cannot be reduced to its component parts. It is sure to be dispersed. Things belonging to the world of thought may seem not to be subject to dissolution. But here change takes place in another form. Time works, no permanency prevails. The four *skandhas*, *Vedana*, *Samjna*, *Samskara*, and *Vijnana*, are also meant for ultimate dispersion and annihilation. They are in any way empty. Twelfth, Emptiness of primary nature. *Prakriti* is what makes fire hot and water cold, it is the primary nature of each individual object. When it is declared to be empty, it means that there is no *Atman* in it, which constitutes its primary nature, and that the very idea of primary nature is an empty one. That there is no individual selfhood at the back of what we consider a particular object has already been noted, because all things are products of various causes and conditions, and there is nothing that can be called an independent, solitary, self-originating primary nature. All is ultimately empty, and if there is such a thing as primary nature, it cannot be otherwise than empty. Thirteenth, Emptiness of selfhood. *Lakshana* is the intelligible aspect of each individual object. In some cases *Lakshana* is not distinguishable from primary nature, they are inseparably related. The nature of fire is intelligible through its heat, that of water through its coolness. The Buddhist monk finds his primary nature in his observance of the rules of morality, while the shaven head and patched robe are his characteristic appearance. The *Prajnaparamita* tells us that these outside, perceptible aspects of things are empty, because they are mere appearances resulting from various combinations of causes and conditions; being relative they have no reality. By the emptiness of self-aspect or self-character (*Svalakshana*), therefore, is meant that each particular object has no permanent and irreducible characteristics to be known as its own. Fourteenth, Emptiness of things. The assertion that all things (*sarvadharmas*) are empty is the most comprehensive one, for the term '*dharma*' denotes not only an object of sense, but also an object of thought. When all these are declared empty, no further detailed commentaries are needed. But the *Prajnaparamita* evidently designs to leave no stone unturned in order to impress its students in a most thoroughgoing manner with the doctrine of Emptiness. According to *Nagarjuna*, all *dharmas* are endowed with these characters: existentiality, intelligibility, perceptibility, objectivity, efficiency, causality, dependence, mutuality, duality, multiplicity, generality, individuality, etc. But all these characterizations have no permanence, no stability; they are all relative and phenomenal. The ignorant fail to see into the true nature of things, and become attached thereby to the idea of a reality which is eternal, blissful, self-governing, and devoid of defilements. To be wise simply means to be free from these false views, for there is nothing in them to be taken hold of as not empty. Fifteenth, Emptiness of unattainability. This kind of emptiness is known as unattainable (*anupamabha*). It is not that the mind is incapable of laying its hand on it, but that there is really nothing to be objectively comprehensible. Emptiness suggests nothingness, but when it is qualified as unattainable, it ceases to be merely negative. It is unattainable just because

it cannot be an object of relative thought cherished by the Vijnana. When the latter is elevated to the higher plans of the Prajna, the 'emptiness unattainable' is understood. The Prajnaparamita is afraid of frightening away its followers when it makes its bold assertion that all is empty, and therefore it proceeds to add that the absence of all these ideas born of relativity does not mean bald emptiness, but simply an emptiness unattainable. With the wise this emptiness is a reality. When the lion roars, the other animals are terrified, imagining this roaring to be something altogether extraordinary, something in a most specific sense 'attained' by the king of beasts. But to the lion the roaring is nothing, nothing specifically acquired by or added to them. So with the wise, there is no 'emptiness' in them which is to be regarded as specifically attained as an object of thought. Their attainment is really no-attainment. Sixteenth, Emptiness of non-being. Abhava is the negation of being, which is one sense of emptiness. Seventeenth, Emptiness of self-nature. Svabhava means 'to be by itself,' but there is no such being it is also empty. Is then opposition of being and non-being real? No, it is also empty, because each term of the opposition is empty. Eighteenth, Emptiness of the non-being of self-nature (see Vô Tánh Không, and Tự Tánh Không).

33) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Năm Đặc Tính Của Công Án—Five Characteristics Concerning the Koan Exercise*

Thiền chẳng phải là tâm lý học hay triết học, mà là một kinh nghiệm mang đầy ý nghĩa sâu xa và chứa đầy những nội dung sống động và siêu thoát. Trong Thiền, kinh nghiệm là chung quyết, là quyền năng của chính nó. Nó là chân lý cứu cánh, không do từ tri kiến thế gian mà ra; nó thỏa mãn mọi khát vọng của con người. Mỗi người phải thực hiện ngay trong chính mình, chứ không dựa vào những quyền năng từ bên ngoài. Ngay cả giáo lý của Phật Thích Ca, hay thuyết của chư Tổ, dù có thâm sâu và chân chính đi nữa, chẳng dính gì đến ai cả nếu như người ta không tiêu hóa chúng thành sinh mệnh của chính mình; ấy là nói rằng chúng phải xuất phát ngay từ những kinh nghiệm riêng tư của mình. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập II, sự thể hiện kinh nghiệm vừa kể trên gọi là 'ngộ.' Tất cả mọi công án là những phát ngôn của 'ngộ' không qua trung gian trí thức. Có năm đặc tính của việc thực tập công án. Thứ nhất là công án được đề ra cho người học là để dẫn tới tâm trạng căng thẳng cực độ. Thứ nhì là khả năng biện biệt được gác lại, tức là đình chỉ hoạt động phù phiếm hơn của tâm trí hầu cho những phần chính yếu và sâu xa hơn, thường thường vùi sâu, có thể được khai phát và thành tựu những bốn phận của chúng. Thứ ba là những trung tâm hành xử, vốn dĩ là những căn cơ của một cá tính, được vận dụng đến mức tối đa để giải quyết công án. Đây là điều mà Thiền sư nói đến khi ông nhắc đến tin lớn và nghi lớn như hai thế lực cốt yếu nhất cần có để quy định phẩm tính của một môn đệ Thiền có khả năng. Còn như việc tất cả người xưa quyết ý dâng hết thân tâm của mình cho sự thành thực của Thiền, thì điều đó cho thấy cái vĩ đại của lòng tin tưởng của họ nơi chân lý tối hậu, và cũng chứng tỏ sức mạnh của tinh thần tham sách của họ, gọi là 'khổ cần;' cái tinh thần ấy không từng xao lãng hoạt động cho đến lúc đạt được mục đích, nghĩa là cho đến lúc hiện chứng được Phật tính. Thứ tư là khi sự viên mãn của tinh thần tới tột độ như thế ở đây nổi bật là một trạng thái trung tính của tâm thức mà các nhà tâm lý học khảo cứu về ý thức tôn giáo gọi nhầm là 'xuất thần.' Trạng thái tâm thức thiền này khác hẳn xuất thần vì rằng xuất thần là đình chỉ những thế lực tâm lý trong khi tinh thần thì đắm chìm trong việc chiêm ngưỡng một cách thụ động; trái lại, trạng thái tâm thức của thiền là một trạng thái đã được thúc đẩy bởi sự thực tập vô cùng tích cực của tất cả những khả năng cốt yếu tạo thành một nhân cách. Ở đây chúng được tập trung hẳn vào một sở tri độc nhất, gọi là trạng thái 'nhất tâm.' Nó cũng được coi như là một trạng thái đại nghi. Đây là lúc tâm thức thường nghiệm với tất cả nội dung vừa hữu thức vừa vô thức, đang vượt qua ranh giới của nó, và bằng trí năng, bắt liên lạc với cái bất khả tri, siêu việt, vô thức. Trong trạng thái xuất thần, không có sự xé rào vượt qua như thế, bởi vì nó là một thứ cứu cánh tĩnh, không cho phép tiến xa thêm nữa. Trong trạng thái xuất thần, chẳng có tương đương nào với hành vi 'nhảy xuống vực thẳm' hay 'buông tay'. Thứ năm là cái thoát tiên có vẻ như đình chỉ tạm thời tất cả mọi khả năng của tâm thần nay bỗng được

chất đầy những tinh lực mới mẻ chưa từng mơ tưởng đến. Sự biến đổi đột nhiên này diễn ra thường thường là do tác động của một âm thanh, một ảnh tượng hay một hình thức của hoạt động tính điều động. Một cái nhìn thấu suốt được phát sinh từ những vùng sâu thẳm ngay giữa lòng tâm thức, khi một nguồn suối của một đời sống mới đã tuôn trào, và cùng lúc, công án vén mở những bí mật của nó— Zen is neither psychology nor philosophy, but it is an experience charged with deep meaning and laden with living, exalting contents. The experience is final and its own authority. It is the ultimate truth, not born of relative knowledge, that gives full satisfaction to all human wants. It must be realized directly within oneself: no outside authorities are to be relied upon. Even the Buddha's teaching and the master's discourses, however deep and true they are, do not belong to one so long as they have not been assimilated into his being, which means that they are to be made to grow directly out of one's own living experience. According to Zen Master D.T. Suzuki in the *Essays of Zen Buddhism, Book II*, the above mentioned realization of experience is called 'satori.' All koans are the utterances of satori with no intellectual meditations. There are five characteristics concerning the koan exercise. First, the koan is given to the student first of all to bring about a highly wrought-up state of consciousness. Second, the reasoning faculty is kept in abeyance, that is, the more superficial activity of the mind is set at rest so that its more central and profounder parts which are found generally deeply buried can be brought out and exercised to perform their native functions. Third, the effective and conative centres which are really the foundations of one's personal character are charged to do their utmost solution of the koan. This is what the Zen master means when he refers to "reat faith" and "reat spirit of inquiry" as the two most essential powers needed in the qualification of a successful Zen devotee. The fact that all great masters have been willing to give themselves up, body and soul, to the mastery of Zen, proves the greatness of their faith in ultimate reality, and also the strength of their spirit of inquiry known as 'seeking and contriving,' which never suspends its activity until it attains its end, that is, until it has come into the very presence of Buddhata itself. Fourth, when the mental integration thus reaches its highest mark there obtains a neutral state of consciousness which is erroneously designated as 'ecstasy' by the psychological student of the religious consciousness. This Zen state of consciousness essentially differs from ecstasy in this: Ecstasy is the suspension of the mental powers while the mind is passively engaged in contemplation; the Zen state of consciousness on the other hand, is the one that has been brought about by the most intensely active exercise of all the fundamental faculties constituting one's personality. They are here positively concentrated on a single object of thought, which is called a state of oneness (ekagra). It is also known as a state of fixation. This is the point where the empirical consciousness with all its contents both conscious and unconscious is about to tip over its border-line, and get noetically (intellectually) related to the Unknown, the Beyond, the Unconscious. In ecstasy there is no such tipping or transition, for it is a static finality not permitting further unfoldment. There is nothing in ecstasy that corresponds to 'throwing oneself down the precipice,' or 'letting go the hold.' Fifth, what at first appears to be a temporary suspense of all psychic faculties suddenly becomes charged with new energies hitherto undreamed of. This abrupt transformation has taken place quite frequently by the intrusion of a sound, or a vision, or a form of motor activity. A penetrating insight is born of the inner depths of consciousness, as the source of a new life has been tapped, and with it the koan yields up its secrets.

34) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Ngạ Quỷ—Hungry Ghost*

Tiếng Phạn âm là Tiết Lệ Đa (Pretas), dịch là quỷ đói. Ngạ quỷ là một trong ba đường ác. Ngạ quỷ là loại quỷ miệng như cây kim nhỏ, đến độ không thể ăn uống. Trong các thiền viện có tập quán cúng ngạ quỷ một phần thức ăn của mình trước khi bắt đầu bữa ăn. Vấn đề làm thế nào các ngạ quỷ lại có một chỗ trong khuôn khổ của quan niệm về thế giới của Thiền vẫn còn là một chủ đề nghiên cứu đặc biệt trong hệ thống Thiền ở Trung Hoa, Nhật Bản, Đại Hàn và Việt Nam. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Sự Huấn Luyện của một Thiền Tăng Phật Giáo," thiền trong hình thức thuần túy của nó

thường có xu hướng không quan tâm đến vũ trụ quan, nhưng trên phương diện tích cực, thiền chấp nhận tất cả mọi thứ diễn ra trong thế giới muôn màu muôn vẻ này. Các thần linh gồm cả các cư dân của không gian, của trái đất, của các cõi trời, và của bất cứ chúng sanh nào khác chỉ hiện hữu trong cõi vực của các mê tín dị đoan và truyền thống, đều được bao gồm vào hệ thống thiền không phân biệt. Mỗi chúng sanh này đều được phép có một chỗ trong Thiền tùy theo giá trị mà các tín ngưỡng dân gian gán cho họ, và đây chính là lý do tại sao Thiền đã hàm chứa rất nhiều các yếu tố mà chúng ta gọi là yếu tố của Chân Ngôn tông Trung Hoa. Các Thiền sư tụng đọc kinh chú, thờ cúng tổ tiên, cầu nguyện cho sự hưng thịnh của quyền lực đương thời, mặc dầu "với ai?" là một câu hỏi cần được giải quyết; họ cũng thành khẩn tìm sự che chở của những thần linh địa phương; tất cả những nghi lễ liên quan đến "vong linh"; và đến một chừng mực nào đó tất cả các hình thức trừ tà đều được nhà Thiền tuân thủ—Hungry spirits, one of the three lower destinies. They are also called needle-mouth (pinhole-sized mouth) ghosts, with mouths so small that they cannot satisfy their hunger or thirst. In Zen monasteries, it is customary to make a small food offering to the hungry ghosts before beginning to eat a meal. How the hungry ghosts came to find their place in the scheme of the Zen conception of the world is a subject of special research in the institutional history of Zen in China, Japan, Korea, and Vietnam. According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "The Training of the Zen Buddhist Monk," Zen in its pure form has the tendency to become acosmistic, but in its "affirmative aspect" it accepts everything that is going on in the world of multiplicities. Even all the polytheistic gods including denizens of the air, of the earth, and of the heaven, and any other beings, who are living only in the realm of superstitious and traditional beliefs, are indiscriminately taken into the system of Zen. Each of them permitted to have his or her place in Zen according to values given by popular religions; and this is the reason why Zen has come to harbour so much of what we call the Chinese Shingon element. The Dharani Sutras are recited; ancestors are worshipped; the prosperity of the ruling powers of the time is prayed for, although to whom is the question still to be settled; the protection of the local gods is earnestly sought after; all the rituals in connection with the "departed spirits" are strictly observed; and all forms of exorcism are to a certain extent also practiced.

35) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Ngộ—Enlightenment*

Từ giác ngộ rất quan trọng trong nhà Thiền vì mục đích của việc tu thiền là đạt tới cái được biết như là 'giác ngộ.' Giác ngộ là cảnh giới của Thánh Trí Tự Chứng, nghĩa là cái tâm trạng trong đó Thánh Trí tự thể hiện lấy bản tánh nội tại của nó. Sự tự chứng này lập nên chân lý của Thiền, chân lý ấy là giải thoát và an nhiên tự tại. Từ "Ngộ" được dùng để chỉ cái kinh nghiệm siêu việt về sự thực hiện Thực Tại đại đồng. Nó ngụ ý một sự thực hiện tâm linh, thần bí, và trực giác, và không nên được hiểu như định nghĩa chỉ một sự thức tỉnh tri thức theo như nó được áp dụng cùng với "Tuổi không Lớn" đề nghị. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập II, Ngộ là toàn thể của Thiền. Thiền bắt đầu từ đó mà chấm dứt cũng ở đó. Bao giờ không có ngộ, bấy giờ không có Thiền. Ngộ là thước đo của Thiền như một tôn túc đã nói. Ngộ không phải là một trạng thái an tĩnh không thôi; nó không phải là sự thanh thản mà là một kinh nghiệm nội tâm không có dấu vết của tri thức phân biệt; phải là sự thức tỉnh nào đó phát khởi từ lãnh vực đối đãi của tâm lý, một sự trở chiều với hình thái bình thường của kinh nghiệm vốn là đặc tính của đời sống thường nhật của chúng ta. Thuật ngữ Đại Thừa gọi là 'Chuyển Y' hay quay trở lại, hay lật ngược cái cơ sở của tâm ý, ở đây toàn bộ kiến trúc tâm thức trải qua một cuộc thay đổi toàn diện. Ngộ là kinh nghiệm riêng tư thân thiết nhất của cá nhân, nên không thể nói bằng lời hay tả bằng bút được. Tất cả những gì các Thiền sư có thể làm được để truyền đạt kinh nghiệm ấy cho người khác chỉ là thử khơi gợi lên, hoặc chỉ tỏ cho thấy. Người nào thấy được là vừa chỉ thấy ngay, người nào không thấy thì càng nương theo đó để suy nghĩ, lập luận càng sai đẽ. Khi chúng ta chỉ xét cái ngộ ở phạm vi khách quan thì sự mở con mắt Thiền trong chỗ ngộ nhập hầu như không có gì khác thường lắm. Vị thầy đưa ra một vài nhận xét nào đó, và nếu đúng thời cơ, đệ tử chứng ngay lý nhiệm mầu mà bấy lâu chưa hề nghĩ đến. Tất cả hầu như tùy vào tâm trạng, hoặc mức độ dọn tâm sẵn

có trong phút chốc ấy. Theo thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, rốt cuộc Thiền là một canh bạc mai rủi, có lẽ nhiều người nghĩ như vậy; nhưng khi chúng ta lấy trường hợp của Nam Nhạc Hoài Nhượng, Sư phải mất tám năm dài để trả lời câu hỏi này của Lục Tổ: "Mà vật gì đến?" Chúng ta mới thấy qua sự kiện là có nỗi khổ sở lớn lao mà Nam Nhạc phải trải qua trước khi Sư đi đến giải quyết cuối cùng bằng câu đáp: "Nói in tuồng một vật tức không đúng." Chúng ta phải nhìn sâu vào khía cạnh tâm lý của ngộ, nghĩa là vào những then máy thầm kín mở ra cánh cửa muôn đời huyền bí của nhân tâm—The term 'Enlightenment' is very important in the Zen sects because the ultimate goal of Zen discipline is to attain what is known as 'enlightenment.' Enlightenment is the state of consciousness in which Noble Wisdom realizes its own inner nature. And this self-realization constitutes the truth of Zen, which is emancipation (moksha) and freedom (vasavartin). The term "Enlightenment" is also used to indicate the transcendental experience of realizing universal Reality. It signifies a spiritual mystical, and intuitive realization, and should not be understood as denoting an intellectual awakening as its common application in association with the "Age of Reason" suggests. According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Second Series*, Enlightenment is the whole of Zen. Zen starts with it and ends with it. When there is no enlightenment, there is no Zen. Enlightenment is the measure of Zen, as is announced by a master. Enlightenment is not a state of mere quietude, it is not tranquilization, it is an inner experience which has no trace of knowledge of discrimination; there must be a certain awakening from the relative field of consciousness, a certain turning-away from the ordinary form of experience which characterizes our everyday life. The technical Mahayana term for it is 'Paravritti,' turning back, or turning over at the basis of consciousness. By this entirety of one's mental construction goes through a complete change. Enlightenment is the most intimate individual experience and therefore cannot be expressed in words or described in any manner. All that one can do in the way of communicating the experience to others is to suggest or indicate, and this only tentatively. The one who has had it understands readily enough when such indication are given, but when we try to have a glimpse of it through the indices given we utterly fail. When our consideration is limited to the objective side of enlightenment, the opening an eye to the truth of Zen does not appear to be very extraordinary thing. The master makes some remarks, and if they happen to be opportune enough, the disciple will come at once to a realization and see into a mystery he has never dreamed of before. It seems all to depend upon what kind of mood or what state of mental preparedness one is at the moment. According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, First Series* (p.251), Zen after all a haphazard affair, one may be tempted to think but when we know that it took Nan-yueh eight long years to answer the question from the Sixth Patriarch "What is it that thus come?" We shall realize the fact that in Nan-yueh there was a great deal of mental anguish which he had to go through before he could come to the final solution and declare, "To say it's a thing misses the mark." We must try to look into the psychological aspect of enlightenment, where is revealed the inner mechanism of opening the door to the eternal secret of the human soul.

36) Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Những Lời Nhấn Nhủ Về Thiền—Recommendations Regarding Zen

Thứ nhất là nói về nước hay cảnh tượng một dòng suối không thể giải được cơn khát của chúng ta bằng một ngụm nước có thật. Trong bộ Thiền Luận, Sư viết: "Những gì mà chúng ta nghĩ hoặc đọc đều gắn liền với các giới từ "về" hoặc "về chủ đề" và không chỉ cho chúng ta đúng sự vật. Không một bài nói nào về nước hay cảnh tượng một dòng suối có thể giải được cơn khát của chúng ta bằng một ngụm nước có thật. Làm thế nào Thiền giải quyết vấn đề của các vấn đề? Giải pháp đầu tiên mà Thiền đưa ra là nhìn thẳng vào những sự kiện trải nghiệm của từng cá nhân, chứ không dựa vào tri thức qua sách vở. Bản thể của con người, nơi đang diễn ra một đấu tranh dữ dội giữa cái hữu hạn và vô hạn, phải được nắm bắt bởi một năng lực cao hơn trí năng của con người. Vì Thiền nói rằng chính trí năng trước hết đã đưa ra câu hỏi mà chính nó không giải đáp được, và vì vậy cần phải gạt nó sang một bên để

những chỗ cho một cái gì cao hơn và sáng sủa hơn. Vì trí năng có một phẩm tính kỳ lạ là phá mất sự tĩnh lặng. Dầu nó khởi lên những câu hỏi đủ để khuấy động sự thanh tịnh trong tâm, thường thì nó lại không thể đưa ra được một giải đáp thỏa đáng nào. Thiền tông có một thí dụ được ưa thích: để chỉ mặt trăng, cần phải dùng đến ngón tay, nhưng khổ nỗi cho ai lầm tưởng ngón tay là mặt trăng. Để mang cá về nhà, phải dùng đến cái rổ, nhưng một khi cá đã dọn lên bàn, hà cớ gì phải bận tâm đến cái rổ? Sự việc là như thế và chúng ta hãy nắm vững nó, nếu không, chúng ta sẽ tuột mất nó: đó là điều Thiền tông khuyên chúng ta nên làm. Giống như thiên nhiên sợ cái rỗng không, Thiền tông sợ cái gì đó phát sanh từ khoảng chen giữa sự việc và chúng ta. Theo Thiền tông, trong chính sự việc, không có đấu tranh như giữa hữu hạn và vô hạn, giữa thể xác và tinh thần. Những phân biệt vu vơ ấy được bịa ra bởi trí năng chỉ vì lợi lạc cho chính nó. Những người quá xem trọng những phân biệt ấy hoặc cố gắng nhận ra những phân biệt ấy trong từng sự việc của cuộc sống là những người lầm tưởng ngón tay là mặt trăng. Khi đói, chúng ta ăn; khi buồn ngủ, chúng ta nằm xuống. Có cần bận tâm phân biệt hữu hạn và vô hạn trong những chuyện ấy chăng? Tự chúng ta, và tự mỗi người chúng ta, chúng ta không đủ cho mình hay sao? Cuộc sống thực sống của chúng ta là đủ. Chỉ đến khi trí năng rây rà xen vào và cố gắng giết chết cuộc sống thì chúng ta mới thôi sống và tưởng tượng ra mình bị thiếu một cái gì đó. Thứ nhì là không có thứ gì gọi là giải thích hoặc không giải thích được nơi Chân Như. Trong quyển Thiền Luận, Tập III, Thiền sư D. T. Suzuki viết: "Nhất thời, bạn có thể đọc sách, nhưng hãy cẩn thận dẹp sách đi, càng sớm càng tốt. Nếu bạn không rời bỏ sách, bạn sẽ mắc phải thói quen chỉ học các văn tự. Điều đó cũng giống như tìm băng giá bằng cách sưởi nóng dòng nước chảy, hoặc tìm tuyết bằng cách đun sôi nước nóng. Chính vì điều đó mà chư Phật đôi khi nói rằng chân lý tối thượng có thể giải thích được mà đôi khi không giải thích được. Thật ra, không có thứ gì gọi là giải thích hoặc không giải thích được nơi Chân Như, là cảnh giới của vạn hữu hiện tiền. Khi đã nắm được điều này, ngàn thứ khác cũng theo luôn." Thứ ba là Sống Đúng Với Sinh Mệnh. Ý tưởng căn bản của Thiền là tìm được kết cấu nội tại trong sự tồn tại của chúng ta, và làm như vậy bằng một phương cách trực tiếp nhất có thể được, chứ không bằng cách tìm bất cứ thứ gì từ bên ngoài. Vì vậy, tất cả những thứ giống với quyền uy bên ngoài đều bị Thiền từ chối. Niềm tin tuyệt đối chỉ hiện hữu bên trong mỗi con người. Nếu có bất cứ quyền uy nào trong Thiền thì tất cả đều đến từ nội tâm. Đây là chân lý mang ý nghĩa nghiêm túc nhất. Cho dầu khả năng luận lý cũng không phải là cứu cánh hay tuyệt đối. Ngược lại, nó sẽ làm chướng ngại sự thông giao trực tiếp nhất của tâm và chính nó. Nhiệm vụ của trí tuệ chỉ là trung gian, mà Thiền thì không liên quan gì đến trung gian, trừ khi nó muốn giao thông với người khác. Do đó, tất cả kinh giáo đều chỉ là giả thiết và phương tiện, trong đó không có bất cứ cứu cánh nào cả. Trên thực tế, Thiền nắm bắt sự thật cốt lõi của sinh mệnh, và đây là hình thức trực tiếp và sinh động nhất. Thiền tự xưng là tinh thần Phật giáo, thực ra nó là tinh thần của tất cả các tôn giáo và triết học. Khi người ta hoàn toàn thể hội được Thiền, họ sẽ đạt sự bình yên tuyệt đối nơi tâm hồn, sẽ sống đúng với sinh mệnh của họ. Ngoài việc sống đúng với sinh mệnh, chúng ta còn mong cầu cái gì nữa đây? Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong tác phẩm "Thiền Học Nhập Môn," có lẽ có người cho rằng phê bình chủ trương "Thiền học là triết học cổ xúy sự phủ định thuần túy" là hoàn toàn không sai, nhưng trong Thiền học không có hàm nghĩa phê bình. Vì Thiền vẫn chú trọng ở chỗ nắm bắt thực tướng của sinh mệnh, chứ nó tuyệt đối không thể nào đặt trên bàn mổ của trí tuệ. Vì mục đích nắm bắt thực tướng của sinh mệnh, cho nên Thiền buộc phải đưa ra hàng loạt những câu phủ định. Song, phủ định đơn thuần hoàn toàn không phải là tinh thần của Thiền, nhưng chúng ta quen lối suy nghĩ nhị nguyên, cho nên chúng ta cần phải đoạn trừ những sai lầm của trí tuệ này ngay nơi gốc rễ. Đương nhiên Thiền chủ trương "chẳng phải đây, chẳng phải kia, chẳng phải tất cả." Nhưng có lẽ chúng ta vẫn thắc mắc sau khi phủ định tất cả những thứ này rồi thì còn cái gì? Lúc này vị Thiền sư sẽ cho chúng ta một cái tát tai và nói: "Đồ ngớ ngẩn, đây là cái gì?" Không chừng có người sẽ cho rằng đó là cái cớ để tìm cách trốn tránh tình thế khó xử, hoặc là chỉ chứng tỏ họ không được dạy dỗ. Nhưng nếu chúng ta lãnh hội được tinh thần thuần túy của Thiền thì chúng ta sẽ hiểu cái tát tai này là vô cùng nghiêm túc. Vì nó chẳng phải khẳng định, chẳng phải phủ định, mà là sự thật phân minh rõ ràng, là kinh nghiệm thuần túy,

cũng chính là cơ sở tư tưởng và sự tồn tại của chúng ta. Tất cả rỗng rang hư vô đều có trong hoạt động tâm thức hoạt bát nhất mà con người mong ước. Chúng ta sẽ không còn lúng túng bởi những tập khí hay những vật bên ngoài nữa. Thiền phải nắm bắt bằng tay không mà không thể mang găng tay—

First, not mere talk about water, nor the mere sight of a spring, but an actual mouthful of it gives the thirsty complete satisfaction. In *Essays in Zen Buddhism*, Zen Master D. T. Suzuki wrote: "What one thinks or reads is always qualified by the preposition "of," or "about," and does not give us the thing itself. Not mere talk about water, nor the mere sight of a spring, but an actual mouthful of it gives the thirsty complete satisfaction. How does Zen solve the problem of problems? In the first place, Zen proposes its solution by directly appealing to facts of personal experience and not to book-knowledge. The nature of one's own being where apparently rages the struggle between the finite and the infinite is to be grasped by a higher faculty than the intellect. For Zen says it is the latter that first made us raise the question which it could not answer by itself, and that therefore it is to be put aside to make room for something higher and more enlightening. For the intellect has a peculiarly disquieting quality in it. Though it raises questions enough to disturb the serenity of the mind, it is too frequently unable to give satisfactory answers to them. Zen's favorite analogy is: to point at the moon a finger is needed, but woe to those who take the finger for the moon; a basket is welcome to carry our fish home, but when the fish are safely on the table why should we eternally bother ourselves with the basket? Here stands the fact, and let us grasp it with the naked hands lest it should slip away; this is what Zen propose to do. As nature abhors a vacuum, Zen abhors anything coming between the fact and ourselves. According to Zen there is no struggle in the fact itself such as between the finite and the infinite, between the flesh and the spirit. These are idle distinctions fictitiously designed by the intellect for its own interest. Those who take them too seriously or those who try to read them into the very fact of life are those who take the finger for the moon. When we are hungry we eat; when we are sleepy we lay ourselves down; and where does the infinite or the finite come in here? Are not we complete in ourselves and each in himself? Life as it is lived suffices. It is only when the disquieting intellect steps in and tries to murder it that we stop to live and imagine ourselves to be short of or in something. Second, there is nothing explicable or inexplicable in Reality. In *Essays in Zen Buddhism*, volume III, Zen Master D. T. Suzuki wrote: "For a while you may read books, but be careful to set them aside as soon as possible. If you do not quit them, you will get into the habit of learning letters only. This is like seeking ice by heating running water, or like seeking snow by boiling up hot water. Therefore, it is sometimes said by the Buddhas that ultimate truth is explicable and sometimes that it is not explicable. The fact is that there is nothing explicable or inexplicable in Reality itself, which is the state of all things that are. When this one thing is thoroughly grasped, all the other thousand things follow." Third, to live as one ought to live. The basic idea of Zen is to come in touch with the inner workings of our being, and to do this in the most direct way possible, without resorting to anything external or superadded. Therefore, anything that has the semblance of an external authority is rejected by Zen. Absolute faith is placed in a man's own inner being. For whatever authority there is in Zen, all comes from within. This is true in the strictest sense of the word. Even the reasoning faculty is not considered final or absolute. On the contrary, it hinders the mind from coming into the directest communication with itself. The intellect accomplishes its mission when it works as an intermediary, and Zen has nothing to do with an intermediary except when it desires to communicate itself to others. For this reason all the scriptures are merely tentative and provisory; there is in them no finality. The central fact of life as it is lived is what Zen aims to grasp, and this in the most direct and most vital manner. Zen professes itself to be the spirit of Buddhism, but in fact it is the spirit of all religions and philosophies. When Zen is thoroughly understood, absolute peace of mind is attained, and a man lives as he ought to live. What more may we hope? According to Zen master D.T. Suzuki in "An Introduction To Zen Buddhism," it may be thought that the critics are justified in charging Zen with advocating a philosophy of pure negation, but nothing is so far from Zen as this criticism would imply. For Zen always aims at grasping the central fact of life,

which can never be brought to the dissecting table of the the intellect. To grasp this central fact of life, Zen is forced to propose a series of negations. Mere negation, however, is not the spirit of Zen, but as we are so accustomed to the dualistic way of thinking, this intellectual error must be cut at its root. Naturally Zen would proclaim, "Not this, not that, not anything." But we may insist upon asking Zen what it is that left after all these denials, and the master will perhaps on such an occasion give us a slap in the face, exclaiming, "You fool, what is this?" Some may take this as only an excuse to get away from the dilemma, or as having no more meaning than a practical example of ill-breeding. But when the spirit of Zen is grasped in its purity, it will be seen what a real thing that slap is. For here is negation, no affirmation, but a plain fact, a pure experience, the very foundation of our being and thought. All the quietness and emptiness one might desire in the midst of most active mentation lies therein. Do not be carried away by anything outward or conventional. Zen must be seized with bare hands, with no gloves on.

37) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Những Tác Phẩm Chính—Major Works*

Trong cuộc sống thọ 96 năm tại thế, Thiền sư Daisetz Teitaro Suzuki đã để lại sau lưng cho chúng ta, những hành giả tu tập thiền định, với rất nhiều tác phẩm Thiền có giá trị. Một vài tác phẩm của ngài bao gồm: 1) Thiền Học Nhập Môn; 2) Thiền Luận, 3 tập; 3) Sống Thiền; 4) Chủ Nghĩa Thần Bí Và Thiền; 5) Thiền và Phân Tâm Học; 6) Thiền và Văn Hóa Nhật Bản; 7) Nghiên Cứu Lịch Sử Tư Tưởng Thiền; 8) Vấn Đáp Thiền và Ngộ; 9) Tùy Bút Thiền; 10) Mục Lục Kinh Lăng Già; 11) Nghiên Cứu Kinh Lăng Già—In his long-life of ninety-six years in the world, Zen master Daisetz Teitaro Suzuki left behind for us, Zen practitioners from all over the world, a lot of valuable Zen works. Some of his works include: 1) An Introduction to Zen Buddhism, 2) Essays in Zen Buddhism, 3 volumes; 3) Living by Zen; 4) Shimpì Shugi to Zen; 5) Zen Buddhism and Psychoanalysis; 6) Zen and Japanese Culture; 7) Zen Shisoshi Kenkyu; 8) Zen Mondo to Satori; 9) Zuihitsu: Zen; 11) An Index to the Lankavatara Sutra; 11) Studies in the Lankavatara Sutra.

38) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Pháp Thân—Dharma-Body*

Pháp thân là cái thân của Pháp, theo đó Dharma có nghĩa là phép tắc, tổ chức, cơ cấu, hoặc nguyên lý điều hành. Nhưng chữ Dharma còn có nhiều nghĩa sâu xa hơn, nhất là khi ghép với chữ Kaya thành Dharmakaya. Nó gợi lên một cá thể, một tánh cách người. Chân lý tối cao của đạo Phật không phải chỉ là một khái niệm trừu tượng như vậy, trái lại nó sống động với tất cả ý nghĩa, thông suốt, và minh mẫn, và nhất là với tình thương thuần túy, gột sạch tất cả bệnh tật và bợn nhơ của con người. Trong đạo Phật, Thân Pháp là thân lìa hẳn thọ sanh các loài, vì đây là thân Phật tuyệt đối (cuối cùng). Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Cốt Tủy Đạo Phật, Pháp Thân không có trí và bi. Pháp thân tự nó là trí hoặc là bi, tùy lúc ta cần nhấn mạnh ở mặt này hay mặt khác. Nếu ta hình dung Pháp thân như hình ảnh hoặc phản ảnh của chính ta sẵn có về con người là chúng ta lầm. Pháp thân không hề có thứ thân nào mượn tượng như vậy. Pháp Thân là Tâm, là miếng đất của hành động, tại đó bi và trí hòa đồng trong nhau, chuyển hóa cái này thành cái kia, và gây thành nguồn năng lực kích động thể giới giác quan và trí thức—Body of dharma (Dharmakaya) is usually rendered "Law-body" or "Truth-body" where Dharma is understood in the sense of of "law," "organization," "systematization," or "regulative principle." But really in Buddhism, Dharma has a very much more comprehensive meaning. Especially when Dharma is coupled with Kaya. Dharmakaya implies the notion of personality. The highest reality is not a mere abstraction, it is very much alive with sense and awareness and intelligence, and, above all, with love purged of human infirmities and defilements. In Buddhism, the body of reality, being forever free from undergoing birth in conditioned states, for this is the absolute Buddha or essence of all life. According to Zen Master D.T. Suzuki in the Essence of Buddhism, the Dharmakaya is not the owner of wisdom and compassion, he is the Wisdom or the Compassion, as either phase of his being is emphasized for some special reason. We shall miss the

point entirely if we take him as somewhat resembling or reflecting the human conception of man. He has no body in the sense we have a human body. He is spirit, he is the field of action, if we can use this form of expression, where wisdom and compassion are fused together, are transformed into each other, and become the principle of vitality in the world of sense-intellect.

39) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Pháp Thân Như Lai Tánh—Inconceivable Dharmakaya*

Tánh Của Pháp Thân Như Lai. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong Nghiên Cứu Kinh Lăng Già, ý niệm về Pháp thân không phải không có trong Kinh Lăng Già; tuy nhiên, ý niệm ấy không được dùng theo ý nghĩa pháp thân của học thuyết Tam Thân. Lăng Già nói đến Pháp Thân Như Lai, đến Pháp Thân bất khả tư nghì, và đến Pháp thân như là Ý sinh thân—According to Zen Master D.T. Suzuki in the “Studies In The Lankavatara Sutra,” the idea of Dharmakaya is not wanting in the Lankavatara Sutra, and that it is used not in the same of the Dharmakaya of the Triple Body dogma. The Lankavatara Sutra speaks of the Tathagata’s Dharmakaya of the Inconceivable Dharmakaya, and of Dharmakaya as will-body.

40) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Phân Biệt—Discrimination*

Phân biệt là nguyên nhân trực tiếp của luân hồi sanh tử. Kỳ thật vạn hữu giai không. Vì thế Đức Phật dạy: “Mọi người nên sống chung đồng điệu với nhau trong mọi hoàn cảnh.” Sự hài hòa sẽ đưa đến hạnh phúc, ngược lại không hài hòa hay không đồng điệu sẽ đưa đến khổ đau phiền não vì nguyên nhân trực tiếp của sự không đồng điệu là sự phân biệt. Lịch sử thế giới đã cho thấy chính nạn phân biệt, phân biệt chủng tộc, màu da, tôn giáo, vân vân, đã gây ra không biết bao nhiêu là thảm họa cho nhân loại. Sự phân biệt chẳng những gây ra không đồng điệu trong cuộc sống, nó còn gây ra sự bất ổn cho cả thế giới. Theo Tương Ứng Bộ Kinh, Phẩm Tâm Cầu, có ba loại kiêu mạn: phân biệt hay kiêu mạn ‘Tôi bằng’, phân biệt hay kiêu mạn ‘tôi hơn,’ phân biệt hay kiêu mạn ‘tôi thua.’ Theo Thiền Sư D. T. Suzuki trong Nghiên Cứu Kinh Lăng Già, đây là một trong năm pháp tướng. Phân biệt là sự đặt tên cho tất cả các đối tượng và tính chất nầy mà phân biệt cái nầy khác với cái kia. Tâm phàm phu phân biệt tướng và hiện tượng, chủ quan lẫn khách quan, vì thế mà bảo rằng cái nầy là như thế nầy chứ không phải như thế kia. Từ đó chúng ta có những tên gọi như voi, ngựa, bánh xe, người hầu, đàn bà, đàn ông, từ đó mà phân biệt xảy ra—Discrimination or the mental function of distinguishing things is the fundamental cause of samsara. In reality, all phenomena are one and empty. Thus the Buddha taught: “Everyone should live harmoniously in any circumstances.” Harmony will cause happiness, on the contrary, disharmony will cause sufferings and afflictions, for the direct cause of the disharmony is the discrimination. World history tells us that it’s the discrimination, discrimination in race, skin color, religions, etc... have caused innumerable misfortunes and miseries for human beings. Discrimination does not only cause disharmony in life, but it also cause unrest for the whole world. According to The Connected Discourses of the Buddha, Chapter Esanavaggo (searches), there are three kinds of discrimination: the discrimination ‘I am equal,’ ‘I am superior,’ or “I am inferior.’ According to Zen Master D. T. Suzuki in The Studies In The Lankavatara Sutra, this is one of the five categories of forms. Discrimination (vikalpa) means the naming of all these objects and qualities, distinguishing one from another. Ordinary mental discrimination of appearance or phenomena, both subjective and objective, saying “this is such and not otherwise;” and we have names such as elephant, horse, wheel, footman, woman, man, wherein Discrimination takes place.

41) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Sống Đúng Với Sinh Mệnh—To Live As One Ought to Live*

Ý tưởng căn bản của Thiền là tìm được kết cấu nội tại trong sự tồn tại của chúng ta, và làm như vậy bằng một phương cách trực tiếp nhất có thể được, chứ không bằng cách tìm bất cứ thứ gì từ bên ngoài.

Vì vậy, tất cả những thứ giống với quyền uy bên ngoài đều bị Thiền từ chối. Niềm tin tuyệt đối chỉ hiện hữu bên trong mỗi con người. Nếu có bất cứ quyền uy nào trong Thiền thì tất cả đều đến từ nội tâm. Đây là chân lý mang ý nghĩa nghiêm túc nhất. Cho dầu khả năng luận lý cũng không phải là cứu cánh hay tuyệt đối. Ngược lại, nó sẽ làm chướng ngại sự thông giao trực tiếp nhất của tâm và chính nó. Nhiệm vụ của trí tuệ chỉ là trung gian, mà Thiền thì không liên quan gì đến trung gian, trừ khi nó muốn giao thông với người khác. Do đó, tất cả kinh giáo đều chỉ là giả thiết và phương tiện, trong đó không có bất cứ cứu cánh nào cả. Trên thực tế, Thiền nắm bắt sự thật cốt lõi của sinh mệnh, và đây là hình thức trực tiếp và sinh động nhất. Thiền tự xưng là tinh thần Phật giáo, thực ra nó là tinh thần của tất cả các tôn giáo và triết học. Khi người ta hoàn toàn thể hội được Thiền, họ sẽ đạt sự bình yên tuyệt đối nơi tâm hồn, sẽ sống đúng với sinh mệnh của họ. Ngoài việc sống đúng với sinh mệnh, chúng ta còn mong cầu cái gì nữa đây?—The basic idea of Zen is to come in touch with the inner workings of our being, and to do this in the most direct way possible, without resorting to anything external or superadded. Therefore, anything that has the semblance of an external authority is rejected by Zen. Absolute faith is placed in a man's own inner being. For whatever authority there is in Zen, all comes from within. This is true in the strictest sense of the word. Even the reasoning faculty is not considered final or absolute. On the contrary, it hinders the mind from coming into the directest communication with itself. The intellect accomplishes its mission when it works as an intermediary, and Zen has nothing to do with an intermediary except when it desires to communicate itself to others. For this reason all the scriptures are merely tentative and provisory; there is in them no finality. The central fact of life as it is lived is what Zen aims to grasp, and this in the most direct and most vital manner. Zen professes itself to be the spirit of Buddhism, but in fact it is the spirit of all religions and philosophies. When Zen is thoroughly understood, absolute peace of mind is attained, and a man lives as he ought to live. What more may we hope?

42) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Sự Bất Lực Của Trí Năng—The Inefficiency of the Intellect*

Thiền tông có một ẩn dụ được ưa thích: để chỉ mặt trăng, cần phải dùng đến ngón tay, nhưng khổ cho những ai lầm tưởng ngón tay là mặt trăng. Để mang cá về nhà, cái rổ được hoan nghênh, nhưng khi cá đã được dọn lên bàn, cơ sao mình còn bận tâm đến cái rổ? Sự việc là như vậy và chúng ta hãy nắm chắc lấy nó nếu không nó sẽ vuột mất. Đây là điều mà Thiền đề nghị chúng ta làm. Trong bộ Thiền Luận, Thiền sư Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang viết: “Làm thế nào Thiền giải quyết vấn đề của các vấn đề? Giải pháp đầu tiên mà Thiền đưa ra là nhìn thẳng vào những sự kiện trải nghiệm của từng cá nhân, chứ không dựa vào tri thức qua sách vở. Bản thể của con người, nơi đang diễn ra một đấu tranh dữ dội giữa cái hữu hạn và vô hạn, phải được nắm bắt bởi một năng lực cao hơn trí năng của con người. Vì Thiền nói rằng chính trí năng trước hết đã đưa ra câu hỏi mà chính nó không giải đáp được, và vì vậy cần phải gạt nó sang một bên để nhường chỗ cho một cái gì cao hơn và sáng sủa hơn. Vì trí năng có một phẩm tính kỳ lạ là phá mất sự tĩnh lặng. Dầu nó khởi lên những câu hỏi đủ để khuấy động sự thanh tịnh trong tâm, thường thì nó lại không thể đưa ra được một giải đáp thỏa đáng nào. Thiền tông sợ cái gì đó phát sanh từ khoảng chen giữa sự việc và chúng ta. Theo Thiền tông, trong chính sự việc, không có đấu tranh như giữa hữu hạn và vô hạn, giữa thể xác và tinh thần. Những phân biệt vu vơ ấy được bịa ra bởi trí năng chỉ vì lợi lạc cho chính nó. Những người quá xem trọng những phân biệt ấy hoặc cố gắng nhận ra những phân biệt ấy trong từng sự việc của cuộc sống là những người lầm tưởng ngón tay là mặt trăng. Khi đói, chúng ta ăn; khi buồn ngủ, chúng ta nằm xuống. Có cần bận tâm phân biệt hữu hạn và vô hạn trong những chuyện ấy chăng? Tự chúng ta, và tự mỗi người chúng ta, chúng ta không đủ cho mình hay sao? Cuộc sống thực sống của chúng ta là đủ. Chỉ đến khi trí năng rầy rà xen vào và cố gắng giết chết cuộc sống thì chúng ta mới thôi sống và tưởng tượng ra mình bị thiếu một cái gì đó.”—Zen favorite analogy is: to point at the moon a finger is needed, but woe to those who take the finger for the moon; a basket is welcome to carry our fish home,

but when the fish are safely on the table why should we eternally bother ourselves with the basket? Here stand the fact, and let us grasp it with the naked hands lest it should slip away. This is what Zen proposes to do. In *Essays in Zen Buddhism*, Zen Master D. T. Suzuki wrote: “How does Zen solve the problem of problems? In the first place, Zen proposes its solution by directly appealing to facts of personal experience and not to book-knowledge. The nature of one's own being where apparently rages the struggle between the finite and the infinite is to be grasped by a higher faculty than the intellect. For Zen says it is the latter that first made us raise the question which it could not answer by itself, and that therefore it is to be put aside to make room for something higher and more enlightening. For the intellect has a peculiarly disquieting quality in it. Though it raises questions enough to disturb the serenity of the mind, it is too frequently unable to give satisfactory answers to them. Zen abhors anything coming between the fact and ourselves. According to Zen there is no struggle in the fact itself such as between the finite and the infinite, between the flesh and the spirit. These are idle distinctions fictitiously designed by the intellect for its own interest. Those who take them too seriously or those who try to read them into the very fact of life are those who take the finger for the moon. When we are hungry we eat; when we are sleepy we lay ourselves down; and where does the infinite or the finite come in here? Are not we complete in ourselves and each in himself? Life as it is lived suffices. It is only when the disquieting intellect steps in and tries to murder it that we stop to live and imagine ourselves to be short of or in something.”

43) *Linh Mộc Đại Chuyết Trinh Thái Lang: Tam Thân Phật—Three Bodies of the Buddha*

Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong *Thiền Luận*, Tập III, có ba thân Phật: Pháp thân là tự thể của hết thủy chư Phật và chúng sanh. Do Pháp thân mà chư pháp có thể xuất hiện. Không có Pháp thân sẽ không có thế giới. Nhưng đặc biệt, Pháp thân là bản thân yếu tính của hết thủy mọi loài, đã có sẵn từ trước. Theo nghĩa này, Pháp thân là Pháp tánh (Dharmata) hay Phật tánh (Buddhata), tức Phật tánh trong hết thủy mọi loài. Báo Thân cũng gọi là Thọ Dụng Thân, là bản thân tâm linh của các Bồ Tát, được Bồ Tát thọ dụng như là kết quả do tu tập các Ba La Mật. Các ngài tự mình thành tựu điều này tùy theo định luật nhân quả trên phương diện đạo đức, và trong đây các ngài giải trừ trọn vẹn tất cả những sai lầm và ô nhiễm trong cảnh giới của năm uẩn. Hóa Thân cũng gọi là Ứng Hóa Thân hay Biến Hóa Thân, phát sinh từ đại bi tâm (mahakaruna) của chư Phật và chư Bồ Tát. Bằng lý thể của đại bi mà các ngài hưởng tới chúng sanh, các ngài không bao giờ thọ dụng những kết quả của các hành vi đạo đức của mình. Chí nguyện thiết tha của các ngài là chia sẻ những kết quả này cho tất cả chúng sanh. Nếu Bồ Tát có thể thay thế kẻ phàm phu chịu khổ não, Bồ Tát thực hiện ngay. Nếu kẻ phàm phu có thể được giác ngộ do Bồ Tát hồi hướng công đức cho mình, ngài sẽ thực hiện ngay. Bồ Tát hồi hướng công đức và chịu khổ thay cho chúng sanh nhờ Biến Hóa Thân của ngài. Hóa thân là hình tướng mà Đức Phật đã sử dụng khi muốn dùng thân hình của một con người để đi vào thế giới này. Do đó, trong tính cách không gian, Bồ Tát chia thân mình thành trăm nghìn koti vô số thân. Ngài có thể hóa thân làm những loài bò bay máy cưa, làm Thánh, làm Ma vương, nếu ngài thấy đó là cơ duyên thích hợp để cứu vớt thế gian ra khỏi sự kềm tỏa của vô minh, phiền não và đủ mọi thứ nhiễm ô bất tịnh—According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism*, Book III, there are three bodies of a Buddha: The Dharmakaya is the essence-being of all the Buddhas and also of all beings. What makes at all possible the existence of anything is the Dharmakaya, without which the world itself is inconceivable. But, especially, the Dharmakaya is the essence-body of all beings which forever is. In this sense it is Dharmata or Buddhata, that is, the Buddha-nature within all beings. The Sambhogakaya is the spiritual body of the Bodhisattvas which is enjoyed by them as the fruit of their self-discipline in all the virtues of perfection. This they acquire for themselves according the law of moral causation, and in this they are delivered at last from all the defects and defilements inherent in the realm of the five Skandhas. The Nirmanakaya is born of great loving heart (mahakaruna) of the Buddhas and Bodhisattvas. By reason of this love they have for all beings, they never remain in the self-enjoyment

of the fruits of their moral deeds. Their intense desire is to share those fruits with their fellow-beings. If the ignorant could be saved by the Bodhisattva by his vicariously suffering for them, he would do so. If the ignorant could be enlightened by the Bodhisattva by turning his stock of merit over to them, he would do so. This turning over of merit and this vicarious suffering are accomplished by the Bodhisattva by means of his Nirmanakaya, transformation-body. Nirmanakaya is a body assumed by the Buddha in order to establish contact with the world in a human form. In this form, therefore, the Bodhisattva, spatially speaking, divides himself into hundreds of thousands of kotis of bodies. He can then be recognized in the form of a creeping caterpillar, in a sky-scraping mountain, in the saintly figure of Saints, and even in the shape of a world-devouring Evil One (Mara), if he thinks it necessary to take this form in order to save a world that has passed into the hands of ignorance, evil passions, and all kinds of defilements and corruptions.

44) Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Tám Đặc Điểm Chính Của Ngộ—Eight Chief Characteristics of Enlightenment

Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập II, Thiền sư Đại Huệ vào thế kỷ thứ 11 đã nêu ra tám đặc điểm chính của ‘Ngộ’ Đặc điểm thứ nhất là Bội Lý. Chứng ngộ không phải là một kết luận mà người ta đạt được bằng suy luận; nó coi thường mọi xác định của trí năng. Những ai đã từng kinh nghiệm điều này đều không thể giải thích nó một cách mạch lạc và hợp lý. Một khi người ta cố tình giải thích nó bằng ngôn từ hay cử chỉ, thì nội dung của nó đã bị thương tổn ít nhiều. Vì thế, kẻ sơ cơ không thể vói tới nó bằng những cái hiển hiện bên ngoài, mà những ai đã kinh nghiệm qua một lần chứng ngộ thì thấy rõ ngay những gì thực sự không phải là nó. Kinh nghiệm chứng ngộ do đó luôn luôn mang đặc tính ‘bội lý,’ khó giải, khó truyền. Theo Thiền sư Đại Huệ thì Thiền như là một đồng lửa cháy lớn; khi đến gần nhất định sém mặt. Lại nữa, nó như một lưỡi kiếm sắp rút ra khỏi vỏ; một khi rút ra thì nhất định có kẻ mất mạng. Nhưng nếu không rút ra khỏi vỏ, không đến gần lửa thì chẳng hơn gì một cục đá hay một khúc gỗ. Muốn đến nơi thì phải có một cá tính quả quyết và một tinh thần sung mãn. Ở đây chẳng có gờ lên một chút suy luận lạnh lùng hay phân biệt thuần túy siêu hình, nhận thức; mà là một ý chí vô vọng quyết vượt qua chướng ngại hiểm nghèo, một ý chí được thúc đẩy bởi một năng lực vô lý hay vô thức nào đó, ở đằng sau nó. Vì vậy, sự thành tựu này cũng xem thường luôn cả trí năng hay tâm tưởng. Đặc điểm thứ nhì là Tuệ Giác. Theo Những Kinh Nghiệm Tôn Giáo, James có nêu ra đặc tính trí năng ở những kinh nghiệm thần bí, và điều này cũng áp dụng cho kinh nghiệm của Thiền, được gọi là ngộ. Một tên khác của ‘ngộ’ là ‘Kiến Tánh,’ có vẻ như muốn nói rằng có sự ‘thấy’ hay ‘cảm thấy’ ở chứng ngộ. Khỏi cần phải ghi nhận rằng cái thấy này khác hẳn với cái mà ta thường gọi là tri kiến hay nhận thức. Chúng ta được biết rằng Huệ Khả đã có nói về sự chứng ngộ của mình, được Tổ Bồ Đề Đạt Ma ấn khả như sau: “Theo sự chứng ngộ của tôi, nó không phải là một cái không hư toàn diện; nó là tri kiến thích ứng nhất; chỉ có điều là không thể diễn thành lời.” Về phương diện này, Thần Hội nói rõ hơn: “Đặc tính duy nhất của Tri là căn nguyên của mọi lẽ huyền diệu.” Không có đặc tính trí năng này, sự chứng ngộ mất hết cái gay gắt của nó, bởi vì đây quả thực là đạo lý của chính sự chứng ngộ. Nên biết rằng cái tri kiến được chứa đựng ở chứng ngộ vừa có quan hệ với cái phổ biến vừa liên quan đến khía cạnh cá biệt của hiện hữu. Khi một ngón tay đưa lên, từ cái nhìn của ngộ, cử chỉ này không phải chỉ là hành vi đưa lên mà thôi. Có thể gọi đó là tượng trưng, nhưng sự chứng ngộ không trở vào những gì ở bên ngoài chính cái đó, vì chính cái đó là cứu cánh. Chứng ngộ là tri kiến về một sự vật cá biệt, và đồng thời, về thực tại đằng sau sự vật đó, nếu có thể nói là đằng sau. Đặc điểm thứ ba là Tự Tri. Cái tri kiến do ngộ mà có là rốt ráo, không có thành kết nào của những chứng cứ luận lý có thể bác bỏ nổi. Chỉ thẳng và chỉ riêng, thế là đủ. Ở đây khả năng của luận lý chỉ là để giải thích điều đó, để thông diễn điều đó bằng cách đối chiếu với những thứ tri kiến khác đang tràn ngập trong tâm trí chúng ta. Như thế ngộ là một hình thái của tri giác, một thứ tri giác nội tại, phát hiện trong phần sâu thẳm nhất của ý thức. Đó là ý nghĩa của đặc tính tự tri; tức là sự thực tối hậu. Cho nên người ta thường bảo rằng Thiền giống như uống nước, nóng hay lạnh tự người uống biết lấy. Tri

giác của Thiền là giới hạn cuối cùng của kinh nghiệm; những kẻ ngoại cuộc không có kinh nghiệm ấy không thể phủ nhận được. Đặc điểm thứ tư là Khẳng Nhận. Những gì thuộc tự tri và tối hậu thì không bao giờ có thể là phủ định. Bởi vì, phủ định chẳng có giá trị gì đối với đời sống của chúng ta, nó chẳng đưa chúng ta đến đâu hết, nó không phải là một thế lực đẩy đi và cũng chẳng kéo dừng lại. Mặc dù kinh nghiệm chứng ngộ đôi khi được diễn tả bằng những từ ngữ phủ định; chính ra, nó là một thái độ khẳng định nhận hưởng đến mọi vật đang hiện hữu; nó chấp nhận mọi vật đang đến, bất chấp những giá trị đạo đức của chúng. Các nhà Phật học gọi đó là “Nhẫn,” nghĩa là chấp nhận mọi vật trong khía cạnh tuyệt đối và siêu việt của chúng, nơi đó, chẳng có dấu vết của nhị biên gì cả. Người ta có thể bảo đây là chủ trương phiếm thân. Nhưng từ ngữ này có một ý nghĩa triết học quá rõ và không thích hợp ở đây chút nào. Giải thích kiểu đó, kinh nghiệm của Thiền bị đặt vào những ngộ nhận và ‘ô nhiễm’ không cùng. Trong bức thư gửi cho Đạo Tổng, Đại Huệ viết: “Thánh xưa nói rằng Đạo chẳng nhờ tu, mà chỉ đừng làm ô nhiễm.” Dù nói tâm hay nói tánh đều là ô nhiễm, nói huyền hay nói diệu đều là ô nhiễm; tọa Thiền tập định là ô nhiễm; trước ý tư duy là ô nhiễm; mà nay viết nó ra bằng bút giấy cũng là sự ô nhiễm đặc biệt. Vậy thì, chúng ta phải làm gì để dẫn dắt chính mình và ứng hợp mình với nó? Cái bửu kiếm của kim cương treo đó đang hãm chặt đứt cái đầu này. Đừng bận tâm đến những thị phi của nhân gian. Tất cả Thiền là thế đó: và ngay đây hãy tự ứng dụng đi. Thiền là Chân như, là một khẳng nhận bao la vạn hữu. Đặc điểm thứ năm là Siêu Việt. Thuật ngữ có thể sai biệt trong các tôn giáo khác nhau, nhưng trong chứng ngộ luôn luôn có điều mà chúng ta có thể gọi là một cảm quan siêu việt. Cái vỏ cá biệt bao phủ chặt cứng nhân cách sẽ vỡ tung trong giây phút chứng ngộ. Điều thiết yếu là không phải mình được hợp nhất với một thực thể lớn hơn mình hay được thu hút vào trong đó, nhưng cá thể vốn được duy trì chắc cứng và tách biệt hoàn toàn với những hiện hữu cá biệt khác, bây giờ thoát ra ngoài những gì buộc siết nó, và hòa tan vào cái không thể mô tả, cái khác hẳn với tập quán thường nhật của mình. Cảm giác theo sau đó là cảm giác về một sự cởi mở trọn vẹn hay một sự an nghỉ hoàn toàn, cái cảm giác khi người ta đã rốt ráo đạt đến mục tiêu. “Trở về quê nhà và lặng lẽ nghỉ ngơi” là một thành ngữ thường được các Thiền gia dẫn dụng. Câu chuyện đưa con hoang trong Kinh Pháp Hoa và trong Kinh Kim Cang Tam Muội cũng trở vào cái cảm giác mà người ta có ở giây phút của kinh nghiệm chứng ngộ. Nếu người ta chú trọng về mặt tâm lý chứng ngộ, thì chúng ta chỉ có thể nói được một điều duy nhất: đó là một siêu việt; gọi nó là siêu việt tuyệt đối. Ngay chữ siêu việt cũng đã nói quá đáng rồi. Khi một Thiền sư bảo “Trên đầu không một chiếc nón, dưới chân không một tấc đất, thì đây có lẽ là một thành ngữ chính xác. Đặc điểm thứ sáu là Vô Ngã. Có lẽ khía cạnh đáng chú ý nhất của kinh nghiệm Thiền là ở chỗ nó không có dấu vết nhân ngã. Trong sự chứng ngộ của Phật giáo, không hề có chút dính dáng với những quan hệ và xúc cảm cá nhân bằng những từ ngữ thông diễn dựa trên một hệ thống hữu hạn của tư tưởng; thực tình, chẳng liên quan gì với chính kinh nghiệm. Dù ở đâu đi nữa, thì sự chứng ngộ hoàn toàn mang tính cách vô ngã, hay đúng hơn, trí năng tối thượng. Không những sự chứng ngộ chỉ là một biến cố bình thường, nhạt nhẽo, mà cái cơ duyên kích phát như cũng vô vị và thiếu hẳn cảm giác siêu nhiên. Sự chứng ngộ được kinh nghiệm ngay trong mọi biến cố bình sinh. Nó không xuất hiện như một hiện tượng phi thường mà người ta thấy ghi chép trong các tác phẩm thần bí của Thiên Chúa giáo. Khi sự bùng vỡ của tâm trí bạn đã đến lúc chín mùi, người ta nắm tay bạn, vỗ vai bạn, mang cho một chén trà, gây một chú ý tầm thường nhất, hay đọc một đoạn kinh, một bài thơ, bạn chứng ngộ tức khắc. Ở đây chẳng có tiếng gọi của Thánh linh, chẳng có sự sung mãn của Thánh sủng, chẳng có ánh sáng vinh danh nào hết. Và ở đây chẳng chút sắc màu lộng lẫy; tất cả đều xám xịt, không một chút ấn tượng, không một chút quyến rũ. Đặc điểm thứ bảy là Cảm Giác Siêu Thoát (See *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Cảm Giác Siêu Thoát in Volume II*). Đặc điểm thứ tám là Đốn Ngộ Nhất Thời (See *Đốn Ngộ Nhất Thời in Volume V*)—According to Zen master D.T. Suzuki in the *Essays in Zen Buddhism*, Zen master Ta-Hui in the eleventh century mentioned eight chief characteristics of ‘satori.’ In Zen. The first chief characteristic of ‘satori’ is irrationality. Satori is not a conclusion to be reached by reasoning, and defies all intellectual determination. Those who have experienced it are always at a loss to explain it coherently

or logically. When it is explained at all, either in words or gestures, its content more or less undergoes a mutilation. The uninitiated are thus unable to grasp it by what is outwardly visible, while those who have had the experience discern what is genuine from what is not. The satori experience is thus always characterized by irrationality, inexplicability, and incommunicability. Listen to Ta-Hui once more: "This matter or Zen is like a great mass of fire; when you approach it your face is sure to be scorched. It is again like a sword about to be drawn; when it is once out of the scabbard, someone is sure to lose his life. But if you neither fling away the scabbard nor approach the fire, you are no better than a piece of rock or of wood. Coming to this pass, one has to be quite a resolute character full of spirit. There is nothing here suggestive of cool reasoning and quiet metaphysical or epistemological analysis, but of a certain desperate will to break through an insurmountable barrier, of the will impelled by some irrational or unconscious power behind it. Therefore, the outcome also defies intellection or conceptualization. The second chief characteristic of 'satori' is intuitive insight. That there is a quality in mystic experience has been pointed out by James in his *Varieties of Religious Experience*, and this applies also to the Zen experience known as satori. Another name for satori is 'to see the essence or nature,' which apparently proves that there is 'seeing' or 'perceiving' in satori. That this seeing is of quite a different quality from what is ordinarily designated as knowledge need not be specifically noticed. Hui-K'o is reported to have made this statement concerning his satori which was confirmed by Bodhidharma himself: "As to my satori, it is not a total annihilation; it is knowledge of the most adequate kind; only it cannot be expressed in words." In this respect, Shen-Hui was more explicit, for he says that "The one character of knowledge is the source of all mysteries." Without this notice (*thuộc về trí năng*) quality satori will lose all its pungency, for it is really the reason of satori itself. It is noteworthy that the knowledge contained in satori is concerned with something universal and at the same time with the individual aspect of existence. When a finger is lifted, the lifting means, from the viewpoint of satori, far more than the act of lifting. Some may call it symbolic, but satori does not point to anything beyond itself, being final as it is. Satori is the knowledge of an individual object and also that of Reality which is, if we may say so, at the back of it. The third chief characteristic of 'satori' is authoritativeness. The knowledge realized by satori is final, that no amount of logical argument can refute it. Being direct and personal it is sufficient unto itself. All that logic can do here is to explain it, to interpret it in connection with other kinds of knowledge with which our minds are filled. Satori is thus a form of perception, an inner perception, which takes place in the most interior part of consciousness. Hence the sense of authoritativeness, which means finality. So, it is generally said that Zen is like drinking water, for it is by one's self that one knows whether it is warm or cold. The Zen perception being the last term of experience, it cannot be denied by outsiders who have no such experience. The fourth chief characteristic of 'satori' is affirmation. What is authoritativeness and final can never be negative. For negation has no value for our life, it leads us nowhere; it is not a power that urges, nor does it give one a place to rest. Though the satori experience is sometimes expressed in negative terms, it is essentially an affirmative attitude towards all things that exist; it accept them as they come along regardless of their moral values. Buddhists call this patience (*kshanti*), or more properly 'acceptance,' that is, acceptance of things in their supra-relative or transcendental aspect where no dualism of whatever sort avails. Some may say that this is pantheistic. The term, however, has a definite philosophic meaning and we would not see it used in this connection. When so interpreted the Zen experience exposes itself to endless misunderstandings and "defilements." Ta-Hui says in his letter to Miao-Tsung: "An ancient sage says that the Tao itself does not require special disciplining, only let it not be defiled. We would say to talk about mind or nature is defiling; to talk about the unfathomable or the mysterious is defiling; to direct one's attention to it, to think about it, is defiling; to be writing about it thus on paper with a brush is especially defiling. What then shall we have to do in order to get ourselves oriented, and properly apply ourselves to it? The precious vajra sword is right here and its purpose is to cut off the head. Do not be concerned with human questions of

right and wrong. All is Zen just as it is, and right here you are to apply yourself. Zen is Suchness, a grand affirmation. The fifth chief characteristic of 'satori' is sense of the Beyond. Terminology may differ in different religions, and in satori there is always what we may call a sense of the Beyond; the experience indeed is my own but I feel it to be rooted elsewhere. The individual shell in which my personality is so solidly encased explodes at the moment of 'satori'. Not necessarily that I get unified with a being greater than myself or absorbed in it, but that my individuality, which I found rigidly held together and definitely kept separate from other individual existences, becomes loosened somehow from its tightening grip and melts away into something indescribable, something which is of quite a different order from what I am accustomed to. The feeling that follows is that of a complete release or a complete rest, the feeling that one has arrived finally at the destination. 'Coming home and quietly resting' is the expression generally used by Zen followers. The story of the prodigal son in the Saddharma-pundarika in the Vajra-samadhi points to the same feeling one has at the moment of a satori experience. As far as the psychology of satori is considered, a sense of the Beyond is all we can say about it; to call this the Beyond, the Absolute, or a Person is to go further than the experience itself and to plunge into a theology or metaphysics. Even the 'Beyond' is saying a little too much. When a Zen master says: "There is not a fragment of a tile above my head, there is not an inch of earth beneath my feet, the expression seems to be an appropriate one. I have called it elsewhere the Unconscious, though this has a psychological taint. The sixth chief characteristic of 'satori' is impersonal tone. Perhaps the most remarkable aspect of the Zen experience is that it has no personal note in it as is observable in Christian mystic experiences. There is no reference whatever in Buddhist satori to such personal feelings. We may say that all the terms are interpretations based on a definite system of thought and really have nothing to do with the experience itself. In anywhere satori has remained thoroughly impersonal, or rather highly intellectual. Not only satori itself is such a prosaic and non-glorious event, but the occasion that inspires it also seems to be unromantic and altogether lacking in super-sensuality. Satori is experienced in connection with any ordinary occurrence in one's daily life. It does not appear to be an extraordinary phenomenon as is recorded in Christian books of mysticism. Sometimes takes hold of you, or slaps you, or brings you a cup of tea, or makes some most commonplace remark, or recites some passage from a sutra or from a book of poetry, and when your mind is ripe for its outburst, you come at once to satori. There is no voice of the Holy Ghost, no plentitude of Divine Grace, no glorification of any sort. Here is nothing painted in high colors, all is grey and extremely unobtrusive and unattractive. The seventh chief characteristic of 'satori' is feeling of exaltation. The eighth chief characteristic of 'satori' is momentariness (momentary experience).

45) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Tám Lý Do Không Nên Ăn Thịt—Eight Reasons for Not Eating Animal Food*

Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Nghiên Cứu Kinh Lăng Già, có tám lý do không nên ăn thịt được nêu ra trong Kinh Lăng Già: Lý do thứ nhất, tất cả chúng sanh hữu tình đều luôn luôn trải qua những vòng luân hồi và có thể có liên hệ với nhau trong mọi hình thức. Một số chúng sanh đó rất có thể giờ đang sống dưới hình thức những con vật thấp kém. Trong khi hiện tại chúng đang khác với chúng ta, tất cả chúng đều cùng một loại với ta. Giết và ăn thịt chúng tức là giết hại chúng ta vậy. Con người không thể cảm nhận điều này nếu họ quá nhẩn tâm. Khi hiểu được sự kiện này thì ngay cả các loài La Sát cũng không nỡ ăn thịt chúng sanh. Một vị Bồ Tát xem chúng sanh như con một của mình, không thể mê đắm trong việc ăn thịt. Lý do thứ nhì, cốt tủy của Bồ Tát đạo là lòng đại bi, vì nếu không có lòng đại bi thì Bồ Tát không còn là Bồ Tát nữa. Do đó kẻ nào xem người khác như là chính mình và có ý tưởng thương xót là làm lợi ích cho kẻ khác cũng như cho chính mình, thì kẻ ấy không ăn thịt. Vị Bồ Tát vì chơn lý nên hy sinh thân thể, đời sống, và tài sản của mình; vị ấy không ham muốn gì cả; vị ấy đầy lòng từ bi đối với tất cả chúng sanh hữu tình và sẵn sàng tích lũy thiện hạnh, thanh tịnh và tự tại đối với sự phân biệt sai lầm, thì làm sao vị ấy có thể có sự ham ăn thịt được? Làm sao vị ấy có thể

mắc phải những thói quen ác hại của các loài ăn thịt được? Lý do thứ ba, thói quen ăn thịt tàn nhẫn này làm thay đổi toàn bộ dáng vẻ đặc trưng của một vị Bồ Tát, khiến da của vị ấy phát ra một mùi hôi thối khó chịu và độc hại. Những con vật khá nhạy bén để cảm thấy sự đến gần của một người như vậy, một người mà tự thân giống như loài La Sát, và chúng sẽ sợ hãi mà tránh xa. Do đó, ai bước vào con đường từ bi phải nên tránh việc ăn thịt. Lý do thứ tư, nhiệm vụ của một vị Bồ Tát là tạo ra thiện tâm và cái nhìn thân ái về giáo lý nhà Phật giữa các chúng sanh thân thiết của ngài. Nếu họ thấy ngài ăn thịt và gây kinh hãi cho thú vật, thì tâm của họ tự nhiên sẽ tránh xa vị ấy và cũng tránh xa giáo lý mà vị ấy đang thuyết giảng. Kế đó họ sẽ mất niềm tin về Phật giáo. Lý do thứ năm, nếu vị Bồ Tát mà ăn thịt thì vị ấy sẽ không thể nào đạt được cứu cánh mình muốn, vì vị ấy sẽ bị chư Thiên, những vị ái mộ và bảo hộ, ghét bỏ. Miệng của vị ấy sẽ có mùi hôi, vị ấy có thể ngủ không yên; khi thức dậy, vị ấy không cảm thấy sảng khoái; những giấc mộng của vị ấy sẽ đầy dẫy những điều bất tường; khi vị ấy ở một nơi vắng vẻ riêng biệt một mình trong rừng, vị ấy sẽ bị ác quỷ ám ảnh; vị ấy sẽ bị rối ren loạn động; khi có một chút kích thích là vị ấy hoảng sợ; vị ấy sẽ luôn bệnh hoạn, không có khẩu vị riêng, cũng như không có sự tương đồng giữa việc ăn uống và tiêu hóa; quá trình tu tập tâm linh của vị ấy luôn bị gián đoạn. Do đó ai muốn làm lợi mình và lợi người trong sự tu tập tâm linh, đừng nên nghĩ đến việc ăn thịt thú vật. Lý do thứ sáu, thịt của thú vật dơ bẩn, chẳng sạch sẽ chút nào để làm nguồn dinh dưỡng cho một vị Bồ Tát. Nó đã hư hoại, thối rữa và dơ bẩn. Nó đầy cả ô uế và khi bị đốt nó phát ra mùi làm tổn hại bất cứ ai có sở thích tinh tế về các thứ thuộc về tâm linh. Lý do thứ bảy, về mặt tâm linh, người ăn thịt chia xẻ sự ô uế này. Khi xưa khi vua Sư Tử Tô Đà Bà vốn thích ăn thịt, khi ông bắt đầu ăn thịt người làm cho thần dân của ông chán ghét. Ông bị đuổi ra khỏi vương quốc của chính ông. Thích Đề Hoàn Nhân, một vị Trời, có lần biến thành một con điều hâu và đuổi theo một con bồ câu, do bởi ông có một quá khứ dơ bẩn là đã từng là một kẻ ăn thịt. Sự ăn thịt không những làm ô uế cuộc sống cá nhân, mà nó còn làm ô uế cuộc sống của con cháu sau này nữa. Lý do thứ tám, đồ ăn thích hợp của một vị Bồ Tát mà tất cả hàng Thánh Hiền đi theo chân lý trước đây đều công nhận là gạo, lúa mì, lúa mạch, tất cả các thứ đậu, bơ lọc, dầu, mật, và đường được làm theo nhiều cách. Ở chỗ nào không có sự ăn thịt, sẽ không có người đồ tể sát hại đời sống của chúng sanh và sẽ không có ai phạm những hành động nhẫn tâm trong thế giới này—According to Zen Master Suzuki in *Studies in The Lankavatara Sutra*, there are eight reasons for not eating animal food as recounted in *The Lankavatara Sutra*: The first reason, all sentient beings are constantly going through a cycle of transmigration and stand to one another in every possible form of relationship. Some of these are living at present even as the lower animals. While they so differ from us now, they all are of the same kind as ourselves. To take their lives and eat their flesh is like eating our own. Human feelings cannot stand this unless one is quite callous. When this fact is realized even the Rakshasas may cease from eating meat. The Bodhisattva who regards all beings as if they were his only child cannot indulge in flesh-eating. The second reason, the essence of Bodhisattvaship is a great compassionate heart, for without this the Bodhisattva loses his being. Therefore, he who regards others as if they were himself, and whose pitying thought is to benefit others as well as himself, ought not to eat meat. He is willing for the sake of the truth to sacrifice himself, his body, his life, his property; he has no greed for anything; and full of compassion towards all sentient beings and ready to store up good merit, pure and free from wrong discrimination, how can he have any longing for meat? How can he be affected by the evil habits of the carnivorous races? The third reason, this cruel habit of eating meat causes an entire transformation in the features of a Bodhisattva, whose skin emits an offensive and poisonous odour. The animals are keen enough to sense the approach of such a person, a person who is like a Rakshasa himself, and would be frightened and run away from him. He who walks in compassion, therefore, ought not to eat meat. The fourth reason, the mission of a Bodhisattva is to create among his fellow-beings a kindly heart and friendly regard for Buddhist teaching. If they see him eating meat and causing terror among animals, their hearts will naturally turn away from him and from the teaching he professes. They will then lose faith in Buddhism. The fifth reason, if a Bodhisattva eats meat, he

cannot attain the end he wishes; for he will be alienated by the Devas, the heavenly beings who are his spiritual sympathizers and protectors. His mouth will smell bad; he may not sleep soundly; when he awakes he is not refreshed; his dreams are filled with inauspicious omens; when he is in a deserted place, all alone in the woods, he will be haunted by evil spirits; he will be nervous, excitable at least provocations; he will be sickly, have no proper taste, digestion, nor assimilation; the course of his spiritual discipline will be constantly interrupted. Therefore, he who is intent on benefitting himself and others in their spiritual progress, ought not to think of partaking of animal flesh. The sixth reason, animal food is filthy, not at all clean as a nourishing agency for the Bodhisattva. It readily decays, putrefies (spoils), and taints. It is filled with pollutions, and the odour of it when burned is enough to injure anybody with refined taste for things spiritual. The seventh, reason, the eater of meat shares in this pollution, spiritually. Once King Sinhasaudasa who was fond of eating meat began to eat human flesh, and this alienated the affections of his people. He was thrown out of his own kingdom. Sakrendra, a celestial being, once turned himself into a hawk and chased a dove because of his past taint as a meat-eater. Meat-eating not only thus pollutes the life of the individual concerned, but also his descendants. The eighth reason, the proper food of a Bodhisattva, as was adopted by all the previous saintly followers of truth, is rice, barley, wheat, all kinds of beans, clarified butter, oil, honey, molasses and sugar prepared in various ways. Where no meat is eaten, there will be no butchers taking the lives of living creatures, and no unsympathetic deeds will be committed in the world.

46) *Linh Mộc Đại Chuyển Trình Thái Lang: Tâm Cơ Chuyển Hóa—The Mind the Motor Which is Used to Open the Eye to the Truth of Zen*

Lực vận chuyển của tâm nhằm mở mắt Thiền. Theo thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, nếu như từ trước đến giờ, chúng ta chỉ xét cái ngộ ở phạm vi khách quan, thì sự mở con mắt Thiền trong chỗ ngộ nhập hầu như không có gì khác thường lắm. Vị thầy đưa ra một vài xét đoán nào đó, và nếu đúng thời cơ, người đệ tử chứng ngay lý nhiệm mầu bấy lâu chưa hề mơ tưởng đến. Tất cả hầu như tùy ở tâm trạng, hoặc mức độ dọn sẵn có trong chốc lát ấy. Rốt cuộc Thiền là một chuyện tình cờ, có lẽ nhiều người nghĩ như vậy; nhưng chúng ta biết rằng Nam Nhạc Hoài Nhượng phải mất đến tám năm trường vật lộn với câu hỏi của Huệ Năng "Mà cái gì đến?" chúng ta mới thấy vô số những đờn đau ê chề ray rứt tâm hồn Nam Nhạc như thế nào trước khi ông đi đến giải quyết cuối cùng bằng câu đáp: "Nói tựa như cái gì đều chẳng đúng." Chúng ta phải nhìn sâu vào khía cạnh tâm lý của ngộ, nghĩa là vào những then máy thâm kín mở ra cánh cửa muôn đời huyền bí của tâm hồn con người. Muốn được như vậy, tốt hơn hết là chúng ta phải dẫn lại lời tự thuật của vài thiền sư mà nay vẫn còn được lưu giữ. Thiền sư Bạch Ẩn Huệ Hạc đã thuật lại sự tâm chứng của sư: "Năm hăm bốn tuổi, tôi đến chùa Anh Nghiêm ở Echigo. Hòa thượng trao cho tôi chữ 'Vô' của Triệu Châu. Tôi chuyên nhất tham quán, ngày đêm không ngủ, quên cả ăn uống, thì bỗng dưng khối đại nghi chiếm trọn tâm thần tôi, Tôi cảm như động cứng lại trong một cánh đồng băng giá trải rộng ngàn vạn dặm, và trong tôi là một cảm giác vô cùng thanh tịnh và khinh an. Tôi hết đường tới, bật đường lui. Như một kẻ ngốc, như một tên ngu dại, tôi không thấy gì khác hơn chữ 'Vô' ấy của Triệu Châu. Tôi vẫn tham dự những thời nói pháp của thầy, nhưng lời nói sao mà xa xôi như từ muôn dặm vọng về. Đôi khi tôi có cảm tưởng như bay giữa hư không. Tình trạng này kéo dài suốt cả tuần lễ, cho đến một buổi chiều, một tiếng chuông chùa từ xa vọng lại làm cho tất cả sụp đổ tan tành. Quả đó chẳng khác nào như đập bể một bồn nước đá, hoặc xô ngã một ngôi nhà ngọc. Phút chốc tôi thức tỉnh, và thấy chính mình là Nham Đầu, vị tổ sư thuở trước, qua bao thế sự thăng trầm vẫn không mất mảy may gì. Mọi điều ngờ vực, hoang mang từ trước bỗng tiêu tan như băng tuyết gặp vầng dương. Tôi reo lớn: 'Kỳ lạ thay, kỳ lạ thay, không có sanh tử luân hồi nào phải thoát ra, cũng không có bồ đề nào phải dụng tâm cầu được. Tất cả cát đằng kim cổ một ngàn bảy trăm câu thật chẳng đáng bỏ công đề xướng'."—According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, First Series* (p.251), when our consideration is limited to the objective side of enlightenment, it does not appear to be a very extraordinary thing; this opening an eye to the truth of

Zen. The master makes some remarks, and if they happen to be opportune enough, the disciple will come at once to a realization and see into a mystery until this time (up to now) undreamed of. It seems all to depend upon what kind of mood or what state of mental preparedness one is in at the moment. Zen is after all a haphazard affair (done by chance), one may be tempted to think; but when we know that it took Nan-yueh (Nangaku) eight long years to answer the question "Who is he that thus cometh toward me?" we shall realize the fact that there was in him a great deal of mental anguish and tribulation which he had to go through before he could come to the final solution and declare, "Even when one asserts that it is a somewhat, one misses it altogether." We must try to look into the psychological aspect of enlightenment, where there is revealed the inner mechanism of opening the door to the eternal secrets of the human soul. This is done best by quoting some of the masters themselves whose introspective statements are on record. Hakuin (1683-1768) wrote about his first Zen experience: "When I was twenty-four years old I stayed at the Yegan Monastery of Echigo. 'Chao-chou's Mu' being my theme at the time. I assiduously applied myself to it. I did not sleep days and nights, forgot both eating and lying down, when quite abruptly a great mental fixation took place. I felt as if freezing in an ice-field extending thousands of miles, and within myself there was a sense of utmost transparency. There was no going forward, no slipping backward; I was like an idiot, like an imbecile, and there was nothing but 'Chao-chou's Mu'. Though I still attended the lectures by the master, they sounded like a discussion going on somewhere in a distant hall, many yards away. Sometimes my sensation was that of one flying in the air. Several days passed in this state, when one evening a temple-bell struck, which upset the whole thing. It was like smashing an ice-basin, or pulling down a house made of jade. When I suddenly awoke again I found that myself was Yen-t'ou (Ganto) the old master, and that all through the shifting changes of time not a bit of my personality was lost. Whatever doubts and indecisions I had before were completely dissolved like a piece of thawing ice. I called out loudly: 'How wondrous! How wondrous! There is no birth-and-death from which one has to escape, nor is there any supreme knowledge (Bodhi) after which one has to strive. All the complications past and present, numbering one thousand seven hundred, are not worth the trouble of even describing them'."

47) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Tất Cảnh Không—Fundamentally Unreal*

Chư pháp (hữu vi và vô vi) cuối cùng đều là không. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, đây là một trong 18 hình thức của "Không". Tất cảnh không nhấn mạnh tất cả các pháp đều không một cách tuyệt đối. "Cứu Cảnh" tức tuyệt đối. Phủ nhận thực tại tính khách quan nơi chư pháp ở đây được chủ trương một cách đương nhiên, không điều kiện thối mắc. "Không của Không," trên thực tế, cũng chỉ cho một cái như nhau. Phòng được quét sạch là nhờ chổi, nhưng nếu còn chổi thì không phải là Không tuyệt đối. Thực vậy, phải gạt sang một bên cái chổi, cùng với người quét, mới mong đạt tới ý niệm về "Tất Cảnh Không." Còn giữ lại dù chỉ một pháp, một vật hay một người, là còn có điểm chấp để từ đó sản xuất một thế giới của những sai biệt, rồi kéo theo những ước muốn và đau khổ. Tất Cảnh Không vượt ngoài mọi quyết định tính có thể có, vượt ngoài chuỗi quan hệ bất tận; đó là Niết Bàn—Atyanta-sunyata, fundamentally unreal, or void. According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism*, Book III, in Hsuan-Chuang's version of the Mahaprajnaparamita, this is one of the eighteen forms of emptiness. Atyanta-sunyata emphasizes the idea of all 'things' being absolutely empty. 'Ultimate' means 'absolute.' The denial of objective reality to all things is here unconditionally upheld. The 'emptiness' means practically the same thing. The room is swept clean by the aid of a broom; but when the broom is retained it is not absolute emptiness. Neither the broom, nor the sweeper should be retained in order to reach the idea of Atyanta-sunyata. As long as there is even on dharma left, a thing or a person or a thought, there is a point of attachment from which a world of pluralities, and, therefore, of woes and sorrows, can be

fabricated. Emptiness beyond every possible qualification, beyond an infinite chain of dependence, this is Nirvana.

48) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Tẩy Tháo Phòng—The Bath Room in a Zen Monastery*

Phòng tắm cũng là một trong những nơi quan trọng trong tu tập trong một Thiền viện, vì trong khi tắm phải chuyển hóa cái cảm giác ấm áp để chịu thành sự "thể nhận bản tính của nước." Không được tán gẫu vô ích trong lúc tắm. Trước khi vào và sau khi tắm phải đánh lễ Thiền Thượng Tọa. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Sự Huấn Luyện của một Thiền Tăng Phật Giáo," khi ông sống tại Viên Giác Tự ở vùng Liêm Thương. Ông đã kể rằng tất cả chư Thiền Tăng trong Thiền viện phải tuân thủ những luật lệ trong nhà tắm như sau: 1) Phải trông coi lửa một cách cẩn thận. 2) Chư Thiền Tăng trong thiền đường thay phiên nhau lo việc phòng tắm. Nếu không sẽ do phòng tri khách chỉ định. 3) Khi vị Thiền sư trụ trì đi tắm, thông báo cho các thị giả của ông. Trong trường hợp có những nhân vật khách kính khác đến viếng, phải lưu ý giữ gìn phòng tắm sạch sẽ và gọn ghẽ hơn. 4) Khi phòng tắm đã sẵn sàng, tắm bằng gỗ sẽ được gỡ theo điều lệ, và Tăng chúng được dẫn đến phòng tắm theo thứ tự bởi các vị thị giả trong Thiền đường. 5) Về nhiên liệu thì lá khô nhặt trong rừng hay các thứ dư thừa khác được sử dụng. 6) Khi tắm xong, nhớ cạo hết tất cả các than và tro dưới bồn tắm và phải đập tắt hết than. 7) Ngày hôm sau, bồn tắm phải được kỳ rửa thật sạch, và cả phòng phải được lau chùi sạch sẽ, trong khi các dụng cụ phải được để vào đúng chỗ. Nên để ý là không được sử dụng phòng tắm một cách tùy tiện, vì điều này có thể cản trở sự thi hành công việc một cách nhanh chóng của phòng tri khách. Lý do tại sao Tăng chúng phải thay phiên nhau trực tại phòng tắm là vì phải kỳ cạo lưng cho người tắm. Vì phần lưng khó tự mình kỳ sạch hoàn toàn, những nhà tắm ở Nhật Bản thường có những người phục vụ kỳ lưng để được những đồng xu lẻ. Khi một vị Tăng được một người bạn đồng tu giúp trong khả năng này, ông ta khoan tay trước ngực, tỏ ra biết ơn sự phục vụ này. Khi tắm, chư Tăng được dạy là phải tẩy tháo tất cả những bụi bặm của sự khái niệm hóa khi họ làm công việc hằng ngày. Nhưng người ta có thể hỏi: "Bụi bặm từ đâu đến, khi mà các nhà Đại Thừa không ngừng nói với chúng ta rằng bốn lai chúng ta thanh tịnh nơi tự tính và chúng ta không hề có ô nhiễm. Vậy thì tại sao phải thường xuyên tẩy tháo?" Một vị Thiền sư trả lời như vậy: "Ngay cả cái ý tưởng thanh tịnh cũng cần phải dứt bỏ." Một thiền sư khác nói: "Cứ nhúng mình vào nước, không có tại sao gì cả." Theo Truyền Đăng Lục, quyển VIII, một hôm Thiền sư Nam Tuyền Phổ Nguyên đi ngang qua phòng tắm, trông thấy một vị Tăng trực phòng, Nam Tuyền hỏi: "Ông đang làm gì vậy?" Vị Tăng nói: "Con đang nấu cho nóng nước để tắm." Nam Tuyền nói: "Đừng có quên khi nào nấu xong, nhớ tắm cho con trâu." Vị Tăng nói: "Thưa Thầy, vâng ạ!" Chiều hôm đó vị Tăng đến phòng phương trượng. Nam Tuyền hỏi: "Ông làm gì ở đây?" Vị Tăng đáp: "Bạch Thầy, con muốn tìm trâu để tắm cho nó." Nam Tuyền hỏi: "Ông có cột chưa?" Vị Tăng không trả lời được. Khi Triệu Châu đến thăm Nam Tuyền, vị Tăng kia kể lại cho Triệu Châu nghe câu chuyện này. Triệu Châu nói: "Lão Tăng biết phải trả lời như thế nào." Nghe vậy Nam Tuyền bèn lặp lại câu hỏi: "Ông có cột chưa?" Triệu Châu lập tức bước tới nắm mũi Nam Tuyền véo mạnh. Nam Tuyền nói: "Rất là đúng, nhưng mà ông mạnh tay quá!" Qua những mẫu đối thoại trên, chúng ta có thể thấy một cách rõ ràng là các bậc thiền sư thời trước không phí phạm một phút giây nào trong việc giúp đỡ đồ đệ của mình đạt đến giác ngộ—The bath room is also one of the most important places in practicing in a Zen monastery, for while taking a bath, the "exquisite touch" of warmth must be made to lead to the "realization of the nature of water." No idle talking is allowed there. Before and after the bath, proper respect is to be paid to the venerable Bhadra. According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "The Training of the Zen Buddhist Monk (p.154)," when he lived in one of the main Zen monasteries in Japan, Engakuji in Kamakura. He mentioned that all Zen monks are to be observed all below articles (regulations) of the "Bath-Room" at all times: 1) The best care must be taken of fire. 2) The bath-room work is attended in turn by the monks from the Zendo. Otherwise, orders are issued from the "Shikaryo". 3) When the master takes his bath, have his attendants notified. In case of other respectable personages, special attention will be given to the

cleanliness and orderliness of the bath-room. 4) When the bath is ready, the wooden blocks are clapped according to the regulations, and the monks led in rotation to the room by the Zendo attendants. 5) For the fuel, dead leaves gathered from the woods and other waste materials are to be used. 6) When the bathing is all over, be thorough in scraping all the embers and hot ashes out from under the bathingpot and have them completely extinguished. 7) On the day following, the bath-tub will be thoroughly scrubbed, and the entire room nicely cleansed, while the vessels are properly arranged. It should be noted that no random use of the bath-room is permitted, which may interrupt the speedy execution of the public office. The reason why the monks take their turn to be the bath-boy whose work in the bath-room is to scrub the back of the bather. As the back is hard to be thoroughly washed by oneself, the bath-houses in Japan are generally provided with back-washers who are ready to serve you for a few extra cents. When a monk is helped by his brother in this capacity, he folds his hands before him, expressive of his grateful acknowledgment of the service. When taking a bath, the monks are requested to wash off all the dirt of conceptualism as they are engaged in their daily work. But one may ask, "Where does the dirt come from, when we are told all the time by Mahayanists that we are from the first thoroughly clean and there are no defilements anywhere in us? Why then this constant bathing?" A master gives this answer: "Even the idea of cleanliness is to be done away with." Another master has: "Just a dip, and no why." According to *The Records of the Transmission of the Lamp* (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VIII, one day, Zen master Nan-Ch'uan happened to pass by the bath-room, and seeing the monk attending to it said to him: "What are you doing?" The monk said, "I am heating the bath-water." Nan-Ch'uan said, "Don't forget, when ready, to give a bath to the bull." The monk said, "Yes, master," and towards the evening he came up to the Abbot's quarters. Nan-Ch'uan asked, "What are you doing here?" The monk said, "I want to get the bull and give him a bath." Nan-Ch'uan said, "Have you got a tether?" The monk failed to answer. When Chao-chou came up to see Nan-Ch'uan, the latter told Chao-chou about this incident. Chao-chou said, "I know what answer to make." Whereupon Nan-Ch'uan repeated: "Have you got a tether?" Chao-chou stepped forward and straightway took hold of Nan-Ch'uan's nose and gave it a hard pull. Nan-Ch'uan said, "It is quite proper, but how rough you are!" Through these above dialogues, we can clearly see that Zen masters of old days wasted no time to help their disciples to attain enlightenment.

49) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Tham Vấn Đầu Tiên—First Interview*

Khi một vị hành cước Tăng được trình diện thầy lần đầu tiên, vị thầy có thể hỏi vị Tăng mới đến về tên tuổi, quê quán, trình độ học vấn, vân vân. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Sự Huấn Luyện của một Thiền Tăng Phật Giáo," cuộc tham vấn thứ nhất có thể chấm dứt sau một cuộc đối thoại như thế, bởi vì vị Tăng là một người nhập môn lý tưởng để học Thiền. Tuy nhiên, thời xưa, ngay cả lần tham vấn đầu tiên giữa vị Tăng mới đến và vị thiền sư cũng đi thẳng vào vấn đề và một mẫu đối thoại tương tự như sau đây có thể xảy ra: "Tuyết Phong hỏi một vị Tăng: 'Tên ông là gì?' Vị Tăng đáp: 'Con tên là Huyền Cơ (khung cửu huyền bí).' Tuyết Phong nói: 'Mỗi ngày ông dệt được bao nhiêu vải?' Vị Tăng nói: 'Chẳng có mảnh vải nào trên người cả.' Tuyết Phong nói: 'Đi về thiền đường đi.' Vị Tăng vừa bước đi vài bước, Tuyết Phong đã gọi: 'Áo cà sa của ông rơi xuống đất kia!' Vị Tăng quay lại, Tuyết Phong bèn nói: 'May mà ông không có mảnh vải nào trên người!'" —When a travelling monk is first presented to the master, the master is likely to ask the monk concerning his name, native place, education, etc. According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "The Training of the Zen Buddhist Monk," the first interview may end with this kind of conversation, since the monk is a perfect novice in Zen. Anciently, however, even the initial interview between a new arrival and the master went directly into the heart of the matter, and something like the following took place: "Hsueh-feng asked a monk, 'What is your name?' The monk said, 'My name is Hsuan-chi (mysterious loom).' Hsueh-feng said, 'How much cloth do you weave today?' The monk said, 'Not a piece of cloth I have on me.' Hsueh-feng said, 'Go back to your Zendo.' Before the monk took a few steps to leave the master's presence, the

latter called out: 'Your kasaya is dropping on the ground!' The monk turned his head, whereupon Hsueh-feng said, 'Fine that you have not a piece of cloth over you!'"

50) *Linh Mộc Đại Chuyết Trinh Thái Lang: Thập Nguyên Bồ Tát—Ten Bodhisattva's Vows*

Theo Nghiên Cứu Kinh Lăng Già của Thiền Sư D.T. Suzuki, theo trí tuệ siêu việt các Bồ Tát biết rằng chân lý Bồ Tát vượt khỏi mọi sự định tính và không hề chịu bất cứ hình thức miêu tả nào, nhưng vì tâm các ngài đầy từ bi đối với tất cả chúng sanh, là những kẻ không thể nào bước ra khỏi vùng nước xoáy của hữu và phi hữu, nên các ngài hướng những nguyện ước mãnh liệt của các ngài đến sự cứu độ và giải thoát chúng sanh. Trái tim của chính ngài thì thoát khỏi những chấp trước như những kẻ chưa chứng ngộ thường tôn giữ, mà lại cảm thấy kiên định vì trí tuệ của các ngài đã không phá diệt điều này, và từ đó mà có các bốn nguyện, các phương tiện thiện xảo và các Hóa Thân của các ngài. Nhưng tất cả những gì mà các ngài làm để làm chín muồi tất cả mọi chúng sanh để đáp ứng yêu cầu của họ và cũng giống như ánh trăng trong nước, các ngài hiện ra đủ mọi hình tướng mà thuyết pháp. Hoạt động của các ngài thuật ngữ Đại Thừa gọi là Vô Công Dụng Hạnh, nghĩa là những hành động không dụng công, không tác động, không mục đích. Khi vị Bồ Tát nhập vào địa thứ nhất gọi là Hoan Hỷ Địa, trong sự nghiệp tu tập tâm linh, ngài phát ra mười lời nguyện bao trùm toàn bộ vũ trụ, trải rộng tới cuối chỗ không gian, đạt đến tận cùng của thời gian, hết tất cả các kiếp và vẫn vận hành không gián đoạn khi có Đức Phật xuất hiện. Nguyện thứ nhất là tôn kính và phụng sự hết thủy chư Phật, một vị và tất cả, không trừ ra vị nào. Nguyện thứ hai là mãi mãi hộ trì giáo pháp của chư Phật. Nguyện thứ ba là có mặt khi mỗi Đức Phật xuất hiện, dù bất cứ ở đâu hay bất cứ lúc nào. Nguyện thứ tư là thực hành Bồ Tát hạnh là rộng lớn vô lượng, vô tận, vượt khỏi mọi ô nhiễm, và mở rộng các ba la mật hay đức hạnh toàn hảo đến tất cả chúng sanh. Nguyện thứ năm là đưa chúng sanh bằng những lời lẽ dễ hiểu nhất để đến với giáo lý của chư Phật khiến họ có thể tìm thấy chỗ an trú tối hậu trong trí tuệ của các bậc toàn trí. Nguyện thứ sáu là có một nhận thức tự nội về vũ trụ rộng rãi và vô tận trong tất cả các mọi khía cạnh phức tạp của nó. Nguyện thứ bảy là thể hội mối tương quan hỗ tương xâm nhập chặt chẽ của một và tất cả, của tất cả và một, và làm cho mọi quốc độ của chúng sanh thanh khiết như một quốc độ của Phật. Nguyện thứ tám là kết hợp với hết thủy chư Bồ Tát trong sự nhất thể của ý định, trở nên thân thiết với phẩm chất, sự hiểu biết và điều kiện tâm linh của chư Như Lai, khiến cho vị Bồ tát có thể nhập vào mọi giới chúng sanh mà thành tựu Đại Thừa, là giáo pháp vượt khỏi mọi tư nghi. Nguyện thứ chín là xoay bánh xe bất thối chuyển mà từ đó thực hiện công việc phổ độ của mình bằng cách tự làm cho mình giống như vị đại y sư hay như viên ngọc Mani. Nguyện thứ mười là thể chứng sự chứng ngộ tối thượng trong mọi thế giới bằng cách vượt qua các Bồ Tát địa và thành tựu các nguyện ước của mọi chúng sanh bằng một tiếng nói, và trong khi tỏ hiện mình ở trong Niết Bàn, vẫn không ngừng thực hiện các mục đích của quả vị Bồ Tát—According to The Studies in The Lankavatara Sutra, written by Zen Master D.T. Suzuki, according to his transcendental insight into the truth of things, the Bodhisattva knows that it is beyond all predicates and not at all subject to any form of description, but his heart full of compassion and love for all beings who are unable to step out of the dualistic whirlpools of “becoming” or not becoming,” he directs his vows towards their salvation and emancipation. His own heart is free from such attachments as are ordinarily cherished by the unemancipated, but that which feels persists, for his insight has not destroyed this, and hence his Purvapranidhana, his Upayakausalya, his Nirmanakaya. Yet all that he does for the maturity of all beings in response to their needs, is like the moon reflection in water, showing himself in all forms and appearances he preaches to them on the Dharma. His activity is what is in Mahayana phraseology called “Anabhogacarya,” deeds that are effortless, effectless, and purposeless. When the Bodhisattva enters upon the first stage called Joy or Pramudita, in the career of his spiritual discipline, he makes the following solemn vows, ten in number, which, flowing out of his most earnest determined will, are as all-inclusive as the whole universe, extending to the extremity of space itself, reaching the end of time, exhausting all the number of kalpas or ages, and functioning uninterruptedly as long as there is the appearance of a Buddha. The

first vow is to honour and serve all the Buddhas, one and all without a single exception. The second vow is to work for the preservation and perpetuation of the teaching of all the Buddhas. The third vow is to be present at the appearance of each Buddha, wherever and whenever it may be. The fourth vow is to practice the proper conduct of Bodhisattvahood which is wide and measureless, imperishable and free from impurities, and to extend the Virtues of Perfection (paramitas) towards all beings. The fifth vow is to induce all beings in the most comprehensive sense of the term to turn to the teaching of the Buddhas so that they may find their final abode of peace in the wisdom of the all-wise ones. The sixth vow is to have an inner perception of the universe, wide and inexhaustible, in all its possible multitudinousness. The seventh vow is to realize the most closely interpenetrating relationship of each and all, of all and each, and to make everyland of beings immaculate as a Buddha-land. The eighth vow is to be united with all the Bodhisattvas in oneness of intention, to become intimately acquainted with the dignity, understanding, and psychic condition of the Tathagatas, so that the Bodhisattva can enter any society of beings and accomplish the Mahayana which is beyond thought. The ninth vow is to evolve the never-receding wheel whereby to carry out his work of universal salvation, by making himself like unto the great lord of medicine or wish-fulfilling gem. The tenth vow is to realize the great supreme enlightenment in all the worlds, by going through the stages of Buddhahood, and fulfilling the wishes of all beings with one voice, and while showing himself to be in Nirvana, not to cease from practicing the objects of Bodhisattvahood.

**51) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Thiên Bác Bỏ Sự Chế Đặt Cạn Cột Của Ngôn Ngữ—
Zen Denies Shallow Fabrications of Human Languages***

Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Thiền Học Nhập Môn," thật ra, trong những kinh nghiệm khác của con người, không có bất cứ ngôn ngữ nào bình dị và dứt khoát giống "Thiền" đến như vậy. "Than thì đen," câu này thật đơn giản; nhưng Thiền sẽ bác rằng "Than thì không đen," câu này cũng thật đơn giản. Nếu chúng ta xét đến cùng thì câu sau thậm chí còn đơn giản hơn so với câu khẳng định trước, bởi vì từ đâu mà chúng ta có thứ gọi là "đen" nếu không phải do sự chế đặt cạn cột của bộ óc này? Thiền chỉ đơn giản bác bỏ việc này—According to Zen Master D.T. Suzuki in "An Introduction To Zen Buddhism", as a matter of fact, no plainer and more straightforward expressions than those of Zen have ever been made by any other branch of human experience. "Coal is black," this is plain enough; but Zen protests, "Coal is not black." This is also plain enough, and indeed even plainer than the first positive statement when we come right down to the truth of the matter, because from where we have a so-called "Black" if it is not coming from a shallow fabrication of human-mind? Zen plainly denies that.

52) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Thiền Đạo—The Way of Zen*

Thiền đạo hay đạo pháp Thiền tông hay con đường hay phương pháp của Thiền tông. Theo thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, vì sao Thiền Đạo tự nhận là trao truyền cốt tủy của Phật giáo là 'Tâm ấn' thay vì những tín vật hình tượng như đã được chép giữ lại bằng văn tự, cần tước bỏ những cái rườm rà đắp thêm vào và bọc kín chân tinh thần Phật giáo làm cho cái sinh lực nguyên thủy của nó bị che mất, và khiến chúng ta dễ lầm nhận cái phụ làm cái chánh. Thiền có cái gì quái đản và vô lý là khác, có thể làm hoảng sợ người mộ đạo chấp theo kinh sách của thứ Phật giáo nhận là nguyên thủy, khiến họ phải tuyên bố "Thiền Tông phi Phật giáo", đó chỉ là một biến trạng bất thường của Phật giáo. Chẳng hạn, họ còn biết nghĩ phải làm sao về những câu nói như thế này đọc được trong bộ Nam Tuyền Lục. Quan Thái Thú Kỳ Châu hỏi Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn tại sao trong số đồ chúng năm trăm người. Ngài lại chọn Huệ Năng truyền y bát làm tổ thứ sáu. Hoằng Nhẫn đáp: "Bốn trăm chín mươi chín người kia đều hiểu Phật pháp, chỉ có Huệ Năng là không hiểu. Năng không phải là người có thể đo được bằng khuôn thước thường của thế nhân, nên áo pháp được trao cho Năng." Và đây là lời bình của Nam Tuyền: "Ở thời đại 'kiếp không' tuyệt không có danh tự. Phật vừa xuất thế liền có danh tự,

nên người đời bám víu vào tướng. Đại Đạo tuyệt không phạm Thánh. Phạm có danh tự ắt kẹt giữa giới hạn. Do đó, Lão Túc Giang Tây nói 'Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật, chẳng phải vật,' nhằm chỉ đường người đời sau hành sự. Người học đạo đời nay khoác lên lớp áo, dựa vào người, chấp vào tâm, thì có can dự vào đâu? Nếu cứ chấp theo vậy mà làm thì phỏng gặp Phật Di Lặc ra đời vẫn bị đốt cháy tan tành, làm sao đạt được tự do? Đồ chúng của Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn có năm trăm người, trừ Huệ Năng ra, ai cũng thông hiểu Phật pháp. Năng quả là một cư sĩ kỳ đặc chỉ có một chữ không có hai, vì Năng chẳng hiểu Phật pháp. Năng chỉ hiểu Đạo, ngoài ra không hiểu gì khác."—The way or method the Zen sect. According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, First Series* (p.39), Zen that it transmits the essence of Buddhism and not its formulated articles of faith as are recorded in letters, it is necessary to strip the spirit of Buddhism of all its outer casings and appendages, which, hindering the working of its original life-force, are apt to make us take the unessential for the essential. There is something in Zen so bizarre and even irrational as to frighten the pious literary followers of the so-called primitive Buddhism and to make them declare that Zen is not Buddhism but a Chinese anomaly (strangeness) of it. What, for instance, would they really make out of such statements as follows: In the sayings of Nan-ch'uan we read that, when T'sui, governor of Ch'i District, asked the Fifth Patriarch of the Zen sect, that is, Hung-jen, how it was that while he had five hundred followers, Hui-neng, in preference to all others, was singled out to be given the orthodox robe of transmission as the sixth patriarch, the fifth patriarch replied: "Four hundred and ninety-nine out of my disciples understand well what Buddhism is, except of Hui-neng. He is a man not be measured by an ordinary standard. Hence the robe of faith was handed over to him." On this comments Nan-ch'uan: "In the Age of Void there are no words whatever; as soon as the Buddha appears on earth, words come into existence, hence our clinging to signs... And thus as we now so firmly take hold of words, we limit ourselves in various ways, while in the Great Way there are absolutely no such things as ignorance or holiness. Everything that has a name thereby limits itself. Therefore, the old master of Chiang-hsi declared that 'it is neither mind, nor Buddha, nor a thing.' It was in this way that he wished to guide his followers, while those days they vainly endeavor to experience the Great Way by hypostatizing such an entity as mind. If the Way could be mastered in this manner, it would be well for them to wait until the appearance of Maitreya Buddha, which is said to be at the end of the world, and then to awaken the enlightenment-thought, How could such ones ever hope for spiritual freedom? Under the fifth patriarch, all of his five hundred disciples, except one Hui-neng, understood Buddhism well. The lay-disciple, Neng, was quite unique in this respect, for he did not at all understand Buddhism. He understood the Way only and no other thing."

53) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Thiên Định—Dhyana*

Thiên na dịch là "tư duy." Tư duy trong cõi sắc giới thì gọi là thiền. Thiền theo tiếng Phạn là Dhyana. Định theo tiếng Phạn là Samadhi. Định bao trùm toàn bộ bối cảnh của Thiền, để tâm chuyên chú vào một đối tượng mà đạt tới trạng thái tịch tĩnh không tán loạn. Thiền là một yếu tố của Định; tuy nhiên, cả hai từ được dùng gần như lẫn lộn với nhau. Hành thiền là quay trở lại trong mình hầu tìm ra chân tính của chính mình. Chúng ta không nhìn lên, không nhìn xuống, không nhìn sang đông hay sang tây, sang bắc hay sang nam; mà là nhìn lại chính chúng ta, vì chính ở trong chúng ta và chỉ trong đó thôi mới là trung tâm xoay chuyển của cả vũ trụ. Vì vậy Thiền tông đặc biệt nhấn mạnh đến việc thực nghiệm và không đặt trọng tâm vào việc hiểu biết suông. Theo Thiền Sư Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang trong bộ Thiền Phật Giáo, tất cả những gì mà Thiền có thể làm được để góp phần mở rộng cánh cửa giác ngộ là chỉ đường và để phần còn lại cho kinh nghiệm riêng của mỗi người; nghĩa là theo chỉ dẫn và đi đến đích, điều này chỉ có thể tự mình làm được và không có sự giúp sức của bất kỳ ai. Thầy có thể làm được với tất cả những gì thầy có thể làm, nhưng vị thầy cũng không giúp được gì trừ phi người học trò hoàn toàn chuẩn bị nội tâm. Cũng giống như chúng ta không thể nào ép buộc một con ngựa uống nước nếu nó không muốn uống, việc chứng ngộ thực tại tối hậu phải được thực hiện bởi

chính mỗi người. Cũng giống như đóa hoa hé nở theo sự cần thiết từ bên trong của nó, kiến tánh phải là kết quả của sự bộc phát nơi chính nội tâm của hành giả. Chính ở điểm này mà Thiền có tính riêng tư và chủ quan cho từng cá nhân, trong một ý nghĩa có tính nội tâm và sáng tạo. Thiền không mang lại cho chúng ta một trợ giúp trí năng nào cả, nó cũng không phí thời gian tranh luận về vấn đề này với chúng ta; nhưng nó chỉ đề nghị hay chỉ ra, không phải vì Thiền muốn bất định, mà là bởi vì đó là điều duy nhất mà nó có thể làm cho chúng ta—Dhyana is considered meditating. Meditation in the visible or known is called Dhyana. Dhyana is Meditation (Zen), probably a transliteration. Meditation is an element of Concentration; however, the two words (dhyana and samadhi) are loosely used. Ch'an-na is a Chinese version from the Sanskrit word "Dhyana," which refers to collectedness of mind or meditative absorption in which all dualistic distinctions disappear. The fifth paramita (to practice dhyana to obtain real wisdom or prajna). In dhyana all dualistic distinctions like subject, object, true, false are eliminated. When we practice meditation we seek to turn to within and to discover our true nature. We do not look above, we do not look below, we do not look to the east or to the west, or to the north, or to the south; we look into ourselves, for within ourselves and there alone is the center upon which the whole universe turns. Experience is stressed, not mere intellectual learning. According to Zen Master D. T. Suzuki in *Zen Buddhism*, as to the opening of enlightenment (satori) all that Zen can do is to indicate the way and leave the rest all to one's own experience; that is to say, following up the indication and arriving at the goal, this is to be done by oneself and without another's help. With all that the master can do, he is helpless to make the disciple take hold of the thing unless the latter is inwardly fully prepared for it. Just as we cannot make a horse drink against his will, the taking hold of the ultimate reality is to be done by oneself. Just as the flower blooms out of its inner necessity, the looking into one's own nature must be the outcome of one's own inner overflowing. This is where Zen is so personal and subjective, in the sense of being inner and creative. Zen does not give us any intellectual assistance, nor does it waste time in arguing the point with us; but it merely suggests or indicates, not because it wants to be indefinite, but because that is really the only thing it can do for us.

54) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Thiền Và Nghệ Thuật Đạo Chích—Zen and the Art of Burglary*

Theo Thiền Sư Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang trong bộ Thiền Phật Giáo, nếu có ai hỏi tôi Thiền giống cái gì, tôi sẽ nói rằng Thiền giống học cách đi ăn trộm. Con trai một tên ăn trộm, thấy cha đã già, tự nhủ: "Ta phải học nghề này." Một đêm nọ, tên trộm cha dắt con mình đột nhập vào một căn nhà lớn, phá rào, chui vào nhà, mở một trong những chiếc rương lớn nhất ra, rồi bảo người con chui vào đó lấy đồ. Ngay khi người con vừa chui vào thì người cha đóng sầm nắp rương lại, và gài chốt cẩn thận. Lúc bấy giờ người cha chạy ra sân đập cửa thật lớn để đánh thức mọi người trong nhà dậy, rồi lặng lẽ tháo lui bằng cái lỗ nơi hàng rào mà ông ta đã vạch sẵn ban nãy. Đứa con bị nhốt kín trong rương... giả giọng kêu rích rích như tiếng chuột kêu. Chủ nhà gọi người đầy tớ gái, đốt đèn xem thử cái gì trong đó. Khi nắp rương vừa được mở bung ra, tên trộm con bị nhốt nhảy thót ra, thổi tắt ngọn đèn, xô ngã người tớ gái và tẩu thoát. Chợt thấy một cái giếng bên đường, hấn bèn nhặt một cục đá lớn, ném xuống giếng. Những kẻ đuổi trộm xúm quanh cái giếng, cố tìm tên trộm bị chết đuối trong giếng nước tối đen... Khi nghe người con thuật lại câu chuyện, tên trộm cha khen ngợi: "Đấy, con đã học được nghệ thuật ăn trộm rồi đấy." Cũng theo Thiền Sư Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang trong bộ Thiền Phật Giáo, tất cả những gì mà Thiền có thể làm được để góp phần mở rộng cánh cửa giác ngộ là chỉ đường và để phần còn lại cho kinh nghiệm riêng của mỗi người; nghĩa là theo chỉ dẫn và đi đến đích, điều này chỉ có thể tự mình làm được và không có sự giúp sức của bất kỳ ai. Thầy có thể làm được với tất cả những gì thầy có thể làm, nhưng vị thầy cũng không giúp được gì trừ phi người học trở hoàn toàn chuẩn bị nội tâm. Cũng giống như chúng ta không thể nào ép buộc một con ngựa uống nước nếu nó không muốn uống, việc chứng ngộ thực tại tối hậu phải được thực hiện bởi chính mỗi người. Cũng giống như đóa hoa hé nở theo sự cần thiết từ bên trong của nó, kiến tánh phải là kết quả

của sự bộc phát nơi chính nội tâm của hành giả. Chính ở điểm này mà Thiền có tính riêng tư và chủ quan cho từng cá nhân, trong một ý nghĩa có tính nội tâm và sáng tạo. Thiền không mang lại cho chúng ta một trợ giúp trí năng nào cả, nó cũng không phí thời gian tranh luận về vấn đề này với chúng ta; nhưng nó chỉ đề nghị hay chỉ ra, không phải vì Thiền muốn bất định, mà là bởi vì đó là điều duy nhất mà nó có thể làm cho chúng ta—According to Zen Master D. T. Suzuki in Zen Buddhism, if people ask me what Zen is like I will say that it is like learning the art of burglary. The son of a burglar saw his father growing older and thought: "I must learn the trade." One night the father took the son to a big house, broke through the fence, entered the house, and opening one of the large chests, told the son to go in and pick out the clothing. As soon as he got into the lid was dropped and the lock securely applied. The father now came out to the courtyard, and loudly knocking at the door woke up the whole family, whereas he himself quietly slipped away by the former hole in the fence. The son who remained all the time in the chest securely confined... made a noise which sounded like the gnawing of a rat. The family told the maid to take a candle and examine the chest. When the lid was unlocked, out came the prisoner, who blew out the light, pushed away the maid, and fled. Noticing a well by the road, he picked up a large stone and threw it into the water. The pursuers all gathered around the well trying to find the burglar drowning himself in the dark hole... When the son told him all about his adventures the father remarked, "There you are, you have learned the art!" Also according to Zen Master D. T. Suzuki in Zen Buddhism, as to the opening of enlightenment (satori) all that Zen can do is to indicate the way and leave the rest all to one's own experience; that is to say, following up the indication and arriving at the goal, this is to be done by oneself and without another's help. With all that the master can do, he is helpless to make the disciple take hold of the thing unless the latter is inwardly fully prepared for it. Just as we cannot make a horse drink against his will, the taking hold of the ultimate reality is to be done by oneself. Just as the flower blooms out of its inner necessity, the looking into one's own nature must be the outcome of one's own inner overflowing. This is where Zen is so personal and subjective, in the sense of being inner and creative. Zen does not give us any intellectual assistance, nor does it waste time in arguing the point with us; but it merely suggests or indicates, not because it wants to be indefinite, but because that is really the only thing it can do for us.

55) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Tiên Công Ấn Thiền—Zen Before the System of Koan*

Thiền sư Viên Ngộ Khắc Cần Phật Quả là một cao Tăng đời nhà Tống, và là tác giả bộ sách Bích Nham Lục nổi danh trong Thiền Giới về công án. Ít lâu sau đó, Thiền sư Đại Huệ là một trong những môn đồ lớn của Viên Ngộ, người đã đóng góp to lớn vào việc hoàn chỉnh phương pháp công án thiền. Ngài là một tay cự phách tán dương sự giác ngộ, một trong những lời tán dương của ngài là: “Thiền không có ngôn ngữ. Hễ có chứng ngộ là có tất cả.” Từ đó những chứng cứ hùng hồn của ngài đối với sự chứng ngộ, như đã thấy, đều xuất phát từ kinh nghiệm riêng tư của mình. Trước đây, ngài đã sửa soạn đầy đủ để viết một bộ luận chống lại Thiền tông, trong đó nhằm tước bỏ những điều mà các Thiền gia gán ghép cho Thiền. Tuy nhiên, sau khi hỏi đạo với Thầy mình là Thiền sư Viên Ngộ, tất cả những quyết định trước kia đều bị sụp đổ, khiến ngài trở thành một biện giả hăng say nhất của kinh nghiệm Thiền. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển “Thiền Học Nhập Môn,” trong thời đại chưa có hệ thống công án, Thiền có lẽ khá tự nhiên và thuần túy, nhưng chỉ có một số người lợi căn mới có thể lãnh hội được tinh thần Thiền. Giả sử bạn sống vào thời điểm đó, bạn sẽ làm gì khi bị lắc vai một cách thô bạo? Nếu bạn được gọi là “càn thủ quyết” (que cứt khô) thì bạn sẽ làm gì? Hoặc bạn chỉ đơn giản được yêu cầu chuyền cái tọa cụ cho sư phụ nhưng lại bị sư phụ lấy tọa cụ đánh thì bạn phải làm sao? Nếu bạn lập chí kiên định tham cứu chỗ sâu sắc của Thiền và tin chắc “tính hợp lý” của Thiền, thế thì sau nhiều năm tọa thiền có lẽ bạn sẽ tỉnh ngộ; nhưng ở thời đại của chúng ta hôm nay, những loại thí dụ như vậy chắc là hiếm có. Chúng ta bị xao lãng với mọi thứ công việc nên chúng ta không thể tự bước lên con đường thần bí của Thiền. Vào thời đầu nhà Đường ở Trung Hoa, con người còn tương đối đơn thuần, niềm tin cũng khá kiên định, không có nhiều tri kiến tính toán chấp chặt cho lắm. Như tình

trạng này, trong bản chất của sự việc, không kéo dài được lâu. Muốn duy trì sức sống của Thiền, cần phải có huyền cơ khéo léo để người ta dễ dàng đến với Thiền và làm cho Thiền phổ cập hơn; nên sự tu tập công án đã được thành lập cho lợi ích của những thế hệ đang lên và sắp tới. Mặc dầu Thiền không phổ cập như Tịnh Độ Chân Tông và Thiên Chúa giáo, nhưng pháp mạch của Thiền có thể truyền thừa không gián đoạn trong nhiều thế kỷ, theo quan điểm của tôi, chủ yếu là nhờ hệ thống công án. Thiền học bắt nguồn từ Trung Hoa, nhưng Thiền ấy không còn theo hình thức thuần túy nữa. Pháp mạch của Thiền tông dung hợp với Tịnh Độ tông, pháp môn nhấn mạnh đến niệm Phật. Tại Nhật Bản, Thiền vẫn còn sức hấp dẫn và thuyết phục mạnh mẽ, cũng có thể được xem là nguyên tố chính thống của Phật giáo. Vì thế chúng ta có lý do để tin tưởng rằng đó là do sự kết hợp giữa sự tu Thiền và tham công án. Chắc chắn rằng hệ thống này là do con người đặt ra, và nó tiềm tàng rất nhiều cạm bẫy rất nguy hiểm, nhưng nếu chúng ta sử dụng Thiền một cách đúng nghĩa thì sẽ được tồn tại lâu dài. Các vị đệ tử theo đuổi công án với những bậc thầy ưu tú thì có khả năng thể nghiệm Thiền và được khai ngộ. Hệ thống hóa Thiền bắt đầu vào thời Ngũ Đại, nghĩa là vào khoảng thế kỷ thứ mười sau Tây lịch ở Trung Hoa; nhưng sự hoàn thành của hệ thống này phải nhờ đến tài năng của Thiền sư Bạch Ẩn Huệ Hạc, người sống dưới thời Đức Xuyên. Dầu người ta có chống lại sự lạm dụng công án như thế nào đi nữa, rốt cuộc chính công án đã làm cho Thiền không bị hoàn toàn đoạn diệt. Hãy xem tình hình Thiền Trung Hoa, cho tới ngày nay nó chỉ còn trên danh từ; và để ý đến khuynh hướng chung cho thấy trong lối tu tập của hàng đệ tử tông Tào Động ở Nhật Bản ngày nay. Chúng ta không thể phủ nhận phái Tào Động có nhiều điểm tốt, cần phải được nghiên cứu kỹ lưỡng, nhưng xét về sự sống của Thiền thì có lẽ tông Lâm Tế sống động hơn với sự sử dụng hệ thống công án. Người ta có thể nói: "Nếu Thiền đúng như những gì ông nói thì nó sẽ vượt xa phạm vi hiểu biết thuộc về trí tuệ, thế thì Thiền không cần bất cứ hệ thống nào, sự thật thì nó không thể có bất cứ hệ thống nào, bởi vì chính khái niệm 'hệ thống' đã là trí tuệ rồi. Để hoàn toàn tương hợp thì Thiền phải là một thể nghiệm tuyệt đối đơn thuần, quét sạch mọi tiến trình của hệ thống hay tu hành. Công án phải là một cục thịt dư, là thứ không cần thiết, thậm chí là một thứ mâu thuẫn." Về mặt lý thuyết mà nói, hay là xét theo quan điểm mang tính tuyệt đối thì điều này hoàn toàn chính xác. Do đó, ngay khi người ta dứt khoát thẳng thừng, Thiền không công nhận công án, cũng chẳng biết có cách nói lòng vòng quanh co nào cả. Chỉ cần một cây gậy, một chiếc quạt, hay một chữ mà thôi! Ngay khi bạn nói "Thiền được gọi là cây gậy," hay "Tôi nghe được một âm thanh" hoặc là "Tôi nhìn thấy cái nắm tay," thì Thiền đã tựa như chim bay không để lại dấu vết. Thiền cũng giống như tia chớp, trong Thiền không có không gian hay thời gian để người ta suy nghĩ. Chỉ khi nào chúng ta bàn luận về hành giải của Thiền hay pháp môn phương tiện thì chúng ta mới đề cập đến công án hay hệ thống—Zen master Yuan-wu Ke-Ch'in-Fo-Kuo was one of the famous monks in the Sung Dynasty and the author of a Zen text book known as the 'Pi-Yen-Lu' on the system of koans. Soon later, Zen master Ta-Hui, one of Yuan-Wu's chief disciples, played a major role in shaping koan practice. He was a great advocate of 'satori,' and one of his favorite sayings was: "Zen has no words; when you have 'satori' you have everything." Hence his strong arguments for it, which came, as has already been shown, from his own experience. Until then, he was quite ready to write a treatise against Zen in which he planned to disclaim everything accredited to Zen by its followers. His interview with his master Yuan-Wu, however, rushed all his former determination, making him come out as a most intense advocate of the Zen experience. According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "An Introduction to Zen Buddhism (p.80)," when there was as yet no system of koan, Zen was more natural and purer perhaps, but it was only the few elect who could get into the spirit of it. Supposing you had lived in those days, what would you do if you were roughly shaken by the shoulder? How would you take it if you were called a dry dirt-scraper? Or if you were simply requested to hand the cushion over there, and, when you had handed it to the master, to be struck with it? If you had a determination to fathom the depths of Zen as strong as steel, and a faith in the "reasonableness" of Zen which was as firm as the earth, you, after many years of meditation, might succeed in mastering Zen; but such examples are rare in our modern days. We are so distracted with all kinds of business that we are

unable to walk all by ourselves into the labyrinthine passageway of Zen. In the early days of the T'ang dynasty people were more simple-hearted and believing, their minds were not crammed with intellectual biases. But this state of affairs could not, in the nature of things, last very long. In order to maintain the vitality of Zen it was necessary to find some device whereby Zen could be made more approachable and to that extent more popular; the koan exercise had to be established for the benefit of the rising generations and also for the coming ones. Though it is in the being of Zen that it can never be a popular religion in the sense that Shin Buddhism or Christianity is, yet the fact that it has kept up its line of transmission unbroken for so many centuries is, in my view, principally due to the system of koan. In China, where Zen originated, it no longer exists in its pure form; the line of transmission is no more, so transfused is it with the Pure Land practice of invoking the Buddha-name. It is only in Japan that Zen is still virile and still finds its orthodox exponents; and there is every reason to believe that this is due to the system of reviewing the koans in connection with the practice of "zazen". There is no doubt that this system is largely artificial and harbors grave pitfalls, but the life of Zen runs through it when it is properly handled. To those who pursue it judiciously under a really competent master, Zen experience is possible and a state of enlightenment will surely come. The systematizing of Zen began as early as the Five Dynasties in China, that is, in the tenth century; but its completion was due to the genius of Hakuin (1683-1768) who lived in the Tokugawa era. Whatever one may say against the abuses of the koan, it was the koan that saved Japanese Zen from total annihilation. Consider how Chinese Zen is faring these days; so far as we can gather it is more or less a mere name; and again notice the general tendency shown in the practice of Zen by adherents of the Soto school in present-day Japan. We cannot deny that there are many good points in Soto, which ought to be carefully studied, but as to the living of Zen there is perhaps greater activity in the Rinzai, which employs the koan system. One may say: "If Zen is really so far beyond the intellectual ken as you claim it to be, there ought not to be any system in it; in fact, there could not be any, for the very conception of a system is intellectual. To be thorough consistent, Zen should remain a simple absolute experience excluding all that savours of process or system or discipline. The koan must be an excrescence, a superfluity, indeed a contradiction." Theoretically, or rather from the absolute point of view, this is quite correct. Therefore, when Zen is asserted "straightforwardly" it recognizes no koan and knows of no round-about way of proclaiming itself. Just a stick, a fan, or a word! Even when you say, "It is a stick," or "I hear a sound," or "I see the fist," Zen is no more there. It is like a flash of lightning, there is no room, no time, in Zen even for a thought to be conceived. We speak of a koan or a system only when we come to the practical or conventional side of it.

56) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Trừ Phòng—Kitchen in a Zen Monastery*

Trừ Phòng là tên của một phân nhánh chịu trách nhiệm về nhà bếp hay nhà trừ của tự viện. Trong Thiền viện, để được làm đầu bếp, một vị Tăng phải có sự hiểu biết về Thiền, bởi vì đầu bếp là một địa vị rất được tôn kính trong tự viện, và chỉ có một vị Tăng đã từng sống nhiều năm trong thiền viện mới được bổ nhiệm vào chức vụ này. Đây là một việc làm rất gay go, hơn nữa lại là một loại công việc âm thầm lặng lẽ mà những người không quan sát kỹ thường ít khi chú ý đến. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Sự Huấn Luyện của một Thiền Tăng Phật Giáo," chính vì lý do này mà vai trò đầu bếp trong thiền viện là một cơ hội tốt "để tạo phước đức," giúp cho họ và toàn thể chúng sanh đạt được toàn trí. Ý nghĩa của phục vụ là hoàn thành những việc mình được giao phó mà không than van và cũng không nghĩ đến phần thưởng cho riêng mình, dầu cho đó là phần thưởng vật chất hay tinh thần. Điều mong ước duy nhất mà người làm việc áp ú trong khi lao tác là hồi hương công đức để đạt đến cảnh giới triệt ngộ. Vấn đề chính với người đầu bếp như thế sẽ là sử dụng một cách khéo léo lương thực được giao cho mình để duy trì sức khỏe cho mọi người trong thiền viện. Tự nhiên là đối với cảm quan của một người sành ăn thì không có gì hấp dẫn trong phòng ăn của một thiền đường, nhưng việc nấu nướng có thể cải thiện rất nhiều nếu như người đầu bếp biết cách sử dụng nước tương và dầu

ăn cho đúng. Những người thượng lưu thường có khuynh hướng xem thường thứ công việc bếp núc này, cho đầu thuật ngữ "trù phòng" có nghĩa gì đi nữa, họ vẫn cho rằng nó là công việc thấp hơn phẩm giá của họ. Nhưng đối với Tăng chúng thì chả có gì thấp cũng chả có gì cao. Nếu như họ có cơ hội để làm tốt cho người khác bằng bất cứ cách nào, họ sẽ sẵn sàng nắm lấy cơ hội và cố gắng hết sức mình làm tròn công việc được giao phó. Tu tập trong thiền viện không phải là chỉ để phát triển năng lực tâm linh nội tại của một người mà còn nhằm phát huy cả nhân cách đạo đức của người ấy với tư cách là một thành viên của xã hội. Theo Ngũ Đẳng Hội Nguyên, Thiền sư Tịnh Nhân Khải là đầu bếp ở thiền viện của Đầu Tử. Một hôm Thiền sư Đầu Tử nói: "Làm một đầu bếp như vậy thì không phải là việc dễ dàng đâu." Khải nói: "Thầy tốt mà nói vậy." Đầu Tử nói: "Việc của ông là nấu cháo hay nấu cơm?" Khải nói: "Một người phụ bếp giúp việc vo gạo và nhóm lửa, trong khi người phụ bếp khác lo việc nấu cháo và nấu cơm." Đầu Tử nói: "Vậy thì ông làm gì?" Khải nói: "Nhờ sự tử tế của thầy, con chẳng có gì để làm, chỉ nhàn rỗi qua ngày vậy thôi." Phải chăng thật sự Tịnh Nhân Khải không có việc gì để làm trong cương vị đầu bếp? Phải chăng ông chỉ nhàn rỗi qua ngày? Vậy thì tại sao Sư lại được chỉ định làm đầu bếp? Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng trong đời sống thiền đường các vấn đề thâm sâu phải giải quyết nằm ở khắp mọi nơi mà các thiền sư luôn luôn sẵn sàng nêu ra để các thiền sinh phải đối diện chúng. Chuyện gì sẽ xảy ra nếu Tịnh Nhân Khải kể cho Đầu Tử nghe một loạt những việc Sư đang làm? Có lẽ Sư đã phải lãnh ba mươi hèo cũng không chừng—Kitchen in a Zen monastery is responsible for kitchen and dining rooms in a monastery. In a Zen monastery, to serve as a cook in the Zendo life means that the monk has attained some understanding about Zen, for it is one of the positions highly honored in the monastery, and may be filled only by one of those who have passed a number of years here. The work is quite an irksome one, and, besides, a kind of underground service which is not very much noticed by superficial observers. According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "The Training of the Zen Buddhist Monk (p.47)," just because of this, to be the cook in the monastery affords the monks a good opportunity "to accumulate merit" which is turned over to their own attainment of All-knowledge (Sarvajnata) as well as its universal realization. The meaning of service is to do the work assigned ungrudgingly and without thought of personal reward material or moral. The only desire the worker cherishes in the execution of his service is to turn its merit to the general treasure-house of All-knowledge. The main problem with the cook will then be to make the best possible use of the food material given to him for the maintenance of health among the members of the Brotherhood. There is naturally nothing very appealing to the sense of a gourmand in the Zendo pantry, but cooking may to a great extent be improved by a judicious use of soysauce (shoyu) or cooking oil (miso). The high-browed ones are generally apt to despise this kind of work as below their dignity whatever the term may mean. But with the monks there is nothing low or high in their work. If they could have chances to do good to others in any way they might come across, they should be willing to avail themselves of them and do the work assigned to them to the best of their abilities. The training at the Zendo is not only for the development of a man's inner powers but for that of his moral character as a social being. According to the Wudeng Hui-yuan: Zen master Ch'ing-yin K'ai was a cook at T'ou-tzu. One day, the master of T'ou-tzu said, "It is no easy task to work as a cook like this." K'ai said, "It is very kind of you." The master said, "Is your office to boil gruel, or to steam rice?" K'ai said, "The one helper rinses rice and starts the fire, while the other boils gruel and steam rice." The master said, "What is your work then?" K'ai said, "Through your kindness I have nothing to do but idle away my time." Had K'ai really no work to do as a cook? Was he just passing his time idly? How then could he be detailed as a cook? Zen practitioners should always remember that in the Zendo life deep problems for solution are lying everywhere, and the master is ever ready to pick them up and make the monks face them. What might have happened if Ch'ing-yin K'ai had told T'ou-tzu everything that he had been doing? Perhaps he had received thirty blows from T'ou-tzu.

57) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Trực Ngộ—Direct Acquisition of Enlightenment*

Mục tiêu của thiền là ngộ, là sự lãnh hội thực tại một cách trực tiếp, không bằng biện biệt suy tư, không với phiền não và trí thức hóa, sự thực hiện mối quan hệ của chính mình và vũ trụ. Cái kinh nghiệm mới này là sự lặp lại sự lãnh hội tiền trí thức, lập tức của đứa trẻ, nhưng trên một mức độ mới, mức độ phát triển và viên mãn lý trí, khách quan tính, cá tính của con người. Trong khi kinh nghiệm của một đứa trẻ, cái kinh nghiệm lập tức và nhất tính, nằm trước cái kinh nghiệm phân ly và chia chẻ chủ-khách thể, cái kinh nghiệm giác ngộ lại nằm sau nó. Người nào chưa có kinh nghiệm này không bao giờ có thể hiểu thiền một cách đầy đủ được. Vì người ta chưa có kinh nghiệm giác ngộ, nên người ta chỉ nói về thiền một cách tiếp cận bên ngoài mà thôi, chứ không được đúng theo cách phải nói từ sự viên mãn của kinh nghiệm. Như vậy mục tiêu căn bản của thiền là gì? Theo Thiền sư D. T. Suzuki trong Thiền Luận, Thiền tự yếu tính là một nghệ thuật nhìn vào bản tính của hiện hữu của mình, và nó chỉ con đường từ hệ lụy đến tự do. Ta có thể nói rằng Thiền giải thoát tất cả những tình lực cố hữu và tự nhiên tàng trữ trong mỗi chúng ta, mà trong những hoàn cảnh bình thường chúng ta bị tù túng và bóp méo đến nỗi chúng ta không tìm được lối hoạt động thích ứng nào cả. Do đó Thiền cứu chúng ta ra khỏi điên loạn và tàn phế; và nó thúc đẩy chúng ta bộc lộ cái khả năng hạnh phúc và yêu thương—

The aim of Zen is enlightenment, the immediate, un-reflected grasp of reality, without affective contamination and intellectualization, the realization of the relation of oneself to the Universe. This new experience is a repetition of the pre-intellectual, immediate grasp of the child, but on a new level, that the full development of man's reason, objectively, individuality. While the child's experience, that of immediacy and oneness, lies before the experience of alienation and the subject-object split, the enlightenment experience lies after it. One who has not had this experience can never fully understand Zen. Since one has not experienced enlightenment, one can only talk about Zen in a tangential way, and not as it ought to be talked about, out of the fullness of experience. So what is the basic goal of Zen? According to D. T. Suzuki in *The Essays of Zen*, Zen in its essence is the art of seeing into the nature of one's being, and it points the way from bondage to freedom." We can say that Zen liberates all the energies properly and naturally stored in each of us, which are in ordinary circumstances cramped and distorted so that they find no adequate channel for activity. It is the object of Zen, therefore, to save us going crazy or being crippled. This is what we mean by freedom, giving free play to all creative and benevolent impulses inherently lying in our hearts. Generally, we are blind to this fact that we are in possession of all the necessary faculties that will make us happy and loving towards one another. So Zen is the art of seeing into the nature of one's being; it is a way from bondage to freedom; it liberates our natural energies. So it prevents us from going crazy or being crippled; and it impels us to express our faculty for happiness and love.

58) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Trực Tâm—Direct Simplicity or Sincere Mind*

Tấm lòng ngay thẳng không xiểm nịnh (lòng ngay thẳng là đạo tràng. Trực tâm hay tâm không chấp trước là linh hồn của Thiền. Mười phương chư Phật chỉ dùng trực tâm để vượt ra khỏi vòng sanh tử). Tâm không chấp trước là tâm không luyến ái, bao gồm không chấp trước bỏ vật chất như những của cải, thân, sắc, âm thanh, vị và tiếp xúc, vân vân; và xả bỏ tinh thần như tâm thiên vị, tà kiến hay ngã chấp, vân vân. Thiền chú trọng thật tướng các pháp chứ không phải là biểu tượng vụng về của chúng, như là lý luận, từ ngữ, thiên kiến. Trong Thiền, trực tâm là nguồn gốc của tính sáng tạo ban đầu, tự do, và là sức sống của hành giả. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng Thiền có nghĩa là thoát khỏi những tri kiến phức tạp, rắc rối; và Thiền không bao giờ tuân theo luận chứng triết học đầu đầu nhức óc nào cả. Một lần nữa, Thiền có nghĩa là công nhận sự kiện là sự kiện (nhận thức về thật tướng của các pháp đúng như thật) và biết rằng ngôn tự là ngôn tự chứ không là thứ gì khác. Thiền thường so sánh tâm như tấm kính không nhuộm bẩn. Do đó, cái việc mà hành giả nên làm là phải giữ cho tấm kính này sáng và sạch và sẵn sàng phản chiếu tất cả mọi thứ đến trước nó một cách đơn giản và tuyệt đối. Vì thế, mặc dầu Thiền nhận cái bàn là cái bàn và đồng thời không phải là cái bàn là tuyệt đối đúng vì bản

chất tánh không của vạn hữu. Theo Thiền, hành giả chúng ta làm nô lệ quá nhiều cho ngôn tự và lý luận. Chừng nào mà chúng ta vẫn còn chấp nhận bị trói buộc thì chừng đó chúng ta vẫn còn phải trải qua vô số khổ đau và phiền não. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Thiền Học Nhập Môn," nếu chúng ta muốn sự vật được nhận thức một cách trung thực có giá trị, và đưa đến hạnh phúc cho tinh thần, thì chúng ta phải dứt khoát thoát khỏi mọi điều kiện; chúng ta phải xem coi mình có thể có được một quan điểm mới mẻ hay không, có thể quan sát thế giới trên phương diện tổng thể và thể nghiệm sinh mệnh ngay từ bên trong chính mình. Sự cứu xét này bắt buộc hành giả phải làm một bước nhảy vọt đến nơi sâu thẳm của "Vô danh" và trực tiếp nắm lấy tinh thần tâm sinh vạn tượng. Nơi đó không có lý luận, không có triết học, không bóp méo sự kiện để làm cho chúng phù hợp với những đo lường giả tạo của chúng ta; ở đây cũng không giết mất nhân tính để quy phục các loại tri kiến phân biệt; tâm linh đứng đối mặt nhau cũng giống như hai tấm kiếng đối nhau, và không có thứ gì xen vào giữa sự phản chiếu hỗ tương của chúng. Về nghĩa này thì Thiền vô cùng thực tế. Nó không quan hệ gì đến những biện chứng trừu tượng hay khôn khéo nào cả—Mind of uprightness or straightforward mind. Buddhas of the ten directions use this mind to go beyond the cycle of birth and death. Mind of uprightness (detachment or renunciation) includes physical (wealth, body, form, sound, smell, taste, touch, etc) and mental (biased minds, wrong views, self-grasping, ego-grasping, etc). Zen deals with facts and not with their logical, verbal, prejudiced, and lame representations. In Zen, mind of uprightness or direct simplicity is the vitality, freedom and originality of the practitioners. Zen practitioners should always remember that Zen means not to get entangled in intellectual subtleties, and not to be carried away by philosophical reasoning that is so often ingenuous and full of sophistry. Again, Zen means to recognize facts as facts and to know that words are words and nothing else. Zen often compares the mind to a mirror free from stains. Therefore, the only thing Zen practitioners should do is to keep this mirror always bright and pure and ready to reflect simply and absolutely whatever comes before it. So, even though Zen acknowledges a table to be a table and at the same time not to be a table, is absolutely correct because of the emptiness of all things. According to Zen, we, practitioners, are too much of slaves to words and logic. So long as we remain thus fettered we are afflictive and go through untold suffering. According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "An Introduction To Zen Buddhism (p.31)," if we want to see something really worth knowing, that is conducive to our spiritual happiness, we must endeavor once for all to free ourselves from all conditions; we must see if we cannot gain a new point of view from which the world can be surveyed in its wholeness and life comprehended inwardly. This consideration has compelled one to plunge oneself deep into the abyss of the "Nameless" and take hold directly of the spirit as it is engaged in the business of creating the world. Here is no logic, no philosophizing; here is no twisting of facts to suit our artificial measures; here is no murdering of human nature in order to submit it to intellectual dissections; the one spirit stands face to face with the other spirit like two mirrors facing each other, and there is nothing to intervene between their mutual reflections. In this sense Zen is pre-eminently practical. It has nothing to do with abstraction or with subtleties of dialectics.

59) *Linh Mộc Đại Chuyết Trinh Thái Lang: Trưởng Dưỡng Thánh Thai—Maturing of the Sacred Womb*

Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng trong tu tập Thiền, chỉ có lãnh hội chân lý Thiền không thôi thì chưa đủ, mà hành giả còn phải "trưởng dưỡng Thánh thai." Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Thiền Học Nhập Môn," thuật ngữ này bắt nguồn từ Đạo giáo, nhưng ngày nay trong Thiền nó chỉ cho "Hạnh giải tương ứng," nghĩa là hiểu và làm tương ứng lẫn nhau. Dưới sự hướng dẫn của một vị thiền sư có năng lực, một vị hành giả tu Thiền có lẽ cuối cùng đạt được một cách trọn vẹn những huyền thâm về Thiền, nhưng ít nhiều chỉ là về mặt tri kiến mà thôi. Trong cuộc sống của mình hành giả tu Thiền phải sử dụng chỗ hiểu biết để thực tu thực chứng tùy theo tất cả những cảnh duyên của cuộc sống để toàn thiện chỗ đạt ngộ này. Để làm được việc này, tự mình phải rèn luyện là việc rất cần

thiết, vì tất cả những gì học được nơi thầy đều như ngón tay chỉ trăng, cuối cùng hành giả vẫn cần phải nỗ lực vươn lên. Nhưng công phu tu tập "trưởng dưỡng Thánh thai." không bắt buộc hành giả phải ở lại dưới một vị thầy hay trong một thiền đường. Ngược lại, mỗi hành giả cần phải tự mình thực hành để chứng ngộ lãnh hội khi tiếp xúc thật với thế gian trong bất cứ cảnh duyên nào, chứ không có một qui tắc cố định nào cả. Hành giả có thể ẩn cư trong rừng sâu núi thẳm hay ở ngay trong phố thị và thuận theo tất cả pháp thế gian. Người ta nói Lục Tổ Huệ Năng đã sống chung với nhóm thợ săn trong núi 15 năm. Không ai biết đến ngài cho đến khi ngài xuống núi, nghe pháp sư Ấn Tông giảng kinh, Lục Tổ vẫn âm thầm, lặng lẽ, không cho ai biết. Quốc sư Huệ Trung ở Nam Dương đến 40 năm, chưa từng đến kinh thành, nhưng phạm hạnh thanh tịnh của Quốc sư vang lừng khắp chốn, vì hoàng đế ban chiếu triệu thỉnh nên ngài mới rời khỏi thảo am. Qui Sơn thì ẩn cư trong núi 7 năm, dùng hạt dẻ sống qua ngày và làm bạn với khỉ vượn. Thế mà dân chúng dưới núi đều biết và họ xây dựng những ngôi chùa bên thảo am của ngài, và đã trở thành vị thầy của một ngàn năm trăm Tăng chúng. Thiền sư Quan Sơn Huệ Huyền, vị tổ khai sáng chùa Diệu Tâm ở kinh đô Kyoto, trước đó cũng cất am tu hành ẩn cư trong tỉnh Mỹ Nùng, cùng làm lao động với dân làng. Không ai nhận ra ngài cho đến về sau tình cờ ngài bị mọi người phát hiện và triều đình đã triệu thỉnh ngài về khai sáng một ngôi chùa ở kinh đô—Zen practitioners should always remember that in practicing Zen, a mere understanding of the truth of Zen is not sufficient, but ones must go through a period which is known as "the long maturing of the sacred womb." According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "An Introduction To Zen Buddhism," the term must have come originally from Taoism; but in Zen nowadays it means, broadly speaking, living a life harmonious with the understanding. Under the direction of a competent master, a Zen practitioner may finally attain to a thorough knowledge of all mysteries of Zen, but it will be more or less intellectual though in the highest possible sense. The Zen practitioner's life, in and out, must grow in perfect unison with this attainment. To do this a further self-training is necessary, for what he has gained under the master after all only the pointing of the finger in the direction where his utmost efforts must further be put forth. But it is no longer imperative for him to remain under a master or in a Zendo; on the contrary, his intellectual attainments must be put on trial by coming into actual contact with the world. There are no prescribed rules for this "maturing". Each must act under his own discretion as he meets with the accidental circumstances of life. One may retire into the mountains and live as a solitary hermit, or he may come out into the market and be an active participant in all the affairs of the world. The Sixth Patriarch is said to have lived among the mountaineers for fifteen years after he had left the Fifth Patriarch. He was quite unknown in the world when he first returned to hear a lecture in Ying-tsung (Inshu). The National Teacher Chung spent forty years in Nan-yang and never showed himself out in the city. But his holy life became known far and near, and at the earnest request of the Emperor he finally left his hut. Kuei-shan (Yisan) spent several years in the wilderness, living on nuts and befriending monkeys and deer. He was found out, however, and great monasteries were built about his anchorage, and he became the master of one thousand and five hundred monks. Kwanzan, the founder of the great Myoshin-ji in Kyoto, lived at first a retired life in Mino Province, working for the villagers as a day laborer. Nobody recognized him until one day an incident disclosed his identity and the Court insisted on his founding a monastery in the Capital.

60) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Tuyệt Đối Tịnh—Absolutely Pure*

Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Thiền Học Nhập Môn," tuyệt đối tịnh là sự khẳng định tuyệt đối, nó vượt lên trên cả tịnh và vô tịnh, và đồng thời kết hợp chúng lại trong một hình thức tổng hợp cao hơn. Trong đó không có phủ định, cũng không có mâu thuẫn. Mục đích của Thiền là thể hội hình thức kết hợp này ngay trong những sinh hoạt trong đời sống hằng ngày như đi, đứng, nằm, ngồi, chứ không xem sinh mệnh là một loại đề mục để rèn luyện siêu hình học. Dưới ánh sáng này, mọi hỏi đáp về Thiền đều phải được xem xét như vậy. Không có chuyện bối lõng tìm vết hay chơi chữ, hay nguy biện. Thiền là vấn đề nghiêm túc nhất trên đời—According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in

"An Introduction To Zen Buddhism (p.26)," absolute purity is absolute affirmation, as it is above purity and non-purity and at the same time unifies them in higher form of synthesis. There is no negation in this, nor any contradiction. What Zen aims at is to realize this form of unification in one's everyday life of actualities, and not to treat life as a sort of metaphysical exercise. In this light all Zen "Questions and Answers" (mondo) are to be considered. There are no quibblings, no playing at words, no sophistry; Zen is the most serious concern in the world.

61) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Tư Niệm Buông Lung—Wandering Thoughts*

Theo Thiền Sư Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang trong bộ Thiền Luận, Tập III, trong giới hạn của thực tại, trên cơ sở của chân lý tuyệt đối, không có gì để các bạn bám vào. Khi không một tư niệm nào khuấy động trong các bạn, sẽ không có lỗi lầm nào. Để đạt đến chiều sâu của Chân như, các bạn chỉ cần ngồi xuống một cách tĩnh lặng, cho là hai mươi hoặc ba mươi năm, và nếu các bạn vẫn không hiểu, hãy chặt đứt cái đầu của lão già này. Tất cả mọi thứ đều giống như một giắc chiêm bao, một thị kiến, một nụ hoa siêu trần, theo đuổi chúng là một việc hoàn toàn vô tác dụng. Khi các bạn có thể kềm giữ tư niệm, không để chúng buông lung, mọi chuyện sẽ tốt đẹp với các bạn—According to Zen Master D. T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Volume III*, in the limit of reality, in the ground of absolute truth, there is nothing there to which you get yourselves attached. When no thoughts are stirred within yourselves, no faults are committed anywhere. In order to reach the depth of Reality, only sit down quietly, say, for twenty or thirty years, and if you still fail to understand, cut off this old man's head. All things are like a dream, a vision, an ethereal flower, and to run after them is an altogether idle occupation. When you can keep your thoughts from wandering about, all things will go well with you."

62) *Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang: Vô Tâm Hữu Tâm—Unconscious and a Conscious Mind*

Theo Thiền Sư Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang trong bộ Thiền Luận, Tập III, tâm thức của chúng sanh vốn mê muội đến mức hình thành ý tưởng huyền hoặc về một thực tại cá biệt nơi Vô Tâm, tạo ra đủ mọi hành vi và cứ khư khư chấp thủ một cách lầm lạc khái niệm cho rằng có một cái tâm hữu tâm... Điều này giống như chuyện một người trông thấy một cái bàn hay một mẩu dây thừng trong bóng tối, ngỡ rằng trông thấy một bóng ma hay một con rắn và đâm ra hốt hoảng vì trí tưởng tượng của mình. Tương tự như vậy, mọi chúng sanh vẫn mê muội chấp thủ các tạo tác của họ. Và ở nơi vốn là Vô Tâm, họ tưởng như tìm được thực tại một cái tâm hữu tâm—According to Zen Master D. T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Volume III*, all beings are so confused in mind as to conceive the illusive idea of reality in the Unconscious, and, creating all kinds of deeds, erroneously cling to the notion that there is really a conscious mind... It is like a man's seeing in the dark a table or a piece of rope which he takes for a departed spirit or for a snake, and getting terrified at his own imagination. In like manner all beings illusively cling to their own creations. Where there is the Unconscious, they erroneously imagine the reality of a conscious mind.

CDXVII. *Linh Mộc Tuấn Long: Shunryu Suzuki*

1) *Bản Lai Tâm—Original Mind*

Theo Thiền sư Linh Mộc Tuấn Long trong quyển Thiền Tâm, Sơ Tâm, cái "bản lai tâm" của chúng ta bao gồm đủ thứ mọi việc trong đó. Tự nó, nó luôn luôn phong phú và đầy đủ. Đừng đánh mất cái trạng thái tâm tự đầy đủ ấy. Đây không phải là một cái tâm khép kín, nhưng thực sự là một cái tâm trống rỗng và luôn luôn sẵn sàng. Nếu tâm bạn trống rỗng, nó luôn luôn sẵn sàng đón nhận bất cứ thứ gì; nó luôn luôn rộng mở với tất cả mọi thứ—According to Zen Master Shunryu Suzuki in *Zen Mind, Beginner's Mind*, our "original mind" includes everything within itself. It is always rich and sufficient within itself. You should not lose your self-sufficient state of mind. This does not mean a closed mind,

but actually an empty mind and a ready mind. If your mind is empty, it is always ready for anything; it is open to everything.

2) *Linh Mộc Tuấn Long: Chuyển Vọng Tưởng Thành Thức Ăn Tinh Thần!—Change False Thoughts Into Mental Nourishment!*

Cũng trong quyển Thiền Tâm, Sơ Tâm, Thiền sư Linh Mộc Tuấn Long nói rằng: "Nhổ cỏ là để nuôi cho cây lớn.' Chúng ta nhổ cỏ và chôn chúng gần cây để làm thức ăn cho cây. Vì vậy, dầu bạn có gặp phải những khó khăn trong tu tập, hoặc có lúc, có những đợt sóng ập đến trong lúc bạn ngồi thiền, chính những đợt sóng ấy sẽ có lợi cho bạn. Bạn đừng để bị quấy rối bởi chính cái tâm của bạn. Bạn nên mang ơn những loài cỏ dại ấy, bởi vì rốt rồi chúng sẽ làm phong phú thêm cho công phu tu tập của bạn. Nếu bạn biết lấy cỏ dại trong tâm làm thức ăn tinh thần, thì bạn sẽ có những tiến bộ đáng kể trên bước đường tu tập của mình. Chính bạn sẽ cảm thấy sự tiến bộ này. Bạn sẽ cảm nhận những cỏ dại này biến thành thức ăn tự nuôi sống như thế nào."—Also in Zen Mind, Beginner's Mind, Zen Master Shunryu Suzuki says, "Pulling out the weeds we give nourishment to the plant! We pull the weeds and bury them near the plant to give it nourishment. So even though you have some difficulty in your practice, even though you have some waves while you are sitting, those waves themselves will help you. So you should not be bothered by your mind. You should rather be grateful for the weeds, because eventually they will enrich your practice. If you have some experience of how the weeds in your mind change into mental nourishment, your practice will make remarkable. You will feel the progress. You will feel how they change into self-nourishment."

3) *Linh Mộc Tuấn Long: Đừng Kiểm Soát Tâm, Chỉ Canh Chờ Nó!—Don't Control Your Mind, Just Watch It!*

Thiền sư Linh Mộc Tuấn Long viết trong quyển Thiền Tâm, Sơ Tâm: “Ngày xưa, các họa sĩ thường tập vẽ bằng cách điểm những chấm có tính nghệ thuật một cách lộn xộn lên giấy. Như vậy hơi khó khăn. Dầu bạn có cố gắng thế mấy, thường cái mà bạn làm lại là sắp xếp những chấm ấy theo thứ tự. Bạn tin rằng bạn có thể kiểm soát được, nhưng thực ra là không thể. Hầu như không thể nào sắp xếp các chấm một cách lộn xộn được. Điều này cũng giống như chuyện chăm lo cho cuộc sống hằng ngày của bạn. Nếu bạn cố gắng đặt người khác dưới sự kiểm soát của bạn, là điều không thể. Bạn không thể làm việc này được. Cách tốt nhất để kiểm soát người khác là khuyến khích cho họ khó bị sai khiến. Như thế, theo một ý nghĩa rộng hơn, họ sẽ tự kiểm soát. Thả cừu hay bò vào một cánh đồng cỏ rộng và thoáng hơn là một cách kiểm soát chúng. Đối với con người lại cũng như vậy: trước hết hãy để họ làm cái gì họ muốn, và quan sát họ. Đây là phương pháp tốt nhất. Không để ý gì đến họ không phải là tốt; đó là phương cách tệ nhất. Phương cách tệ thứ hai là cố gắng kiểm soát họ. Cách tốt nhất là quan sát họ, chứ không cố gắng kiểm soát. Phương pháp này cũng rất có hiệu quả cho chính bạn. Nếu bạn muốn có được sự tĩnh lặng hoàn hảo trong tọa thiền, đừng bận tâm đến những hình ảnh mà bạn tìm thấy trong tâm mình. Hãy để chúng tự đến rồi tự đi. Làm như thế, những thứ này sẽ nằm trong tầm kiểm soát. Nhưng cách này không phải là dễ.”—Zen Master Shunryu Suzuki in Zen Mind, Beginner's Mind: “Ancient painters used to practice putting dots on paper in artistic disorder. This is rather difficult. Even though you try to do it, usually what you do is arranged in some order. You think you can control it, but you cannot. It is almost impossible to arrange your dots out of order. It is the same with taking care of your everyday life. Even though you try to put people under some control, it is impossible. You cannot do it. The best way to control people is to encourage them to be mischievous. Then they will be in control in its wider sense. To give your sheep or cow a large, spacious meadow is the way to control them. So it is with people: first let them do what they want, and watch them. This is the best policy. To ignore them is not good; that is the worst policy. The second worst is trying to control them. The best one is to watch them, without trying to control them. The same way works for yourself as well. If you want to obtain perfect calmness in your zazen, you should not be

bothered by the various images you find in your mind. Let them come, and let them go. Then they will be under control. But this policy is not easy.”

4) *Linh Mộc Tuấn Long: Giác Ngộ—Enlightenment*

Theo Thiền sư Linh Mộc Tuấn Long trong quyển Thiền Tâm, Sơ Tâm, giác ngộ đã có trước mọi tu tập. Nhưng thường thì chúng ta hiểu tu tập tọa thiền và giác ngộ là hai điều khác nhau: chúng ta thường xem tu tập như một đôi mắt kính. Khi chúng ta tu tập, cũng như chúng ta đeo kính vào và thấy giác ngộ. Đó là cách hiểu sai lầm. Đôi kính chính là giác ngộ và đeo kính cũng là giác ngộ. Như thế, bạn có thể làm bất cứ điều gì, thậm chí bạn không làm gì cả, giác ngộ vẫn tồn tại, luôn luôn tồn tại. Đó là cách hiểu về Giác ngộ của Tổ Bồ Đề Đạt Ma—According to Zen Master Shunryu Suzuki in Zen Mind, Beginner's Mind, even before we practice it, enlightenment is there. But usually we understand the practice of zazen and enlightenment as two different things: here is practice, like a pair of glasses, and when we use the practice, like putting the glasses on, we see enlightenment. This is the wrong understanding. The glasses themselves are enlightenment, and to put them on is also enlightenment. So whatever you do, or even though you do not do anything, enlightenment is there, always. This is Bodhidharma's understanding of enlightenment.

5) *Linh Mộc Tuấn Long: Không 'Tôi,' Không Thế Giới, Không Tâm, Không Thân!—No 'I,' No World, No Mind Nor Body!*

Trong quyển Thiền Tâm, Sơ Tâm, Thiền sư Linh Mộc Tuấn Long nói rằng: "Khi chúng ta tọa thiền, cái tâm luôn đi theo hơi thở của chúng ta. Khi chúng ta hít vào, không khí thâm nhập vào thế giới bên trong. Khi chúng ta thở ra, không khí thoát ra thế giới bên ngoài. Thế giới bên trong vốn vô hạn, và thế giới bên ngoài cũng vô hạn. Chúng ta nói 'thế giới bên trong' hoặc 'thế giới bên ngoài,' nhưng thật ra, chỉ có một thế giới trọn vẹn. Trong cái thế giới vô hạn ấy, cuống họng chúng ta vận hành như một cánh cửa mở ra được cả hai phía. Không khí lọt vào và thoát ra giống như ai đó bước vào, bước ra, qua một cánh cửa tự động đó. Nếu bạn nghĩ 'Tôi thở,' cái 'tôi' ấy là thừa. Không có 'bạn' để nói 'tôi' được. Cái mà chúng ta gọi là 'tôi' là một cái cửa tự động đang mở ra, khép lại theo nhịp hít vào hoặc thở ra. Nó mở ra, khép lại, thế thôi. Khi tâm thanh tịnh và bình yên đủ để theo dõi chuyển động đó, chẳng còn gì nữa: không 'tôi,' không thế giới, không tâm, không thân, chỉ còn một cái cửa tự động."—in Zen Mind, Beginner's Mind, Zen Master Shunryu Suzuki says, "When we practice zazen (sitting meditation) our mind always follows our breathing. When we inhale, the air comes into the inner world. When we exhale, the air goes out to the outer world. The inner world is limitless, and the outer world is also limitless. We say 'inner world' or 'outer world,' but actually there is just one whole world. In this limitless world, our throat is like a swinging door. The air comes in and goes out like someone passing through a swinging door. If you think, 'I breathe,' the 'I' is redundant. There is no you to say 'I.' What we call 'I' is just a swinging door which moves when we inhale and when we exhale. It just moves; that is all. When your mind is pure and calm enough to follow this movement, there is nothing: no 'I,' no world, no mind nor body; just a swinging door."

6) *Linh Mộc Tuấn Long: Làm Cho Bột Mì Thành Bánh Mì Hoàn Hảo—To Make Flour to Become Perfect Bread*

Theo Thiền sư Linh Mộc Tuấn Long trong quyển Thiền Tâm, Sơ Tâm, “Đức Phật không quan tâm đến những yếu tố tạo nên con người cũng như những lý thuyết siêu hình về sự hiện hữu. Ngài chỉ quan tâm đến chuyện tự mình hiện hữu trong ngay giây phút này như thế nào. Đó là quan điểm của Ngài. Bánh mì được làm ra từ bột mì. Làm thế nào để cho bột mì trở thành bánh mì khi được đưa vào lò nướng là việc quan trọng nhất đối với đức Phật. Mối quan tâm chính của Ngài là làm thế nào để đạt đến giác ngộ. Một con người giác ngộ là một con người hoàn hảo, có đặc tính đáng được ưa thích cho mình và cho tha nhân. Đức Phật muốn tìm ra cách làm sao cho con người phát triển được đặc tính lý tưởng này,

làm sao các bậc hiền thánh xưa trở thành hiền thánh. Để tìm ra cách làm sao cho bột bánh trở thành bánh mì hoàn hảo, Ngài làm đi làm lại bánh mì cho đến khi hoàn toàn thành công. Đó là cách tu tập của đức Phật.”—According to Zen Master Shunryu Suzuki in *Zen Mind, Beginner's Mind*, “The Buddha was not interested in the elements comprising human beings, nor in metaphysical theories of existence. He was more concerned about how he himself existed in this moment. That was his point. Bread is made from flour. How flour becomes bread when put in the oven was for the Buddha the most important thing. How we become enlightened was his main interest. The enlightened person is some perfect, desirable character, for himself and for others. The Buddha wanted to find out how human beings develop this ideal character, how various sages in the past became sages. In order to find out how dough became perfect bread, he made it over and over again, until he became quite successful. That was his practice.”

7) *Linh Mộc Tuấn Long: Nhị Nguyên—Duality*

Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng chừng nào mà bạn còn băn khoăn về điều bạn làm là bạn còn lẩn quẩn trong nhị nguyên. Nếu không còn băn khoăn về điều bạn làm, bạn sẽ không nói như vậy nữa. Khi bạn ngồi, bạn cứ ngồi. Khi bạn ăn, bạn cứ ăn. Chỉ có thể thôi. Theo Thiền sư Linh Mộc Tuấn Long trong quyển *Thiền Tâm, Sơ Tâm*: “Đối với các thiền sinh, điều quan trọng nhất là không được có tư tưởng nhị nguyên. Tâm của chúng ta luôn hàm chứa đầy đủ mọi thứ trong nó. Trong nó luôn phong phú và đầy đủ. Đừng đánh mất cái tâm thái tự đầy đủ của bạn. Điều này không có nghĩa là một cái tâm khép kín, nhưng mà là một cái tâm trống rỗng và luôn sẵn sàng. Nếu tâm của bạn trống rỗng, nó luôn sẵn sàng cho bất cứ thứ gì; nó luôn mở ra cho mọi thứ. Trong tâm của người sơ cơ có nhiều thứ có thể; trong tâm của người đã thuần thục thì lại chứa một ít mà thôi.” Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng bản thân nhị nguyên, hữu hữu biên (những người tin vạn hữu hiện hữu) hay vô biên (những người tin không có gì tự hiện hữu), không có gì sai trái, đó là cách tác dụng của tâm. Thế nhưng chỉ cần chúng ta bị trói buộc vào quan điểm nhị nguyên đối đãi là chúng ta liền bị lung lay giữa những quan điểm giá trị đối lập như thị phi, tốt xấu. Đây chỉ là những quan điểm nhất thời. Cái gì đó có lúc hiện ra là tốt có lúc lại là xấu; có khi đúng, có khi sai; có khi dài, có khi ngắn; có khi lớn, có khi nhỏ, vân vân. Trong Thiền, dầu có uyên bác đến đâu, kiến thức của một Thiền sinh dày công tu tập, kể cả tri kiến Phật dưới hình thức trực kiến, không chỉ là trí tác làm cản trở giác ngộ, mà chẳng khác nào một tấm kính sáng. Một tấm kính ám chỉ ảnh chiếu và bản gốc. Một tấm kính mờ gọi người ta soi mình vào đó. Như thế vẫn còn tánh nhị nguyên vi tế. Chỉ có dứt khoát loại bỏ tấm kính phản hồi ấy của chư Phật cùng với trí nhãn, thiên nhãn và ngay cả tuệ nhãn. Lúc đó sẽ không còn kính và ảnh riêng biệt nữa, mới có thể mở ra con đường cho tánh bất nhị toàn ý thức—Zen practitioners should always remember that as long as you are concerned about what you do, that is dualistic. If you are not concerned about what you do, you will not say so. When you sit, you will sit. When you eat, you will eat. That is all. According to Zen Master Shunryu Suzuki in *Zen Mind, Beginner's Mind*: “For Zen students the most important thing is not to be dualistic. Our mind always includes everything within itself. It is always rich and sufficient within itself. You should not lose your self-sufficient state of mind. This does not mean a closed mind, but actually an empty mind and a ready mind. If your mind is empty, it is always ready for anything; it is open to everything. In the beginner's mind there are many possibilities; in the expert's mind there are few.” Zen practitioners should always remember that, those who believe that things exist or those who believe that nothing is self-existence or things cannot be said to exist, there is nothing wrong with duality itself, that is how our mind functions. But as long as we remain in the confinement of duality, we are swayed by such opposing values as right and wrong, good and bad. These are only temporary aspects. Something appears sometimes to be good or bad or right or wrong or long or short or big or small, and so forth. In Zen, no matter how great the knowledge of any advanced aspirant, even if it is pure Buddhist knowledge in the form of direct vision, not mere intellection; this knowledge remains a bright mirror. A mirror implies reflection and original. A mirror

invites someone to gaze into it. Subtle duality remains. Only completely getting rid of this round mirror of all Buddhas, along with mental eye, heavenly eye, and even wisdom eye. There is no longer any separate organ of vision or object of vision, then one can open the way to omniscient nonduality.

8) *Linh Mộc Tuấn Long: Sơ Tâm—The Initial Resolve*

Cái tâm mới phát của người mới tu tập (chưa qua thực hành sâu sắc). Thiền sư Linh Mộc Tuấn Long viết trong quyển Thiền Tâm, Sơ Tâm: "Người ta thường nói rằng tu Thiền là khó, nhưng có một sự ngộ nhận về cái khó này. Khó khăn không phải từ việc phải ngồi trong tư thế kiết già hoặc từ việc đạt đến giác ngộ. Khó khăn đến từ chỗ phải giữ sao cho cái tâm cũng như việc tu tập của chúng ta được thanh tịnh theo nghĩa căn bản. Ở Nhật Bản, chúng ta có từ 'sơ tâm' có nghĩa là cái tâm của người nhập môn. Mục đích của việc tu tập chủ yếu là làm sao giữ cho được cái 'sơ tâm' này của chúng ta. Giả sử như bạn chỉ tụng kinh Bát Nhã một lần. Chắc chắn việc tụng niệm của bạn sẽ hoàn hảo. Nhưng nếu bạn phải tụng bài kinh đó hai, ba, bốn hoặc nhiều lần hơn nữa, thì sao? Bạn có thể dễ dàng đánh mất thái độ lúc ban đầu đối với việc tụng niệm. Điều này cũng có thể xảy ra đối với việc tu tập Thiền của bạn. trong một khoảng thời gian nào đó, bạn sẽ vẫn được cái tâm ban đầu, nhưng nếu bạn tiếp tục tu tập một, hai, ba năm hoặc lâu hơn nữa, đầu bạn đã có nhiều tiến bộ, bạn vẫn có nguy cơ đánh mất cái ý nghĩa vô tận của cái sơ tâm. Chúng ta không cần phải hiểu Thiền một cách thấu đáo. Ngay cả khi bạn đọc rất nhiều văn học Thiền, bạn phải đọc từng câu, với cái tâm mới mẻ. Luôn luôn làm một hành giả với cái sơ tâm. Và hãy thận trọng giữ thái độ này. Nếu bạn bắt đầu tu tập tọa thiền, hãy trân trọng cái sơ tâm của bạn. Đó chính là bí quyết tu tập Thiền."—First intention or the initial resolve or mind of the novice (Navayana-samprasthita (skt). Zen Master Shunryu Suzuki wrote in the Zen Mind, Beginner's Mind: "People say that practicing Zen is difficult, but there is a misunderstanding as to why. It is not difficult because it is hard to sit in the cross-legged position, or to attain enlightenment. It is difficult because it is hard to keep our mind pure and our practice pure in its fundamental sense... In Japan we have the phrase 'shoshin', which means 'beginner's mind.' The goal practice is always to keep our beginner's mind. Suppose you recite the Prajna Paramita Sutra only once. It might be a very good recitation. But what would happen to you if you recited it twice, three times, four times, or more? You might easily lose your original attitude towards it. The same thing will happen in your other Zen practices. For a while you will keep your beginner's mind, but if you continue to practice one, two, three years or more, although you may improve some, you are liable to lose the limitless meaning of original mind. There is no need to have a deep understanding of Zen. Even though you read much Zen literature, you must read each sentence with a fresh mind... Always be a beginner. Be very careful about this point. If you start to practice sitting meditation (zazen), you will begin to appreciate your beginner's mind. It is the secret of Zen practice."

9) *Linh Mộc Tuấn Long: Tiếng Vỗ Của Một Bàn Tay—The Sound of One Hand Clapping*

Theo Thiền sư Linh Mộc Tuấn Long trong quyển Thiền Tâm, Sơ Tâm: "Chúng ta nói nghe tiếng vỗ của một bàn tay, nhưng thường thì âm thanh của tiếng vỗ phải được làm bởi hai bàn tay, và chúng ta nghĩ rằng chỉ vỗ một bàn tay không thể nào phát ra âm thanh được. Nhưng thực ra, một bàn tay là âm thanh. Đầu bạn không nghe thấy nó, âm thanh vẫn có đó. Nếu bạn vỗ hai tay, bạn có thể nghe âm thanh. Nhưng nếu âm thanh đã không có trước khi bạn vỗ tay, bạn không thể tạo ra được âm thanh đó. Trước khi bạn tạo ra âm thanh, nó đã có đó. Vì âm thanh đã có, bạn có thể tạo ra nó và nghe thấy. Âm thanh có khắp mọi nơi. Nếu bạn luyện tập, bạn sẽ có âm thanh. Đừng cố lắng nghe nó. Nếu bạn cố lắng nghe nó, có khi có âm thanh, có khi lại không có. bạn hiểu không? Cho đầu bạn không làm gì hết, bạn vẫn luôn luôn có phẩm chất của tọa thiền. Nhưng nếu bạn cố tìm nó, cố thấy được phẩm chất của nó, bạn sẽ không có được phẩm chất này. Bạn đang sống trên thế giới này như một cá thể, nhưng trước khi bạn có hình hài của một con người, bạn đã có rồi, vẫn luôn có rồi. Chúng ta luôn có ở đây rồi. Bạn có hiểu không? Bạn nghĩ trước khi sinh ra bạn không có ở đây. Nhưng làm sao bạn có thể xuất hiện

trên thế giới này khi không có bạn ở đây? Bởi vì bạn đã có sẵn nên bạn mới có thể xuất hiện trên thế giới này.”—According to Zen Master Shunryu Suzuki in *Zen Mind, Beginner's Mind*, “We say, 'To hear the sound of one hand clapping', usually the sound of clapping is made with two hands, and we think that clapping with one hand makes no sound at all. But actually, one hand is sound. Even though you do not hear it, there is sound. If you clap with two hands, you can hear the sound. But the sound did not already exist before you clapped, you could not make the sound. Before you make it, there is sound. Because there is sound, you can make it, and you can hear it. Sound is everywhere. If you just practice it, there is sound. Do not try to listen to it. If you do not listen to it, sometimes there is sound, and sometimes there is no sound. Do you understand? Even though you do not do anything, you have the quality of zazen always. But if you try to find it, if you try to see the quality, you have no quality. You are living in this world as one individual, but before you take the form of a human being, you are already there, always there. We are always here. Do you understand? You think before you were born you were not here. But how is it possible for you to appear in this world, when there is no you? Because you are already there, you can appear in the world.”

10) Linh Mộc Tuấn Long: Tọa Thiền—Sitting Meditation

Theo Thiền sư Linh Mộc Tuấn Long trong quyển *Thiền Tâm, Sơ Tâm*, thường thường, khi bạn tu tập tọa thiền, bạn trở nên lý tưởng, bạn đặt ra một lý tưởng hay một mục đích để cố gắng đạt đến. Nhưng, như thế là vô lý. Nếu bạn là người có lý tưởng, tức là trong bạn có tư tưởng tự tư tự lợi; đến khi bạn đã đạt được đến lý tưởng hoặc mục đích, tư tưởng tự tư tự lợi lại tạo ra thêm một lý tưởng khác. Vì vậy, bao lâu mà công phu tu tập tọa thiền của bạn còn được xây dựng trên tư tưởng đắc lợi, và công phu tu tập tọa thiền của bạn dựa theo đường lối lý tưởng, bạn sẽ thực sự không có thời gian để đạt đến lý tưởng. Hơn nữa, bạn sẽ phải hy sinh đi phần đáng giá nhất của sự tu tập của bạn. Bởi vì sự chứng đắc của bạn luôn ở phía trước, bạn sẽ luôn tự hy sinh cho một lý tưởng trong tương lai. Rốt rồi bạn sẽ không đạt được gì cả. Nếu bạn muốn có được tĩnh lặng tuyệt hảo trong tọa thiền, đừng bận tâm đến những hình ảnh linh tính hiện ra trong tâm thức của bạn. Cứ để chúng đến và cứ để chúng đi. Như thế, chúng sẽ tuân phục bạn. Nhưng phương pháp này không phải dễ đâu. Một bức tranh đẹp là thành quả của những cảm giác trong các ngón tay của bạn. Khi bạn đã có được cảm giác về độ dày mỏng của mực tẩm trong cây cọ của bạn, bức tranh đã hình thành ngay trước khi bạn vẽ ra. Khi nhúng cây cọ vào mực, bạn đã biết bức vẽ sẽ như thế nào, nếu không, bạn không thể vẽ được. Như thế, trước khi bạn làm điều gì, "bản thể đã có trước," thành quả đã có trước. Ngay cả khi bạn tưởng bạn ngồi yên, mọi sinh hoạt, quá khứ, hiện tại của bạn đã hội tụ trong đó. Và thành quả của việc ngồi của bạn cũng đã có sẵn. Bạn hoàn toàn không ngừng hoạt động. Mọi sinh hoạt vẫn hội tụ trong bạn. Đó là bản thể của bạn. Như thế, thành quả của công phu tu tập của bạn hội tụ trong việc ngồi của bạn. Và đó là cách tu tập của chúng ta, tu tập tọa thiền của chúng ta—According to Zen Master Shunryu Suzuki in *Zen Mind, Beginner's Mind*, usually when you practice zazen, you become very idealistic, and you set up an ideal goal which you strive to attain and fulfill. But... this is absurd. When you are idealistic, you have some gaining idea within yourself; by the time you attain your ideal or goal, your gaining idea will create another ideal. So as long as your practice is based on a gaining idea, and you practice zazen in an idealistic way, you will have no time actually to attain your ideal. Moreover, you will be sacrificing the meat of your practice. Because your attainment is always ahead, you will always be sacrificing yourself now for some ideal in the future. You end up with nothing. If you want to obtain perfect calmness in your zazen, you should not be bothered by the various images you find in your mind. Let them come, and let them go. Then they will be under control. But this policy is not so easy. A wonderful painting is the result of the feeling in your fingers. If you have the feeling of the thickness of the ink in your brush, the painting is already there before you paint. When you dip your brush into the ink you already know the result of drawing, or else you cannot paint. So before you do something, "being" is there, the result is there. Even though you look as if you were sitting quietly, all your activity,

past and present, is included; and the result of your sitting is also already there. You are not resting at all. All the activity is included within you. That is your being. So all results of your practice are included in your sitting. This is our practice, our zazen."

11) Linh Mộc Tuấn Long: Tu Tập—To Practice the Dharma

Sự tu tập (sự vun bồi, trau dồi, tu dưỡng). Hành giả nên luôn nhớ rằng muôn sự trên đời này, khó nhất là lúc ban đầu, nhưng chuyển đi ngàn dặm cũng chỉ bắt đầu với một bước đi ngắn đầu tiên. Theo Thiền sư Linh Mộc Tuấn Long trong quyển Thiền Tâm, Sơ Tâm, tu tập không có nghĩa là bất cứ điều gì bạn làm, ngay cả việc nằm xuống, cũng gọi là tọa thiền. Khi những giới hạn đặt ra cho bạn không còn câu thúc bạn nữa, ấy là điều mà chúng ta gọi là tu tập, Khi bạn nói: "Bất cứ điều gì tôi làm cũng đều có Phật tánh, vậy thì tôi làm gì không phải là điều quan trọng, không cần thiết tôi phải tọa thiền," đó đã là một lối hiểu theo kiểu nhị nguyên về cuộc sống hằng ngày của bạn. Nếu điều đó thật tình không quan trọng, hà tất bạn phải nói ra làm gì. Chẳng nào mà bạn còn băn khoăn về điều bạn làm là bạn còn lẩn quẩn trong nhị nguyên. Nếu không còn băn khoăn về điều bạn làm, bạn sẽ không nói như vậy nữa. Khi bạn ngồi, bạn cứ ngồi. Khi bạn ăn, bạn cứ ăn. Chỉ có thế thôi. Nếu bạn nói: "Điều đó chẳng quan trọng gì," có nghĩa là bạn muốn tự bào chữa về chuyện bạn đã làm theo cách của mình, theo tâm thức hạn hẹp của mình. Điều đó có nghĩa là bạn khư khư chấp trước một vật hay một cung cách đặc biệt. Đó không phải là điều chúng tôi muốn nói trong câu: "Chỉ ngồi xuống là đủ" hoặc "Bất cứ điều gì bạn làm cũng là tọa thiền." Tất nhiên, tất cả những gì chúng ta làm đều là tọa thiền, nhưng nếu thật là như thế, không cần phải nói ra làm gì—To practice the path. Practitioners should always remember that in any undertaking, the most difficult part is right at the start, but a thousand-mile journey begins with just one first step. According to Zen Master Shunryu Suzuki in Zen Mind, Beginner's Mind, practice does not mean that whatever you do, even lying down, is zazen. When the restrictions you have do not limit you, this is what we mean by practice. When you say, "Whatever I do is Buddha nature, so it doesn't matter what I do, and there is no need to practice zazen," that is already a dualistic understanding of our everyday life. If it really does not matter, there is no need for you even to say so. As long as you are concerned about what you do, that is dualistic. If you are not concerned about what you do, you will not say so. When you sit, you will sit. When you eat, you will eat. That is all. If you say, "It doesn't matter," it means that you are making some excuse to do something in your own way with your small mind. It means you are attached to some particular thing or way. That is not what we mean when we say, "Just to sit enough," or "Whatever you do is zazen." Of course whatever we do is zazen, but if so, there is no need to say it.

CDXVIII. Linh Thao: Có Ai Hỏi Ý Từ Tây Đến, Vác Gậy Quơ Ngang La Lí La!—Ling-T'ao: If Someone asks the Meaning of the Patriarch's coming from the West? Carrying the Staff Crosswise I Sing Out, La Li La!

Linh Thao là tên của một vị Thiền sư nổi tiếng, đệ tử của Lạc Đàm Hoài Trưng Tổ Sư. Một hôm tổ hỏi ông hiểu sao về Tổ Đạt Ma đến từ phương Tây, chỉ thẳng tâm người, thấy tánh thành Phật. Linh Thao bày tỏ rằng không hiểu. Lạc Đàm nói: Trước khi xuất gia ông làm gì? Linh Thao trả lời: "Chăn trâu." Lạc Đàm hỏi: "Chăn như thế nào?" Linh Thao đáp: "Sáng sớm cưỡi đi, chiều tối cưỡi về." Tổ nhận xét: "Ông thiệt ngu si quá đỗi." Nhờ đó mà Sư đại ngộ, và bày giải như sau:

“Phóng khước ngư thàng tiện xuất gia
 Thế trừ tu phát trước ca sa
 Hữu nhân vấn ngã Tây lai ý
 Trụ trụng hoành khiêu la lí la
 (Vứt bỏ giầy chăn rồi xuất gia
 Cạo râu cạo tóc khoác Ca sa
 Có ai hỏi ý từ Tây đến

Vác gậy quơ ngang la lí la).

A noted monk, a disciple of Le-T'an-Huai-Têng. When the master asked him what was the idea of the Patriarch, who, coming from the West, is said to have transmitted one single mind-seal, which, pointing directly to the human nature, makes one attain Buddhahood. Ling-T'ao confessed ignorance. Le-T'an said: "What were you before you became a monk?" Ling-T'ao said: "I used to be a cowherd." Le-T'an asked: "How do you look after the cattle?" Ling-T'ao said: "I go out with them early in the morning and come home when it grows dark." Le-T'an said: "Splendid is your ignorance." This remark at once brought Ling-T'ao's mind to a state of enlightenment which was expressed thus:

"Throwing up the tether I am a homeless monk,
The head is shaved, so is the face,
and the body wrapped in the kasaya.
If someone asks, "What is the Patriarch's idea of
coming from the West?
Carrying the staff crosswise I sing out, La li la!"

CDXIX. Linh Thọ Như Mẫn: Phương Tiện Im Lặng—Ling-shu Ju-min: Skilful Silence

Thiền sư Linh Thọ Như Mẫn, đồ đệ của thiền sư Phúc Châu Đại An. Một hôm, có một vị Tăng đến hỏi: "Sinh quán ngài ở đâu?" Sư đáp: "Mặt trời mọc phía Đông, mặt trăng lặn phía Tây." Hôm khác, có một vị Tăng đến hỏi Sư về vấn đề Đạt Ma sang Tàu, Sư im lặng. Về sau, khi Sư thị tịch, môn đồ muốn dựng bia ghi lại hành trạng và ngữ yếu của Sư. Về ngữ yếu, họ khắc lên giai thoại im lặng này. Đường thời, Vân Môn làm thủ tòa, Tăng chúng hỏi chỗ im lặng của thiền sư phải làm thế nào để viết ra. Vân Môn chỉ nói vồn vẹn một chữ 'Sư!' Một chữ 'Sư' ở đây chúng ta thấy ngay nó ẩn ý nhiều chuyện, và một trong những ẩn ý đó đang ở trong tâm của Vân Môn khi ông thốt lên, đích thực nó sẽ là một vấn đề mà hành giả tu Thiền phải khơi tỏ. Cái tiếng đó há không soi sáng thực sự ý nghĩa im lặng mà người ta muốn khắc lên bia đá. Sau này thiền sư Bạch Vân Thủ Đoan có làm một bài tụng:

"Sư chi nhất tự thái nguy nguy
Độc hưởng hoàn trung định thị phi
Tất cánh thủy tu triều hải khứ
Đáo đầu vân định mạch sơn qui."
(Một tiếng 'sư' một tiếng vọi bằng non
Chỉ thế, khắp trời định phải chăng
Rốt ráo, nước kia trôi về biển
Rồi ra, mây nợ cuốn theo ngàn).

Bên cạnh đó, hành giả tu Thiền cũng nên để ý rằng cái "im lặng" của thiền sư Linh Thọ Như Mẫn là một trong những phương tiện thiện xảo khá thông dụng mà các thiền sư thường dùng để giúp đồ đệ của mình. Chắc hẳn chúng ta còn nhớ ngày trước khi Bồ Tát Văn Thù hỏi cư sĩ Duy Ma Cật về "pháp bất nhị", Duy Ma Cật im lặng không nói. Người đời sau ca tụng thái độ ấy của Duy Ma Cật là sự "im lặng sấm sét" (mặc như lôi). Lắm lúc các vị thiền sư ngồi im lặng một lúc lâu, gọi là "Lương cứu", hoặc để đáp lại một câu hỏi, hoặc khi thượng đường thuyết pháp. Cái "lương cứu" này không cốt chỉ về thời gian trôi qua, mà còn để thử xem đệ tử còn dùng cái nghe thấy của tình thức hay không—Zen master Ling-shu Ju-min was a disciple of Zen master T'a-An Fu-chou. One day, a monk came and asked, "Where is your native place?" The master said, "The sun rises in the east, the moon goes down in the west." Another day, a monk came and asked with the question of Bodhidharma's visit, he kept silent. Later when he died, his disciples wanted to erect a stone monument recording his life and sayings; among the latter there was this incident of silence. At the time Yun-men was head monk and they asked him how they should proceed to write out this silence on the part of the master. Yun-men simply said, 'Master!' The one character, 'master', here implies many things, as we can readily observe; and which of those implications was in Yun-men's mind when he uttered it will be a problem indeed for

the Zen student to unravel. Does it really clarify the meaning of the silence which was to be engraved on the monumental stone? Pai-yun Shou-tuan later wrote a Zen poem on this:

"Like a mountain, one character, 'master',
Stand majestically;
On it alone is the standard established for
All rights and wrongs in the world:
All the waters ultimately flow towards
The ocean and pour themselves into it;
Clouds, massy and overhanging,
Finally get back to the mountain
And find their home there."

Besides, Zen practitioners should also notice that that the "silence" of Zen master Ling-shu Ju-min is one of the popularly skilful means that Zen masters use to help their disciples. Surely, we still remember Vimalakirti's silence in the story of Manjusri and Vimalakirti. Vimalakirti was silent when Manjusri asked him as to the doctrine of non-duality, and his silence was later commented upon by a master as "deafening like thunder." Sometimes the masters sit quiet, "for some little while", either in response to a question or when in the pulpit (preaching). This sitting quiet, "for some little while" does not always merely indicate the passage of time, but it also serves as a test to see if the disciple is still consciously using the ordinary seeing and hearing.

CDXX.Linh Vân: Ling Yun

1) Linh Vân và Cây Phất Tử—Ling-yun and the Duster

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, một hôm, có một vị Tăng hỏi Linh Vân: "Muôn vật là thế nào trước khi Phật xuất thế?" Linh Vân đưa cây phất tử lên. Vị Tăng lại hỏi: "Muôn vật là thế nào sau khi Phật xuất thế?" Linh Vân lại đưa cây phất tử lên. Đưa phất tử lên hay hạ phất tử xuống là phương tiện khai thị rất thông thường của nhiều thiền sư, vì phất tử và trụ tượng là tượng trưng của giáo quyền nên lẽ tự nhiên các thiền sư thường dùng đến khi có người đến tham vấn. Thiền sư Linh Vân đã xử dụng một phương pháp trực tiếp hơn lời nói. Thật vậy, chân lý Thiền là chân lý của sinh hoạt, mà sinh hoạt có nghĩa là sống động, là hoạt động, là hành động chứ không phải là suy lường suông. Như vậy, lẽ dĩ nhiên Thiền sống trong chiều hướng hành động, hay nói đúng hơn, Thiền là vận dụng cái thực, là sống cái thực, thay vì chứng minh hoặc biểu thị cái thực bằng ngôn từ, nghĩa là bằng khái niệm. Theo thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, phương pháp trực tiếp có công dụng nắm ngay lấy cuộc sống uyển chuyển trong khi nó đang trôi chảy, chứ không phải sau khi nó đã trôi qua. Trong khi dòng đời đang trôi chảy, không ai đủ thời giờ nhớ đến ký ức, hoặc xây dựng ý tưởng. Nghĩa là không có lý luận nào có giá trị trong lúc này. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng ngôn ngữ có thể dùng được, nhưng ngôn ngữ từ muôn thuở vốn kết hợp chặt chẽ với nét tâm tưởng suy lường nên mất hết nội lực, không trực tiếp truyền cảm được. Nếu dùng đến ngôn ngữ chỉ diễn tả được một ý nghĩa, một luận giải, chỉ biểu lộ một cái ngoại thuộc, nên không trực tiếp liên hệ gì đến cuộc sống. Đây chính là lý do tại sao nhiều khi các thiền sư tránh chuyện nói năng, tránh xác định, dẫu là đối với những việc quá tỏ rõ, quá hiển nhiên cũng vậy. Hy vọng của các ngài là để cho đồ đệ tự tập trung tất cả tâm lực nắm lấy những gì người ấy mong ước, thay vì ghi bắt lấy những mối liên lạc xa xôi vòng ngoài khiến cho người đệ tử bị phân tâm—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'u'an-Teng-Lu), Volume XI, one day, a monk asked Ling-yun, "How were things before the appearance of the Buddha in the world?" Ling-yun raised his duster (hossu). The monk asked, "How were things after the appearance of the Buddha in the world?" Ling-yun again raised his duster. This raising or the lowering of the duster was quite a favorite method with many masters to demonstrate the truth of Zen, for the duster and the staff were the religious insignias of the master, and it was natural

that they would be in much display when the monks approached with questions. Zen master Ling-yun utilized a more direct method instead of verbal medium. In fact, the truth of Zen is the truth of life, and life means to live, to move, to act, and not merely to reflect. Therefore, it is natural that the development of Zen should be towards acting or rather living its truth instead of demonstrating or illustrating it in words; it is to say, with ideas. According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, First Series* (p.300), the direct method is used to get hold of this fleeting life as it flees and not after it has flown. While it is fleeing, there is no time to recall memory or to build ideas. It is to say, no reasoning avails here. Language may be used, but this has been associated too long with ideation, and has lost directions or being by itself. As soon as words are used, they express meaning, reasoning; they represent something not belonging to themselves; they have no direct connection with life. This is the reason why the masters often avoid such expressions or statements as are intelligible in any logical way. Their aim is to have the disciple's attention concentrated in the thing itself which he wishes to grasp and not in anything that is in the remotest possible connection liable to disturb him.

2) *Linh Vân: Châu Thiên Tử!—Paying Respect to an Emperor!*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, một vị Tăng hỏi: "Làm thế nào để châu hầu thiên tử?" Linh Vân nói: "Hạc mù đáp xuống ao nước trong. Cá lội tản mát dưới chân hạc."—According to the *Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu)*, Volume XI, a monk asked, "How can one gain an audience with the emperor?" Ling-yun said, "The blind crane dives into the clear pond. Fish scatter from its feet."

3) *Linh Vân: Chuyện Lừa Chưa Xong, Chuyện Ngựa Lại Đến!—The Donkey's Matters Are Unfinished, Yet the Horse's Affairs Arrive!*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, một vị Tăng hỏi: "Thế nào là đại ý của tông ta?" Linh Vân nói: "Chuyện lừa chưa xong, chuyện ngựa lại đến." Vị Tăng nói: "Con không lãnh hội." Linh Vân nói: "Cảnh quang xảy ra mỗi đêm, nhưng tinh linh thường ít gặp."—According to the *Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu)*, Volume XI, a monk asked, "What is the great meaning of our school?" Ling-yun said, "The donkey's matters are unfinished, yet the horse's affairs arrive." The monk said, "I don't understand." Ling-yun said, "Spectacles happening every night, but the essential spirit seldom met."

4) *Linh Vân: Duy Chỉ Có Góc Rễ Thần Thức Là Thường Còn!—There Remains Only a Fundamental Numinous Consciousness That Is Eternal!*

Linh Vân Chí Cẩn là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ chín. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Chí Cẩn ở núi Linh Vân; tuy nhiên, có một vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong *Truyền Đăng Lục*, quyển XI: Thiền sư Chí Cẩn ở núi Linh Vân, một vị thiền sư Trung Hoa vào đời nhà Đường, khoảng thế kỷ thứ IX, một trong những đệ tử của ngài Trường Khánh Đại An. Ông đến từ Trường Khê, vùng mà bây giờ thuộc bờ biển tỉnh Phúc Kiến. Một hôm, Sư thượng đường nói với Tăng chúng rằng: "Trong số mấy ông ở đây, có sở trường sở đoản khác nhau, nhưng cứ xem cỏ cây bốn mùa, lá rụng hoa nở; những sự kiện liên tục mãi trong vô số trần kiếp. Trời người và tất cả các cõi hiện hữu: đất, nước, lửa, gió thành hoại luân chuyển, nhân quả tiếp nối. Nhưng khi nhất thiết nhân quả và những đường dữ chấm dứt, trái khắp vũ trụ, lông tóc chẳng tạo chẳng diệt. Duy chỉ có gốc rễ của thần thức là thường còn. Chẳng cần biết ở đâu, kẻ thượng căn thường ở nơi thiện hữu trên đường Đạo, và làm cho chân lý được rõ ràng bằng cách từ bỏ trần tục, đó là chỗ mà Pháp được hiển lộ. Trung hạ căn ngu muội, không thể thể nghiệm giác chiếu, chìm trong tam giới và lưu chuyển trong sanh tử. Đức Phật Thích Ca Mâu Ni cung cấp cho họ giáo pháp chứng minh chân lý và hiển lộ con đường trí tuệ cho hàng trời người. Mấy ông có thể lãnh hội được không?"—Ling-yun Zhiqin, name of a Chinese Zen monk in ninth century. We do not have detailed documents on this Zen Master;

however, there is some interesting information on him in *The Records of the Transmission of the Lamp* (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI: Name of a Chinese Zen master during the T'ang Dynasty, in around the ninth century, one of disciples and dharma heir of Zen master Chang-Qing Ta-An. He came from the ancient Changxi, now on the coast of Fujian Province. One day, Zen master Ling-yun Zhiqin entered the hall and addressed the monks, saying, "Among you there are persons with various strengths and weaknesses, but you should all observe the vegetation of the four seasons, the leaves falling and the flowers blooming; events that have gone on for an incalculable eon. The gods, humankind, all the realms of existence: earth, water, fire, and wind, all these things come to completion and pass away in the cycle of existence. But when all of cause and effect is exhausted and the nether (lower) realms are finished, still throughout the universe not a single hair will have been created or taken away. There remains only a fundamental numinous consciousness that is eternal. No matter where it is that those of high ability permanently abide with their good companions of the Way, and make this truth evident by renouncing the world, that place is where Dharma is revealed. Those of middling and low ability who remain ignorant, unable to realize illumination, they remain submerged in the three realms and in transmigration through life and death. Sakyamuni Buddha provided a teaching to evidence this truth for gods and humanity, revealing the path of wisdom. Can you understand?"

5) *Linh Vân: Đào Hoa Thúy Trúc—Peach Blossoms and Green Bamboo*

Thiền sư Linh Vân Chí Cẩn đạt ngộ nhân khi nhìn hoa đào nở; trong khi cơ duyên ngộ Thiền của Thiền sư Hương Nghiêm là khi Sư ném một miếng gạch chạm vào bụi tre—Zen master Ling-yun Chih-ch'in gained enlightenment when he saw a peach tree in bloom; while Hsiang-Yen attained enlightenment when he threw a small piece of the tile and it struck a stalk of bamboo.

6) *Linh Vân Kiến Đào—Sees Peach Blossoms*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, Linh Vân Chí Cẩn là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ chín. Thiền sư Linh Vân Chí Cẩn đạt ngộ nhân khi nhìn hoa đào nở. Ông đã làm bài kệ rằng:

"Tam thập niên lai tầm kiếm khách
 Kỷ hồi lạc diệp hựu trừu chi
 Tự tùng nhất kiến đào hoa hậu
 Trực chí như kim cánh bất nghi."
 (Ba mươi năm qua tìm kiếm khách
 Bao lần lá rụng cành trở trọi
 Từ khi vừa thấy hoa đào nở
 Cho đến hôm nay hết nghi thôi).

Khi Thiền sư Qui Sơn Linh Hựu xem kệ thấy chỗ ngộ của Thiền sư Chí Cẩn Linh Vân khế hợp liền nói: "Từ duyên mà đạt ngộ, không bao giờ lui sụt, hãy khéo giữ gìn!"—According to the *Records of the Transmission of the Lamp* (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI, Ling-yun Zhiqin, name of a Chinese Zen monk in ninth century. Zen master Ling-yun Zhiqin gained enlightenment when he saw a peach tree in bloom. He then composed a verse that gave evidence of his awakening:

"For thirty years I've sought the swordsman.
 Many times the leaves have fallen,
 the branches bare.
 After seeing the peach blossoms,
 Never doubting again."

When Zen master Kuei-shan Ling-yu read Ling-yun's verses and found out Ling-yun had spiritual connection, Kuei-Shan said: "Enlightenment sparked from conditions will never be receding, please keep up your good work!"

7) *Linh Vân: Núi Chăng Bao Giờ Động, Còn Mây Thì Cứ Bềnh Bồng Trôi Nổi Mãi!—The Green Mountain Is Unmoving, But the Floating Clouds Pass Back and Forth!*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, một vị Tăng hỏi: "Làm thế nào để liễu sanh già, thoát bệnh tử?" Linh Vân nói: "Núi xanh trên căn bản là chẳng bao giờ động; còn mây thì cứ bềnh bồng trôi nổi mãi." (chân tánh thường hằng bất biến, còn sanh lão bệnh tử là tuần hoàn biến thiên như mây trôi nổi vậy)—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI, a monk asked, "How can one escape from birth, old age, sickness, and death?" Ling-yun said, "The green mountain is fundamentally unmoving, but the floating clouds pass back and forth."

8) *Linh Vân: Quân Vương Xuất Hiện!—The Emperor Emerges!*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, một vị Tăng hỏi: "Khi quân vương xuất hiện thì thế nào?" Linh Vân nói: "Bên ngoài có ánh xuân. Đừng hỏi về kinh đô Trường An."—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI, a monk asked, "At the time the emperor emerges, then what?" Ling-yun said, "Outside there's a luminous springtime. Don't ask about Changan City."

9) *Linh Vân: Thượng Phát Tử và Hạ Phát Tử!—Raising and Lowering the Duster!*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, một hôm, có một vị Tăng hỏi Linh Vân: "Muôn vật là thế nào trước khi Phật xuất thế?" Linh Vân đưa cây phát tử lên. Vị Tăng lại hỏi: "Muôn vật là thế nào sau khi Phật xuất thế?" Linh Vân lại đưa cây phát tử lên. Đưa phát tử lên hay hạ phát tử xuống là phương tiện khai thị rất thông thường của nhiều thiền sư, vì phát tử và trụ trượng là tượng trưng của giáo quyền nên lẽ tự nhiên các thiền sư thường dùng đến khi có người đến tham vấn. Thiền sư Linh Vân đã xử dụng một phương pháp trực tiếp hơn lời nói. Thật vậy, chân lý Thiền là chân lý của sinh hoạt, mà sinh hoạt có nghĩa là sống động, là hoạt động, là hành động chứ không phải là suy lường suông. Như vậy, lẽ dĩ nhiên Thiền sống trong chiều hướng hành động, hay nói đúng hơn, Thiền là vận dụng cái thực, là sống cái thực, thay vì chứng minh hoặc biểu thị cái thực bằng ngôn từ, nghĩa là bằng khái niệm—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI, one day, a monk asked Ling-yun, "How were things before the appearance of the Buddha in the world?" Ling-yun raised his duster (hossu). The monk asked, "How were things after the appearance of the Buddha in the world?" Ling-yun again raised his duster. This raising or the lowering of the duster was quite a favorite method with many masters to demonstrate the truth of Zen, for the duster and the staff were the religious insignias of the master, and it was natural that they would be in much display when the monks approached with questions. Zen master Ling-yun utilized a more direct method instead of verbal medium. In fact, the truth of Zen is the truth of life, and life means to live, to move, to act, and not merely to reflect. Therefore, it is natural that the development of Zen should be towards acting or rather living its truth instead of demonstrating or illustrating it in words; it is to say, with ideas.

CDXXI. Long An Như Hải: Vào Đạo Phương Bắc, Cầu Pháp Phương Nam—Lung-an Ju-hai: Entering the Sangha in the North, Seeking the Dharma in the South

Tên của một vị đệ tử thuộc Hạc Lâm phái, Ngũ Đầu tông, người được thọ giáo của Thiền sư Hạc Lâm Huyền Tố vào đầu thế kỷ thứ VIII. Long An Như Hải học dưới Huệ Ẩn ở phương Bắc và cầu pháp nơi Mã Tố (Huyền Tố) ở phương Nam. Có lẽ Huệ Ẩn là một đệ tử của các nhân vật Bắc Tông Hàng Ma Táng hoặc Nghĩa Phước, nhưng không có chi tiết nào về Huệ Ẩn còn tồn tại. Tuy nhiên, người ta biết rằng Như Hải đầu tiên trở thành Tăng sĩ tại chùa Tây Minh ở Trường An sau các công việc vất vả của năm 755, vì gia đình ông từ đầu đã ép buộc ông trong sự nghiệp ngoài đời. Cuối cùng ông trụ lại ở Trường Sa, thuộc huyện Trường Sa, tỉnh Hồ Nam, nơi chùa Long An được xây dựng. Ngoài điều này ra, có rất ít điều được biết về cuộc đời của ông, sự quan trọng của việc này bị làm lu

mở bởi một vài phát biểu về Thiền được tìm thấy trong văn bia của ông, một tài liệu được viết bởi một học giả lớn có tên là Liễu Tông Nguyên. Một hôm sư thượng đường dạy chúng: "Tất cả mấy ông không nên thừa nhận có tâm, ông cũng không nên nỗ lực làm cho nó an, đây có thể được gọi là 'đã an' rồi vậy. Đạo giác ngộ không phải là một tướng niệm của tâm, vậy thì làm sao nó có thể xuất hiện trong tâm được chứ? Nếu có tướng niệm thì có tâm, và có tâm là trái với Đạo giác ngộ. Nếu có Vô niệm thì liền có Vô tâm và vì có Vô tâm nên đạo giác ngộ chân thực hiển bày. Tất cả chúng sanh thực sự có tâm là một quan kiến sai lầm. Đặt tâm ở bên trong cảnh giới của Vô tâm là sanh khởi những ý tưởng sai lầm. Còn nói về Pháp, thật sự không hề có sự hiểu biết về Pháp. Đừng tìm hiểu nó." —Name of a Zen monk of the Hao-Lin Zen Sublineage, Niu-t'ou School, who was ordained with a Zen master Hao-Lin Hsuan-Su in the early eighth century. Lung-an Ju-hai studied under Hui-yin in the North and sought the Dharma from Ma-su of the South. Hui-yin was perhaps a student of the Northern School figures Chiang-ma Tsang and/or I-fu, but no biographical details about him are available. It is known, however, that Ju-hai first became a monk at Hsi-ming Temple in Ch'ang-an after the travails of 755, for his family had originally pressured him into a civil career. He eventually lived at Ch'ang-sha, Ch'ang-sha district, Hunan province, where Lung-an Temple was built. Very little beside this is known about his life, the importance of which is overshadowed by some of the statements about Ch'an found in his epitaph, a document written by the great literatus Liu Tsung-yuan. One day, Zen master Lung An entered the hall and addressed the assembly, saying, "You all should not posit a mind, nor should you attempt to pacify it, this may be called 'pacify.' Enlightenment is not a thought of the mind, so how could it occur in the mind? If there are thoughts then there is mind, and for there to be mind is contrary to enlightenment. If there is no thought then there is no mind, and for there to be no mind is true enlightenment. To say that all sentient beings actually have minds is a mistaken view. To posit mind within the realm of no-mind is to generate wrong ideas. The absence of things is the Naturally True. The Naturally True is the Great Enlightenment. For the Dharma, there truly is no understanding of the Dharma. Do not seek to understand it."

CDXXII. Long Nha: Lung-ya

1) Biệt Hữu Sinh Nhai—A Different Way of Doing Things

Khi Long Nha Cư Độn mới bái kiến Thúy Vi, hỏi: "Ý nghĩa của việc Trưởng lão đến từ phương Tây là gì?" Thúy Vi không trả lời trực tiếp mà lại bảo: "Nhờ ông mang thiền bản lại đây cho ta." Khi thiền bản được trao đến tay Thúy Vi, ông cầm lấy và đánh Long Nha. Về sau này, Long Nha đến chỗ của Lâm Tế và hỏi cũng câu hỏi đó. Lâm Tế khiến Sư làm cũng việc như trên, tựa như Lâm Tế đã thông đồng với Thúy Vi từ trước. Lâm Tế bảo: "Nhờ mang hộ cái bồ đoàn lại đây." Khi Long Nha tuân hành, Lâm Tế lấy bồ đoàn đánh Long Nha y như Thúy Vi đã đánh bằng thiền bản. Tuy nhiên, trong cả hai trường hợp, Long Nha không khứng nhận cách cư xử ấy là chính xác nên mới nói: "Đối với việc đánh đập, các ngài cứ đánh bằng thích, nhưng đối với ý nghĩa Đông du của Tổ, chẳng có chút gì trong đó cả." Về sau này, khi Long Nha làm trụ trì của một ngôi tự viện, một vị Tăng hỏi: "Trụ trì, khi Sư gặp hai vị ấy, Sư có tán thành với họ hay không?" Long Nha đáp: "Lão Tăng tán thành, nhưng vẫn không có ý nghĩa của việc Tây Lai của Tổ." Kỳ thật, có gai trong bùn trong lời nói lịch sự của Long Nha. Sư tán thành cả Thúy Vi lẫn Lâm Tế, nhưng làm vậy là Sư đã rơi vào phân biệt thứ nhì rồi. Long Nha khẳng quyết về hiểu biết của mình, nhưng Sư lại là hậu duệ của dòng Động Sơn. Nếu Sư thuộc dòng Đức Sơn hay Lâm Tế là Sư đã làm khác rồi. Thiền sư Viên Ngộ nói: "Nếu là lão Tăng, lão Tăng sẽ không trả lời bằng cách đó. Lão Tăng sẽ nói với vị Tăng: 'Lão Tăng không tán thành với Thúy Vi và Lâm Tế. Sự thật là không có ý nghĩa gì trong việc Tổ từ Tây đến.'" —When Lung-ya first saw T'sui-wei, he asked, "What is the meaning of the patriarch's coming out of the west?" T'sui-wei did not respond to the question directly but said, "Would you kindly pass me the meditation plank (ch'an-pan) over there." When the meditation plank was handed to T'sui-wei, the latter took it and struck Lung-ya therewith. Lung-ya later went to Lin-chi and asked him the same question. Lin-chi order him to

perform a similar act as if they were in consultation beforehand. Lin-chi said, "Please pass me the cushion over there." When this was done, Lin-chi struck him with it just as T'sui-wei did with his meditation plank. In both cases, however, Lung-ya refused to accept the treatment as proper, for he said, "As to striking, they may do so as much as they please; but as to the meaning of the patriarchal visit, there is none whatever in this." Later, when Lung-ya was serving as abbot of a temple, a monk asked him, "Abbot, when you met those two masters, did you approve of them or not?" Lung-ya answered, "I did approve of them, but still there's no meaning in the Patriarch's coming from the West." In fact, there are thorns in the soft mud of Lung-ya's kind words. He approve of them, but in doing so he fell into secondary discrimination. Lung-ya was firm in his understanding, but he was an adherent of the Tung-Shan line. If he had been the line of Te-Shan or Lin-Chi, he would have had a different way of doing things. Zen master Yuan-wu said, "If it were me, I wouldn't have answered in that way. I would have said to the monk, 'I didn't approve of them. The fact is there's no meaning in the Patriarch's coming from the West.'"

2) Long Nha: *Mấy Ông Phải Tự Ngộ Cho Chính Mình!—You Must Awaken on Your Own!*

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XVII, một hôm, Thiền Sư Long Nha Cư Độn (835-923 or 834-920?) thượng đường dạy chúng: "Phàm người tham thiền học đạo, phải nhìn thấu suốt chư Phật và chư Tổ mới được. Hòa Thượng Tân Phong nói: 'Phải xem Thiền chỉ và Giáo nghĩa như những tên trộm lừa gạt thì mới có đủ tư cách.' Nếu mấy ông có hiểu đôi chút, nhưng không thấu suốt chư Phật và chư Tổ, tức là bị chư Phật và chư Tổ gạt lừa." Lúc đó có một vị Tăng hỏi: "Chư Phật và chư Tổ có lòng lừa gạt người không?" Long Nha nói: "Ông thử tự hỏi xem sông hồ có làm ngăn trở tâm người hay không? Dầu sông hồ không làm gì ngăn trở tâm người, nhưng con người không thể vượt qua, cho nên hóa ra sông hồ cản trở người. Vì thế mà không thể nói sông hồ không làm gì ngăn trở tâm người. Chư Phật và chư Tổ tuy không có lòng lừa gạt người, nhưng do người không nhìn thấu triệt chư Phật và chư Tổ, nên chư Phật và chư Tổ thành ra gạt gẫm người. Vì thế, nếu như ai đó có thể thấu suốt chư Phật và chư Tổ, người đó sẽ vượt khỏi chư Phật và chư Tổ, chừng đó mới thể hội được chỉ ý của chư Phật và chư Tổ, mới tương đồng với người xưa. Nếu như nhìn không thấu suốt, chỉ học Phật, học Tổ, thì trong vô số kiếp cũng chẳng bao giờ có phút giây thực chứng được." Vị Tăng lại hỏi: "Làm thế nào để không bị chư Phật và chư Tổ dối gạt?" Sư đáp: "Mấy ông phải tự ngộ cho chính mình!"—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, one day, Zen master Lung-Ya entered the hall and addressed the monks, saying, "You who study must pass through the Buddhas and ancestors before you'll understand. The master said, 'The Buddhas and ancestors are like deceptive thieves. If you gain some understanding, but are unable to penetrate beyond them, then they have deceived you.'" A monk asked, "Do the Buddhas and ancestors have deceptive minds or not?" Lung-ya said, "You're asking whether rivers and lakes have obstructive minds or not. Although rivers and lakes don't have obstructive minds, yet sometimes there are people who can't get across them, and they become like obstacles for people. So one can't say they don't obstruct people. Although the Buddhas and ancestors don't have deceptive intent, sometimes people can't penetrate their meaning, and so they in effect become deceptive. Thus, one can't say they don't deceive people. When one penetrates the Buddhas and ancestors' deception, then one goes beyond the Buddhas and ancestors and, for the first time, experiences their meaning. Then that person is the same as all the ancients. If one has not penetrate this understanding, but only studies the Buddhas and ancestors, then in incalculable eons there will not be an instance of realization." The monk then asked, "How can one avoid being deceived by the Buddhas and ancestors?" Lung-ya said, "You must awaken on your own!"

3) Long Nha: *Suối Động Sơn Chảy Ngược—Tung-Shan's Stream Runs Uphill*

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XVII, khi Long Nha Cư Độn (835-923 or 834-920?) đi đến tham yết với Đức Sơn. Long Nha hỏi: "Từ xa xôi nghe một câu Phật pháp của Đức Sơn, nhưng tối chừng đến nơi

chưa từng nghe Hòa Thượng nói một câu Phật pháp!" Đức Sơn nói: "Thế thì sao nào?" Long Nha Cư Độn (835-923 or 834-920?) không khẳng nhận, bèn đi đến tham vấn với Động Sơn, cũng hỏi một câu như trước. Động Sơn nói: "Ông trách lão Tăng điều gì đó à?" Long Nha bèn thuật lại lời nói của Đức Sơn. Bất thành linh tự tỉnh ngộ lỗi lầm, ông bèn ở lại tham học với Động Sơn. Hôm khác, Sư hỏi Động Sơn: "Ý nghĩa của việc Trưởng lão đến từ phương Tây là gì?" Động Sơn trả lời: "Ta sẽ nói cho con biết khi tuổi Động Sơn chảy ngược lên triều núi." Điều lạ là dòng suối đã không chảy ngược, ấy thế mà Long Nha lại hiểu theo ý nghĩa của lời này và sau khi nghe xong những lời này, Long Nha liền đạt được đại giác—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, when Lung-ya went to study under Te-shan. He asked, "From afar I've heard of Te-shan's 'one phrase' Buddhadharma, but up to now I haven't heard the master say one phrase about the Buddhadharma. Why is this?" Te-shan said, "So what?" Lung-ya couldn't accept this, and so he went to study with Tung-shan. One day, Lung-ya asked Tung Shan the same question. Tung Shan said, "Are you accusing me of something?" Lung-ya then relayed the words spoken by Te Shan. Suddenly awakening to their meaning on his own, he thereupon settled on Mount Tung and sought instruction from Tung Shan along with other monks. Another day, Lung-ya asked Tung-shan, "What is the meaning of the patriarch's coming out of the west?" Tung-shan replied, "I'll tell you when Tung-shan Creek runs uphill." The strange thing was that the river did not run backwards but Lung-ya understood the meaning of this remark and at these words Lung-ya experienced enlightenment.

CDXXIII. Long Thọ: Nagarjuna

1) Bốn Quan Điểm Của Nhân Quả—Four Views of Causality

Theo Ngài Long Thọ trong Trung Quán Luận, có bốn loại quan điểm về luật nhân quả. Thứ nhất là thuyết tự thân mà sinh ra: Tự thân sanh ra có nghĩa là nguyên nhân và kết quả đồng nhất, sự vật được sanh ra bởi tự thân. Rõ ràng ngài Long Thọ nghĩ rằng đây là thuyết “nhân trung hữu quả luận” của trường phái Số Luận khi ngài phê bình về quan điểm của nhân quả tự sanh này. Sự phê bình của Trung Quán đối với lý luận này có thể tóm tắt như thế này: (i) Nếu quả đã có trong nhân, thì sự tái sanh sản không thể có được. Số Luận có thể cho rằng tuy quả có thể hiện hữu trong nhân, sự biểu lộ của nó là điều mới mẻ. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa rằng quả là một thực chất mới. Nó chỉ có nghĩa là một hình thức hoặc trạng thái mới của thực chất mà thôi, nhưng sự sai biệt trên hình thức hay trạng thái này lại đi ngược với sự đồng nhất của tầng lớp căn bản; (ii) Nếu bảo rằng nguyên nhân là một phần của hiện thực, và một phần tiềm tàng, thì chẳng khác nào thừa nhận rằng trong cùng một sự vật đã có tính chất đối nghịch nhau. Nếu nguyên nhân là một cái gì hoàn toàn tiềm tàng, thì tự nó không thể trở thành hiện thực khi không có sự trợ giúp của ngoại lực. Dầu không thể tự nó chảy ra ngoài hạt trừ phi nào nó được ép bởi một máy ép. Nếu nó cần đến sự trợ giúp của ngoại lực như vậy thì đã không có cái được gọi là “tự sanh sản.” Điều này có nghĩa là phải loại bỏ hẳn thuyết “nhân trung hữu quả;” (iii) Nếu nguyên nhân và kết quả là đồng nhất, thì không thể phân biệt được cái nào là cái đã tạo sanh cái kia. Vì thế quan điểm “nhân trung hữu quả” tự gây khó khăn cho chính nó với sự tự mâu thuẫn. Thứ nhì là sản sanh bởi vật khác: Thuyết ‘sản sanh bởi vật khác’ có nghĩa là nguyên nhân và kết quả là khác nhau. Thuyết này được gọi là “nhân trung vô quả luận,” chủ trương của những người thuộc phái Nhất Thiết Hữu Bộ và Kinh Lượng Bộ, hoặc của Phật giáo Nguyên Thủy nói chung. Khi ngài Long Thọ phê bình về quan điểm về nhân quả khác tánh chất này, rõ ràng ngài đã nhắm đến những bộ phái đó. Sự phê bình về “nhân trung vô quả luận” của ngài gồm những điểm quan trọng sau đây: (i) Nếu nhân quả khác nhau thì không một liên hệ nào giữa nhân và quả có thể tồn tại. Trong trường hợp đó thì bất thứ gì cũng có thể là sản phẩm của bất cứ thứ gì khác; (ii) Những người thuộc phái Nguyên Thủy cho rằng nhân sau khi sanh ra quả thì không còn tồn tại. Nhưng giữa nhân và quả có một loại quan hệ nhân quả “đương nhiên.” Trừ phi nào nhân quả cùng tồn tại thì chúng mới có thể có liên hệ với nhau. Nếu chúng không thể liên hệ với nhau, thì luật nhân quả trở thành vô nghĩa; (iii) Những người thuộc phái Nguyên Thủy tin rằng quả được sản sanh bởi sự kết hợp của một số yếu tố.

Bây giờ sự kết hợp của các yếu tố này đòi hỏi phải có những yếu tố khác, và kể đó sự kết hợp mới này lại sẽ đòi hỏi một số yếu tố khác nữa. Điều này sẽ dẫn đến tình trạng “dần dần bất tận” (cứ tiếp tục mãi không ngừng nghỉ). Thứ ba là do cả hai mà sanh ra “do tự nó và do thứ khác”: Lý luận này tin rằng quả và nhân vừa giống nhau lại vừa khác nhau. Đây là sự kết hợp của nhân trung hữu quả luận” và “nhân trung vô quả luận,” nên bao gồm sự mâu thuẫn của cả hai. Ngoài ra, loại lý luận này đã bao trùm thực tại với hai loại đối lập tánh (đồng nhất và khác nhau) cùng một lúc. Thứ tư là vô nguyên nhân hay ngẫu nhiên mà sanh ra: Lý luận này cho rằng sự vật sản sanh một cách ngẫu nhiên, không có nguyên nhân. Những người tin vào “Tự tánh luận” là những người theo chủ nghĩa tự nhiên hay chủ nghĩa hoài nghi tin vào lý luận này. Loại lý luận này nếu không nêu ra được lý do thì chẳng khác nào một lý luận độc đoán hoàn toàn hoang đường. Và nếu có một lý do được nêu ra thì chẳng khác nào nó đã thừa nhận một nguyên nhân—According to Nagarjuna in the Madhyamaka Sastra, there are four views about causality. First, the theory of self-becoming: This means that the cause and effect are identical, that things are produced out of themselves. Nagarjuna had evidently in view the Satkaryavada of Samkhya while criticizing the autogenous theory of causality. The Madhyamika’s criticism of this theory may be summarized thus: (i) If the effect is already present in the cause, not purpose would be served by its re-production. The Samkhya may say that though the effect may be present in the cause, its manifestation is something new. This, however, does not mean that the effect is a new substance. It only means that it is a new form or state goes against the identity of the underlying substratum; (ii) If it is said that the cause is partly actual, and partly potential, it would amount to accepting opposed natures in one and the same thing. If the cause is wholly potential, it cannot by itself become actual without an extraneous aid. The oil cannot be got out of the seed, unless it is pressed by a crusher. If it has to depend on an external aid, then there is no ‘self-production’ (svata-utpattih); (iii) If the cause and effect are identical, it would be impossible to distinguish one as the producer of the other. The identity view of cause and effect is, therefore, troubled itself with self-contradiction. Second, production from another (Parata-Utpattih): This means that the cause and effect are different. This view is known as “Asatkaryavada.” This was held by the Sarvastivadins and Sautrantikas or the Hinayanists in general. Nagarjuna had obviously these in view while criticizing this heterogeneous view of causality. His criticism of this view makes out the following important points: (i) If the cause is different from the effect, no relation can subsist between the two. In what case anything can be produced from anything. (ii) The Hinayanist believed that with the production of the effect the course ceased to exist. But ‘ex-hypothesis’ causality is a relation between two. Unless the cause and effect co-exist, they cannot be related. If they cannot be related, causality becomes meaningless. (iii) The Hinayanist believed that the effect is produced by a combination of factors. Now for the co-ordination of these factors, another factor would be required, and again for the co-ordination of the additional factor with the previous one, another factor be required. This would lead to a ‘regressus ad infinitum’. Third, production from both “itself and another” (Duabhyam-Utpattih): This theory believes that the effect is both identical with and different from the cause. This is a combination of both Satkaryavada and Asatkaravada, and so contains the inconsistencies of both. Besides this would invest the real with two opposed characters (identity and difference) at one and the same time. Fourth, production without any cause or production by chance (Ahetutah-Utpattih): This theory maintains that things are produced without a cause, or produced by chance. The Naturalists and Sceptics (Svabhavaadins) believed in such a theory. If no reason is assigned for the theory, it amounts to sheer, perverse dogmatism. If a reason is assigned, it amounts to accepting a cause.

2) Long Thọ: Đại Trí Độ Luận—Commentary on the Mahaprajnaparamita

Vì phái Tam Luận quá thiên trọng về duy tâm luận phủ định, nên thời bấy giờ nảy lên một trường phái tích cực là Tứ Luận Tông, bằng cách thêm vào một tác phẩm thứ tư của Ngài Long Thọ, đó là bộ Đại Trí Độ Luận. Bộ luận này gồm 100 quyển do ngài Long Thọ Bồ Tát soạn, giải thích về Đại phẩm Bát

Nhã Kinh, trong đó Ngài Long Thọ thiết lập quan điểm “Nhất Nguyên” của mình một cách xác quyết hơn trong bất cứ tác phẩm nào khác. Trong luận thích này ngài Long Thọ chú thích về Đại Bát Nhã Kinh, có một chú giải về những nguyên lý căn bản này: tất cả các sự thể bị chi phối bởi điều kiện vô thường (sarva-samskara-anitya hay chư hành vô thường); mọi yếu tố đều không có tự ngã (sarva-dharma-anatman hay chư pháp vô ngã), và Niết Bàn là sự vắng lặng (nirvana-santam hay Niết Bàn tịch tĩnh). Tam pháp ấn hay ba dấu hiệu của pháp có thể được quảng diễn thành bốn bằng cách thêm vào một dấu hiệu khác: tất cả đều lệ thuộc khổ đau (sarva-dukkam) hay thật tướng ấn. Có thể dịch chữ ‘thật tướng ấn’ là ‘bản thể’ (noumenon)—As the San-Lun School is much inclined to be negativistic idealism, there arose the more positive school, called Shih-Lun or Four-Treatise School, which adds a fourth text by Nagarjuna, namely, the Prajnaparamita-Sastra. This sastra is composed of 100 books ascribed to Magarjuna on the greater Prajna-paramita sutra, in which we see that Nagarjuna established his monistic view much more affirmatively than in any other text. In Nagarjuna’s commentary on the Mahaprajnaparamita there is an annotation of the fundamental principles: All conditioned things are impermanent (sarva-samskara-anityam); all elements are selfless (sarva-dharma-anatman); and Nirvana is quiescence (nirvana-santam), in which it is said that these ‘three law-seals’ (signs of Buddhism) can be extended to four by adding another, all is suffering (sarva-dukkham), or can be abridged to one ‘true state’ seal. The ‘true state’ may be translated as ‘noumenon.’ This school interprets the ‘true state’ as ‘no state’ or ‘no truth,’ but it does not mean that it is false; ‘no truth’ or ‘no state’ here means that it is not a truth or a state established by argument or conceived by thought but that it transcends all speech and thought.

3) *Long Thọ: Khẩu Nghiệp—Karma of the Mouth*

Khẩu nghiệp là nghiệp nơi miệng, một trong ba nghiệp. Hai nghiệp kia là thân nghiệp và ý nghiệp. Theo lời Phật dạy thì cái quả báo của khẩu nghiệp còn nhiều hơn quả báo của thân nghiệp và ý nghiệp, vì ý đã khởi lên nhưng chưa bày ra ngoài, chứ còn lời vừa buông ra thì liền được nghe biết ngay. Dùng thân làm ác còn có khi bị ngăn cản, chỉ sợ cái miệng mở ra buông lời vọng ngữ. Ý vừa khởi ác, thân chưa hành động trợ ác, mà miệng đã thốt ngay ra lời hung ác rồi. Cái thân chưa giết hại người mà miệng đã thốt ra lời hăm dọa. Ý vừa muốn chửi rửa hay hủ báng, thân chưa lộ bày ra hành động cử chỉ hung hăng thì cái miệng đã thốt ra lời nguyên rủa, dọa nạt rồi. Miệng chính là cửa ngõ của tất cả oán họa, là tội báo nơi chốn a tỳ địa ngục, là lò thiêu to lớn đốt cháy hết bao nhiêu công đức. Chính vì thế mà cổ nhân thường khuyên đời rằng: “Bệnh tùng khẩu nhập, họa tùng khẩu xuất,” hay bệnh cũng từ nơi cửa miệng mà họa cũng từ nơi cửa miệng. Nói lời ác, ắt sẽ bị ác báo; nói lời thiện, ắt sẽ được thiện báo. Nếu bạn nói tốt người, bạn sẽ được người nói tốt; nếu bạn phỉ báng mạ lỵ người, bạn sẽ bị người phỉ báng mạ lỵ, đó là lẽ tất nhiên, nhân nào quả nấy. Chúng ta phải luôn nhớ rằng “nhân quả báo ứng không sai,” mà từ đó can đảm nhận trách nhiệm sửa sai những việc mình làm bằng cách tu tập hầu từ từ tiêu trừ nghiệp tội, chớ đừng bao giờ trách trời oán người. Theo Long Thọ Tịnh Độ, cư sĩ Long Thọ nói: Miệng niệm Phật, như nhả châu ngọc; sẽ được cái quả báo sanh về cõi trời hay nước Phật (khẩu tụng Phật danh, như thổ châu ngọc; Thiên đường, Phật quốc chi báo). Các bậc Thánh Hiền xưa, lời nói ra như phun châu nhả ngọc, để tiếng thơm muôn đời. Còn chúng ta ngày nay, nếu như không nói ra được các lời tốt đẹp ấy, thà là làm thính, quyết không nói những lời ác độc và vô bổ. Miệng nói ra việc lành như phun ra mùi hương thơm; sẽ được cùng tốt y như điều mình khen nói cho người vậy (khẩu thuyết thiện sự, như phún thanh hương; xứng nhưn trường đồng). Miệng thốt ra lời giáo hóa, dạy dỗ cho người, như phóng ra ánh sáng đẹp đẽ, phá trừ hết ngu si, tăm tối của tà ma ngoại đạo (khẩu tuyên lưu giáo hóa, như phóng quang minh, phá nhưn mê ngữ). Miệng thốt ra lời thành thật, như lấy vải lụa quý mà trải ra; bố thí cho người dùng qua cơn lạnh lẽo thiếu thốn (khẩu ngữ thành thật, như thơ bố bạch; thiết tế nhưn dụng). Miệng thốt ra lời thành thật, như lấy vải lụa quý mà trải ra; bố thí cho người dùng qua cơn lạnh lẽo thiếu thốn (khẩu ngữ thành thật, như thơ bố bạch; thiết tế nhưn dụng). Miệng nói ra điều không đâu vô ích cho mình và cho người, như nhai mặc cưa, cây gỗ;

chi bằng làm thính để tỉnh dưỡng tinh thần; nghĩa là khi không có điều hay lẽ thật để nói, thì cách tốt nhất là đừng nên nói gì cả (khẩu đàm vô ích, như tước mộc tiết; bất như mặc dĩ dưỡng khí). Miệng nói lời dối trá, khinh người, như lấy giấy đậy trên miệng giếng; hại kẻ đi đường không thấy té xuống chết. Điều này cũng giống như giăng bẫy giết người vậy (khẩu ngôn khi trá, như mông hãm tửnh; hành tắc ngộ nhưn). Miệng nói lời trêu ghẹo, trừng giận, như múa đao kiếm nơi kẻ chợ, thế nào cũng có người bị thương hay chết (khẩu háo hí ngược, như trạo đao kiếm; hữu thời thương nhưn). Miệng nói lời ác độc, vô luân, như phun hơi thú; sẽ chịu quả báo xấu ngang bằng với lời mình đã nói cho người. Miệng nói lời dơ dáy, bắn thủ, như phun ra dòm tử; sẽ bị quả báo nơi tam đồ ác đạo từ địa ngục, ngạ quỷ, đến súc sanh (khẩu đạo uestữ, như lưu thơ trùng; địa ngục súc sanh chi đạo)—The work of the mouth oe karma of the mouth (talk, speech), one of the three karma. The others are karma of the body (thân nghiệp) and karma of thought (ý nghiệp). According to the Buddha's teachings, the karmic consequences of speech karma are much greater than the karmic consequences of the mind and the body karma because when thoughts arise, they are not yet apparent to everyone; however, as soon as words are spoken, they will be heard immediately. Using the body to commit evil can sometimes be impeded. The thing that should be feared is false words that come out of a mouth. As soon as a wicked thought arises, the body has not supported the evil thought, but the speech had already blurted out vicious slanders. The body hasn't time to kill, but the mind already made the threats, the mind just wanted to insult, belittle, or ridicule someone, the body has not carried out any drastic actions, but the speech is already rampant in its malicious verbal abuse, etc. The mouth is the gate and door to all hatred and revenge; it is the karmic retribution of of the Avichi Hell; it is also the great burning oven destroying all of one's virtues and merits. Therefore, ancients always reminded people: "Diseases are from the mouth, and calamities are also from the mouth." If wickedness is spoken, then one will suffer unwholesome karmic retributions; if goodness is spoken, then one will reap the wholesome karmic retributions. If you praise others, you shall be praised. If you insult others, you shall be insulted. It's natural that what you sow is what you reap. We should always remember that the "theory of karmic retributions" is flawless, and then courageously take responsibility by cultivating so karmic transgressions will be eliminated gradually, and never blame Heaven nor blaming others. According to the Lung-Shu's Pureland Buddhism Commentary, lay follower Lung Shu said: Mouth chanting Buddha Recitation is like excreting precious jewels and gemstones and will have the consequence of being born in Heavens or the Buddhas' Purelands. The spoken words of saints, sages, and enlightened beings of the past were like gems and jewels, leaving behind much love, esteem, and respect from countless people for thousands of years into the future. As for us nowadays, if we cannot speak words like jewels and gems, then it is best to remain quiet, be determined not to toss out words that are wicked and useless. Mouth speaking good and wholesomely is like spraying exquisite fragrances and one will attain all that was said to people. Mouth encouraging, teaching, and aiding people is like emitting beautiful lights, destroying the false and ignorant speech and dark minds of the devil and false cultivators. Mouth speaking of truths and honesty is like using valuable velvets to give warmth to those who are cold. Mouth speaking without benefits for self or others is like chewing on sawdust; it is so much better to be quiet and save energy. It is to say if you don't have anything nice to say, it is best not to say anything at all. Mouth lying to ridicule others is like using paper as a cover for a well, killing travellers who fall into the well because they were not aware. It is similar to setting traps to hurt and murder others. Mouth joking and poking fun is like using swords and daggers to wave in the market place, someone is bound to get hurt or die as the result. Mouth speaking of wickedness, immorality, and evil is like spitting foul odors and must endure evil consequences equal to what was said. Mouth speaking vulgarly, foully, uncleanly is like spitting out worms and maggots and will face the consequences of the three evil paths from hells, hungry ghosts to animals.

4) *Long Thọ: Nhất Thiết Pháp Không—All objects are empty*

Nhất thiết pháp không hay cái không của tất cả sự vật và hiện tượng. Thừa nhận tất cả các pháp là Không, cái đó hết sức hàm ngụ, vì chữ Dharma không chỉ riêng cho một đối tượng của quan năng mà còn chỉ cho cả đối tượng của tư tưởng. Khi tuyên bố tất cả những thứ đó là Không, khỏi cần bàn luận chi tiết nữa. Nhưng Kinh Bát Nhã hiển nhiên cố ý không để nguyên trạng tảng đá để đè nặng những người học Bát Nhã một cách triệt để bằng học thuyết Tánh Không. Theo Long Thọ, tất cả các pháp đều mang các đặc sắc này: hữu tướng, tri tướng, thức tướng, duyên tướng, tăng thượng tướng, nhân tướng, quả tướng, tổng tướng, biệt tướng, y tướng. Nhưng hết thảy những tướng đó không có thường trụ bất biến; tất cả đều là đối đãi và giả hữu. Phạm phu không thể soi tỏ vào bản chất chân thực của các pháp, do đó trở nên chấp thủ ý niệm về một thực tại thường, lạc, ngã, và tịnh. Khôn ngoan chỉ có nghĩa là thoát khỏi những quan điểm tà vạy đó, vì chẳng có gì trong chúng hết, nên phải coi là Không—The assertion that all things are empty (Sarvadharmasunyata) is the most comprehensive one, for the term 'dharma' denotes not only an object of sense, but also an object of thought. When all these are declared empty (emptiness of all things or the emptiness or unreality of all things), no further detailed commentaries are needed. But the Prajnaparamita evidently designs to leave no stone unturned in order to impress its students in a most thoroughgoing manner with the doctrine of Emptiness. According to Nagarjuna, all dharmas are endowed with these characters: existentiality, intelligibility, perceptibility, objectivity, efficiency, causality, dependence, mutuality, duality, multiplicity, generality, individuality, etc. But all these characterizations have no permanence, no stability; they are all relative and phenomenal. The ignorant fail to see into the true nature of things, and become attached thereby to the idea of a reality which is eternal, blissful, self-governing, and devoid of defilements. To be wise simply means to be free from these false views, for there is nothing in them to be taken hold of as not empty.

5) *Long Thọ: Niết Bàn—Nirvana*

Theo Bồ Tát Long Thọ trong Triết Học Trung Quán, Niết Bàn hoặc thực tại tuyệt đối không thể là hữu (vật tồn tại), bởi vì nếu nó là hữu, nó sẽ bị kềm chế ở nơi sanh, hoại, diệt, vì không có sự tồn tại nào của kinh nghiệm có thể tránh khỏi bị hoại diệt. Nếu Niết Bàn không thể là hữu, thì nó càng không thể là vô, hay vật phi tồn tại, bởi vì phi tồn tại chỉ là một khái niệm tương đối, tùy thuộc vào khái niệm hữu mà thôi. Nếu chính 'hữu' được chứng minh là không thể áp dụng cho thực tại, thì vô lại càng không thể chịu nổi sự soi xét chi li, bởi vì 'vô' chỉ là sự tan biến của 'hữu' mà thôi.' Như vậy khái niệm 'hữu' và 'vô' không thể áp dụng đối với thực tại tuyệt đối, lại càng không thể nghĩ tới chuyện áp dụng những khái niệm nào khác, bởi vì mọi khái niệm khác đều tùy thuộc vào hai khái niệm này. Nói tóm lại, tuyệt đối là siêu việt đối với tư tưởng, và vì nó siêu việt đối với tư tưởng nên nó không thể được biểu đạt bằng tư tưởng, những gì không phải là đối tượng của tư tưởng thì chắc chắn không thể là đối tượng của ngôn từ—According to Nagarjuna Bodhisattva in the Madhyamaka Philosophy, the absolute is transcendent to both thought and speech. Neither the concept of 'bhava' nor 'abhava' is applicable to it. Nirvana or the Absolute Reality cannot be a 'bhava' or empirical existence, for in that case it would be subject to origination, decay, and death; there is no empirical existence which is free from decay and death. If it cannot be 'bhava' or existence, far less can it be 'abhava' or non-existence, for non-existence is only the concept of absence of existence (abhava). When 'bhava' itself is proved to be inapplicable to Reality, 'abhava' cannot stand scrutiny, for abhava is known only as the disappearance of 'bhava.' When the concept of 'bhava' or empirical existence, and 'abhava' or the negation of bhava cannot be applied to the Absolute, the question of applying any other concept to it does not arise, for all other concepts depend upon the above two. In summary, the absolute is transcendent to thought, and because it is transcendent to thought, it is inexpressible. What cannot be an object of thought cannot be an object of speech.

6) Long Thọ: Tổ thứ Mười Bốn Dòng Thiền Ấn Độ, Sơ Tổ Tịnh Độ Tông—The 14th Patriarch of Indian Zen School, and the First Patriarch of the Pure Land

Tên Việt Nam là Long Thọ hay Long Thắng. Long Thọ sống vào khoảng thế kỷ thứ nhì hay thứ ba trước Tây lịch. Ông sanh ra trong một gia đình Bà la môn ở miền Nam Ấn. Ông xuất gia và trở thành một Tỳ kheo của trường phái Tiểu Thừa, nhưng sau đó ông đã du hành đến Tuyết Sơn và tu học theo trường phái Đại Thừa. Long Thọ Bồ Tát, một nhà triết học Phật giáo nổi tiếng, người sáng lập ra trường phái Trung Quán. Ngài là vị tổ thứ 14 dòng Thiền Ấn Độ, người đã biên soạn bộ Trung Quán Luận và Đại Trí Độ Luận. Long Thọ Bồ Tát, theo Cựu Ma La Thập, thì ngài sinh ra trong một gia đình Bà La Môn tại miền nam Ấn Độ, nhưng theo Huyền Trang thì ngài sanh ra ở miền nam Kiều Tất La, nay là Berar. Ngài đã nghiên cứu toàn bộ tam tạng kinh điển trong ba tháng nhưng không thấy thỏa mãn. Ngài tiếp nhận kinh Đại Thừa từ một Tăng sĩ cao niên ở vùng Hy Mã Lạp Sơn, nhưng phần lớn cuộc đời ngài ngài sống ở miền Nam Ấn, rồi biến miền này thành một trung tâm quảng bá đạo Phật. Ngài là một trong những nhà triết học chính của Phật giáo, người sáng lập ra trường phái Trung Đạo hay Trung Luận Tông (Madhyamika school) hay Không Tông (Sunyavada school). Long Thọ là bạn thân của vua Yajnasri Gautamiputra của xứ Satavahana. Ông là một nhà biện chứng vĩ đại chưa từng thấy. Một trong những thành tựu chính của ông là hệ thống hóa giáo thuyết trong Kinh Bát Nhã Ba La Mật. Phương pháp lý luận để đạt đến cứu cánh của ông là căn bản “Trung Đạo,” bất bỏ nhị biên. Ông được coi là tác giả của các tác phẩm Nhật ký thơ về Trung Đạo, Hai Mươi ca khúc Đại Thừa, bàn về Thập Nhị Môn (Mười Hai Cửa). Ông là Tổ thứ 14 Thiền Tông Ấn Độ. Chính ông là người đặt cơ sở của phái trung Đạo bằng Tám Phủ định (không thủ tiêu, không sáng tạo, không hủy diệt, không vĩnh hằng, không thống nhất, không đa dạng, không đến, không đi). Đối với ông luật nhân duyên rất quan trọng vì đó là thực chất của thế giới phi hiện thực và hư không; ngoài nhân duyên ra, không có sinh ra, biến mất, vĩnh hằng hay thay đổi. Sự tồn tại của cái này là giả định vì phải có sự tồn tại của cái kia. Ngài Long Thọ được các phái Đại Thừa Phật Giáo tôn kính như một vị Bồ Tát. Chẳng những Thiền Tông, mà ngay cả Tịnh Độ tông cũng xem Ngài Long Thọ như tổ của chính họ. Long Thọ đã tạo ra một kỷ nguyên trong lịch sử triết học Phật giáo và khiến cho lịch sử này có một khúc quanh quyết định. Huyền Trang đã nói về bốn mặt trời rạng sáng thế giới. Một trong số đó là Long Thọ; còn ba mặt trời kia là Mã Minh, Cựu Ma La Thập, và Thánh Thiên. Thật vậy, Long Thọ là một nhà triết học không có đối thủ trong lịch sử triết học Ấn Độ. Theo truyền thuyết thì vào thế kỷ thứ ba, ngài Long Thọ du hành xuống Long cung để chép kinh Hoa Nghiêm. Theo một truyền thuyết khác thì Ngài đã tìm thấy kinh này trong một tu viện bỏ hoang. Ngài là tổ thứ 14 của dòng Thiền Ấn Độ, là sơ tổ của phái Trung Quán hay Tam Luận và Tịnh Độ tông. Mặc dù một số tông phái tin rằng ngài đã trước tác một số lớn các tác phẩm, nhưng các học giả đương thời lại cho rằng ngài chỉ thực sự sáng tác một vài bộ mà thôi. Quan trọng nhất là bộ Kệ Căn Bản về Trung Đạo trong đó ngài mở rộng lý luận về học thuyết “Tánh Không.” Trong Kinh Lăng Già, khi được hỏi ai là người sẽ giảng dạy giáo pháp Đại Thừa về sau này, thì Đức Phật đã tiên đoán về sự xuất hiện cũng như sự vãng sanh Cực Lạc của ngài Long Thọ: “Khi ta diệt độ khoảng 500 về sau sẽ có một vị Tỳ Kheo tên là Long Thọ xuất hiện giảng pháp Đại Thừa, phá nát biên kiến. Người ấy sẽ tuyên dương pháp Đại Thừa Tối Thượng của ta, và người ấy sẽ vãng sanh về cõi Cực Lạc.”—Vietnamese name is Long Thọ or Long Thắng. Nagarjuna lived in the second or third century AD. He was born into a Brahmin family in Southern India. When he became a monk he first studied Hinayana canon, but later he travelled to the Himalaya and learned the teachings of Mahayana. An Indian Buddhist philosopher, founder of the Madhyamika School. He was the 14th Patriarch of Indian Zen School. He composed Madhyamika sastra and sastra on Maha prajna paramita. According to Kumarajiva, Nagarjuna was born in South India in a Brahmin family. Hsuan-Tsang, however, stated that Nagarjuna was born in South Kosala, now Berar. When he was young, he studied the whole of the Tripitaka in three months, but was not satisfied. He received the Mahayana-Sutra from a very old monk in the Himalayas, but he spent most of his life at Sriparvata of Sri Sailam in South India which he made into a center for propagation of Buddhism. He was one of the most

important philosophers of Buddhism and the founder of the Madhyamika school or Sunyavada. Nagarjuna was a close friend and contemporary of the Satavahana king, Yajnasri Gautamiputra (166-196 A.D.). The world has never seen any greater dialectician than Nagarjuna. One of his major accomplishments was his systematization of the teaching presented in the Prajnaparamita Sutra. Nagarjuna's methodological approach of rejecting all opposites is the basis of the Middle Way. He is considered the author of the Madhyamika-Karika (Memorial Verses on the Middle teaching), Mahayana-vimshaka (Twenty Songs on the Mahayana), and Dvada-Shadvara-Shastra (Treatise of the Twelve Gates). He was the 14th patriarch of the Indian lineage. He was the one who laid the foundation for (established) the doctrine of the Madhyamika in the "Eight Negations" (no elimination, no production, no destruction, no eternity, no unity, no manifoldness, no arriving, no departing). To him, the law of conditioned arising is extremely important for without this law, there would be no arising, no passing away, no eternity, or mutability. The existence of one presupposed the existence of the other. Nagarjuna is revered in all of Mahayana as a great religious figure, in many places as a Bodhisattva. Not only Zen, but also Tantric branch of Buddhism and the devotional communities of Amitabha Buddha, count Nagarjuna among their patriarchs. Nagarjuna created an age in the history of Buddhist philosophy and gave it a definite turn. Hsuan-Tsang speaks of the 'four suns which illumined the world.' One of these was Nagarjuna, the other three being Asvaghosa, Kumarajiva, and Aryadeva. Indeed as a philosophical thinker, Nagarjuna has no match in the history of Indian philosophy. According to one legend, in the 3rd century, Nagarjuna traveled to the sea dragon's palace beneath the ocean to retrieve the Avatamsaka Sutra. According to another legend, he discovered the sutra in an abandoned monastery. Nagarjuna was the fourteenth patriarch of Indian Zen. He was the founder and first patriarch of the Madhyamika (Middle Way) school, also the founder of the Pure Land Sect (Salvation School). Although a great number of works are attributed to him by Buddhist tradition, only a handful are thought by contemporary scholars to have actually been composed by him. The most important of these is the Fundamental Verses on the Middle Way (Mulamadhyamaka-Karika), in which he extends the logic of the doctrine of emptiness (sunyata). In the Lankavatara Sutra, the Buddha is asked who will teach the Mahayana after he has passed away. He foretold the coming of Nagarjuna and Nagarjuna's rebirth in the Pure Land: "After 500 years of my passing away, a Bhikshu most illustrious and distinguished will be born; his name will be Nagarjuna, he will be the destroyer of the one-sided views based on being and non-being. He will declare my Vehicle, the unsurpassed Mahayana, to the world; attaining the stage of Joy he will go to the Land of Bliss."

7) Long Thọ: Trung Luận—Madhyamika

Trung Luận với tên đầy đủ là Trung Quán Luận, do Bồ tát Long Thọ biên soạn và Thanh Mục Bồ tát chú thích, Cứu Ma La Thập đời Tần dịch sang Hoa Ngữ. Đây là một trong ba bộ luận căn bản của tông Tam Luận. Luận này chủ trương trung đạo triệt để, chống lại luận cứ "hữu" "không" hoặc nhị biên "sanh" và "vô sanh." Theo Ngài Long Thọ thì trung đạo là chân tánh của vạn hữu, không sanh không diệt, không hiện hữu, không phi hiện hữu. Trường phái Trung Luận chủ trương "Trung Đạo," có nghĩa là nó nằm giữa hai thái cực thường kiến và đoạn kiến. Đây là một trong hai trường phái Đại Thừa ở Ấn Độ, trường phái kia là Du Già. Trường phái này được ngài Long Thọ khai sáng vào thế kỷ thứ hai sau tây lịch. Trường phái này khai triển học thuyết "Bát Nhã Ba La Mật" trong kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa. Được gọi là Trung Quán Tông vì bộ phái này chú trọng đến quan điểm trung dung (madhyamika-pratipat). Trong bài thuyết pháp đầu tiên trong vườn Lộc Uyển, Đức Phật đã giảng về Trung đạo, vốn là con đường tu tập không phải qua sự hành xác mà cũng không phải buông xuôi theo dục lạc. Trung đạo không chấp nhận cả hai quan điểm liên quan đến sự tồn tại và không tồn tại, trường cửu và không trường cửu, ngã và vô ngã, vãn vãn. Nói tóm lại, tông phái này không chấp nhận thuyết thực tại mà cũng không chấp nhận thuyết không có thực tại, phái này chỉ chấp nhận sự tương đối. Tuy nhiên, cần nên thấy rằng Trung Đạo được đề xướng ở Ba La Nại có một ý nghĩa về đạo đức

sống, còn Trung Đạo của Trung Luận tông là một khái niệm siêu hình. Trường phái Trung Quán của ngài Long Thọ bác bỏ quan điểm 'hữu' và 'không' và cho rằng chân lý nằm ở trung đạo. Trường phái mà chủ thuyết dựa vào ba bộ luận chính của Ngài Long Thọ. Đặc điểm nổi bật nhất của tông phái này là nhấn mạnh đến chữ 'Không' và 'Không Tánh' nhiều lần, cho nên nó cũng còn được gọi là tông phái có 'hệ thống triết học xác định rằng 'không' là đặc tánh của Thực Tại. Ngoài ra, đã có rất nhiều nhà tư tưởng Trung Luận đi theo ngài Long Thọ như Thánh Thiên (Aryadeva) vào thế kỷ thứ ba, Buddhapatila vào thế kỷ thứ năm, Chandrakirti vào thế kỷ thứ sáu, và Santideva vào thế kỷ thứ bảy. Đây là bộ luận thứ nhất và cũng là bộ luận chính trong ba bộ luận chính của Tam Tông Luận. Bộ Trung Quán Luận do Ngài Long Thọ biên soạn, may mắn nguyên bản tiếng Phạn vẫn còn tồn tại. Bản Hán văn do Ngài Cưu Ma La Thập dịch. Tác phẩm này gồm 400 bài tụng, trong đó Ngài Long Thọ đã bác bỏ một số những kiến giải sai lầm của phái Đại Thừa hay của các triết gia thời bấy giờ, từ đó ông bác bỏ tất cả những quan niệm duy thức và đa nguyên để gián tiếp thiết lập học thuyết "Nhất Nguyên" của mình. Theo Trung Quán, nghĩa chân thật của Tánh Không là Phi Hữu hay không thực chất. Triết học Trung Quán không phải là chủ thuyết hoài nghi mà cũng không phải là một chủ thuyết bất khả tri luận. Nó là một lời mời gọi công khai đối với bất cứ ai muốn trực diện với thực tại. Theo Nghiên Cứu về Phật Giáo, ngài Tăng Hộ đã nói về lý tưởng Bồ Tát trong Trung Quán như sau: "Phật Giáo có thể ví như một cái cây. Sự giác ngộ siêu việt của Đức Phật là rễ của nó. Phật Giáo cơ bản là cái thân cây, các học thuyết Đại Thừa là nhánh của nó, còn các phái và chi của Đại Thừa là hoa của nó. Bây giờ, dù hoa có đẹp đến thế nào thì chức năng của nó là kết thành quả. Triết học, để trở thành điều gì cao hơn là sự suy luận vô bổ, phải tìm động cơ và sự thành tựu của nó trong một lối sống; tư tưởng cần phải dẫn tới hành động. Học thuyết này sinh ra phương pháp. Lý tưởng Bồ Tát là trái cây hoàn mỹ chín mùi trên cây đại thụ của Phật Giáo. Cũng như trái cây bao bọc hạt giống, vì vậy bên trong lý tưởng Bồ Tát là sự kết hợp của tất cả những thành tố khác nhau, và đôi khi dường như chia rẽ của Đại Thừa." Theo Jaidev Singh trong Đại Cương Triết Học Trung Quán, chúng ta thấy rằng những nét chính yếu của triết học Trung Quán vừa là triết học vừa là thuyết thần bí. Bằng cách xử dụng biện chứng pháp và chiếu rọi sự phê bình vào tất cả những phạm trù tư tưởng, nó đã thẳng tay vạch trần những khoa trương hư trá của lý trí để nhận thức Chân Lý. Bấy giờ người tầm đạo quay sang với thiền định theo những hình thức khác nhau của 'Không Tánh,' và thực hành Bát Nhã Ba La Mật Đa. Nhờ thực hành tinh thần đức hạnh Du Già, người tầm đạo theo Trung Quán dọn đường để tiếp nhận Chân Lý. Tại giai đoạn sau cùng của Bát Nhã, những bánh xe tưởng tượng bị chặn đứng, tâm trí vọng động lắng đọng tịch tịnh lại, và, trong sự tịch tịnh đó, Thực Tại cúi hân lên đôi mắt của người tầm đạo; kẻ đó đón nhận sự tán dương của Bát Nhã và trở thành hiệp sĩ phiêu du của Chân Lý. Đây là kinh nghiệm thuộc về một chiều khác, một chiều vô không gian, vô thời gian, nó siêu việt lên trên lãnh vực của tư tưởng và ngôn ngữ. Cho nên nó không thể diễn đạt được bằng bất cứ ngôn ngữ nào của nhân loại—The Madhyamika-sastra, attributed to the Bodhisattva Nagarjuna as creator, and Nilakasuk as compiler, translated into Chinese by Kumarajiva in 409 A.D. It is the principal work of the Madhyamika, or Middle School. The teaching of this school opposes the rigid categories of existence and non-existence, and denies the two extremes of production or creation and non-production and other antitheses, in the interests of a middle or superior way. According to Nagarjuna, the Middle Way is true nature of all things which neither is born nor dies, and cannot be defined by either the two extremes, existence or non-existence. The Madhyamika School believes in the "middle way," meaning it is the middle way between eternalism and nihilism. This is one of the two Indian Mahayana Buddhist schools, the other being the Yogacara. This school was founded by Nagarjuna in the second century C.E. This school developed the doctrines of the "Perfection of Wisdom" in the Prajna-Paramita literature. The Madhyamikas were so called on account of the emphasis they laid on the middle view (madhyamika-pratipat). In his first sermon at Banares, the Buddha preached the Middle Path, which is neither self-mortification nor a life devoted to the pleasures of the senses. However, the middle path, as advocated by the adherents of the Madhyamika system, is not quite the same. Here, the middle path

stands for the non-acceptance of the two views concerning existence and non-existence, eternity and non-eternity, self and non-self, and so on. In short, it advocates neither the theory of reality nor that of the unreality of the world, but merely of relativity. It is, however, to be noted that the middle path propounded at Banares has an ethical meaning, while that of the Madhyamikas is a metaphysical concept. Nagarjuna's Madhyamika school, which rejects two extreme views of 'existence' and 'non-existence' and claims that truth lies in the middle. The Middle School of which doctrine was based on the three main works of Nagajuna. The most striking feature of Madhyamaka philosophy is its ever-recurring use of 'Sunya' and 'Sunyata.' So this system is also known as the school with the philosophy that asserts Sunya as the characterization of Reality. Besides, there was a galaxy of Madhyamika thinkers, such as Aryadeva in the third century A.D.), Buddhapalita in the fifth century, Bhavaviveka in the fifth century, Chandrakirti in the sixth century, and Santideva in the seventh century. The first and principle work of the three main works of the Middle School, composed by Nagarjuna. Fortunately the Sanskrit text of it has been preserved. It was translated into Chinese by Kumarajiva. It is a treatise of 400 verses in which Nagarjuna refutes certain wrong views of Mahayana or of general philosophers, thereby rejecting all realistic and pluralistic ideas, and indirectly establishing his monistic doctrine. According to the Madhyamaka Sastra, the true meaning of Emptiness (Sunyata) is non-existence, or the nonsubstantiveness. The Madhyamaka system is neither scepticism nor agnosticism. It is an open invitation to every one to see Reality face to face. According to the Survey of Buddhism, Sangharakshita's summary of the Madhyamaka system as follows: "Buddhism may be compared to a tree. Buddha's transcendental realization is the root. The basic Buddhism is the trunk, the distinctive Mahayana doctrines the branches, and the schools and subschools of the Mahayana the flowers. Now the function of flowers, however beautiful, is to produce fruit. Philosophy, to be more than barren speculation, must find its reason and its fulfilment in a way of life; thought should lead to action. Doctrine gives birth to method. The Bodhisattva ideal is the perfectly ripened fruit of the whole vast tree of Buddhism. Just as the fruit encloses the seeds, so within the Bodhisattva Ideal are recombined all the different and sometimes seemingly divergent elements of Mahayana." According to Jaidev Singh in *An Introduction To Madhyamaka Philosophy*, we have seen the main features of Madhyamaka Philosophy. It is both philosophy and mysticism. By its dialectic, its critical probe into all the categories of thought, it relentlessly exposes the pretensions of Reason to know Truth. The hour of Reason's despair, however, becomes the hour of truth. The seeker now turns to meditation on the various forms of 'Sunyata,' and the practice of 'Prajnaparamitas.' By moral and yogic practices, he is prepared to receive the Truth. In the final stage of Prajna, the wheels of imagination are stopped, the discursive mind is stilled, and in that silence Reality stoops to kiss the eye of the aspirant; he receives the accolade of prajna and becomes the knighterrant of Truth. It is an experience of a different dimension, spaceless, timeless, which is beyond the province of thought and speech. Hence it cannot be expressed in any human language.

8) Long Thọ: Tứ Luận Tông—Four-Discourse School

Tứ Luận Tông được thành lập vào đời nhà Tùy, chủ thuyết dựa trên bộ Tứ Luận được soạn bởi Ngài Long Thọ và Đề Bà Bồ Tát. Vì lúc ấy Tam Luận Tông quá thiên trọng về duy tâm luận phủ định, nên nảy lên một phái tích cực là Tứ Luận Tông, bằng cách thêm vào một tác phẩm thứ tư của Ngài Long Thọ, đó là Đại Trí Độ Luận, trong đó chúng ta thấy rằng ông thiết lập quan điểm "Nhất Nguyên" của mình một cách xác quyết hơn trong bất cứ tác phẩm nào khác. Vì Tam Luận hay Tứ Luận đều từ tay Ngài Long Thọ, nên khuynh hướng tổng quát của những luận chứng siêu hình cũng gần giống nhau. Tuy nhiên, khi Tam Luận Tông chiếm ưu thế hơn, Tứ Luận tông đành nhượng bộ và mất hẳn khỏi môi trường tranh luận tánh không—The Four-Sastra Sect, which formed during the Sui dynasty, its doctrines based on those four sastras composed by Nagarjuna and Devabodhisattva. As the Madhyamika School is much inclined to be negativistic idealism, there arose the more positive Four-

Treatise School or Shih-Lun which adds a fourth text by Nagarjuna, namely, the Prajnaparamita Sastra in which we see that he establishes his monistic view much more affirmatively than in any other text. Because all being from Nagarjuna's hand, the general trend of metaphysical argument is much the same. However, as the Madhyamika School carried the day, the Four Treatise School gave way to it and soon disappeared from the arena of Sunyata controversy.

9) Long Thọ: Tứ Trung Đạo—Fourfold Middle Path

Theo sự giải thích của Ngài Long Thọ Bồ Tát trong Trung Quán Luận thì 'chánh' là một khoảng giữa. Khoảng giữa chiếm chỗ của hai thái cực là một khoảng giữa của phần đề, hay khoảng giữa của tương quan: đối thiên trung. Khoảng giữa vượt ngoài cả hai thái cực hoàn toàn bị phá hủy là khoảng giữa vượt ngoài các thái cực: tận trung thiên. Khi ý tưởng về hai thái cực hoàn toàn bị xóa bỏ, bấy giờ là khoảng giữa tuyệt đối: tuyệt đăi trung. Như vậy tuyệt đăi chánh cũng là tuyệt đăi trung. Khi 'tuyệt đăi trung' được đem ra giáo hóa quần chúng, nó trở thành một thứ Trung Đạo hay chân lý giả tạm: thành giả trung. Cũng theo ngài Long Thọ thì có bốn thứ Trung Đạo. Thứ nhất là Tục Hữu Chân Không: Khi hữu đối lập với vô thì hữu được coi như tục đế và vô là chân đế. Thứ nhì là Tục Hữu Không, Chân Phi Hữu Phi Không: Khi hữu và vô đối lập với phi hữu phi vô, thì hữu vô là tục đế và phi hữu phi vô là chân đế. Thứ ba là Tục Hữu Không Phi Hữu Không, Chân Phi Phi Hữu Phi Phi Không: Nếu cả bốn quan điểm đối lập trên đều thuộc tục đế, thì những quan điểm nào cao hơn, phủ nhận chúng được xem là chân đế. Thứ tư là Tục Phi Phi Hữu Phi Phi Không, Chân Phi Phi Bất Hữu Phi Phi Bất Không: Khi những quan điểm được diễn tả trong (3) trở thành tục đế, thì sự phủ nhận tất cả chúng sẽ là chân đế—According to the interpretation of Nagarjuna Bodhisattva in the Madhyamika Sastra, right is the middle. The middle versus two extremes is antithetic middle or relative middle. The middle after the two extremes have been totally refuted, is the middle devoid of extremes. When the ideas of two extremes is removed altogether, it is the absolute middle. Thus the absolute right is the absolute middle. When the absolute middle condescends to lead people at large, it becomes a temporary middle or truth. Also according to Nagarjuna Bodhisattva, we have thus the fourfold Middle Path. First, when the theory of being is opposed to the theory of non-being, the former is regarded as the worldly truth and the latter the higher truth. Second, when the theory of being and non-being are opposed to those of neither being nor non-being, the former are regarded as the worldly truth and the latter the higher truth. Third, if the four opposed theories just mentioned together become the worldly truth, the yet higher views denying them all will be regarded as the higher truth. Fourth, if the expressed in the last stage become the worldly truth, the denial of them all will be the higher truth.

10) Long Thọ: Tứ Trung Quán Vũ Trụ Luận—Four Possibilities

Sự phản bác bốn khả năng (về nguồn gốc của vũ trụ) của phái Trung Quán. Thứ nhất là Trung Quán phản bác về nguyên nhân và hậu quả đồng dạng. Thứ nhì là Trung quán phản bác về nguyên nhân và hậu quả khác biệt. Thứ ba là Trung Quán phản bác về việc không có một hiện tượng nào có thể có những đặc điểm mâu thuẫn. Thứ tư là Trung Quán phản bác về khái niệm hiện tượng duyên khởi không có nguyên nhân bị bác bỏ bởi kinh nghiệm chung—Madhyamaka Refutation of Four Possibilities. First, Madhyamaka's refutation of the identity of cause and effect. Second, Madhyamaka's refutation of the difference of cause and effect. Third, Madhyamaka's refutation of the difference of no phenomenon can have contradictory characteristics. Fourth, Madhyamaka's refutation of the idea that phenomena originate without a cause is nonsense by appeal to common experience.

CDXXIV. Long Tỉnh Thông Hàng Châu: Một Nghệ Sĩ Kỳ Tài Cũng Vẽ Không Xong—Lung-Hsing Tung Hang-chou: Even the Finest Artist Cannot Paint

Thiền sư Hàng Châu Long Tỉnh Thông, tên của một vị Thiền sư Trung Hoa. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Hàng Châu Long Tỉnh Thông; tuy nhiên, có một cuộc đối thoại

giữa Sư và người đệ tử của mình trong Ngũ Đẳng Hội Nguyên, quyển VII: Một hôm có một vị Tăng hỏi Thiền sư Hàng Châu Long Tĩnh Thông: "Ai là Phật?" Long Tĩnh Thông đáp: "Dầu cho một họa sĩ kỳ tài cũng vẽ không xong." Những câu trả lời mà các vị Thiền sư đưa ra cho loại câu hỏi "Cái gì hoặc ai là Phật," mỗi vị mỗi khác. Tại sao lại như vậy? Ít nhất có một lý do là vì các ngài muốn chúng ta vứt bỏ tất cả những rối rắm và chấp trước từ bên ngoài trói buộc chúng ta như là ngôn tự, ý tưởng, hay dục vọng, vân vân. Đây cũng là một trong những công án thuộc loại giải minh chân lý Thiền bằng những lập trường phủ nhận, hư hóa hay phế bỏ. Với loại công án này, chúng ta thường cáo buộc các Thiền sư là phủ nhận. Nhưng kỳ thật họ chẳng phủ nhận gì cả, những gì họ đã làm chỉ nhằm để vạch rõ ra các ảo tưởng của chúng ta cho vô hữu là hữu, hữu là vô hữu, vân vân—Zen master Hang-chou Lung-Hsing T'ung, name of a Chinese Zen master. We do not have detailed documents on this Zen Master; however, there is a dialogue between him and his disciple in The Wudeng Huiyuan, Volume VII: One day, a monk asked Zen master Lung-Hsing T'ung, "Who is the Buddha?" Lung-Hsing T'ung said, "Even the finest artist cannot paint him." The answers given by Zen masters to the question of "Who or what is the Buddha?" are full of varieties; and why so? One reason at least is that they thus desire to free our minds from all entanglements and attachments such as words, ideas, desires, etc., which are put up against us from the outside. This is also one of the koans that illustrates Zen-truth through a negating approach with nullifying or abrogating expressions. With this type of koan, we usually accuse the Zen masters of being negatory. But in fact, they did not negate anything. What they have done is to point out our delusions in thinking of the non-existent as existent, and the existent as non-existent, and so on.

CDXXV. Lỗ Tổ Bảo Vân: Lu-Tsu Pao-Yun

1) Cổ Đúc Hỏa Sao—Hot Jabs on the Old Virtue's Back

Công án đồ năm thứ lửa đốt lưng. Theo Ngũ Đẳng Hội Nguyên, quyển III, mỗi khi Thiền sư Lỗ Tổ Bảo Vân thấy một vị Tăng đến là ông xoay mặt vào tường. Nam Tuyền nghe vậy nói: "Ta thường nói với chư Tăng, 'Hương về lúc Phật chưa xuất thế mà hội thủ còn chưa được một người, thậm chí là nửa người.' Ông ta mà như thế thì đến năm con lửa còn chưa được." Huyền Giác nói: "Nam Tuyền có đồng lòng với Lỗ Tổ hay không?" Bảo Phước hỏi Thường Thanh: "Nếu mà mọi thứ đều như Lỗ Tổ, thì làm gì còn có ký lục Thiền giáo! Có phải điều này là cái mà Nam Tuyền đã nói không?" Thường Thanh nói: "Đồng ý với người bằng cách này! Thì trong mười ngàn người ông không thể tìm được lấy một!" La Sơn nói: "Nếu tiên sư Mục Châu Trần Đạo Minh mà thấy Lỗ Tổ kiểu này sẽ cho ông ta năm thoi nóng hổi trên lưng! Tại sao? Vì ông ta chỉ cho ra mà không lấy vô." Huyền Sa nói: "Nếu mà tôi có ở đó, tôi cũng sẽ cho ông ta năm thoi nóng hổi trên lưng thôi!" Vân Cư Tích (?) nói: "La Sơn và Huyền Sa nói như vậy, ai đúng? Nếu mà mấy ông có thể tuyển lựa được, thì lão Tăng sẽ đồng ý rằng ký xảo Pháp của mấy ông lưu loát." Huyền Giác nói: "Nhưng nói về năm thoi nóng hổi của Huyền Sa, có đến được Lỗ Tổ hay không?"—The koan of "placing five hot jabs on the Old Virtue's back." According to Wudeng Huiyuan, volume III, whenever Zen master Luzu Baoyun would see a monk coming he would face the wall. When Nanquan heard this he said, "I usually say to the monks, 'You must comprehend what is before the Buddha appears in the world.' But until now there hasn't been a single one, or even a half one, who understands. If he acts like this he'll keep on going right through the year of the ass!" Xuanjue said, "Is Nanquan going along with Luzu or not?" Baofu asked Changqing, "If everything was like Luzu, then there'd be no records at all! Isn't this what Nanquan was saying?" Changqing said, "Acceding to people in this way! You can't find one in ten thousand like this!" Luoshan said, "If old teacher Chen Muzhou Daoming had seen him he would have given him five hot jabs on the back! Why? Because he lets it out but doesn't take it in." Xuansha said, "If I'd been there, I would have given him five hot jabs on the back too!" Yunju Ci said, "Luoshan and Xuansha talking like this, which one is right? If you can sort it out, then I'll agree that your Dharma skills are proficient." Xuanjue said, "But about these five jabs by Xuansha, can they reach Luzu?"

2) *Lỗ Tổ Bảo Vân: Diện Bích—Facing the Wall*

Thiền sư Lỗ Tổ Bảo Vân là đệ tử của Thiền sư Mã Tổ Đạo Nhất. Ông không để lại lai lịch nguyên quán hay cuộc đời của mình. Có rất ít chi tiết về cuộc đời của Thiền sư Bảo Vân Lỗ Tổ; tuy nhiên, hình ảnh của ông là một hình ảnh nổi bật trong lịch sử nhà Thiền vì lối dạy Thiền không chính thống của mình. Mỗi khi có đồ đệ đến hỏi Thiền thì ông chỉ quay đi và xoay mặt vào tường. Câu chuyện "Lỗ Tổ Diện Bích" luôn là một công án cho nhiều thế hệ và mãi đến ngày nay. Có một công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Lỗ Tổ Bảo Vân với một vị Tăng. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VI, mỗi khi Thiền sư Lỗ Tổ Bảo Vân thấy một vị Tăng đến là ông xoay mặt vào tường—Zen master Luzu Baoyun was a disciple of of Zen master Mazu Dao-I. He did not leave a record of his origins or fate. Few other details about Luzu Baoyun's life are available in the classical records; however, his figure is a prominent figure in Zen history for his unorthodox teaching style. When students would come to inquire about Zen, he would often turn and silently face the wall. The story "Luzu faces the wall" has been a koan for generations of Zen students down to the present. There's a koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Luzu Baoyun and a monk. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI, whenever Zen master Luzu Baoyun would see a monk coming he would face the wall.

3) *Lỗ Tổ Bảo Vân: Không Miệng Thì Lấy Gì Ăn Cơm?—Without a Mouth, Then What Do You Use to Eat?*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VI, một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền sư Lỗ Tổ Bảo Vân: "Thế nào lời nói không lời?" Bảo Vân nói: "Miệng ông ở đâu?" Vị Tăng nói: "Không có miệng." Bảo Vân nói: "Vậy thì lấy gì ăn cơm?" Vị Tăng không lời đối đáp. Về sau này Động Sơn nói thay cho vị Tăng: "Chẳng đói. Cơm gì nên ăn?"—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI, one day, a monk asked, "What is speechless speech?" Baoyun said, "Where is your mouth?" The monk said, "I have no mouth." Baoyun said, "Then what do you use to eat?" The monk didn't answer. Later Dongshan spoke in the monk's behalf, saying, "He wasn't hungry. What rice would he eat?"

4) *Lỗ Tổ Bảo Vân: Những Ai Trên Đầu Không Có Mào!—The Ones Without Crowns!*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VI, một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền sư Lỗ Tổ Bảo Vân: "Ai là chư Phật và chư Thánh?" Bảo Vân nói: "Những ai trên đầu có mào là không phải." Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào mới là phải?" Bảo Vân nói: "Những ai trên đầu không có mào."—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI, one day, a monk asked Zen master Luzu Baoyun, "Who are all the Buddhas and saints?" Baoyun said, "Not the ones with crowns on their heads." The monk said, "Then who are they?" Baoyun said, "The ones without crowns."

5) *Lỗ Tổ Bảo Vân: Sao Ông Nói Dễ Làm Mích Lòng Vậy?—Why Must Speak Contentiously?*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VI, khi Động Sơn đến tham yết, lễ bái, rồi đứng lên và đứng hầu. Sau đó một lúc lại đi ra rồi trở vô. Bảo Vân nói: "Chỉ như thế! Chỉ như thế! Cho nên như thế." Động Sơn nói: "Có rất nhiều người không khả nhận." Bảo Vân nói: "Tại làm sao mà ông nói nghe dễ mịch lòng vậy?" Đoạn Động Sơn lễ bái Sư—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI, when Dongshan came to pay his respects, he bowed, stood up, and stood there attentively. After a while he went out and then came back in. Baoyun said, "Just so! Just so! So it's like this." Dongshan said, "There are many who don't approve." Baoyun said, "Why must you speak contentiously?" Dongshan then bowed.

CDXXVI. Lục Hoàn: Lu Huan**1) Lục Công Và Nam Tuyên—Lu-Kung and Nan-Ch'uan**

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VIII, sau kỳ an cư kiết hạ, Thứ sử Lục Hoàn chuẩn bị rời Thiền viện. Thiền Sư Nam Tuyên Phổ Nguyên (748-834 or 749-835) hỏi: “Ông đang quay trở về nhiệm vụ của mình, phải không?” Lục Hoàn nói: “Dạ, đúng vậy.” Nam Tuyên hỏi: “Ông tính trị dân như thế nào?” Lục Hoàn nói: “Với trí tuệ và lòng từ bi.” Nam Tuyên nói: “Trong trường hợp đó, mọi người trong thiên hạ đều sẽ chịu khổ.”—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VIII, after a retreat, governor Lu-kung prepared to leave. Nan-Ch'uan asked, “You are returning to your duties?” Lu-kung said, “Yes, I am.” Nan-Ch'uan asked, “How do you plan to govern the people?” Lu-kung said, “With wisdom and compassion.” Nan-Ch'uan said, “In that case, everyone of them will suffer.”

2) Lục Hoàn: Tiếu Khốc—Laughing and Crying

Lục Công Tuyên học Thiền với Thiền sư Nam Tuyên Phổ Nguyên. Khi Nam Tuyên thị tịch, Lục Hoàn đi đến buổi lễ tang tại chùa để kính viếng sư phụ, rồi lại cho ra một tiếng cười thật lớn. Vị giám Tăng của tự viện nói: “Tiên sư của chúng tôi với ông là thầy trò, tại sao ông lại không khóc?” Lục Hoàn nói: “Nếu ông có thể nói cái gì đó thì ta sẽ khóc.” Vị giám Tăng im lặng. Lục Hoàn lại kêu lên một tiếng ai oán thật lớn: “Ô hô! Ô hô! Tiên sư của chúng ta đã đi khỏi thế gian lâu rồi!” Về sau này Thiền sư Trường Khánh (854-932) nghe việc này đã đưa ra lời bình: “Hợp khốc bất hợp khóc (Cười đi Lục Hoàn, đừng khóc!)”—The officer Lu Hsuan studied Zen under Zen master Nan-Ch'uan. When Nan-Ch'uan passed away, he went to the memorial service at the temple, paid his respects, then gave a hearty laugh. The temple supervisor said, “Our late master and you were teacher and student; why aren't you weeping?” Lu said, “If you can say something, I'll weep.” The supervisor monk was silent. Lu gave a loud wail. “Alas! Alas! Our late master is long gone from the world!” Later Chang-Ch'ing Lan-an heard about this and commented, “Laugh, Lu Kung, don't cry (should Lu Kung have cried or should he not have cried?)!”

CDXXVII. Lư Sơn Hộ Quốc: Nhất Pháp Nhược Hữu—Lushan Hukuo: If a Single Dharma Exists

Một vị Tăng nói với Thiền sư Lư Sơn Hộ Quốc (?): “Nếu chỉ một pháp tồn tại thì Phật Tỳ Lô Giá Na trở thành một chúng sanh mê mờ bình thường. Nếu muôn pháp không tồn tại thì Bồ Tát Phổ Hiền mất đi cảnh giới của mình. Để tránh hai con đường này, xin thầy làm ơn nói cái gì đi, nhanh, nhanh!” Thiền sư Lư Sơn Hộ Quốc chỉ mỉm cười. Nên ghi nhận rằng Tỳ Lô Giá Na Phật là vị Phật Pháp thân và vì vậy siêu việt thế giới hiện tượng. Bồ Tát Phổ Hiền là hóa thân của cái dụng của giáo thuyết và tu tập thuộc về tánh của Bồ Tát và vì vậy vận chuyển trong thế giới hiện tượng của chư pháp—A monk said to Zen master Lushan Hukuo (?): “If a single dharma exists, Vairocana Buddha becomes an ordinary deluded being. If the myriad dharmas do not exist, Samantabhadra Bodhisattva loses his domain. Avoiding these two paths, quick, quick, master, please say something!” Zen master Lushan Hukuo just smiled. It should be noted that Vairocana Buddha is buddha-as-dharmakaya and thus transcends the world of phenomena (dharmas). Samantabhadra embodies the function of teaching and practice that is inherent to bodhisattvahood and thus operates in the phenomenal world of the dharmas.

CDXXVIII. Lương Giới: Liang Jie**1) Lương Giới: Động Sơn— Tung-shan**

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XV, khi cuối cùng Thiền Sư Lương Giới Động Sơn (807-869) trụ lại trên núi Động Sơn, do đó mà có tên mà Sư thường được biết tới. Tại đây Sư dựng lên một túp lều và để hết thì giờ vào việc tọa thiền và tỉnh thức trong sinh hoạt hằng ngày, như được khuyến nhủ khuyến tấn bởi đức Phật trong Bát Thánh Đạo. Tỉnh thức trong sinh hoạt hằng ngày trở thành một điểm son trong Thiền Động Sơn. Từ từ Sư bắt đầu thấu nhận đệ tử của chính mình và hướng dẫn họ về

cả thiền định và tỉnh thức. Làm như vậy, Sư tu tập loại thiền mang hành giả trở về với khoảnh khắc hiện tại, kinh nghiệm những sự việc khi chúng khởi lên mà không phán xét chúng. Như một bài kệ của Tam Tổ Tăng Xáng đã diễn tả: “Chí Đạo vô nan, duy hiềm giản trạch.”—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume XV, Liang-jie eventually settled on Mount Tung, thus acquiring the name he is generally known by. Here he built a hermitage and dedicated himself to the practices of sitting meditation and mindfulness in everyday activity, as counseled by the Buddha in the Eightfold Path. Mindfulness in daily activity became a famous hallmark of Tung-shan’s Zen. Slowly, he began to gather his own disciples and guided them both in meditation practice and mindfulness. In so doing, he practiced a Zen that brought one into the present moment, experiencing events as they arose without judging them. As the poem of the Third Patriarch had expressed it: “The Perfect Way knows no difficulties, except that it refuses to make preference.”

2) *Lương Giới Phát Tụ Xuất Khứ—Liang-chieh's Moving His Sleeves and Leaving the Hall*

Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Bách Nhan Minh Triết với Động Sơn Lương Giới và Mật Sư Bá. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIV, một hôm, Mật Sư Bá và Động Sơn đến thăm Minh Triết, Minh Triết hỏi: “Trước đây ông ở đâu?” Động Sơn đáp: “Ở Hồ Nam.” Minh Triết hỏi: “Vị Quan Sát Sứ ở đó họ gì?” Động Sơn đáp: “Tôi không biết.” Minh Triết hỏi: “Thế tên ông là gì?” Động Sơn đáp: “Tôi cũng chẳng biết luôn.” Minh Triết lại hỏi: “Thế vị quan đó có trông nom công việc của mình không?” Động Sơn đáp: “Ông ta có nhiều viên chức thuộc hạ làm việc cho ông ta.” Minh Triết hỏi: “Thế ông ta không hề ra vào quan sở hay sao?” Động Sơn bèn rũ áo bỏ đi. Hôm sau Minh Triết nói: “Lời hôm qua của thầy, tôi chưa được hiểu rõ lắm. Hôm nay mời thầy nói lại, nếu nói được, xin thỉnh thầy cùng thọ trai quá hạ.” Động Sơn nói: “Quá tôn quý vậy!” Minh Triết bèn cho thiết trai đãi Động Sơn. Bề ngoài mà nói, thì cuộc đàm thoại giữa Động Sơn và Minh Triết có vẻ giản dị và minh bạch. Câu chuyện có vẻ chẳng có nghĩa lý gì cả. Nhưng thật ra, mỗi lời nói của họ đều có hai nghĩa, ám chỉ chân lý của Thiền. Câu chuyện này chỉ ra cách mà các Thiền sư quen thử thách nhau hằng ngày trong những câu chuyện giản dị. Họ vốn là những người thành thạo điều luyện về cái nghệ thuật tranh biện theo kiểu Thiền này. Bất cứ lúc nào có dịp là họ bắt đầu trò chơi liên. Dĩ nhiên là người tham dự vào trò chơi để tranh Thiền này phải biết trước trò chơi để tương xứng với đối thủ của mình. Một người ngoại cuộc hẳn sẽ đáp sai, hoặc chững hững không hiểu chuyện gì đang xảy ra. Hành giả tu Thiền nên luôn xem Thiền như là một nghệ thuật trong cái ý nghĩa để tự diễn tả, nó chỉ tuân theo những trực giác và nguồn cảm hứng của riêng nó, chứ không phải là những giáo điều và quy luật. Đôi khi nó cũng có vẻ nghiêm trọng và trang nghiêm, đôi khi lại tầm thường và vui vẻ, giản dị và xác thực, hoặc bí ẩn và quanh co. Khi những Thiền sư thuyết giảng không phải các ngài chỉ luôn luôn dạy bằng miệng, mà cả bằng tay chân, bằng những dấu hiệu biểu trưng, hay những hành động cụ thể. Các ngài đánh, hét, đẩy, và khi bị cật vấn các ngài bỏ chạy, hoặc chỉ ngậm miệng giả câm. Những trò khôi hài này không có chỗ đứng trong tu từ học, triết học hay tôn giáo, và chỉ có thể được diễn tả đúng nhất là “nghệ thuật Thiền”. Câu chuyện trên đây là một trong những phong cách của nghệ thuật Thiền mà Thiền sư dùng để thử thách sự thâm sâu và tính xác thực của sự lãnh hội và thực chứng của đệ tử hay của những thiền sư khác—The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Pai-Yan Ming-Che with Tung-Shan and Mi Shih Po. According to Ching-Te Ch’uan teng Lu, volume XIV, one day, Mi of Shen-shan and Tung-shan went to visit Ming-che. Ming-che asked Tung-shan: “Where have you been lately?” Tung-shan answered: “In Hu-nan province.” Ming-che asked: “What is the surname of the governor there?” Tung-shan replied: “I do not know.” Ming-che asked: “What is his first name then?” Tung-shan replied: “I do not know his first name either.” Ming-che asked: “Doesn't he administer his office at all?” Tung-shan said: “He has plenty of subordinate officers to do the work.” Ming-che asked: “Doesn't he come out from and go in to his office at all?” Tung-shan did not answer, moved his sleeves and walked out. The next day, Ming-che said to him: “You did not answer my question yesterday. If you can say something satisfactory today I

will invite you to lunch." Tung-shan replied: "The governor is too dignified to come out of his office." Ming-che was satisfied with the answer, and a lunch was prepared for Tung-shan. Outwardly, the conversation between Tung-shan and Ming-che was simple and plain. It seems to have been without any significance. But in fact, every remark they made had a double meaning, alluding to the truth of Zen. This story shows how Zen Buddhists are in the habit of testing one another daily in simple talks. They are naturally trained experts in the Zen art of verbal contest. They start to play the game whenever they have a chance. It goes without saying that the participant in the Zen contest must know the game first in order to match his rival. An outsider will either miss the point, or become bewildered at what is going on. Zen practitioners should always consider Zen as an art in the sense that, to express itself, it only follows its own intuition and inspirations, but not dogmas and rules. At times it appears to be very grave and solemn, at others trivial and gay, plain and direct, or enigmatic and round-about. When Zen masters preach they do not always do so with their mouths, but with their hands and legs, with symbolic signals, or with concrete action. They shout, strike, and push, and when questioned they sometimes run away, or simply keep their mouths shut and pretend to be dumb. Such antics have no place in rhetoric philosophy, or religion, and can be best described as "art". The above story is one of the manners of Zen art that Zen masters utilize to test the depth and genuineness of the disciple's or other masters' understanding and realization.

CDXXIX. Lương Khoan Đại Ngu: Daigu-Ryokan

1) Bần Tăng—Poor Monk

Khi một vị Tăng nói về mình, vị ấy xưng: “Bần Tăng.” Trong Thiên, đây là con đường tu hành nghèo khổ của một vị Tăng hay lối sống tu của chư Tăng Ni. Ngày trước, Thiên Tăng thường là bần Tăng và hầu hết các thiền viện đều tọa lạc trong các vùng rừng núi, và dĩ nhiên là hầu hết các thiền sư đều đề cập đến những quang cảnh xung quanh khi họ được hỏi về Thiên. Ngoài sự kiện này ra, đối với tâm thức Đông phương, thiên nhiên là một cái gì thân thiết và hấp dẫn. Thiên nhiên rất gần gũi với đời sống của các vị Thiên Tăng bởi vì mọi thứ trong đời sống của họ đều có liên hệ mật thiết với thiên nhiên. Tuy vậy, thiên nhiên cũng nói lên những hoài mong thâm sâu nhất của nó một cách trực tiếp đến tâm hồn của chúng ta. Trong cái gợn lẩn tẩn của ngọn cỏ, con mắt thông thái khám phá ra một sức mạnh vượt qua những thăng trầm của đời sống nhân loại. Chúng ta có thể thấy việc này qua bài thơ dưới đây của Thiền sư Lương Khoan Đại Ngu:

“Nước để kéo lên
Cành để cắt
Rau xanh để nhặt
Tất cả đều có thời có lúc
Khi mưa phùn ban mai ngừng hẳn.”

Và:

“Sương mù trên núi
Đường non hắt lạnh
Trước khi về nhà
Một tách saké nóng
Thế nào?”

When a monk talks about himself, he title himself: “I, poor monk.” In Zen, this is the Way of poverty of a monk or the way of living of the monk and nun. In old days, Zen monks are usually poor monks, and most Zen monasteries were located in the mountaineous areas, and it was natural for most Zen masters to make references to the surrounding views when they were asked about Zen. Besides this fact, nature is to the Oriental mind something most intimate and appealing. Nature is very close to the life of Zen monks for everything in their lives closely related to nature. However, nature speaks her inmost yearnings directly to our hearts. In the waving of a blade of grass the intelligent eye detects a

power transcending the vicissitudes of human life. We can see this through the below poems from Zen master Daigu Ryokan:

“Water to draw
Brushwood to cut
Greens to pick--
All in moments
When morning showers let up.”

And:

“Dew on it,
The mountain trail will be cold--
Before you head home
How about
A last drink of saké?”

2) *Lương Khoan Đại Ngu: Cuộc Sống Ẩn Cư—Living in Reclusion*

Thiền sư Lương Khoan Đại Ngu chẳng bao giờ trụ trì một tự viện. Sư sống ẩn cư trong một túp lều nhỏ tại miền quê phía tây bắc Nhật Bản, nơi ông dùng hết thời gian vào việc khát thực, tu tập thiền định, đọc sách, viết thư pháp và làm thơ. Chúng ta có thể thấy bức tranh của đời sống một người khát sĩ qua bài thơ dưới đây:

“Xong một ngày khát thực,
Trở về am liêu môn,
Trong lò lá khô cháy,
Lặng ngồi đọc Hàn Sơn.
Thu phong lùa mưa đêm,
Gió đập ướt lều tranh.
Đôi khi duỗi thẳng chân,
Có gì để nghĩ lo?”

Zen master Daigu Ryokan never headed a temple. He lived in a succession of small retreats in the countryside of northwestern Japan, where he spent his time begging, meditating, reading, and writing calligraphy and composing poetry. We can see a picture of a mendicant's life in the below poem:

“Done with a long day begging,
I head home, close the wicker door,
In the stove burn branches
With the leaves still on them,
Quietly reading Cold Mountain poems.
West wind blasts the night rain,
Gust on gust drenching the thatch.
Now and then I stick out my legs, lid down,
What's there to think about, what's the worry?”

3) *Lương Khoan Đại Ngu: Đang Chơi Trò Cút Bật Với Trẻ Con!—Playing Hide-And-Seek With the Children!*

Yamamoto Yasuo là một học giả về văn học Nhật Bản chuyên nghiên cứu về thi ca dân gian. Thất vọng trước sự suy thoái của nền văn hóa truyền thống Nhật Bản trong thời đại của mình, để chống lại khuynh hướng này, ông đã viết tác phẩm "Thực Tại Của Thần Thánh" rồi tự sát. Là một người giàu có và có địa vị cao trong xã hội, Yamamoto Yasuo đã để lại toàn bộ tài sản của mình cho năm người con, bốn trai và một gái. Con trai lớn nhất của ông, một chàng trai trẻ thích sống đời tự tại, đã từ chối quyền thừa kế, tự đổi tên mình thành "Đại Ngu" và xuất gia tu học Thiền đạo với tông Tào Động. Vào

tuổi hai mươi hai, chàng khất sĩ "Đại Ngu" lên đường hành cước tầm sư học đạo. Chàng được một vị thiền sư hướng dẫn, sau vài năm chuyên cần tu tập và nỗ lực thực hành chàng đã lãnh hội được yếu chỉ tông môn. Sau đó "Đại Ngu" lại tiếp tục lên đường hành cước để tham vấn các vị thiền sư trên khắp mọi miền của đất nước để tìm cầu và hoàn thiện sở ngộ của mình. Hai mươi năm sau đó, trước khi quay về bản quán, nơi chàng đã dựng lên một túp lều. Đại Ngu sống thanh bần, chỉ mặc trên người một chiếc y bá nạp, ăn toàn cháo đậu, và không dụng gì ngoài trừ một chiếc bát được dùng trong mọi công việc như nghiền đậu, nấu cháo đậu, và rửa tay chân. Vị thiền sư này rất thích chơi với trẻ con. Bất cứ chỗ nào sư đến, sư thường tập hợp một nhóm trẻ để chơi banh hoặc chơi trò "cút bắt" (trốn tìm). Có lần, giữa lúc đang chơi trốn tìm thì bọn trẻ bỏ chạy về nhà, quên mất vị sư đang ở đó. Sư vẫn tiếp tục đứng đó với đôi mắt nhắm nghiền đến nửa đêm, cho đến khi có người đến hỏi ông làm gì ở đây. Sư đáp rằng sư đang chơi trò "cút bắt" với bọn trẻ và đang đợi xem bọn trẻ có tìm được sư không. Sư không hề để ý đến chuyện mọi người đang trêu chọc sư. Khi có người hỏi sư vì sao sư thích chơi đùa với trẻ con. Sư đáp: "Ta thích sự hồn nhiên và trong sáng của bọn trẻ." Là một nhà thơ pháp nổi tiếng, nên nhiều người tìm đến xin sư viết chữ, nhưng sư từ chối mỗi khi sư cảm thấy không cần thiết. Ngược lại, bất cứ lúc nào bọn trẻ đòi sư viết, sư đều vui lòng xoắn tay hạ bút. Sư thường nói: "Có ba thứ mà ta chán ghét nhất: thơ của các thi sĩ, chữ của các nhà thơ pháp, và dụng cụ bếp núc của thợ nấu." Hôm khác, sau khi khất thực trở về, Thiền sư Lương Khoan Đại Ngu ghé lại và chơi đùa với đám trẻ trong làng với các trò tung banh temari hoặc kéo co, vân vân. Chúng ta có thể thấy toàn cảnh bức tranh qua bài thơ dưới đây:

“Đầu tháng hai trời xuân tươi xanh,
 Sắc màu cảnh vật tươi và mới.
 Lúc này ôm bát thông dong bước,
 Bước chân cao hứng dẫm trên đường
 Đám trẻ thành linh nhận ra ta,
 Đến xúm quanh cùng ta đùa giỡn,
 Núi chân dừng lại trước cổng chùa,
 Ta đặt bát lên hòn đá trắng.
 Túi khất thực trên cành cây xanh;
 Đây ta chơi trò đấu bách thảo,
 Đây ta đánh trúng quả bóng temari--
 Ta đánh trúng, mấy cậu phải hát!
 Giờ ta hát, tới mấy cậu đánh!
 Chúng ta đánh bóng đi bóng tới,
 Chẳng biết thời gian qua thế nào.
 Kể qua đường quay nhìn ta cười,
 Tại sao ông hành xử thế này?
 Ta cúi đầu mà chẳng đáp lời--
 Có thể nói, nhưng nói làm gì?”
 Ông muốn biết gì trong tâm ta?
 Từ khởi thủy, như thế! như thế!

Yamamoto Yasuo was a scholar of ancient Japanese literature and an expert in native poetry. Lamenting the decline of the Japanese traditional culture, he wrote a book called "The Reality of the Gods" and killed himself in protest. A wealthy man of social standing, Yamamoto Yasuo left five children behind when he died, four sons and one daughter. His eldest son, a free-spirited youth, had no desire to inherit the family fortune. Giving up everything, he left home to study Zen with the Soto School, changing his name to Great Fool. At the age of twenty-two, the young mendicant went traveling to look for a teacher. Finding a Zen master who could guide him, he mastered the teaching in a few years of intensive work. Then he went traveling again, calling on Zen masters all over the land,

seeking further enlightenment. It was more than twenty years before he returned to his native province, where he built a hut. He was so poor that he wore a robe of patches, lived on bean gruel, and had no utensils save a single bowl, which he used for every purpose from grinding bean paste and cooking gruel to washing his hands and feet. This Zen master loved to play with children. Wherever he went, he would gather a group to play kickball or hide-and-seek. Once when the master was in a game of hide-and-seek, the children went home, leaving him where he was. He stood still with his eyes closed till nightfall, when someone finally asked him what he was doing. He replied that he was playing hide-and-seek with the children and waiting for someone to come find him. He didn't realize they had played a joke on him. Once someone asked him why he liked to play with children. The master said, "I like their genuineness, their lack of falsehood." As a famous calligrapher, he was often approached with requests for writing, but he used to refuse if it didn't feel right to him. Whenever children asked him to write something, however, he would always be glad to take up his brush. The master used to tell people, "There are three things I very much dislike: the poetry of poets, the writing of writers, and the cuisine of cooks." Another day, after begging, Zen master Daigu Ryokan stopped and played with the village children, tossing a temari handball or engaging in tugs-of-war with long stalks of grass. We can see the whole picture in the below poem:

“Green spring, start of the second month,
 Colors of things turning fresh and new.
 At this time I take my begging bowl,
 In high spirit tramp the street of town.
 Little boys suddenly spot me,
 Delightedly come crowding around,
 Descend on me at the temple gate,
 Dragging on my arms, making steps slow.
 I set my bowl on top of a white stone,
 Hang my alms bag on a green tree limb;
 Here we fight a hundred grasses,
 Here we hit the temari ball--
 I'll hit, you do the singing!
 Now I'll sing, your turn to hit!
 We hit it going, hit it coming,
 Never knowing how the hours fly.
 Passerby turn, look at me and laugh,
 What makes you act like this?
 I duck my head, don't answer them--
 I could speak but what the use?
 You want to know what's in my heart?
 From the beginning, just this! just this!”

4) Lương Khoan Đại Ngu: Lương Khoan Đường Ngu!—Ryokan Appears Foolish!

Thiền sư Lương Khoan được phong chức sư lúc 18 tuổi sau bốn năm đào tạo ở một ngôi chùa nhỏ tại thành phố quê hương, ông tới Tamashima, nơi có Viên Thông Tự làm đệ tử thiền sư Đại Nhãn Quốc Tiên và tu tập với Thiền sư Quốc Tiên trong mười hai năm, học Thiền cũng như thư pháp và thi kệ. Trong khoảng thời gian này Lương Khoan nhận cái tên “Daigu,” có nghĩa là “Đại Ngu.” Ông thường tự ám chỉ mình với cái tên này. Vào năm 1790, Thiền sư Quốc Tiên trao cho Lương Khoan tờ chứng nhận giác ngộ, trong đó nói:

“Lương Khoan đường ngu,
 Nhưng rộng đường vào Đạo

Thong dong tự tại, ai đủ sức suy lường.
 Nay ban ấn khả cùng sơn trưởng
 An lạc theo chân khắp nẻo đường!”

(Lương đã như ngu đạo chuyển khoan. Đẳng đẳng nhậm vận đắc thù khan. Vi phụ Sơn Hình lạn đẳng trưởng. Đáo xứ bích gian ngộ thù nhân)—Zen monk Ryokan was ordained as a monk at the age of eighteen. After four years of training at a small temple near his home town, he entered the Zen monastery Entsu-ji, the abbot of which was Master Kokusen. Ryokan worked with Kokusen for twelve years, studying Zen as well as calligraphy and verse composition. Around this time, he adopted the name “Daigu,” which means “Great Fool.” It was the name by which he most frequently referred to himself. In 1790 Kokusen presented Ryokan with a certificate of inka that read:

“Ryokan appears foolish, but he walks the broadest way
 So free and so untrammelled, none can truly fathom him.
 I grant this certificate with a stick of mountain wood.
 Everywhere he wanders he will retain the peace
 Attained within these walks.”

5) Lương Khoan Đại Ngu: Mơ Về Hình Ảnh Mẹ!—*Dream of His Mother's Form!*

Có rất ít chi tiết được biết về mẹ của Lương Khoan, chỉ biết bà sanh ra trên đảo Sadô, nhưng từ trong những bài thơ của Lương Khoan, hình ảnh người mẹ hiện ra rất dịu dàng và khả ái:

“Trong những giấc mơ
 Hình ảnh mẹ hiện ra
 Cả sáng lẫn tối
 Trong màn sương xa quanh đây
 Bên bờ biển Sadô.”

Little is known of Ryokan's mother other than that she was born on Sodô island, but from what we can gather in Ryokan's poems, she seems to have been a gentle and loving person:

“In my dreams
 My mother's form appears
 Morning and night,
 In the distant mist surrounding
 The shores of Sadô.”

6) Lương Khoan Đại Ngu: Mùa Đông Trên Núi Kugami!—*The Winter on Mountain Kugami!*

Khu vực núi Kugami, phía bắc xứ Hida này là xứ tuyết, nơi mà vào mùa đông ngập tuyết, lúc ấy cư dân ra vào nhà từ tầng thứ nhì. Dưới đây là một bài thơ của Thiền sư về mùa đông trong xứ Hida:

“Trên những con dốc
 Của núi Kugami
 Chìm đắm trong mùa đông
 Ngày này qua ngày kia
 Tuyết vẫn tiếp tục rơi
 Đường mòn không còn
 Dấu chân người qua lại
 Nhà không vọng tiếng người
 Ta khép cổng lại
 Trên thế giới bỗng bẽnh
 Một dòng nước trong từ khe
 Thẳng như dây mộc xứ Hida
 Ta giữ mình sinh tồn

Qua thêm một năm khác
 Lại một ngày hôm nay
 Ta vẫn tiếp tục sinh tồn”

The area of Mountain Kugami, northern Hida is now “snow country,” where in deep winter snowdrifts force residents to exit and enter their homes from the second floor. Below is one of the master's poems on the winter in northern Hida:

“On slopes
 Of Mountain Kugami
 Holed up for winter
 Day after day the snow
 Goes on falling
 Till trails show no sign
 Of a soul passing by
 And no word comes
 From people at home:
 So I shut my gate
 On the drifting world
 And here with this one thread
 Of clear water from the crags
 Straight as the string
 Plucked by the carpenters of Hida
 I keep myself alive
 Through another year,
 Another today
 I go on living”

7) Lương Khoan Đại Ngu: Ngũ Hiệp Am—Five Rice-Bowl Hermitage

Thiền sư Lương Khoan (1758-1831) thuộc phái Tào Động. Năm 1804, Lương Khoan sống trong một túp lều nhỏ một gian, dựng trên phần cao của sườn núi Kugami, cách nhà Sư khoảng vài giờ đi bộ. Túp lều này được gọi là "Ngũ Hiệp Am," bởi vì vị Tăng ở đó trước đây mỗi ngày nhận được một khẩu phần ăn như vậy từ một ngôi chùa lân cận. Tự thân Lương Khoan cũng phải đi khát thực phần ăn cho chính mình. Sư sống 13 năm ở "Ngũ Hiệp Am"; cách sống của Sư được kể lại hoàn toàn như trong bài thơ đơn giản mà sâu xa của Sư:

"Hơi thở mùa xuân, du dương yên bình;
 Vung gậy lên, ta đi vào Đông phố.
 Màu liễu xanh non phủ khắp vườn
 Mặt hồ lênh bênh loài thủy thảo
 Bát cơm thơm mùi gạo thiên gia
 Tìm ta chối bỏ quyền hành danh vọng
 Theo đường cổ Phật ngày xưa,
 Ta tiếp tục lữ hành khát thực
 Một ngày khát thực đã xong
 Ta quay về lều qua miền núi xanh
 Ánh tà dương ẩn khuất sau dốc tây
 Và bóng trăng soi nhợt nhạt dưới suối
 Ta đứng lại bên vách đá rửa sạch chân
 Thấp nén nhang lên ta ngồi yên thiền định
 Tầng chướng này duy chỉ một người;

Ôi!... Dòng thời gian bóng câu cửa sổ."

Ryôkan Daigu, name of a Japanese Zen monk of the Soto school. In 1804, Ryôkan settled down in a little one-room hut built high on the slopes of Mount Kugami, a few hours' walk from his original home. The hut was called "Gogô-an" (Five Rice-Bowl Hermitage), as the previous monk who had lived there received a daily ration of rice from a nearby temple. Ryôkan, however, had to beg for his food. He stayed at the "Gogô-an" for thirteen years; his way of life is best recounted in his own simple but deeply personal poetry:

"The springtime breathes a quiet melody;
Swinging my staff, I enter the eastern town.
Newly green willows fill the garden,
Buoyantly floating plants cover the ponds.
My bowl is fragrant with rice from a thousand hearths,
My heart renounces power and glory.
Following the path of past Buddhas,
I beg for food and travel on.
Finishing a day of begging,
I return home through the green mountains.
The setting sun is hidden behind the western cliffs
And the moon shines weakly on the stream below.
I stop by a rock and wash my feet.
Lighting some incense, I sit peacefully in zazen.
Again a one-man brotherhood of monks;
Ah... how quickly the stream of time sweeps by."

8) Lương Khoan Đại Ngu: Nhà Thơ Hải Cú Nổi Tiếng—A Famous Haiku Poet

Lúc đầu Lương Khoan không có hướng làm Tăng. Cha Sư được thừa kế chức vụ trưởng làng Izumozaki kiêm chức từ giữ đền Thần Đạo tại địa phương; Sư cũng là một nhà thơ hải cú ít nhiều nổi tiếng, và là người hết lòng ủng hộ hoàng đế. Khi còn là một đứa trẻ, người ta mong đợi Sư theo đuổi nghề nghiệp của cha mình. Lúc đó Sư theo học tại một trường Khổng học địa phương, tại đó Sư đặc biệt say mê cả thi thơ Trung Hoa và Nhật Bản. Về sau Sư có viết một bài tứ tuyệt theo phong cách Trung Hoa về thời trai trẻ của mình:

"Ta vẫn nhớ khi còn trai trẻ
Mình ta đọc trong phòng trống vắng
Đèn cạn dầu ta lại châm thêm
Chẳng hề biết đến đêm dài đông giá."

Ryokan was not originally destined to become a monk. His father had inherited the posts of headman of Izumozaki and keeper of the village Shinto shrine; he was also a haiku poet of some note and a passionate supporter of the emperor. As a child, Ryokan was expected to follow his father's career. He attended the local Confucian academy, where he was particularly attracted to both Chinese and Japanese poetry. He later wrote a Chinese-style quatrain about these youthful studies:

"I recall when I was a youth,
I would read, alone in the empty hall
Filling the lamp with oil again and again,
I never noticed the long winter night."

9) Lương Khoan Đại Ngu: Nhớ Những Năm Tháng Lâu Xa Tại Viên Thông Tự!—Remembered the Time at Entsu-ji So Long Ago!

Vào năm 1779, Thiền sư Kokusen đến thăm chùa Kôshô-ji, nơi Lương Khoan đã tu tập được bốn năm. Vị Tăng sĩ trẻ này lập tức quyết định xin theo thọ giáo với Kokusen, và theo ông này về chùa Tào Động tên Viên Thông trong vùng Okoyama, Sư đã tu tập tại đây mười hai năm tiếp theo sau đó. Về sau này trong đời, Lương Khoan nhớ lại những năm tháng tại Viên Thông Tự qua những vần thơ:

“Lâu lắm rồi tại Viên Thông Tự--
 Bao lần đông qua xuân?
 Bên kia cổng ngàn nhà,
 Chẳng lấy một người thân.
 Áo dơ tự mình giặt;
 Hết lương ra thành xin.
 Từng đọc đời cao Tăng
 Tăng quả thực Thanh bản.”

(Tự lai Viên Thông Tự. Kỷ độ kinh xuân đông. Môn tiền thiên gia ấp. Cánh bất tri nhất nhân. Y cấu thủ tự trạc. Thực tận xuất thành nhân. Tăng độc cao Tăng truyện. Tăng khả chi thanh bản)—In 1779 the Zen master Kokusen visited Kôshô-ji, where Ryôkan had been in training for four years. The young monk immediately decided to become Kokusen's disciple and followed him to his home Sôtô temple, Entsu-ji, in Okayama; Ryôkan studied there for the next twelve years. Late in life, Ryokan recalled his years at Entsu-ji in these poems:

“At Entsu-ji so long ago--
 How many times has winter given way to spring?
 Beyond the gate a thousand homes,
 Yet not a single acquaintance.
 When my robe was soiled, I washed it;
 If food ran out, we begged in the town.
 I pored over the lives of eminent priests
 And came to understand their praise of holy poverty.”

10) Lương Khoan Đại Ngu: Pháp Ngộ Nhập—Method of Entrance of Enlightenment

Sư Sokai đã tu tập trong chúng của thiền sư Đại Ngu được một năm, và đêm nọ ông chợt ngộ khi đang đứng lên sau buổi thiền định. Sokai liền đến gặp thầy để trình bày sự tỏ ngộ của mình. Đại Ngu nói: "Ông đã bước đến sảnh đường, nhưng chưa vô được bên trong phòng." Sokai hỏi: "Tại sao thầy lại nói như vậy?" Đại Ngu liền trích một câu trong kinh điển nói: "Phật dạy 'Ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm.' Trong lời dạy này, 'nhi sanh kỳ tâm' có nghĩa gì?" Sokai đáp: "Khi mình tìm tâm, tâm chẳng thấy đâu!" Đại Ngu nói: "Cuối cùng thì ông chưa thâm nhập được chỗ thâm diệu." Sokai nói: "Tôi không đồng ý chỗ nghi ngờ này." Đại Ngu cao giọng nói: "Không nên đâu! Không nên đâu! Nếu ông thực sự muốn chứng nhập vào đạo huyền, ông phải một lần chết hẳn cho xong, chỉ như vậy sau đó ông mới có thể chứng ngộ được!"—Sokai had been in the congregation of Zen master Daigu for a year when he suddenly had an insight one night as he was getting up from his meditation. Going to the teacher, Sokai presented his understanding. Daigu said, "You have gotten into the hall, but you have not yet entered the room." Sokai asked, "Why do you say that?" Daigu quoted a scriptural saying: "Don't dwell on anything, yet enliven the mind," and asked Sokai, "What does it mean to 'yet enliven the mind'?" Sokai replied, "When you look for the mind, it cannot be found." Daigu said, "After all you haven't attained penetration." Sokai retorted, "I do not agree to doubt." Raising his voice, Daigu said, "No, no! If you really want to attain the Way, you must die completely once; only then can you realize it!"

11) Lương Khoan Đại Ngu: Tan Hợp Hợp Tan!—Ever Changing!

Trong khi theo John Stevens trong quyển “Ba Thiền Sư,” Lương Khoan sinh năm 1758 tại một ngôi làng hẻo lánh tên làng Izumozaki trong vùng duyên hải tỉnh Echigo, bây giờ được gọi là miền Niigata. Khu vực phía bắc đảo Honshu này là xứ tuyết, nơi mà vào mùa đông ngập tuyết, lúc ấy cư dân ra vào nhà từ tầng thứ nhì. Khu vực này cũng nổi tiếng với những trận động đất tệt hại nhất trong lịch sử của Nhật Bản, với hòn đảo Sodo xinh đẹp, nơi lưu đày của phiến quân, và cũng là nguồn khai thác vàng của các vị tướng quân. Cha của Lương Khoan là Inan, người thừa kế chức vị trưởng làng và cũng là một giáo sĩ Thần Đạo. Ở mức độ nào đó, Inan cũng là một nhà thơ có chút tiếng tăm, có liên hệ xa với trường phái Hài Cú của nhà thơ Tùng Vĩ Ba Tiêu. Dưới đây là một trong số những bài thơ của Inan:

“Tan hợp hợp tan
 Những đám mây hè lững lờ trôi
 Trên những ngọn đồi cao.”

While according to John Stevens in “Three Zen Masters (p.103),” Ryokan was born in 1758 in the remote seaside village of Izumozaki in Echigo Province, now called Niigata Prefecture. This area of northern Honshu is now “snow country,” where in deep winter snowdrifts force residents to exit and enter their homes from the second floor. The district is also notorious for some of the worst earthquakes in Japan's history, and is famed for the lovely island of Sado, place of exile for rebels and source of the shogun's gold, which was taken from its productive mines. Ryokan's father, Inan (1738-1795), was the heredity village headman and Shinto priest. Inan was also a poet of some note, distantly associated with the Basho school of haiku. Here is one of his verse:

“Ever changing,
 Summer clouds rise lazily,
 High above the hills.”

12) Lương Khoan Đại Ngu: Thay Đổi Sự Hoang Phí Của Người Cháu—Changed His Nephew's Dissipations

Thiền sư Lương Khoan (1758-1831) đã hiến trọn đời mình cho việc tu thiền. Một hôm, ngài nghe rằng đứa cháu trai của mình đã bất chấp những lời khuyên giải của họ hàng, đang phung phí tiền của vào một cô kỹ nữ. Vì đức cháu trai này là người thay thế Lương Khoan trong gia tộc để quản lý tài sản gia đình, và số tài sản này đang có nguy cơ tiêu tán nên bà con trong thân tộc đã yêu cầu Lương Khoan phải làm gì đó để cứu vãn. Vì thế mà Lương Khoan phải du hành một đoạn đường dài để đến thăm đứa cháu. Đã nhiều năm rồi hai người không gặp lại nhau. Người cháu tỏ ra vui mừng gặp chú mình và mời chú nghỉ lại qua đêm. Lương Khoan ngồi thiền suốt đêm. Đến sáng hôm sau, Thiền sư nói với người tuổi trẻ: “Ta đã già nên đôi tay run rẩy thế này. Cháu có thể giúp ta buộc lại dây giày được không?” Người cháu sẵn lòng giúp chú buộc dây giày. Lương Khoan kết thúc cuộc nói chuyện, nói rằng: “Cảm ơn cháu, cháu thấy không, mỗi ngày trôi qua chúng ta đều trở nên già yếu hơn. Cháu hãy cố mà chăm sóc tốt cho bản thân mình.” Nói xong, Lương Khoan liền ra đi, không nói gì đến chuyện người kỹ nữ cũng như những lời phàn nàn của mọi người trong gia tộc. Nhưng kể từ buổi sáng hôm đó, sự hoang phí của người cháu trai này cũng chấm dứt—Zen master Ryokan devoted his life to the study of Zen. One day, he heard that his nephew, despite the admonitions of relatives, was spending his money on a courtesan. Inasmuch as the nephew had taken Ryokan's place in managing the family estate and the property was in danger of being dissipated, the relatives asked Ryokan to do something about it. So Ryokan had to travel a long way to visit his nephew, whom he had not seen for many years. The nephew seemed pleased to meet his uncle again and invited him to remain overnight. All night Ryokan sat in meditation. As he was departing in the morning he said to the young man: “I must be getting old, my hand shakes so. Will you help me tie the string of my straw sandal?” The nephew helped Ryokan willingly. Ryokan finished the conversation, saying: “Thank you, you see, a man becomes older and feebler day by day. Take good care of yourself.” Then Ryokan left, never

mentioning a word about the courtesan or the complaints of the relatives. But, from that morning on, the dissipations of the nephew ended.

13) Lương Khoan Đại Ngu: Ước Gì Ta Có Thể Tặng Cho Anh Ta Vầng Trăng Lộng Lẫy Kia!—*I Wish I Could Give Him That Beautiful Moon!*

Đại sư Đại Ngu Lương Khoan sống một cách thanh bần trong một túp lều nhỏ dưới chân núi. Một đêm khuya, một tên trộm lẻn vào lều và thấy rằng chẳng có thứ gì để lấy cắp. Đại Ngu Lương Khoan quay lại và bắt quả tang tên trộm. 'Ông hẳn đã đi từ rất xa để đến đây viếng ta,' đại sư nói với tên trộm, 'vậy cũng không nên để ông ra về tay không. Hãy cầm lấy bộ đồ này, xem như là quà tặng của ta.' Tên trộm sửng sốt, cầm lấy bộ đồ và biến mất. Đại Ngu Lương Khoan trần trụi, ngồi ngắm vầng trăng. 'Khổ thân anh ta,' ngài lẩm bẩm, 'ước gì ta có thể tặng cho anh ta vầng trăng lộng lẫy kia luôn. Nhân đó ông đã viết một bài thơ khi tên trộm đã lấy hết mọi thứ như thế này: "Tên trộm đã để lại cái này: Đó, ánh trăng lấp lánh trong khung cửa sổ."—Name of a Japanese Zen master. Ryokan, a Zen master, lived the simplest kind of life in a little hut at the foot of a mountain. One evening a thief visited the hut only to discover there was nothing in it to steal. Ryokan returned and caught him. 'You may have come a long way to visit me,' he told the prowler, 'and you should not return empty-handed. Please take my clothes as a gift.' The thief was bewildered. He took the clothes and slunk away. Ryokan sat naked, watching the moon. 'Poor fellow,' he mused, 'I wish I could give him this beautiful moon!'

14) Lương Khoan Đại Ngu: Viếng Mộ Thầy!—*Visited His First Master's Grave!*

Lúc nhỏ Lương Khoan có tên là Eizô, một đứa trẻ trầm lặng, chăm chỉ và thích sách vở. Năm lên mười tuổi, cậu bé Eizô ghi tên vào một trường Khổng học và tiếp nhận nền giáo dục căn bản về cổ văn Trung Hoa và Nhật Bản. Nhiều năm sau, khi trở về thăm mộ của người thầy đầu tiên của mình là ông Ômori Shiyô, Lương Khoan đã làm một bài thơ rất xúc động để tưởng niệm thầy mình:

“Mộ cũ nằm khuất dưới chân đồi vắng
 Nhiều năm rêu phủ không người viếng
 Chỉ có tiêu phu rảo bước qua
 Nhớ lúc còn thơ đầu tóc rối
 Bên dòng Hiệp Giang theo thầy học
 Một sáng dỡ chân bước độc hành
 Đồi đàng biển biệt qua năm tháng
 Nay con về đây nơi thầy yên nghỉ
 Làm sao có thể vinh danh hương linh thầy
 Nhỏ vài giọt nước trên bia mộ
 Và thầm cầu nguyện dâng lên thầy
 Thành linh bóng nhật khuất sau đồi
 Lòng con vẫy phủ bởi gió thông reo
 Con cố quay đi mà chẳng đặt
 Đôi tay áo đấm dòng lệ con nhớ thầy.”

Ryôkan's childhood name was Eizô, a quiet, studious boy who loved books. He was enrolled in a Confucian academy at around ten years of age and there received his basic education in the classics of China and Japan. Many years later Ryôkan visited the grave of his first teacher, Ômori Shiyô (?-1791), and composed this touching poem in commemoration of his master:

“An old grave hidden away at the foot of a deserted hill,
 Overrun with rank weeds growing unchecked year after year;
 There is no one left to tend the tomb,
 And only an occasional woodcutter passes by.
 Once I was his pupil, a youth with shaggy hair,

Learning deeply from him by the Narrow River.
 One morning, I set off on my solitary journey
 And the years passed between us in silence.
 Now I have returned to find him at rest here.
 How can I honor his departed spirit?
 I pour a dipper of pure water over his tombstone
 And offer a silent prayer.
 The sun suddenly disappears behind the hill,
 And I'm enveloped by the roar of the wind in the pines.
 I try to pull myself away but cannot;
 A flood of tears soaks my sleeves."

CDXXX. Lương Sơn Duyên Quán: Liang-shan Yuan-kuan

1) Biểu Thị Khả Năng Thực Sự Để Biết Được Tự Ngã!—Demonstrate True Ability to Know Own Self!

Thiền Sư Lương Sơn Duyên Quán Lăng Châu (920-990) thường nói với chư Tăng: "Nếu mấy ông để cho dòng truyền thừa này chìm trong bốn biển, thì mấy ông chỉ bắt được loài rồng dữ. Nhưng nếu mấy ông biểu thị khả năng thực sự thì mấy ông sẽ biết được tự ngã của chính mình."—According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume XXIV, Zen master Liang-shan Yuanguan often said to the monks, "If you let down your line into the four seas you'll only catch ferocious dragons. But if you demonstrate true ability, you'll seek to know your own self."

2) Lương Sơn Duyên Quán: Đạt Ngộ Khi Nghe Về Mật Khế Dưới Tấm Y Của Sư Phụ Đồng An!—Attained Enlightenment Upon Hearing About Intimacy Under His Master T'ung-an's Robe!

Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền Sư Lương Sơn Duyên Quán Lăng Châu (920-990), dòng truyền thừa thứ 42; tuy nhiên, có một vài chi tiết nhỏ về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển XXIV: Thiền sư Lương Sơn Duyên Quán là đệ tử của Thiền sư Đồng An Hồng Châu (Đồng An Quan Chí) của dòng Thiền Tào Động. Một hôm, Lương Sơn Duyên Quán Lăng Châu (920-990) đang hầu thầy mình là Thiền sư Đồng An Quan Trí. Thiền sư Đồng An hỏi: "Dưới tấm y của ông là vật gì?" Nói cách khác, câu hỏi này chỉ muốn hỏi: "Ông là ai?" Nhưng Duyên Quán không trả lời được. Thiền sư Đồng An liền nói: "Học Phật đạo mà chưa đến nơi, thực sự rất khổ. Ông hãy hỏi lão Tăng đi." Thế là Duyên Quán bèn hỏi: "Dưới tấm y của thầy là vật gì?" Thiền sư Đồng An trả lời: "Mật khế." Duyên Quán liền đại ngộ. Thiền sư Đồng An muốn nhấn nhủ không riêng với Duyên Quán, mà còn là với tất cả hành giả tu Thiền rằng mọi người phải sống như thế nào để có thể làm cho sinh mệnh này khế hợp với tất cả hiện tượng bên ngoài thành đời sống của chính mình. Chúng ta không thể dựa vào bất cứ ai khác, một khi đã biết phương pháp rồi thì hãy thực hành. Mật khế không đâu khác, đó là tự mình thể chứng sự hoàn chỉnh mà mình đã có; thể tính của bạn không đâu khác, đó là chính bạn—We do not have detailed documents on this Zen Master of the forty-second lineage; however, there is some brief information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XXIV: Zen master Liang-shan Yuanguan was a disciple of the T'ao-Tung lineage master, Tongan Guanzhi. One day, Liang-shan Yuan-kuan was attending his teacher, Zen master T'ung-an Kuan-chih. The master asked him, "What is that beneath your robe?" In other words, "Who are you?" Yuan-kuan had no answer. Zen master T'ung-an Kuan-chih said, "It is the most painful thing when one who studies the Buddha Way hasn't yet reached that stage. Now you ask me." So Yuan-kuan asked, "What is that beneath your robe?" Zen master T'ung-an Kuan-chih replied, "Intimacy." Yuan-kuan was greatly awakened. Zen master T'ung-an wants to recommend not only to Yuan-kuan, but also to all Zen practitioners that we should live our life so that this life and all external phenomena are together intimate as our own life. We cannot rely on anyone else, once we know the

method, just go ahead to practice it. Intimacy is nothing but realizing the fact that already you are as you are. Your essential nature is nothing but you as you are.

3) Lương Sơn Duyên Quán: Nước Sông Giang Tử Và Tùng Trên Núi Bạch Lộc—The Water in Yang River and the Pine Trees on White Deer Mountain

một vị Tăng hỏi Thiền Sư Lương Sơn Duyên Quán Lăng Châu (920-990): "Thế nào là thói nhà của Thầy?" Sư nói: "Dòng Giang Tử nước chảy xiết, cá lội chậm. Bạch Lộc Sơn thông cao, chim khó làm tổ."—According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume XXIV, a monk asked Zen master Liang-shan Yuanguan, "What is the style of the master's house?" Liang-shan said, "The current in Yang River is swift, and the fish move slowly. The pine trees on White Deer Mountain are tall, and the birds nest there with difficulty!"

4) Lương Sơn Duyên Quán: Trên Trời Trăng Sáng, Ngồi Yên Lặng Trong Phòng!—The Bright Moon in the Sky, Sitting Silently in the Room!

một vị Tăng lại hỏi Thiền Sư Lương Sơn Duyên Quán Lăng Châu (920-990): "Bản ngã là thứ gì?" Sư nói: "Là ông vua của vũ trụ. Là vị tướng chỉ huy ngọn đèo chiến lược." Đoạn vị Tăng hỏi: "Khi đã đạt đến trạng thái này, rồi sao nữa?" Sư nói: "Trăng sáng rõ trên trời. Ngồi lặng yên trong phòng mình." Nói xong Sư tụng bài kệ:

"Lương Sơn nhất khúc ca
 Cách ngoại nhân nan hòa
 Thập tải phủng tri âm
 Vị thường phùng nhưt cá."
 (Lương Sơn một khúc ca
 Cách điệu người khó hòa
 Mười năm tìm tri âm
 Gặp gỡ vẫn còn xa).

According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume XXIV, a monk asked, "What is the self?" Liang-shan said, "The emperor of the universe. The general who commands the strategic pass." The monk then asked, "When this state is realized, then what?" Liang-shan said, "The bright moon in the sky. Sitting silently in one's room!" Then Zen master Liang-shan Yuanguan recited this verse:

"The song of Liangshan,
 Even the skilled find it hard to sing.
 These ten years
 I've search for someone to sing it,
 But till now I've found no one."

5) Lương Sơn Ngô Xứ Sĩ Họa—Liang-Shan's "This Was Painted by Wu-Chu"

Công án nói về cơ duyên vấn đáp về việc Thiền sư Lương Sơn khai ngộ cho Đại Dương Kính Huyền. Theo Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển XIV, lần đầu tiên gặp gỡ Lương Sơn, Đại Dương hỏi: "Thế nào là đạo tràng vô tướng?" Lương Sơn chỉ Bồ Tát Quan Âm, nói: "Cái này là do Ngô Xứ Sĩ vẽ." Đại Dương suy nghĩ để tiến ngữ. Lương Sơn nhanh nhẩu nói: "Cái này có tướng, cái kia không tướng." Đại Dương nhưn đó tỉnh ngộ, liền lễ bái. Lương Sơn hỏi: "Sao không nói lấy một câu?" Đại Dương thưa: "Nói thì chẳng từ, sợ e trên giấy mực." Lương Sơn cười, bảo: "Lời này vẫn còn ghi trên bia." Đại Dương dâng kệ rằng:

"Ngã tích sơ cơ học đạo mê
 Vạn thủy thiên sơn mịch kiến tri
 Minh kiêm biện cổ chung nan hội

Trực thuyết vô tâm chuyển cánh nghi.
 Mong sư điểm xuất Tần thời cảnh
 Chiếu kiến phụ mẫu vị sanh thì
 Như kim giác liễu hà sở đắc
 Dạ phóng ô kê đới tuyết phi.”
 (Con xưa học đạo cứ sai lầm
 Muôn núi ngàn sông kiếm thấy nghe
 Luận cổ bàn kim càng khó hội
 Nói thẳng vô tâm lại sanh nghi.
 Nhờ thầy chỉ rõ thời Tần kính
 Soi thấy cha mẹ lúc chưa sanh
 Hiện nay giác ngộ đâu còn đắc
 Đêm thả gà đen trong tuyết bay).

Lương Sơn bảo: “Có thể làm hưng thịnh tông Tào Động.”—The koan about the potentiality and conditions of questions and answers regarding Zen master Liang-Shan (920-990) opened up the intelligence and brought enlightenment to T'a-Yang. According to the Wudeng Huiyuan, Volume XIV, upon T'a-Yang's first meeting with Liang-Shan, T'a-Yang asked: “What is the formless place of realization?” Liang-Shan pointed to a painting of Kuan-Yin and said: “This was painted by Wu-Chu.” T'a-Yang was about to speak when Liang-Shan cut him off, saying: “Does this have form? Where is the form?” At these words, T'a-Yang awakened. He then bowed. Liang-Shan said: “Why don't you say something?” T'a-Yang said: “It's true I don't speak, and I fear putting it to brush and paper.” Liang-Shan laughed and said: “Engrave the words on a stone memorial.” T'a-Yang then offered the following verse:

“Formerly my means of studying
 the Way was confused,
 Seeking understanding among
 myriad streams and countless mountains.
 But immediate clarity is not found by
 sorting through the past.
 Directly speaking “no mind”
 engendered more delusion.
 Then, a teacher revealed my situation
 upon leaving Qin,
 Illuminating the time
 before my parents' birth.
 And now, everything realized,
 what has been attained?
 The night frees crow and cock
 to fly with the snow.”

Liang-Shan said: “Here the T'ong-Shan line is entrusted.” In time, Jing-Xuan's reputation spread widely.

CDXXXI. Lương Toại Và Sư Phụ Ma Cốc—Liang-Sui and His Master Ma-Ku

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VII, một hôm, giảng sư Lương Toại đến tìm sự giáo dẫn từ Thiền sư Ma Cốc. Khi thấy Lương Toại đến, Ma Cốc cầm cây xuồng, đi ra vườn, và bắt đầu đào bới cỏ dại mà không hề để ý đến Lương Toại. Rồi lại đi về phương trượng. Ngày hôm sau, Lương Toại đến lễ bái và gõ cửa phòng của Ma Cốc, Ma Cốc hỏi: "Ai đó?" Và Ma Cốc gọi Lương Toại, như thế ba lần gọi, và Lương Toại ba lần trả lời. Xong Ma Cốc mắng: "Thầy chùa gì mà độn căn như thế!"

Lương Toại tỉnh ngộ ngay dưới câu mắng ấy. Bấy giờ thì Lương Toại đã hiểu Thiền bèn thưa rằng: "Hòa Thượng không lừa Lương Toại, nếu không đến lễ bái Hòa Thượng thì Lương Toại cơ hồ đã bị kinh luận lừa suốt đời rồi." Về sau này, Lương Toại đã nói với những vị Tăng đồng môn, những người đã dùng thì giờ để học cho thành thạo triết học Phật giáo rằng: "Tất cả những gì mấy ông biết, tôi biết; nhưng cái mà tôi biết, thì không có ai trong mấy ông biết cả." Thật chẳng là kỳ diệu hay sao khi Lương Toại hoàn toàn lãnh ngộ hàm nghĩa bên trong khi sư phụ gọi mình, và có thể nói ra một câu như vậy? Thế ra cái giác ngộ trong Thiền nó thường tục biết chừng nào! Dầu gì đi nữa, chúng ta cũng không thể nói rằng Ma Cốc đã không làm gì hết cho sự đạt ngộ của Thiền sư Lương Toại Thọ Châu. Nhưng làm sao Ma Cốc có thể mở mắt cho Lương Toại bằng những lời nói tầm thường như vậy? Những lời nói của ngài phải có ẩn ý gì khiến vừa làm là ăn khớp ngay với nhịp tâm của Lương Toại? Lương Toại đã dọn tâm sẵn như thế nào để đón lấy cái ấn tay cuối cùng của Ma Cốc? Toàn thể diễn trình của tâm thức từ lúc hành giả mới thọ giáo cho đến hồi cứu cánh ngộ đạo ắt hẳn phải trải qua vô số thăng trầm vấp vấp. Nhưng biến cố xảy ra giữa Lương Toại và Ma Cốc cho thấy pháp Thiền chỉ có ý nghĩa khi cây trục của nội tâm xoay sang một thế giới khác, sâu rộng hơn. Vì một khi thế giới thâm diệu ấy mở ra là cuộc sống hằng ngày của hành giả, cả đến những tình tiết tầm thường nhất, vẫn đượm nhuần Thiền vị. Thật vậy, một mặt giác ngộ là cái gì tầm thường, vô nghĩa lý nhất đời; nhưng mặt khác, nhất là khi chúng ta chưa hiểu, nó kỳ bí không gì hơn. Và nói cho cùng, ngay cả cuộc sống thường ngày của chúng ta, há chẳng phải đầy những kỳ quan, bí mật và huyền bí, ngoài tầm hiểu biết của trí óc con người hay sao?—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VII, one day, lecture master Shou-chou Liang-sui sought instruction from Zen master Ma-Ku. Ma-Ku, seeing him come, took a spade, went to the garden, and started digging weeds without paying any attention to Liang-Sui. He then returned to his quarters. The next day, when Liang-Sui came to knock at the door of Ma-ku's abode, Zen master Ma-ku called out Liang-sui three times, and Liang-sui responded three times. At last Ma-ku exclaimed, "O this stupid fellow!" These words opened the mind of Liang-sui to the truth of Zen. He now understood Zen and exclaimed: "O master, don't deceive me any more. If I had not come to you I should have been miserably led astray all my life by the sutras and the sastras." Later on Liang-Sui said to some of his fellow-monks who had been spending their time in the mastery of Buddhist philosophy, "All that you know, I know; but what I know, none of you know." Is it not wonderful that Liang-Sui could make such an utterance just by understanding the significance of his master's call? This is enough to show what a commonplace thing enlightenment is! At any rate, we could not say that Ma-ku had nothing to do with Liang-sui's realization. But, how did Ma-ku make Liang-sui's eye open by such prosaic words? Did these words have any hidden meaning, however, which happened to coincide with the mental tone of Liang-sui? How was Liang-sui so mentally prepared for the final stroke of the master, whose service was just pressing the button, as it were? Zen practitioners should always remember that the whole history of the mental development leading up to an enlightenment; that is from the first moment when the disciple came to the master until the last moment of realization, with all the intermittent psychological vicissitudes which he had to go through. But the conversation between Liang-sui and Ma-ku just shows that the whole Zen discipline gains meaning when there takes place this turning of the mental hinge to a wider and deeper world. For when this wide and deeper world opens, Zen practitioners' everyday life, even the most trivial thing of it, grow loaded with the truths of Zen. On the one hand, therefore, enlightenment is a most prosaic and matter-of-fact thing, but on the other hand, when it is not understood it is something of a mystery. But after all, is not life itself filled with wonders, mysteries, and unfathomabilities, far beyond our discursive understanding?

CDXXXII. Lượng Sa Môn: Hư Không Giảng Pháp—Sramana Liang: Space Can Discourse

Lượng là tên của một vị Sa Môn Trung Hoa, một nhà bác học, thông các kinh luận vào cuối thế kỷ thứ VIII. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Sa Môn Lượng; tuy nhiên, có một chi tiết

nhỏ về vị Tăng này trong Truyền Đăng Lục, quyển VIII: Một hôm, Sa Môn Lượng đến tham vấn Mã Tổ, Tổ hỏi: "Nghe nói tòa chủ học thông các kinh luận, có phải như vậy không?" Sa Môn Lượng đáp: "Vâng, chắc là như vậy." Mã Tổ hỏi: "Giảng kinh như thế nào?" Sa Môn Lượng đáp: "Đem tâm mà giảng." Mã Tổ nói: "Tâm như diển viên, ý như thẳng hê; thì làm sao tâm biết giảng?" Sa Môn Lượng lớn tiếng cãi lại: "Tâm không biết giảng, vậy hư không giảng được chắc?" Mã Tổ nói: "Quả nhiên là vậy, hư không giảng được." Dĩ nhiên, Sa Môn Lượng không chịu, muốn bỏ đi; vừa mới bước đi ra, Mã Tổ gọi lại: "Tòa chủ!" Sa Môn Lượng, nhà bác học, quay lại, thì hoá nhiên đại ngộ, liền làm lễ Mã Tổ. Nhưng Mã Tổ lại bảo: "Gã chậm lụt này, lễ bái làm chi vậy?" Sa Môn Lượng trở về chùa của mình và nói với các đồ đệ: "Ta tưởng mình giảng kinh luận không ai bì kịp; thế mà hôm nay bị Mã Tổ hỏi, công phu tu tập bình sinh của ta tiêu tan như băng rã hết!" Thiền sư Mã Tổ Đạo Nhất sống vào khoảng cuối nhà Đường đầu nhà Tống (vào khoảng giữa thế kỷ thứ X). Lúc đó thiên hướng phát triển của giáo pháp Thiền tông lần hồi thay thế các tông phái khác ở Trung Hoa. Nghĩa là thái độ Thiền đối với truyền thống, và triết lý đạo Phật, có khuynh hướng coi nhẹ việc học hỏi theo thứ lớp của nó, lơ là kinh điển và các thứ siêu hình trong kinh—Sramana Liang, name of a Chinese monk, a great scholar, learned in sutras and philosophical treatises, in the end of the eighth century. We do not have detailed documents on this monk; however, there is a brief information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VIII: One day, Sramana Liang came to see Ma-tsu, the latter asked, "You are evidently a learned student of the sutras and philosophical treatises, are you not?" Liang said, "Yes, I am supposed to be so." Ma-tsu asked, "How do you discourse on the sutras?" Liang said, "With mind." Ma-tsu said, "Mind is like an actor and Manas a jester; how does Mind understand discoursing?" Liang, raising his voice, declared, "If mind is unable to discourse, do you think space can?" The master remarked, "Indeed, space can discourse." Of course Liang could not accept him, and wishing to leave. When Liang was about to depart, Ma-tsu called out, "Oh scholar!" As Liang, the philosopher, turned back, the meaning of the whole proceeding dawned upon him, and he made bows to the master. Ma-tsu, however, observed, "What is the use of your bowing, you dull-witted fellow?" Liang the scholar returned to his own temple and told this to his pupils: "I thought no one could compete with me in discoursing on the sutras and philosophical treatises, but today, being questioned by Ma-tsu the master, all my proud learning has melted away like a piece of ice!" Zen master Ma-tsu Tao-I, who lived between late T'ang and early Sung (around the middle of the tenth century) when the trend of development of Zen teaching gradually superseded the other Buddhist schools in China. It is to say, Zen attitude towards Buddhist lore and philosophy tended to slight its study in an orderly manner, to neglect the sutras and what metaphysics there is in them.

CDXXXIII. Lưu Thiết Ma: Liu T'ieh-mo

1) Lão Ngưu (Trâu Cái Già)—An Old Cow

Lưu Thiết Ma là một Ni Thiền sư, thể nghiệm sâu sắc về thiền, đệ tử của ngài Qui Sơn Linh Hựu vào thế kỷ thứ IX. Họ của bà là Lưu, người ta đặt cho bà biệt hiệu là "Thiết Ma" có nghĩa là cối xay sắt, vì trong giới thiền thời đó, bà khét tiếng đáng sợ là có thể 'nghiền' bất cứ ai dám sánh với mình trong pháp luận (pháp chiến) về mặt học thuyết. Bà xuất hiện trong thí dụ thứ 24 của Bích Nham Lục, trong một cuộc pháp chiến với thầy mình là Quy Sơn: "Lưu Thiết Ma đến thăm Quy Sơn. Quy Sơn nói: 'Này, con bò cái kia, đã đến đấy à?' Thiết Ma nói: 'Ngày mai có lẽ lớn trên núi Thái. Thầy viện trưởng có đến đó không?' Quy Sơn bèn nằm dài ra. Thiết Ma liền đi ra và rời khỏi đó." Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, bà Ni Lưu Thiết Ma như chọi đá nháng lửa, tợ làn điện chớp, nghĩ nghĩ thì tan thân mất mạng. Thiền đạo nếu đến chỗ khẩn yếu, trong ấy đâu có nhiều việc. Cả Qui Sơn và Lưu Thiết Ma đều là hàng tác gia gặp nhau, như cách tương thấy sừng liền biết là trâu, cách núi thấy khói liền biết là lửa, đẩy đến liền động, kéo lại liền xoay. Quy Sơn nói: "Lão Tăng trăm tuổi đến nhà thí chủ ở dưới núi làm một con trâu, bên hông trái, có viết năm chữ 'Qui Sơn Tăng Linh Hựu.' Chính khi ấy gọi Qui Sơn Tăng là phải hay gọi con trâu là phải?" Như hiện nay bị người hỏi đến cam chịu bối rối. Lưu Thiết

Ma là bậc tham thiền đã lâu, cơ phong cao vót, thời nhân gọi là Lưu Thiết Ma (Lưu mài sắt), cất am cách Qui Sơn độ mười dặm. Một hôm đến phỏng vấn Qui Sơn, Qui Sơn thấy đến liền nói: "Trâu cái già, người mới đến." Lưu Thiết Ma thưa: "Ngày mai ở Đài Sơn có đại hội trai, Hòa Thượng có đi dự chăng?" Qui Sơn buông thân nằm xuống. Lưu Thiết Ma liền đi ra. Ông xem kia dường như thuyết thoại một cách nhất như. Vả chẳng phải thiền cũng chẳng phải đạo, gọi là vô sự hiểu được không? Qui Sơn cách Đài Sơn đến mấy ngàn dặm, tại sao Lưu Thiết Ma lại hỏi Qui Sơn đi thọ trai? Hãy nói ý chỉ như thế nào? Bởi bà lão này hiểu được lời nói của Qui Sơn, nên tờ đến thì chỉ đi, một buông một bắt, đối đáp lẫn nhau như hai gương soi nhau, không có ảnh tượng nào khá thấy, cơ cơ xứng nhau, cú cú hợp nhau. Như người đời nay ba phen kéo chẳng xoay đầu, còn bà lão này một điểm để lừa gạt bà cũng chẳng được. Chỗ này chẳng phải là thế đế tình kiến, gương sáng trên đài, minh châu trong tay, Hồ đến hiện Hồ, Hán đến hiện Hán. Do kia biết có việc hưởng thượng, cho nên như thế. Hiện nay chỉ chú trọng hiểu là vô sự. Hòa Thượng Diển nói: "Chớ đem hữu sự làm vô sự, hữu sự thường từ vô sự sanh." Nếu ông tham được thấu, kia nói thế ấy, giống như người bình thường thuyết thoại, phần nhiều bị ngôn ngữ cách ngại, cho nên không hiểu, chỉ là tri âm mới hội được kia. Như Càn Phong dạy chúng: "Cử một chẳng được cử hai, bỏ qua một bậc rơi tại thứ hai." Vân Môn đứng dậy thưa: "Hôm qua có Tăng từ Thiên Thai đến, lại sang Nam Nhạc." Càn Phong nói: "Diển Tọa! Ngày nay chẳng được phổ thỉnh." Xem hai vị này buông thì cả hai đều buông, thâu thì cả hai đều thâu. Dưới tông Qui Ngưỡng gọi đó là cảnh trí gió thổi bụi dấy cỏ lay, tham cứu đến tận đầu mối, cũng gọi là cách thân cú, ý thông mà ngữ cách. Đến trong đó phải là vạch trái xoay phải mới là tác gia—Iron Grindstone Liu, nick name of a nun Zen master, a profoundly enlightened Buddhist nun, disciple of Kuei-Shan-Ling-Yu in the ninth century. Her family name was Liu, and she acquired the nickname 'T'ieh-mo,' 'iron mill stone,' because she was renowned in the Zen circles of her time for 'grinding to bits' like an iron millstone anyone who confronted her in dharma battle (hossen). In example 24 of the Pi-Yen-Lu, we see her in a hossen with her master, Kuei-shan: "Liu T'ieh-mo came to Kuei-shan. Kuei-shan said, 'So old cow, you've come.' T'ieh-mo said, 'Tomorrow will be the big festival on Mount T'ai; the abbot will go there?' Thereupon Kuei-shan relaxed his body and lay down. Immediately, T'ieh-mo went out and departed." According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, the Nun 'Iron Grndstone' Liu was like a stone-struck spark, like a lightning flash; hesitate and you lose your body and your life. In the path of meditation, if you get to the most essential place, where are there so many things? This meeting of adepts is like seeing horns on the other side of a wall and immediately knowing there's an ox, like seeing smoke on the other side of a mountain and immediately knowing there's a fire. When pushed they move, when pressed they turn about. Kuei Shan said, "After I die, I'll go down the mountain to an almsgiver's house and be a water buffalo. On my left flank five words will be written, saying, 'A Kuei Shan monk, me.' At that time, would it be right to call it Kuei Shan monk, or would it be right to call it a water buffalo?" When people these days are questioned about this, they are stymied and can't explain. Iron Grindstone Liu had studied for a long time, her active edge was sharp and dangerous. People called her "Iron Grindstone Liu." She built a hut a few miles from Kuei Mountain. One day she went to call on Kuei Shan. When he saw her coming, he said, "Old cow, so you've come." Iron Grindstone Liu said, "Tomorrow there's a great communal feast on Mount T'ai; are you going to go, Teacher?" Kuei Shan relaxed his body and lay down, whereupon the Iron Grindstone Liu left. All of you look throughout they seem to be conversing, but this is not Ch'an, neither is it Tao. Can it be understood by calling it unconcern? Kuei Shan is over six hundred miles from Mount T'ai; how then did Iron Grindstone Liu want to have Kuei Shan go to the feast? Tell me, what was her meaning? This old lady understands Kuei Shan's conversation: fiber coming, thread going, one letting go, one gathering in; they answer back to each other like two mirrors reflecting each other, without any reflection image to be seen. Action to action, they complement each other; phrase to phrase, they accord. People these days can be poked three times and not turn their heads, but this old lady couldn't be fooled one little bit. By no means is this an emotional view based on mundane truth; like a bright mirror on its stand, like a bright

jewel in the palm of the hand, when a foreigner comes, a foreigner is reflected, and when a native comes a native is reflected. It's that she knows there is something transcendent; that's why she acts like this. Right now you are content to understand this as unconcern. Master Yen of Wu Tsu said, "Don't take having concerns as not having concerns; time and time again concern is born of unconcern." If you can immerse yourself in this and penetrate through, you will see that Kuei Shan and Iron Grindstone Liu acting in this way is the same sort as ordinary people's conversation. People are often hindered by words, that's why they don't understand. Only an intimate acquaintance can understand them thoroughly. It's like Ch'ien Feng teaching his assembly saying, "If you raise one, you shouldn't raise two; let the first move go and you fall into the secondary." Yun Men came forward and said, "Yesterday, there was a monk who came from T'ien T'ai and returned to Nan Yueh." Ch'ien Feng said, "Chief cook, don't participate in the general labor today." Observe these two, Liu and Kuei Shan; when letting go, both let go, and when gathering in, both gather in. In the Kuei Yang tradition, this is called "merging of perspectives." In the wind-blown dust the grass move; thoroughly comprehend the whole from the surface. This is also called "a phrase which hinders one", the meaning is conveyed but the words obstruct. When you get here, you must be able to sweep to the left and turn to the right; then you are an adept.

2) *Lưu Thiết Ma Và Lão Sư Quy Sơn—Liu T'ieh-Mo and Old Master Kuei-Shan*

Lưu Thiết Ma là tên của một Ni Thiền sư, thể nghiệm sâu sắc về thiền, đệ tử của ngài Qui Sơn Linh Hựu vào thế kỷ thứ IX. Họ của bà là Lưu, người ta đặt cho bà biệt hiệu là "Thiết Ma" có nghĩa là cối xay sắt, vì trong giới thiền thời đó, bà khét tiếng đáng sợ là có thể 'nghiền' bất cứ ai dám sánh với mình trong pháp luận (pháp chiến) về mặt học thuyết. Bà xuất hiện trong thí dụ thứ 24 của Bích Nham Lục, trong một cuộc pháp chiến với thầy mình là Quy Sơn: "Lưu Thiết Ma đến thăm Quy Sơn. Quy Sơn nói: 'Này, con bò cái kia, đã đến đấy à?' Thiết Ma nói: 'Ngày mai có lễ lớn trên núi Thái. Thầy viện trưởng có đến đó không?' Quy Sơn bèn nằm dài ra. Thiết Ma liền đi ra và rời khỏi đó."—A nun Zen master, a profoundly enlightened Buddhist nun, disciple of Kuei-Shan-Ling-Yu in the ninth century. Her family name was Liu, and she acquired the nickname 'T'ieh-mo,' 'iron mill stone,' because she was renowned in the Zen circles of her time for 'grinding to bits' like an iron millstone anyone who confronted her in dharma battle (hossen). In example 24 of the Pi-Yen-Lu, we see her in a hossen with her master, Kuei-shan: "Liu T'ieh-mo came to Kuei-shan. Kuei-shan said, 'So old cow, you've come.' T'ieh-mo said, 'Tomorrow will be the big festival on Mount T'ai; the abbot will go there?' Thereupon Kuei-shan relaxed his body and lay down. Immediately, T'ieh-mo went out and departed."

CDXXXIV. Lý Bật Hoài Nghi—Li-Bo's Doubt

Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Quy Tông Trí Thường và một cư sĩ tại gia tên là Lý Bật. Lý Bật (773-831) là tên của một vị cư sĩ Phật giáo Trung Hoa vào thời nhà Đường (618-907). Vào năm 785, ông thành lập động Bạch Lộc. Năm 825, ông làm Thứ Sử Giang Châu. Sau khi về hưu, ông giúp Thiền sư Quy Tông Trí Thường truyền bá Thiền pháp trong tỉnh Hồ Bắc. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VII, Thích sử Giang Châu là Lý Bật đến hỏi Thiền sư Quy Tông Trí Thường: "Trong kinh nói: 'Hạt cải để trong núi Tu Di,' Bật không nghi. Lại nói: 'Núi Tu Di để trong hạt cải,' phải là đối chãng?" Sư gạn lại: "Người ta đồn Sử quân đọc hết muôn quyển sách phải chãng?" Thích Sử đáp: "Đúng vậy." Sư nói: "Rờ từ đầu đến chân bằng cây dừa lớn, muôn quyển sách để chỗ nào?" Lý Bật cúi đầu lặng thinh—The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Kuei-tsung Chih-ch'ang and a layperson named Li-Bo. Li-bo was name of a Chinese Buddhist layperson who lived in the T'ang Dynasty in China. He founded Pai-Lu Cave in 785. In 825, he was the Province Chief of Jiang-Chou Province. After retiring from this post, he always helped Zen master Kuei-tsung Chih-ch'ang to spread the Zen teachings in Hu-Pei Province. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VII, Governor Li-Bo of Jiang-

Chou said to Zhi-Chang: “In the scripture it says that a mustard seed fits inside Mount Sumeru. This I don’t doubt. But it also says that Mount Sumeru fits inside a mustard seed. I’m afraid this is just foolish talk.” Zhe-Chang said: “I’ve heard that Your Excellency has read thousands of scriptures. Is this so or not?” The governor said: “Yes, it is true.” Zhe-Chang said: “From top to bottom your head is about the size of a coconut. Where did all those scriptures go?” The governor could only bow his head in deference.

CDXXXV. Lý Cao Vấn Đạo—Li-Kao's Questioning Buddha-Dharma

Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Dược Sơn Duy Nghiễm và một cư sĩ tại gia tên là Lý Cao. Lý Cao là tên của một vị cư sĩ Phật giáo Trung Hoa vào thời nhà Đường (618-907). Ông là một trong những đệ tử tại gia xuất sắc nhất của Thiền sư Dược Sơn Duy Nghiễm. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIV, Thích sử Sơn Nam là Lý Cao đến hỏi Thiền sư Dược Sơn Duy Nghiễm: “Thế nào là đạo?” Duy Nghiễm đáp: “Mây ở trên trời xanh, nước ở trong bình” Nghe những lời này Lý Cao hốt nhiên đại ngộ—The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Yao-shan Wei-yen (745-828 or 750-834) and his lay disciple named Li-Kao. Li-Kao was name of a Chinese Buddhist layperson who lived in the T'ang Dynasty in China. He was one of the most outstanding lay disciples of Zen master Yao-shan Wei-yen (745-828 or 750-834). According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIV, Governor Li-Kao of Shan-nan said to master Yao-shan Wei-yen: “What is the Way?” Yao-shan Wei-yen said: “Clouds in the blue sky, and water in the vase.” Hearing these words, Li-Kao instantly experienced vast enlightenment.

CDXXXVI. Lý Nhân Tông Và Thiền Sư Viên Thông—Ly Nhan Tong and Zen Master Vien Thong

Lý Nhân Tông, tên của một vị Thiền sư Việt Nam vào thế kỷ thứ XI. Vào năm 1072, Thái tử Càn Đức mới bảy tuổi lên nối ngôi vua Lý Thánh Tông và trở thành vua Lý Nhân Tông (1072-1127). Nhà vua được quan đại thần Lý Đạo Thành trợ giúp một cách mạnh mẽ và đắc lực. Vì lo sợ ảnh hưởng của Dương Hoàng Thái Hậu đối với vị vua trẻ, nên vương phi Linh Nhân, mẹ của nhà vua, đã khuyên nhà vua trấn áp Dương Thái Hậu cùng 76 người thị nữ trong cung Thượng Dương. Việc thăm sát này đã làm khơi dậy phản ứng của triều thần. Chỉ có uy danh của quan đại thần Lý Đạo Thành mới giúp vua tránh được tai họa về sau này mà thôi. Càn Đức lấy hiệu là Lý Nhân Tông. Nhờ sự trung thành của các quan đại thần trong triều, mà vua Lý Nhân Tông mới có thể thành công trong việc trị nước. Sự đóng góp của nhà vua vào việc giáo dục của đất nước thật là xuất sắc. Vào năm 1075, nhà vua xuống chiếu mở ra kỳ thi tuyển chọn quan lại. Năm sau, nhà vua thành lập Quốc Tử Giám nhằm tuyển mộ những bậc thầy kiệt xuất. Năm 1086, nhà vua cho mở Hàn Lâm Viện sau khoa thi trên toàn quốc. Cho đến lúc đó, toàn bộ quan lại hành chánh đều là những học giả đã tốt nghiệp từ những học viện hoặc những nhà khoa bảng xuất thân từ những cuộc khảo hạch của chính phủ. Về mặt công ích, vua Lý Nhân Tông bắt đầu cho đắp đê Cơ Xá để bảo vệ kinh thành khỏi bị lụt lội. Về mặt quân sự, những ai có tên chọn vào quân đội có thể đóng tiền triển hạn và cho phép nhà nước mượn nông dân đi lính thay thế mình. Việc này đưa đến sự hình thành của những quân nhân nông dân tại các làng xã và quận hạt. Chính sách kinh tế của vua Lý Nhân Tông được lấy cảm hứng từ những cải tổ của Vương Mãng vào cuối thời nhà Hán. Nhà vua tổ chức lại hệ thống tài chánh bằng cách khuyến khích khái niệm vay tiền của chánh phủ với một thứ phân lời cố định nào đó. Nhà nước cho nông dân vay và trả lại bằng lúa thóc vào mùa thu hoạch. Đối với thương gia, nhà vua có một văn phòng đặc biệt tại kinh đô chẳng những cho họ vay mượn vốn mà còn mua lại những sản phẩm không bán được. Những biện pháp bảo vệ này của nhà nước đã gây thiệt hại cho những thương lái Trung Hoa, và để chống lại, họ đã cho ngừng việc buôn bán trao đổi với Việt Nam. Để đáp trả lại việc này, quân đội Đại Việt đã đánh chiếm miền nam Trung Hoa với danh nghĩa là bảo vệ những thương lái Trung Hoa từ quyết định không giao thương với Việt Nam của nhà vua của họ. Vào năm 1075, đại tướng Lý Thường Kiệt đã tấn công

Quảng Đông, giết chết 8.000 quân Trung Hoa. Một vị tướng khác của Đại Việt là Tôn Đản, đã tấn công thành Ung Châu, viên quan giữ thành quyết định tự vận sau khi đã cho bắt buộc 36 thành viên trong gia đình của ông tự sát. Dân trong thành Ung Châu không chịu đầu hàng quân Đại Việt, nên cuối cùng tất cả đều bị giết, vào khoảng 58.000 người chỉ riêng trong thành Ung Châu. Theo những báo cáo khác, quân Đại Việt đã giết chết tổng cộng khoảng 100.000 người bao gồm quan Đô Giám Quảng Tây là Trương Thủ Tiết. Sự đáp trả lại của Vua nhà Tống là rõ ràng. Vào năm 1076, lần đầu tiên một liên minh Hoa-Chăm Pa-Lào đã xâm lăng Đại Việt, nhưng ngay tức khắc đã bị đại tướng Lý Thường Kiệt ngăn chặn. Trong chiến dịch kéo dài này, Trung Hoa đã bị tiêu diệt khoảng 400.000 quân. Vì vậy mà khi Đại Việt đề nghị hưu chiến, vua nhà Tống sẵn sàng ứng thuận, chỉ để lại một ít quân đóng đồn trong hai tỉnh Cao Bằng và Lạng Sơn. Hai năm sau đó, khi bị quân Kim xâm lấn ở phía bắc, vua Tống từ bỏ cuộc chiếm đóng này trên hai tỉnh Cao Bằng và Lạng Sơn. Tuy nhiên, cùng lúc ấy, Đại Việt lại bị Chăm Pa quấy rối. Việc này đã trở thành khuôn mẫu khiến cho Đại Việt cứ thỉnh thoảng lại đụng binh với người láng giềng Chăm Pa bất kham này, và vào năm 1075, Lý Nhân Tông quyết định thiết lập nền hành chính trên ba tỉnh mà Chế Củ đã nhượng cho Đại Việt trước đây. Nhưng về sau này được một kẻ phản bội người Việt tên là Lý Giác trợ giúp, nên các nhà lãnh đạo Chăm Pa nổi lên lấy lại những tỉnh này. Vào năm 1104, vị đại tướng bảy mươi tuổi Lý Thường Kiệt được phái đi chinh phạt và đánh bại vua Chăm Pa là Chế Ma Na. Cho đến khi băng hà vào năm 1127, đất nước luôn được thanh bình, vì lúc ấy nhà Tống đang bận rộn trong việc đánh dẹp quân Kim ở phương bắc. Vua Lý Nhân Tông là một vị vua rất sùng kính đạo Phật, ngài đã hai lần cung thỉnh Thiền Sư Viên Thông (1085-1151) về triều làm Quốc Sư, nhưng Sư đều từ chối. Vào năm 1130, vua Lý Nhân Tông cung thỉnh sư về triều để thỉnh ý về việc cai trị nhân dân và đất nước, sư đáp: “Thiên hạ ví như món đồ dùng, đặt vào chỗ yên thì yên, đặt vào chỗ nguy thì nguy, chỉ cốt ở đức của nhà vua mà thôi. Đức hiếu sinh của nhà vua có thấm nhuần đến nhân dân thì nhân dân sẽ mến yêu vua như cha mẹ, tôn kính vua như mặt nhật mặt nguyệt, như vậy là đặt thiên hạ vào chỗ yên vậy. Còn về các quan, họ phải được lòng dân thì nước mới yên, họ phải thu phục được nhân tâm vì sự tồn vong của đất nước đều do nơi lòng dân mà ra. Các bậc minh quân, chưa từng một ai dùng những ông quan hẹp hòi hay những kẻ tiểu nhân mà được hưng thịnh. Trời đất không nóng lạnh bất thời, mà phải dần chuyển từ xuân sang hạ, hạ sang thu, thu sang đông. Nhà vua lại cũng như vậy, không thể trị loạn ngay lập tức, mà phải dần dần cải thiện tình hình trong nước. Các Thánh vương thời xưa đã kinh qua cái luật tự nhiên này nên các ngài đã phải tu nhân tích đức để trị an cho nước. Nếu nhà vua có thể làm được như thế thì không có gì để lo cho tương lai của đất nước cả. Nếu không làm được như thế, thì đất nước khó tránh khỏi suy vong. Đó chính là căn nguyên của sự hưng vong từ từ vậy.” Từ lúc ấy trở đi, sau mỗi buổi tan triều, nhà vua đều dành nhiều thì giờ trong việc đọc kinh điển và thiền định—Ly Nhan Tong, name of a Vietnamese Zen master in the eleventh century. In 1072, seven-year old Prince Can Duc succeeded King Ly Thanh Tong and became King Ly Nhan Tong. He was strongly and capably assisted by a relative, the high counselor Ly Dao Thanh. Fearing the Queen Duong's influence over the young emperor, Lady Linh Nhan, the king's mother, advised Ly Nhan Tong to suppress the queen together with seventy-six of her attendants in Thuong Duong Palace. This mass murder triggered a tremendous reaction from the court. Only the prestige of Ly Dao Thanh could prevent further catastrophe. Can Duc took the title of Ly Nhan Tong. Thanks to the loyalty of his high counselor, Ly Nhan Tong was able to rule his country successfully. His contribution to national education was exceptional. In 1075, he created his first mandarin examination. The next year, he founded the National Institute for the Recruitment of Superior Teachers. In 1086, he opened the National Academy Institute after a national examination. So far, the entire administration was then staffed with scholars who had graduated from these institutions or with the laureates of government-run competitive examinations. In the field of public works, Ly Nhan Tong began construction of the famous Co Xa Dike to protect the capital against flooding. In military field, those subject to the draft could pay for deferments and allow the government to hire peasants as their replacements. This led to the formation of peasant-soldiers in

villages and districts. Ly Nhan Tong's economic policy was inspired by the Wang Mang reforms of the end of the early Han. Ly Nhan Tong reorganized finance system by promoting the concept of government loans with some kind of fixed interest. The government lent to peasants who would pay back their loans with their rice at harvest time. For merchants, he had a special office in the capital which not only lent them money but also bought back unsalable products. These protectionist measures hurt the Chinese merchants, and in protest, they stopped all trade with Vietnam. In retaliation, and in the first time in history, a Viet army invaded southern part of China under the pretense of protecting the Chinese merchants from their own emperor's decision. In 1075, the Viet general Ly Thuong Kiet attacked Kuang-tung, where he killed more than 8,000 Chinese soldiers. Another Dai Viet general, Ton Dan, assailed the district of Ung Chau whose chief, Tsu-chien, committed suicide after having forced thirty-six members of his family to kill themselves. The entire citadel refused to surrender to the Viet army, so eventually they were all killed, maybe around 58,000 people. According to some other reports, the Dai Viet troops killed a total of around 100,000 Chinese, including the Kuang-hsi governor, Truong Thu Tiet. The Sung emperor's response was unequivocal. In 1076, for the first time, a Sino-Champa-Lao coalition invaded Vietnam, but it was immediately stopped by Marshall Ly Thuong Kiet. In that protracted campaign, the Chinese lost around 400,000 men. Thus when the Viet offered a cease-fire, the Sung emperor readily accepted, leaving only a few troops as garrison in the provinces of Cao Bang and Lang Son. He renounced the occupation two years later, when he had to face the Kim invasion. However, at the same time, Dai Viet was not free of troubles with Champa. It had become a pattern for Dai Viet to periodically enforce authority over that impossible neighbor, and in 1075, Ly Nhan Tong decided to set up administrative system in the three provinces once yielded by Che Cu. But later helped by a former renegade Viet named Ly Giac, the Champa rulers again revolted and took back these provinces. In 1104, seventy-year old Marshall Ly Thuong Kiet was sent to crush the Champa King Che Ma Na. Until he died in 1127, Ly Nhan Tong enjoyed peace, having secured his position as the overlord of the south without any opposition from the Northern Sung, who were still preoccupied with the invasion of the northern barbarians. King Ly Nhan Tong heartfully venerated Buddhism. The king respectfully invited Zen Master Viên Thông twice to the imperial court to grant him the title of National Teacher, but he refused. In 1130, king Ly Nhan Tong asked him about the nation's affairs, he said: "Whether safe or dangerous people are like things that are predictable. It is a virtue that a king use to rule over his nation. The king's compassion should penetrate everyone. Then the people will love him as they love their parents, and respect him as they respect the sun or the moon. That means that people are put in a safe place. As for the mandarins, they should win the people's heart because the existence of the nation is based on the people's will. All good kings, no one uses narrow-minded mandarins or mean people to make the country prosperous. The weather can hardly be cold or hot immediately, but it goes from Spring to Summer, Summer to Autumn, Autumn to Winter, etc. Like this, a king is not able to suppress a rebellion right away, but he has to improve the situations day in and day out. Holy kings in the old time had much experience of this natural law, so they had to practice their virtue in order to rule over the nation in peace. If the king can do that there is nothing to worry about the nation's future. If not, the nation can hardly avoid coming to decay. That is the cause of the gradual decline or gradual prosperity of a nation." From that time on, after meetings in the royal court, the king always spent time to read sutras and to sit meditation.

CDXXXVII. Lý Thái Tông và Sự Lãnh Ngộ Yếu Nghĩa Thiên—Zen Master Ly Thai Tong's Comprehension of the Essential Meaning of Zen

Lúc bấy giờ vua Lý Thái Tông (1000-1054) thường đến tham vấn học thiền với Thiền sư Thiền Lão trên núi Thiên Phúc. Chỉ sau một câu nói mà đầu óc của vua liền lãnh ngộ yếu nghĩa Thiên. Những lúc rảnh rỗi, nhà vua thường lấy thiền duyệt làm vui. Nhân tiện, vua cùng các bậc kỳ túc khắp nơi giảng cứu chỗ dị đồng. Vua bảo trước: "Trẫm nghĩ đến nguồn tâm của Phật Tổ, từ xưa thánh hiền chưa

khỏi bị chê bai. Hàng hậu bối chúng ta làm sao tránh được tiếng cười chê? Nay, Trẫm chỉ muốn cùng với tất cả các đại đức ở đây, sơ tỏ ý mình, và mỗi vị thuật một bài kệ, để xem chỗ dụng tâm ra làm sao.” Tất cả đều bái tạ nhận lệnh. Trong lúc mọi người còn đang tìm ý, vua đã làm xong bài kệ, nói rằng:

“Bát Nhã thật không tông,
Nhân không, ngã cũng không.
Quá, hiện vị lai Phật,
Pháp tính bản lai đồng.”

Mọi người đều thán phục sự nhanh trí của nhà vua. Vào năm 1054, nhà vua an nhiên thị tịch. Lý Thái Tông chẳng những là một vị vua giỏi việc trị quốc an dân, mà ông còn là một hành giả nhiệt tâm tu Thiền. Nhờ tài năng quân sự của mình mà vua Lý Thái Tông đã có được sự kính nể của vua nhà Tống. Vua Lý Thái Tông đã mang lại cho đất nước Việt Nam một thời kỳ tương đối hưng thịnh trong lịch sử—At that time, king Ly Thai Tong often came to seek to study Zen with Zen master Thien Lao on Mount Thien Phuc. Only after on phrase, the king comprehended the essential meaning of Zen. When he had free times, he often took the joy of the mystic trance. At the same time, the king and extraordinarily honored monks from all over the country gathered together to inpterpret the differences in their comprehension. The king went ahead to say first, “I think of the source of mind of the Buddha and Patriarchs, from ancient times, the sages still could not prevent from being ridiculed. How can we, younger generations, avoid any kind of ridicule? Now, I, together with all great virtues here, preliminarily show our own thought, and each one of us will submit a verse that shows the function of the mind.” All of the great virtues bowed to receive the order. While everyone was still thinking, the king presented his verse:

“Prajna is the Sunya Sect (Sunyavadin),
Person is empty, ego is empty too.
Buddhas of past, present and future times,
The Dharma-nature of everything originally the same.”

Everybody praised and admired the king's quick-witted mind. In 1054, he peacefully passed away at the age of 54. He was not only a good king in administration and ruling of the country, but he was also a devoted Zen practitioner. Thanks to his military skills, he succeeded in gaining the respect of the Sung emperor. In general, king Ly Thai Tong gave Vietnam a period of relative prosperity in the history.

CDXXXVIII. Lý Thánh Tông: Yêu Dân Như Yêu Con—Lý Thánh Tông: I Love My People As I Love My Daughter

Lý Thánh Tông, tên của một vị Thiền sư Việt Nam vào thế kỷ thứ XI. Thái tử Nhật Tôn (1054-1072), lên nối ngôi vua Lý Thái Tông, và nước Việt Nam thời đó được đổi tên là Đại Việt. Nhà vua là một học giả thượng thặng, người đã xây ngôi Quốc Tử Giám. Ngoài ra, nhà vua còn tổ chức quân đội. Ngài trang bị những đơn vị đặc nhiệm bằng cung nỏ. Vào năm 1069, nhà vua đã khuất phục Chăm Pa và lúc này bắt được vua Chăm Pa là Chế Củ. Để chuộc mạng mình, Chế Củ đã dâng ba châu Địa Lý, Bố Chính, và Ma Linh, mà bây giờ là hai tỉnh Quảng Bình và Quảng Trị (vào năm 1075, vua Lý Nhân Tông đổi châu Địa Lý ra châu Lâm Bình, nay là đất Lệ Ninh, tỉnh Quảng Bình; đổi châu Ma Linh thành châu Minh Linh, nay là huyện Bến Hải, tỉnh Quảng Trị; châu Bố Chính nay là các huyện Quảng Trạch, Bố Trạch, Tuyên Hóa thuộc tỉnh Quảng Bình). Đây là lần đầu tiên Đại Việt đã sáp nhập một phần lãnh thổ của Chăm Pa, và đánh dấu sự bắt đầu cho cuộc Nam Tiến. Vua Lý Thánh Tông được tôn kính vì sự nhân từ và sự cống hiến cho đất nước về mặt văn hóa. Vào mùa đông, nhà vua lúc nào cũng đoan chắc những người tù có đủ ăn và đủ ấm. Vào một ngày mùa đông năm 1055, trong một buổi lâm triều, nhà vua đã chỉ vào con gái mình và nói: "Trẫm yêu dân như yêu chính con gái thân yêu của trẫm. Vì không được dạy dỗ mà phạm pháp. Từ nay trở đi, đừng đối xử tệ bạc với họ." Trong

cuộc đánh chiếm Chiêm Thành, vua Lý Thánh Tông bắt được hàng trăm ngàn tù binh, trong đó có Thiền sư Thảo Đường. Sau cuộc nói chuyện với Thiền sư Thảo Đường, nhà vua trở thành một trong những đệ tử xuất sắc nhất của vị Thiền sư này. Về sau, vua Lý Thánh Tông thỉnh Thiền sư Thảo Đường về kinh làm Quốc Sư và để ngài trụ tại chùa Khai Quốc ở kinh đô Thăng Long. Vị Thiền sư này khai sáng ra dòng Thiền Thảo Đường với rất đông đệ tử—Ly Thanh Tong, name of a Vietnamese Zen master in the eleventh century. Prince Nhat Ton succeeded Ly Thai Tong as Ly Thanh Tong, and Vietnam was renamed Dai Viet. He was a superior scholar and was credited for having built the famous Confucian Temple of Literature. In addition, he was responsible for the organization of the army. He equipped special units with catapults. In 1069, he subdued the Champa and this time captured their king, Che Cu. For his ransom, Che Cu had to give away the three regions (chau) of Dia Ly, Bo Chinh, and Ma Linh, which are now the provinces of Quang Binh and Quang Tri. This was the first time Dai Viet had annexed a part of Champa territory, and marked the beginning of the March to the South. Ly Thanh Tong was venerated for his benevolence and his contribution to the country culture. In winter, he always made sure that prisoners had enough to eat and to keep warm. One winter day in the year of 1055, during a court audience, he pointed to his daughter and said "I love my people as I love my daughter. Because they are not educated, they have committed offenses against the Law. From now on, please do not be too harsh on them." During the war with Champa in 1069, king Ly Thanh Tong captured hundreds of thousands of prisoners of wars, Zen master Ts'ao T'ang was among them. After the conversation with Zen master Ts'ao-T'ang, king Ly Thanh Tong became one of the most outstanding disciples of this Zen master. Later, king Ly Thanh Tong invited Zen master Ts'ao T'ang to the royal palace and honored him as the National Teacher and let him stay at Khai Quốc Temple in Thăng Long Citadel. This Zen master founded Thảo Đường Zen Sect with a lot of followers.

CDXXXIX. Ma Cốc: Ma-Yu

1) Đại Niết Bàn—The Great Nirvana

Một hôm, Bảo Triệt Ma Cốc theo Mã Tổ đi đạo, sư hỏi Mã Tổ: “Thế nào là Đại Niết Bàn?” Mã Tổ đáp: “Gấp!” Sư hỏi: “Gấp cái gì?” Mã Tổ nói: “Xem nước.” Nghe những lời này sư giác ngộ—Once, while walking with Ma-Tsu, Bao-Che Ma-Yu asked: “What is the great nirvana?” Ma-tsu replied: “Hurried.” Bao-Che asked: “What is it that hurried?” Ma-Tsu said: “See the water!” At these words Bao-Che was awakened.

2) Ma Cốc: Lão Bà Trình Thân Thông!—The Old Woman Shows Her Pervasive Spirit!

Ma Cốc cùng Nam Tuyền và Qui Tông đến yết kiến Cảnh Sơn, đi đường gặp một bà già, sư hỏi: “Cảnh Sơn đi đường nào bà?” Bà già đáp: “Đi thẳng.” Sư hỏi: “Đầu trước nước sâu qua được chăng?” Bà già nói: “Chẳng ướt gót chân.” Sư nói: “Bờ trên lúa trũng tươi tốt, bờ dưới lúa thối ruộng khô.” Bà già nói: “Thấy bị cua ăn hết.” Sư nói: “Nếp thơm ngon.” Bà già nói: “Hết mùi hơi.” Sư hỏi: “Bà ở chỗ nào?” Bà già nói: “Ngay trong đây.” Ba người đồng vào quán ngôi. Bà già nấu một bình trà, bưng ba chén chung đến hỏi: “Hòa Thượng có thần thông thì uống trà?” Ba người nhìn nhau chưa nói câu nào. Bà già liền bảo: “Xem kẻ già này trình thần thông đây.” Nói xong bà cầm chung nghiêng bình rót trà, rồi đi—Bao-Che, Nan-Quan, and Kuei-Tsung went traveling to Mount Jing. On their way they encountered an old woman shopkeeper. They asked her: “What’s the way to Mount Jing?” She said: “Go straight ahead.” Bao-Che said: “Is there water ahead that is too deep to pass through?” The old woman said: “It won’t even soak your feet.” Bao-Che said: “The rice paddy on the upper terrace is good. The rice paddy on the lower terrace is withered.” The old woman said: “It all been eaten by crabs.” Bao-Che said: “The grain is fragrant.” The old woman said: “There’s no smell.” Bao-Che asked: “Where do you live?” The old woman said: “Right here.” The three monks went into the woman’s shop. She boiled a pot of tea and set out three cups. Then she said: “If you masters have a pervasive spiritual knowledge, then drink some tea.” The three monks looked at each other in surprise,

and then the old woman said: "Look at this old crone show her pervasive spirit!" She then grabbed the cups, knocked over the tea pot, and went out.

3) *Ma Cốc: Lặng Thình!—Silent!*

Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Ma Cốc Bảo triệt; tuy nhiên, theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VII, một hôm, có vị Tăng hỏi Bảo Triệt: "Thế nào là đại ý Phật pháp?" Sư lặng thình. Về sau này, vị Tăng lại hỏi Thạch Sương: "Ý của Thiền sư Bảo triệt thế nào?" Thạch Sương Nói: "Nếu chủ nhân chấp hai tay đưa lên tỏ ý kính trọng, đó là mang lụy. Còn xà lê thì tải nước ừng sinh."—We do not have detailed documents on this Zen Master; however, according to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VII, one day, a monk asked Bao-Che: What is the great meaning of the Buddhadharma?" Bao-Che was silent. Later, the monk asked Zen master Shishuang Qingxhu, "What was Zen master Bao-che's meaning?" Shishuang said, "If the host raises his folded hands in respect, it just does harm. Then you go hauling mud and carrying water."

4) *Ma Cốc: Ối Trời!—Blue Heavens!*

Ma Cốc Bảo Triệt là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào cuối thế kỷ thứ tám đầu thế kỷ thứ chín. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VII, khi Bảo Triệt cùng Đơn Hà đi dạo núi, thấy cá lội trong nước, sư lấy tay chỉ. Đơn Hà nói: "Thiên nhiên! Thiên nhiên!" Đến hôm sau, sư hỏi Đơn Hà: "Hôm qua ý thế nào?" Đơn Hà nhảy tới làm thế nằm. Sư nói: "Ối Trời ơi!"—Zen Master Ma-Yu-Bao-Che, name of a Chinese Zen monk in the end of the eighth century and the beginning of the ninth century. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VII, once Bao-Che and T'an-Ran-T'an-He were hiking in the mountains. Bao-Che pointed at some fish he saw in the stream. T'an-He said: "Natural! Natural!" Bao-Che waited until the following day, then asked T'an-He: "What did you mean yesterday?" T'an-He then lay down in a prone position. Bao-Che said: "Blue heavens!"

5) *Ma Cốc: Phong Tính Thường Trụ—The Nature of the Wind is Always Abiding*

Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Ma Cốc Bảo triệt và một vị Tăng về pháp không sinh diệt không biến thiên gọi là thường trụ. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VII, một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền sư Ma Cốc Bảo Triệt: "Tính gió cùng khắp mọi nơi, tại sao Hòa Thượng lại dùng quạt?" Ma Cốc Bảo Triệt đáp: "Ông chỉ biết tính gió thường trụ mà không thật sự biết nghĩa của 'Thường trụ'."—The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen Master Ma-yu-Pao-ch'ê and a monk about nothing having been created nothing can be destroyed. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VII, one day, a monk asked Zen master Ma-yu-Pao-ch'ê, "The nature of the wind is always abiding, why do you have to utilize your fan?" Ma-yu-Pao-ch'ê Ma-yu-Pao-ch'ê replied, "You only know the nature of the wind and don't really know the meaning of 'Always abiding'."

6) *Ma Cốc: Sừ Thảo—Digs Up Weeds*

(See *Lương Toại Và Sư Phụ Ma Cốc*)

7) *Ma Cốc: Thủ Cân—The Hand Cloth*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VII, Ma Cốc là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào cuối thế kỷ thứ tám đầu thế kỷ thứ chín. Một hôm, Thiền sư Ma Cốc đang ngồi bên trong một cánh rèm bằng giấy, đầu phủ một tấm khăn vải. Bàng Long Uẩn bước vào, thấy việc này, bèn khóc lóc. Một lúc sau, Bàng Long Uẩn đi ra Pháp Đường, đi nhiều một vòng quanh sàng thiền, rồi đi trở về chỗ của Ma Cốc. Lúc đó Ma Cốc đã dẹp cái khăn và đang ngồi. Bàng Long Uẩn nói: "Trong mười ngàn người chết đi, chưa có một tái kiếp làm người!" Ma Cốc bước xuống tòa và bắt đầu trải khăn. Bàng Long Uẩn

bèn bước tới, nắm lấy Ma Cốc và hỏi: “Lúc nãy ông chết, bây giờ ông sống lại, ông có ổn không với chuyện này?” Ma Cốc nói: “Tôi ổn đầu cho việc này không có hệ quả gì cho tôi.” Bằng Long Uẩn đẩy Ma Cốc ra xa và nói: “Ta thấy rồi (Long Uẩn thấy Ma Cốc đã vượt lên khỏi sanh tử). Nhưng mà điều ông nói trước đây không ăn khớp với điều kế tiếp.”—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume VII, Ma-Yu was name of a Chinese Zen monk in the end of the eighth century and the beginning of the ninth century. One day, Zen master Ma-Yu was sitting inside a paper curtain, his head covered with a hand-cloth. Pang-Lung-Yun entered, saw this, and gave a mournful cry. After a moment he went out to the Dharma Hall, circled the meditation seat once, then went again to where Ma-Yu was. Ma-Yu had removed the cloth and was sitting. Pang-Lung-Yun said, “Not one in ten thousand gains life within death!” Ma-Yu came down to his seat and started to spread his sitting cloth. Pang-Lung-Yun stepped forward, grabbed him, and demanded, “A moment ago you were dead, now you’ve come back to life, are you alright with that?” Ma Yu said, “I’m alright, though it’s of no consequence to me.” Pang-Lung-Yun pushed Ma-Yu away and said, “I see (Lung-Yun sees that Ma-Yu is beyond life and death). But what you said first doesn’t match what you said next.”

8) Ma Cốc Trụ Trượng (Bảo Triệt Ma Cốc Cầm Gậy Nhiều Giường)—Carrying his Ring Staff

Theo thí dụ thứ 31 của Bích Nham Lục, Ma Cốc chống gậy đến Chương Kính, đi nhiều giường thiền ba vòng, động tích trượng một cái, đứng nghiêm nhiên. Chương Kính nói: "Phải! Phải!" (Tuyết Đậu trước ngữ: "Lầm!"). Ma Cốc lại đến Nam Tuyền, đi nhiều giường thiền ba vòng, động tích trượng một cái, đứng nghiêm nhiên. Nam Tuyền nói: "Chẳng phải! Chẳng phải!" (Tuyết Đậu trước ngữ: "Lầm!"). Ma Cốc nói: "Chương Kính nói phải, tại sao Hòa Thượng nói chẳng phải?" Nam Tuyền nói: "Chương Kính tức phải phải, ông chẳng phải, đây là bị phong lực chuyển, như vậy cuối cùng là hồng hết." Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, cổ nhân đi hành cước trải khắp từng lâm, hẳn đem việc này làm niệm, cần biện rõ các vị lão Hòa Thượng ngồi trên giường gỗ là đủ mắt sáng hay không đủ mắt sáng. Cổ nhân một lời nói khế hợp liền ở, một lời không khế hợp liền đi. Xem Ma Cốc đến Chương Kính, đi nhiều giường thiền ba vòng, động tích trượng một cái, đứng nghiêm nhiên. Chương Kính nói: "Phải! Phải!" Dao sát nhân, kiếm sống người, phải là bốn phận của hàng tác gia. Tuyết Đậu nói: "Lầm! Rơi tại hai bên. Nếu ông đến hai bên hội là chẳng thấy ý Tuyết Đậu. Ma Cốc đứng nghiêm nhiên là vì việc gì? Tuyết Đậu tại sao lại nói: "Lầm"? Chỗ nào là chỗ lầm của Ma Cốc? Chương Kính nói phải, chỗ nào là chỗ phải phải? Tuyết Đậu như ngồi đọc lời phán. Ma Cốc mang hai chữ "Phải! Phải!" đến yết kiến Nam Tuyền. Như trước cũng đi nhiều giường thiền ba vòng, động tích trượng một cái, đứng nghiêm nhiên. Nam Tuyền nói: "Chẳng phải! Chẳng phải!" Dao sát nhân, kiếm sống người, phải là bốn phận của tông Sư. Tuyết Đậu nói lầm! Chương Kính nói phải, phải. Nam Tuyền nói chẳng phải, chẳng phải, lại là đồng hay là khác? Phần sau nói phải chẳng phải, tại sao cũng lầm? Nếu nhằm dưới câu nói của Chương Kính tiến được, tự cứu cũng chưa xong. Nếu nhằm dưới câu nói của Nam Tuyền tiến được, đáng cùng Phật Tổ làm thầy. Tuy nhiên, hàng Thiền Tăng phải tự nhận ra mới được, chớ nên nhằm miệng người biện biệt. Ma Cốc hỏi một loại, tại sao người nói phải, người nói chẳng phải? Nếu là người thông phương tác gia được đại giải thoát, ắt phải riêng có sanh nhai. Nếu là kẻ cơ cảnh chưa quen, chắc chắn phải mắc kẹt ở hai đầu này. Nếu cần biện rành cổ kim, ngồi cất đầu lưỡi người trong thiên hạ, phải rõ hai cái lầm này mới được. Đến đoạn sau, Tuyết Đậu tụng cũng chỉ tụng hai cái lầm này. Tuyết Đậu cần nêu lên chỗ sống linh động, cho nên nói như thế. Nếu là kẻ trong da có máu, tự nhiên chẳng nhằm trong ngôn cú khởi giải hội, chẳng nhằm trên cọc cột lừa khởi đạo lý. Có người nói: "Tuyết Đậu thay Ma Cốc hạ hai chữ lầm." Như thế có gì giao thiệp. Đầu chẳng biết người xưa trước ngữ là khóa chặt cửa trọng yếu, bên này cũng phải, bên kia cũng phải, cứu cánh chẳng ở hai bên. Tạng Chủ Khánh nói: "Chống tích trượng, nhiều giường thiền, phải cùng chẳng phải đều lầm, kỳ thật cũng chẳng tại đây." Ông đâu chẳng thấy Vĩnh Gia đến Tào Khê yết kiến Lục Tổ, đi nhiều giường thiền ba vòng, động tích trượng một cái, đứng nghiêm nhiên. Lục Tổ quở: "Phàm người Sa Môn phải đủ ba ngàn oai nghi tám muôn tế hạnh, Đại Đức từ phương nào đến mà sanh đại ngã mạn?" Tại sao

Lục Tổ lại nói kia sanh đại ngã mạn? Cái này chẳng nói phải, cũng chẳng nói không phải; phải cùng không phải đều là cọc cột lừa. Chỉ có Tuyết Đậu hạ hai chữ lầm, còn gần được đôi chút. Ma Cốc nói: "Chương Kính nói phải, tại sao Hòa Thượng nói chẳng phải?" Lão này chẳng tiếc lông mày, ló đuôi chẳng ít. Nam Tuyền nói: "Chương Kính thì phải phải, ông chẳng phải." Nam Tuyền đáng gọi thấy thỏ thả chim ưng. Tạng Chủ Khánh nói: "Nam Tuyền khóa kín quá mức. Chẳng phải thế thôi, lại cho kia vượt qua nói 'Đây là bị phong lực chuyển, cuối cùng thì hư mất hết'." Kinh Viên Giác nói: "Thân ta đây do tứ đại hòa hợp, nên nói tóc, lông, móng, răng, da thịt, gân xương, tủy não, bụi nhơ đều thuộc về đất; nước miếng máu mủ đều thuộc về nước; hơi ấm thuộc lửa; động chuyển thuộc gió. Tứ đại mỗi cái rời ra, thân vọng này ở chỗ nào?" Ma Cốc cầm tích trượng đi nhiều giường thiền đã bị phong lực chuyển trợn thành bại hoại. Hãy nói cứu cánh phát minh việc tâm tông tại chỗ nào? Đến trong ấy phải là kẻ sắt thép đúc thành mới được. Đâu chẳng thấy tú tài Trương Chuyết tham vấn Thiền sư Trí Tạng ở Tây Đường, hỏi: "Sơn hà đại địa là có hay không? Chư Phật ba đời là có hay không?" Trí Tạng đáp: "Có." Trương Chuyết nói: "Lầm!" Trí Tạng hỏi: "Ông từng tham kiến vị nào đến?" Trương Chuyết nói: "Tham kiến Hòa Thượng Cảnh Sơn đến. Tôi có hỏi lời gì, Cảnh Sơn đều nói không." Trí Tạng bảo: "Ông có quyền thuộc gì?" Trương Chuyết đáp: "Có một hòn núi, hai cô vợ ngu ngốc." Trí Tạng lại hỏi: "Cảnh Sơn có quyền thuộc gì?" Trương Chuyết đáp: "Hòa Thượng Cảnh Sơn là cổ Phật, chớ phỉ báng ngài." Trí Tạng bảo: "Đợi khi ông giống Cảnh Sơn sẽ nói tất cả không." Trương Chuyết cúi đầu lạng thính. Phàm là bậc tông sư tác gia cần vì người mở niêm cõi trói, nhỏ đỉnh tháo chốt, không thể chỉ giữ một bên, đẩy bên trái liền xoay bên phải, đẩy bên phải liền xoay bên trái. Xem Ngưỡng Sơn đến chỗ Trung Ấp tạ lễ thọ giới. Trung Ấp thấy đến, ở trên giường thiền vỗ tay nói: "Hòa Thượng! Ngưỡng Sơn liền sang đứng bên Đông, lại sang đứng bên Tây, lại sang đứng ở giữa, sau khi tạ giới xong, lại lùi ra đứng phía sau." Trung Ấp hỏi: "Chỗ nào được tam muội này?" Ngưỡng Sơn thưa: "Ở trên cái ấn Tào Khê gỡ được đem đến." Trung Ấp hỏi: "Ông nói Tào Khê dùng tam muội này tiếp người nào?" Ngưỡng Sơn thưa: "Tiếp Nhất Túc Giác." Ngưỡng Sơn lại hỏi Trung Ấp: "Hòa Thượng ở chỗ nào được tam muội này?" Trung Ấp nói: "Ta ở chỗ Mã Tổ được tam muội này." Nói thoại như vậy há chẳng phải là kẻ cử một rổ ba, thấy gốc biết ngọn. Long Nha dạy chúng nói: "Phàm người tham học phải thấu qua Phật Tổ mới được." Hòa Thượng Tân Phong nói: "Thấy ngôn giáo của Phật Tổ như sanh oan gia, mới có phần tham học. Nếu thấu chẳng được bị Phật Tổ lừa." Có vị Tăng ra hỏi: "Tổ Phật lại có tâm lừa người hay sao?" Long Nha đáp: "Người nói sông hồ có tâm ngại người chăng?" Long Nha nói tiếp: "Sông hồ tuy không có tâm ngại người, chính vì thời nhân qua chẳng được, cho nên sông hồ trở thành ngại người. Phật Tổ tuy không có tâm lừa người, chính vì thời nhân thấu chẳng được, Tổ Phật trở thành lừa người, cũng chẳng được nói Tổ Phật không lừa người. Nếu thấu qua được Tổ Phật, phải là thể nhận được ý Tổ Phật, mới cùng hàng cổ nhân hưởng thượng đồng. Như chưa thấu được, dù học Phật Tổ đến muôn kiếp, cũng không có ngày đạt được." Vị Tăng hỏi: "Làm sao khỏi bị Phật Tổ lừa?" Long Nha đáp: "Phải tự ngộ đi! Đến trong đây phải như thế mới được. Vì sao? Vì người phải vì cho tốt, giết người phải thấy máu. Nam Tuyền, Tuyết Đậu là loại người này mới dám niêm lộng."—According to example 31 of the Pi-Yen-Lu, Ma Ku, carrying his ring staff, went to Chang Ching. He circled the meditation seat three times, then shook his staff once and stood there upright. Chang Ching said, "Correct. Correct." (Hsueh Tou added a word, saying "Wrong!") Ma Ku also went to Nan Ch'uan: he circled the meditation seat three times, then shook his staff once and stood there upright. Nan Ch'uan said, "Incorrect, Incorrect." (Hsueh Tou added a word, saying "Wrong!"). Ma Ku then said, "Chang Ching said 'Correct'; why do you say 'Incorrect,' Master?" Nan Ch'uan said, "Chang Ching is correct; it's you who are incorrect. This is what is turned about by the power of the wind; in the end it breaks down and disintegrates." According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, when the ancients travelled on foot to visit the monasteries everywhere, they only had this matter on their mind: they wanted to discern whether the old teacher on the carved wood seat possessed eyes or did not possess eyes. The people of old would stay if there was mutual agreement in a single word, and would leave if they did not agree in one word. Observe how that Ma Ku went to Chang Ching, circled the the meditation seat three

times, then shook his staff once and stood there upright. Chang Ching said, "Correct. Correct." To use the sword that kills people, the sword that brings people to life, one must be a master in his own right. Hsueh Tou says "Wrong!" This falls on both sides, but if you go to either side to understand, you will not see Hsueh Tou's meaning. Ma Ku stood there upright, but tell me, what did he do it for? Why does Hsueh Tou then say "Wrong"? Where is it that he is wrong? Chang Ching said, "Correct. Correct." Where is that he is wrong? Hsueh Tou seems to be sitting there reading the judgment. Ma Ku, carrying this word "correct," then went to see Nan Ch'uan. As before, he circled the the meditation seat three times, then shook his staff once and stood there upright. Nan Ch'uan said, "Incorrect. Incorrect." For the sword that kills people, the sword that gives people life, one must be a master of the school in his own right. Hsueh Tou says "Wrong!" Chang Ching said, "Correct. Correct." Nan Ch'uan said "Incorrect. Incorrect." Are these the same or different? The first says "Correct": why is he also wrong? The later says "Incorrect": why is he too wrong? If you attain understanding at Chang Ching's saying, you will not even be able to save yourself: if you attain understanding at Nan Ch'uan's saying, you can be the teacher of Buddhas and Patriarchs. Even so, patchrobed monks must prove it themselves before they will understand; do not just accept other people's verbal explanations. Since Ma Ku's question was the same, why did one say "correct" and one say "incorrect"? If one is a thoroughly competent master, a man who has attained great liberation, he must have a life apart from "correct" and "incorrect". One who has not forgotten mind and objects will certainly be stuck over these two side. If you want to clearly understand past and present, and cut off the tongues of everyone in the world, first you must clearly apprehend these two "wrongs." This is so because Hsueh Tou wants to bring up the livingness. If you are a fellow with blood under your skin, you will naturally not go to the words and phrases to create interpretations; you will not get to a donkey-tethering stake to make up theories. Some people say that Hsueh Tou utters these two "wrongs" on behalf of Ma Ku, but what has that got to do with it? They are far from knowing that the ancient's added comments lock off essential gate; this side is correct, and that side is also correct, but ultimately they do not remain on either of the two sides. The librabrian Ch'ing said, "Holding his staff, circling the meditation seat, 'correct' and 'incorrect' are both wrong. The reality of it does not lie herein." Have you not read how Yung Chia came to Ts'ao Ch'i and saw the Sixth Patriarch? He circled the the meditation seat three times, then shook his staff once and stood there upright. The Patriarch said, "A monk is to have three thousand modes of dignity, and eighty-four thousand refinements of conduct; where have you come from, O Worthy, that you bear such great self-conceit?" Why did the Sixth Patriarch say that he bore great self-conceit? This one did not say "correct" or "incorrect"; "correct" and "incorrect" are both donkey-tethering stakes. There is only Hsueh Tou who, pronouncing two "wrongs," has thus attained something. Ma Ku said, "Chang Ching said 'correct'; why do you say 'incorrect' Master?" This old fellow didn't spare his eyebrows; he indulged considerably. Nan Ch'uan said, "Chang Ching is correct; it's you who are incorrect." One might say that Nan Ch'uan, seeing a rabbit, released a falcon. Librabrian Ch'ing said, "Nan Ch'uan was excessively doting; whereas he might have let the matter rest with 'incorrect,' still he went on to bring out the other's fault for him, saying, 'This is what is turned around by the power of the wind; eventually it breaks down and disintegrates.'" The Sutra of Complete Enlightenment says, "This here body of mine is a combination of four major elements. The so-called defiled form of hair, nails, teeth, skin, flesh, sinews, bone, marrow, and brains, all return to earth. Saliva, tears, pus, and blood, all return to water. Warm breath returns to fire, and movement returns to wind. When the four major elements each separate, where could this illusory body be?" When that Ma Ku circled the meditation seat, holding his staff, already this was what is turned around by the power of the wind; eventually it breaks down and disintegrates. Then tell me, ultimately where does the matter of discovering the source of mind lie? When you get here, you must be a man made of cast iron in order to realize it. Have you not read how the scholar Chang Ch'o called on the Ch'an Master Tsang of Hsi T'ang? He asked, "Do the mountains, rivers, and earth exist or not? Do the Buddhas of the three times exist or not?" Tsang said, "They

exist." Chang Ch'o the scholar said, "Wrong!" Tsang said, "Who have you seen?" Chang Ch'o said, "I have seen the Master of Ching Shan: whatever I asked about, Ching Shan said it doesn't exist." Tsang said, "What family do you have?" Chang Ch'o said, "I have a wife and two children." Tsang then asked, "What family does Ching Shan have?" Chang Ch'o said, "Ching Shan is an Ancient Buddha; you should not slander him, Master." Tsang said, "Wait till you are like Ching Shan; then I'll tell you everything doesn't exist." Chang Ch'o just bowed his head. A competent teacher of the sect always wants to melt the sticking points, remove the bonds, pull out the nails and draw out the pegs for people; he should not just hold to one side, but sweep to the left and turn to the right, sweep to the right and turn to the left. Just observe how Yang Shan went to Chung Yi's place to thank him for ordination. When Yi saw him coming, he beat his hand on the meditation seat and said, "Wa wa." Yang Shan thereupon stood to the east; then he stood to the west, and then stood in the middle. After that, once he had finished giving thanks for ordination, he then retreated and stood there. Chung Yi said, "Where did you get this concentration?" Yang Shan said, "I took it off the Seal of Ts'ao Ch'i." Chung Yi said, "You tell me, whom did Ts'ao Ch'i use this concentration to receive?" Yang Shan said, "To receive the Overnight Enlightened Guest (Yung Chia)." Yang Shan too asked Chung Yi, "Master, where did you get this concentration?" Chung Yi said, "I got this concentration at Ma Tsu's place." Isn't such conversation by fellows who raise one and understand three, see the root and pursue the branches? Lung Ya said to his community, "Those people who penetrate the study must pass beyond Buddhas and Patriarchs. Tung Shan, the Master of Hsin Feng said, 'If you see the verbal teachings of the Buddhas and Patriarchs as if they were your mortal enemies, only then will you have the qualifications for penetrating the study.' If you can't pass beyond them, then you will be deceived by the patriarchs and Buddhas." At the timethere was a monk who asked, "Do the patriarchs and Buddhas have any intention to deceive people or not?" Lung Ya said, "Tell me, do rivers and lakes have any intention to obstruct people or not?" He went on to say, "Although rivers and lakes have no intention to obstruct people, it's just that people now can't cross them. Therefore, rivers and lakes after all become barriers to people. You cannot say that rivers and lakes do not obstruct people. Although the patriarchs and Buddhas have no intention to deceive people, it's just that people now cannot pass beyond them. So patriarchs and Buddhas after all deceive people. Again, you cannot say that patriarchs and Buddhas do not deceive people. If one can pass beyond the patriarchs and Buddhas, this person surpasses the patriarchs and Buddhas. Still, one must completely realize the intent of the patriarchs and Buddhas: only then can one be equal to those transcendent people of old. If you have not yet been able to pass through, if you study the Buddhas and study the Patriarchs, then you'll have no hope of attaining even in ten thousand eons." The monk also asked, "How can I be able to avoid being deceived by the Patriarchs and Buddhas?" Lung Ya said, "You must be enlightened yourself." When you get here, you must be like this. Why? When you help someone, you should do your utmost for them, when you kill someone, you must see their blood. Hsueh Tou is such a man, so he dares to pick up and play.

CDXL. Ma Ha Diễn: Mo-ho-yen

1) Bất Tư Bất Quán—No-Thought No-Examining

Ma Ha Diễn là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thời nhà Đường (618-907). Từ năm 780 đến 805, Sư du hành đến Tây Vực hoằng pháp. Sự truyền bá Thiền vào đầu thế kỷ thứ VIII từ tiền đồn Đôn Hoàng của Tây Tạng ở phương Bắc, không đến tay người Tây Tạng cho mãi đến thập niên 780s. Sự truyền bá Thiền này liên quan đến một dòng Thiền của tông phái Bắc Hậu Thần Tú. Bản văn Đôn Hoàng bằng tiếng Hoa với nhan đề là "Đốn Ngộ Đại Thừa Chánh Lý Quyết" cho chúng ta thấy rằng Thiền sư Ma Ha Diễn thuộc Bắc phái, một đệ tử của hai người kế vị Thần Tú, đã đến trung tâm Tây Tạng từ khi Đôn Hoàng bị chiếm đóng vào năm 781 hoặc 787 theo lời mời của vua Tây Tạng. Ma Ha Diễn trở lại Sa Châu, thuộc Đôn Hoàng vào thập niên sau đó và tiếp tục giảng dạy tại đó. Đã có sự lầm lẫn trong sự nhận diện Ma Ha Diễn. Thiền sư Khuê Phong Tông Mật liệt kê một Ma Ha Diễn như

là một người đệ tử của Thiền sư Thần Hội Hà Trạch của nhánh Thiền Nam Tông. Giáo pháp của Ma Ha Diễn Tây Tạng là một đề xuất nổi tiếng về Đốn Môn có thể được tóm tắt như là "Khán Tâm" hay là "Bất Quán." "Khán Tâm" là giáo pháp nguyên thủy của Thiền Bắc tông hay pháp môn Đông Sơn. Điều này sẽ trở nên rõ ràng, Thiền Bảo Đường và Thiền Bắc Tông ăn khớp nhau chặt chẽ trong các nguồn tài liệu của Tây Tạng. Ma Ha Diễn dường như là tiêu biểu đặc thù cho Thiền hậu Bắc tông. Chúng ta nên ghi nhận rằng Ma Ha Diễn đã đến bối cảnh trung tâm Tây Tạng trễ hơn một chút so với các cuộc truyền bá Thiền từ vùng Tứ Xuyên. Thiền sư Ma Ha Diễn thường nhấn mạnh với hàng đệ tử: "Mục đích của tu hành trong Phật giáo là kiến Tánh hay là nhìn thấy được Phật tánh hay nhìn thấy bản tánh thật của chính mình. Như vậy, mục đích rất đơn giản của hành giả trong tu tập là kiến Tánh Thành Phật hay nhìn thấy cho được Phật tánh hay nhìn thấy bản tánh thật của chính mình." Thiền sư Ma Ha Diễn cũng dạy: "Pháp tánh không có nơi vọng tưởng, nên chúng ta mới thành lập bất tư bất quán."—Name of a Chinese Zen master who lived in the T'ang Dynasty in China. From 780 to 805, he traveled to Tibet to spread the Buddha-dharma. The Ch'an transmission in the beginning of the eighth century from the Tibetan outpost of Tun-huang in the North, which did not fall into Tibetan hands until the 780's. This third known transmission involved one strain of the post-Shen-hsiu or late Northern school. The Chinese Tun-huang text *Settling the Correct Principle of Suddenly Awakening to the Great Vehicle* (Tun-wu ta-ch'eng cheng-li chueh) tells us more that the Northern Ch'an master Mo-ho-yen, a student of two of Shen-hsiu's successors, came to central Tibet from Tibetan -occupied Tun-huang in either 781 or 787 at the invitation of the Tibetan emperor. Mo-ho-yen returned to Sha-chou (Tun-huang) in the next decade and continued to teach there. There has been some confusion over the identification of this Mo-ho-yen. Kuei-feng Tsung-mi lists a Mo-ho-yen as a student of the Southern Ho-tse Shen-hui school. Mo-ho-yen's teaching in Tibet as the famed proponent of the all-at-once gate can be summarized as "gazing-at-mind" or "no-thought no-examining." "Gazing-at-mind" is an original Northern or East Mountain Dharma Gate teaching. As will become clear, Pao-t'ang and Northern Ch'an devotail in the Tibetan sources. Mo-ho-yen's teaching seems typical of late Northern Ch'an. It should be noted that Mo-ho-yen arrived on the central Tibetan scene somewhat late in comparison to the Ch'an transmission from Szechwan. Zen master Mo-ho-yen strongly supported the theme "Seeing one's own nature and becoming a Buddha." He always emphasized to his disciples, "The purpose of practicing Buddhism is to see one's own nature or to behold the Buddha-nature within oneself or to see into one's own nature. So, it's the simple goal to all practitioners: beholding the Buddha-nature within oneself or to see into one's own nature." Zen master Mo-Ho-Yen also taught: "The Dharma-nature not being in thoughts, we set up no-thought no-examining."

2) *Ma Ha Diễn: Khán Tâm—Gazing At Mind*

Ma Ha Diễn Thiền Sư: Tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thời nhà Đường (618-907). Từ năm 780 đến 805, Sư du hành đến Tây Vực hoằng pháp. Sư thường nhấn mạnh với hàng đệ tử: "Mục đích của tu hành trong Phật giáo là kiến Tánh hay là nhìn thấy được Phật tánh hay nhìn thấy bản tánh thật của chính mình. Như vậy, mục đích rất đơn giản của hành giả trong tu tập là kiến Tánh Thành Phật hay nhìn thấy cho được Phật tánh hay nhìn thấy bản tánh thật của chính mình." Trong quyển Lịch Đại Pháp Bảo Ký, Thiền sư Khuê Phong Tông Mật liệt kê Thiền Sư Ma Ha Diễn như là một môn đồ của Thiền Sư Thần Hội Hà Trạch của trường phái Thiền Nam Tông. Giáo pháp của Thiền sư Ma Ha Diễn ở Tây Tạng là một đề xuất có tiếng về Đốn Môn, có thể được tóm lược như là "Khán tâm" và "Bất quán" hay là "Bất tư, Bất quán." Mà "Khán tâm" lại là giáo pháp nguyên thủy của trường phái Thiền Bắc Tông hay Pháp Môn Đông Sơn. Điều này cho thấy Thiền Bảo Đường và Thiền Bắc Tông ăn khớp với nhau trong các nguồn tài liệu Tây Tạng. Nói tóm lại, giáo pháp của Thiền sư Ma Ha Diễn dường như là tiêu biểu đặc thù cho Thiền hậu Bắc Tông hơn là Thiền Nam Tông—Mo-ho-yen, name of a Chinese Zen master who lived in the T'ang Dynasty in China. From 780 to 805, he traveled to Tibet to spread the Buddha-dharma. He strongly supported the theme "Seeing one's own nature and becoming

a Buddha." He always emphasized to his disciples, "The purpose of practicing Buddhism is to see one's own nature or to behold the Buddha-nature within oneself or to see into one's own nature. So, it's the simple goal to all practitioners: beholding the Buddha-nature within oneself or to see into one's own nature." In the Record of the Dharma Treasure Down Through the Generations, Zen master Kuei-feng Tsung-mi lists Mo-ho Yen as a student of the Southern Ho-tse Shen-hui. Zen master Mo-ho Yen's teaching in Tibet as a famed proponent of the Sudden Gate can be summarized as "gazing at mind" (k'an-hsin) and "no-examining" (pu-kuan) or "no-thought no-examining" (pu-ssu pu-kuan). But "Gazing at mind" is an original Northern (or East Mountain Dharma Gate) teaching. This shows us that Zen teachings of Pao-t'ang match these of Northern Ch'an in the Tibetan sources. In short, Mo-ho Yen's Zen teachings seem typical of late Northern Ch'an rather than that of the Southern Ch'an.

3) *Ma Ha Diễn: Kiến Tánh Là Cứu Cảnh—To See the Buddha-nature Is the Simple Goal of All Practitioners*

Ma Ha Diễn là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thời nhà Đường (618-907). Từ năm 780 đến 805, Sư du hành đến Tây Vực hoằng pháp. Sư thường nhấn mạnh với hàng đệ tử: "Mục đích của tu hành trong Phật giáo là kiến Tánh hay là nhìn thấy được Phật tánh hay nhìn thấy bản tánh thật của chính mình. Như vậy, mục đích rất đơn giản của hành giả trong tu tập là kiến Tánh Thành Phật hay nhìn thấy cho được Phật tánh hay nhìn thấy bản tánh thật của chính mình."—Name of a Chinese Zen master who lived in the T'ang Dynasty in China. From 780 to 805, he traveled to Tibet to spread the Buddha-dharma. He strongly supported the theme "Seeing one's own nature and becoming a Buddha." He always emphasized to his disciples, "The purpose of practicing Buddhism is to see one's own nature or to behold the Buddha-nature within oneself or to see into one's own nature. So, it's the simple goal to all practitioners: beholding the Buddha-nature within oneself or to see into one's own nature."

CDXLI. Ma Nô La: Tâm Tùy Vạn Cảnh—Manorhita: The Mind Turns With Its Surroundings

Ma Nô La là tên của một vị hoàng tử xứ Na Đê của Ấn Độ, người sống khoảng tám trăm năm sau ngày đức Phật nhập Niết Bàn. Theo Lịch Sử Những Vị Kế Thừa Đức Phật, khi ông sanh ra, có những điềm lành xuất hiện trong hoàng cung, nên về sau này vua cha không dám ràng buộc ông ta với đời sống thế tục. Lúc ông 30 tuổi, vua cha cho phép xuất gia và trở thành đệ tử của ngài Thế Thân và kế vị ngài để trở thành Tổ thứ 22 của Thiền Tông Ấn Độ. Ông là tác giả của bộ Tỳ Bà Sa Luận. Ông làm việc và tịch ở miền đông Ấn vào khoảng năm 165 sau Tây Lịch. Sau đây là bài kệ phó pháp của ông:

"Tâm theo muôn cảnh chuyển
Chuyển đâu cũng chẳng mờ
Theo dòng nhận được tánh
Chẳng mừng cũng chẳng lo."

Manorhita (Manura) was name of an Indian prince of the Nadai Kingdom who lived in around eight hundred years after the Buddha's parinirvana. According to A History of the Buddha's Successors, when he was born, auspicious signs appeared in the royal palace, so later his father dared not to bind him with secular life. At the age of thirty, his father allowed him to enter the Buddhist Order, and he became disciple and successor to Vasubandhu as 22nd patriarch. Author of the Vibhāsa-Sāstra. He laboured in Western India and Ferghana where he died in 165 AD. The following is the gatha from Patriarch Manorhita:

"The mind moves with the ten thousand things;
Even when moving, it is serene.
Perceive its essence as it moves on,
And neither joy nor sorrow there is."

***CDXLII. Mã Minh: Tác Giả Bộ Phật Sở Hành Tán và Đại Thừa Khởi Tín Luận—Asvaghosa:
Author of the Buddha-Carita-Kavya and the Mahayana Awakening of Faith***

Mã Minh Bồ Tát là một cư dân của thành Xá Vệ. Ông là tác giả của quyển Buddha carita (Tiểu Sử Đức Phật). Ông là một nhà thơ và nhà triết học Ấn độ thuộc phái Đại thừa, sống vào thế kỷ I hoặc II sau Tây lịch (khoảng 600 năm sau ngày Phật nhập diệt). Ông là tác giả của Buddha-Charita mô tả về cuộc đời Đức Phật. Ông còn là một nhà trước tác nổi danh đương thời rất được vua Ca Ni sắc Ca (Kanishka) hộ trì. Theo truyền thống Phật giáo thì Asvaghosa sanh ra trong một gia đình Bà La Môn nhưng cải sang đạo Phật bởi vị sư tên Parsva trong trường phái Tỳ Bà Sa. Sau khi quy-y Phật, ông về trú ngụ trong thành Ba La Nại, và trở thành vị Tổ thứ 12 của dòng Thiên Ấn Độ. Ngài là tác giả của 10 bộ kinh, trong đó có hai bộ nổi tiếng là Phật Sở Hành Tán Kinh, được ngài Pháp Hộ Đàm Ma La Sát dịch sang Hoa ngữ khoảng từ năm 414 đến 421 sau Tây lịch, sau này được Beal S.B.E. dịch sang Anh ngữ; bộ thứ hai là Đại Thừa Khởi Tín Luận được ngài Paramartha dịch sang Hoa ngữ khoảng năm 554 sau Tây Lịch, và ngài Thực Xoa Nan Đà dịch sang Hoa ngữ khoảng những năm 695-700 sau Tây Lịch. Đại Trí Độ Luận luận về sự thức tỉnh của lòng tin vào Đại thừa vào khoảng thế kỷ thứ 5 hay 6 sau Tây lịch, nói về việc thức tỉnh lòng tin như ý tưởng lớn của Phật giáo Đại thừa. Đây cũng là một tác phẩm rất quan trọng trong nhà thiền. Bộ Luận Đại Thừa Khởi Tín được Bồ Tát Mã Minh soạn về lý thuyết và thực hành tinh yếu trong trường phái Đại Thừa. Khởi Tín Luận, tên gọi tắt của sách Đại Thừa Khởi Tín Luận tại các xứ Đông Á, do ngài Mã Minh Bồ Tát biên soạn, nhưng hiện chỉ còn lại bản văn bằng Hoa ngữ mà thôi. Có hai bản dịch sang Hoa ngữ, thứ nhất là bản dịch của ngài Chân Đế vào năm 554 sau Tây Lịch, bản thứ hai do ngài Thực Xoa Nan Đà dịch vào năm 700 sau Tây Lịch. Bản thứ nhất có lẽ được đại chúng chấp nhận hơn vì Đại sư Trí Giả, vị tổ thứ tư của tông Thiên Thai cũng là vị thơ ký cho ngài Chân Đế, và sau được ngài Pháp Tạng biên soạn lời bình giải tiêu chuẩn, mặc dầu sau này chính ông đã giúp cho ngài Thực Xoa Nan Đà dịch bản thứ nhì. Đại Thừa Khởi Tín Luận là tác phẩm nói về cực lý của Đại Thừa, giúp cho người đọc nghe khởi lên trong lòng niềm tin chân chính đối với giáo pháp Đại Thừa, rằng tất cả chúng sanh đều có tánh giác nguyên thủy, và bản chất căn bản này được coi như là Phật tánh. Tuy nhiên, nó bị che mờ bởi vô minh, và một khi vô minh được tháo gỡ thì tự nhiên người ta sẽ chứng nghiệm được tiềm năng căn bản của Phật tánh này. Bộ sách này đã được ngài Teitaro Suzuki dịch sang Anh ngữ vào năm 1900. Ngài Mã Minh chính là người đã có công lớn từ việc chuyển tư tưởng Phật giáo Tiểu Thừa sang Đại Thừa. Mã Minh không những có một địa vị đặc biệt trong lịch sử tư tưởng Phật giáo, mà cả trong toàn bộ truyền thống thi ca tiếng Phạn nữa. Cống hiến lớn nhất của Mã Minh cho lịch sử tư tưởng Phật giáo là sự nhấn mạnh niềm tin vào Đức Phật của ông. Mặc dù giáo lý Đại Thừa đã có trước thời ông từ hai ba thế kỷ về trước, nhưng các giáo lý này đã tìm được sự thể hiện quan trọng đầu tiên trong các tác phẩm của ông, dù rằng ông thuộc phái Nhất Thiết Hữu Bộ (Sarvastivada school). Tác phẩm Phật Sở Hành Tán (Buddha-carita) miêu tả cuộc đời Đức Phật bằng một bút pháp mộc mạc và trang trọng, dù được viết rất dè dặt. Nguyên bản của bài thơ có 28 đoạn, theo Nghĩa Tịnh qua bản dịch chữ Hán vào thế kỷ thứ bảy. Bản dịch Tây Tạng cũng có một số đoạn tương tự như thế. Do đó bản gốc tiếng Phạn hẳn là phải có 28 đoạn. Tuy nhiên, ngày nay chỉ có 17 đoạn tiếng Phạn còn được lưu lại, nhìn chung thì chỉ có 13 đoạn đầu được xem là đích thực của ông. Nghĩa Tịnh nói: “Từ thời của ngài Mã Minh đến nay, bài thơ tuyệt vời này được đọc và ngâm rộng rãi khắp nơi trong năm miền Ấn Độ và trong các nước vùng Nam Hải.” Trong tập thi sử này, Mã Minh không chỉ thuật lại cho chúng ta cuộc đời Đức Phật cùng sự thuyết pháp của Ngài, mà còn chứng tỏ một kiến thức bách khoa của Ngài về các truyền thuyết thần thoại Ấn Độ, về các triết học trước Phật giáo, nhất là triết học Sankhya. Còn thi phẩm Saundarananda-kavya kể lại chuyện truyền giới cho Nan Đà, người anh em cùng cha khác mẹ với Phật. Ngoài hai thi phẩm quan trọng này, Mã Minh còn viết ba vở tuồng Phật giáo, đã được H. Luders tìm thấy ở Turfan, Trung Á vào đầu thế kỷ thứ 20. Trong các vở tuồng đó, có tuồng Sariputrarakarana với chín hồi là quan trọng nhất. Đây là một tác phẩm kịch nghệ hiện còn trong văn học Sanskrit. Ngoài ra, Mã Minh còn viết một thi phẩm trữ tình Gandistotra-gatha gồm 29 bài thơ theo vận luật sragdhara. E. H.

Johnston nghi ngờ không phải là của Mã Minh, nhưng Winternitz nhận xét: “Đây là một bài thơ hay, xứng đáng là của Mã Minh cả về hình thức lẫn nội dung.” Ngoài ra, theo truyền thống Phật giáo, khi mà vở kịch Lại Tra Hòa La, một vở kịch Phật giáo viết về một vị Tăng mà đức Phật đề cập trong kinh A Hàm, xuất gia theo Phật, sau đó trở về thuyết pháp cứu độ mẹ cha. Khi vở kịch này được diễn thì ngay lập tức có 500 vị hoàng tử từ bỏ cuộc sống thế tục làm Tăng sĩ Phật giáo. Ông hoàng hóa Phật pháp trong vùng Bắc Ấn Độ dưới sự bảo trợ của vua Ca Nị Sắc Ca. Ông còn viết những bộ hùng ca như bộ Phật Sở Hành Tán Kinh và Nan Đà Sở Hành Tập. Bộ Phật Sở Hành Tán Kinh nói về cuộc đời đức Phật và được xem như là một đại tác phẩm trong văn chương Ấn Độ. Nan Đà Sở Hành Tập là câu chuyện về Nan Đà, một người em họ của đức Phật, người đã cắt đứt mối quan hệ với người vợ thân yêu kiều diễm để trở thành một Tăng sĩ—Asvaghosa was a native of Sravasti. He was the author of the Buddha Carita, a biography of the Buddha. He was a Buddhist writer and poet of the first or the second century A.D. (600 years after the Buddha’s nirvana). Author of the Buddha-Carita Kavya, famous life of Buddha in verse. He was a famous writer whose patron was the Indo-Scythian king Kanishka. According to Buddhist tradition he was born a brahman but was converted to Buddhism by a monk named Parsva, who belonged to the Vaibarsva. He finally settled at Benares, and became the twelfth patriarch. His name is attached to the ten works. The two of which have exerted great influence on Buddhism are Buddha-carita-kavya-sutra, translated into Chinese by Dharmaraksa around 414-421 A.D., later translated into English by Beal, S.B.E.; and Mahayana-sraddhotpada-sastra, translated by Paramartha, around 554 A.D., and by Siksanda, 695-700 A.D.; later translated into English by Taitaro Suzuki in 1900. He gave to Buddhism the philosophical basis for its Mahayana development. Treatise on the Awakening of Faith in the mahayana. Mahayana work from the 5th or 6th century, which explains the basic notions of the teaching on the Awakening. This is one of the most important book for Zen. The sastra was composed by Asvaghosa, basic doctrines and practices in Mahayana. Treatise on Awakening of Faith or Awakening of Faith, one of the earliest remaining Mahayana texts in East Asian countries and is attributed to Asvaghosa, but extant only in Chinese. Two translations have been made, one by Paramartha in 554 A.D., another by Siksanda, around 700 A.D. The first text is more generally accepted, as Chih-I, the fourth patriarch of T’ien-T’ai was Paramartha’s amanuensis, and Fa’Tsang made the standard commentary on it, though he had assisted Siksanda in his translation. It gives the fundamental principles of Mahayana, claims that all sentient beings are primordially awakened, and this basic nature is referred to as “Buddha-nature” However, it is prevented from manifesting due to ignorance (avidya), and once this is removed one naturally actualizes the basic potential of Buddha-nature. The work was translated into English by Teitaro Suzuki in 1900, also by T. Richard. Asvaghosa occupies a unique position not only in the history of Buddhist thought but also in the whole tradition of Sanskrit poetry. The chief contribution which Asvaghosa made to the history of Buddhist thought was his emphasis on Buddha-bhakti. Though the Mahayanist teachings had been spreading for at least two to three centuries before his time, they find the first notable expression in his writings, in spite of the fact that he belonged to the Sarvastivada school. The Buddhacarita described the life of Lord Buddha in a chaste and stately style, though written with considerable restraint. The original poem, as known to I-Ch’ing in the Chinese translation in the seventh century A.D., contains 28 cantos. The Tibetan translation also has the same number of cantos. Hence the original Sanskrit version must also have consisted of 28 cantos. However, only 17 are preserved in Sanskrit today, and generally only the first thirteen are regarded as authentic. I-Ch’ing says that in his time this beautiful poem was ‘widely read or sung throughout the five divisions of India, and the countries of the Southern Sea.’ In Buddhacarita, Buddhaghosa not only gives us the best account of the life of Lord Buddha, but also gives evidence of his encyclopaedic knowledge of India’s mythological traditions and pre-Buddhistic philosophical systems, notably the Sankhya. The Saundarananda-kavya narrates the ordination by the Buddha of Nanda, his half-brother. Besides these two significant poetical works, Asvaghosa wrote three Buddhist dramas which were discovered by H. Luders in Turfan in Central Asia

at the beginning of the twentieth century. Of these, the Sariputraprakarana with nine acts is the most important. It is the oldest dramatic work in Sanskrit literature. Asvaghosa also wrote a lyrical poem called Gandistotra-gatha which consists of 29 stanzas in the sragdhara metre. E.H. Johnston questions Asvaghosa's authorship of this work, but as Winternitz observes: "It is a beautiful poem, worthy of Asvaghosa both in form and content." Besides, according to Buddhist tradition, when Rashtrapala, a Buddhist drama he wrote about a noted monk whom the Buddha mentioned in the Agama Sutra, he left home to follow the Buddha, then went back to preach to save his parents. When this drama was staged, five hundred princes immediately renounced secular life to become Buddhist monks. He propagated Buddhism in Northern India under the patronage of King Kanishka. He wrote epics such as Buddhacharita and Saundarananda. Buddhacharita recounts the Buddha's life and is considered a masterpiece of Indian literature. Saundarananda is the story of Nanda, a cousin of the Buddha, who severed his relationship with his beloved and beautiful wife and became a monk.

CDXLIII. Mã Tổ Đạo Nhất: Ma-Tsu Tao I

1) Bình Thường Tâm Thị Đạo—The Normal Mind is the Way

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VI, một hôm Mã Tổ thượng đường dạy chúng: "Đạo không cần đến công phu tu tập, chỉ cần không làm ô nhiễm nó mà thôi. Thế nào là làm ô nhiễm? Khi tâm mấy ông dao động, tạo ra những dối trá và thủ đoạn, tất cả những thứ này làm ô nhiễm Đạo. Nếu mấy ông muốn hiểu Đạo một cách trực tiếp, cái tâm bình thường là Đạo. Cái tâm bình thường mà lão Tăng muốn nói ở đây là cái tâm không giả dối, không phán xét chủ quan, không nắm giữ hay không chối bỏ. Cần trọng!!!"—According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume V, one day, Ma-Tsu entered the hall and addressed the congregation, saying: "The Way does not require cultivation, just don't pollute it. What is pollution? As long as you have a fluctuating mind fabricating artificialities and contrivances, all of this is pollution. If you want to understand the Way directly, the normal mind is the Way. What I mean by the normal mind is the mind without artificiality, without subjective judgments, without grasping or rejection. Be careful!!!"

2) Mã Tổ: Bồ Đề Chính Là Tùy Thời Nói Năng Trọn Không Chỗ Ngại—Bodhi Is Just Speaking Appropriately and Acting Without Hindrances

Một khi Thiền sư Nam Nhạc ấn khả sự giác ngộ của Mã Tổ (709-788), thì Mã Tổ lui về sống đời ẩn dật ở một vùng nông thôn ít ai biết đến. Sư đã thay đổi chỗ ở đến năm bảy lần sau khi những đệ tử tìm ra chỗ ở của mình, nhưng bất cứ nơi nào Sư đi đến, những người quyết chí đạt ngộ đều tìm ra Sư. Khởi đầu một mẫu mực lập đi lập lại bởi những thầy Thiền trong thời mà người ta gọi là Giai Đoạn Cổ Điển Thiền là phương pháp Thiền có tính thách thức và thường là kỳ dị của Mã Tổ. Về sau người ta mô tả giáo pháp của Mã Tổ là "Dị ngôn dị hành." Mã Tổ thường không bàn kinh điển cũng không cử hành những nghi thức tôn giáo, mà thường là thích nắm bắt những hoàn cảnh khởi lên trong sinh hoạt thường nhật hơn. Trong phong cách này, Mã Tổ đã giúp cho khoảng 139 đệ tử của mình đạt được địa vị Thiền Sư. Một hôm Thiền sư Mã Tổ (709-788) thượng đường dạy chúng: "Các người mỗi người tin tâm mình là Phật, tâm này tức là tâm Phật. Tổ Đạt Ma từ Nam Ấn sang Trung Hoa truyền pháp thượng thừa nhất tâm, khiến các người khai ngộ. Tổ lại dẫn kinh Lăng Già để ấn tâm địa chúng sanh. sợ e các người điên đảo không tự tin pháp tâm này mỗi người tự có, nên Kinh Lăng Già nói: 'Phật nói tâm là chủ, cửa không là cửa pháp' (Phật ngữ tâm vi tông, vô môn vi pháp môn). Người phàm cầu pháp nên không có chỗ cầu, ngoài tâm không riêng có Phật, ngoài Phật không riêng có tâm, không lấy thiện, chẳng bỏ ác, hai bên như sạch đều không nương cậy, đạt tánh tội là không, mỗi niệm đều không thật, vì không có tự tánh nên tam giới chỉ là tâm, sum la vạn tượng đều là cái bóng của một pháp, thấy sắc tức là thấy tâm, tâm không tự là tâm, như sắc mới có. Các người chỉ tùy thời nói năng tức sự là lý, trọn không có chỗ ngại, đạo quả Bồ Đề cũng như thế. Nơi tâm sinh ra thì gọi là sắc, vì biết sắc không,

nên sanh tử chẳng sanh. Nếu nhận rõ tâm này, mới có thể tùy thời ăn cơm mặc áo nuôi lớn thai Thánh, mặc tình thảng ngày trôi qua, đâu còn có việc gì. Các người nhận ta dạy hãy nghe bài kệ này:

“Tâm địa tùy thời thuyết
 Bồ đề diệt chỉ ninh
 Sự lý câu vô ngại
 Dương sanh tức bất sanh.”
 (Đất tâm tùy thời nói,
 Bồ đề cũng thế thôi
 Sự lý đều không ngại,
 Chính sanh là chẳng sanh).

Có vị Tăng hỏi Thiền sư Mã Tổ (709-788): “Hòa Thượng vì cái gì nói tức tâm tức Phật?” Sư đáp: “Vì đồ con nít khóc.” Vị Tăng hỏi: “Con nín nín rồi thì thế nào?” Sư đáp: “Phi tâm phi Phật.” Vị Tăng lại hỏi: “Người trừ được hai thứ này rồi, phải dạy thế nào?” Sư đáp: “Nói với y là Phi Vật.” Vị Tăng lại hỏi: “Khi chợt gặp người thế ấy đến thì phải làm sao?” Sư đáp: “Hãy dạy y thể hội đại đạo.”—A monk asked: “Master, why do you say that mind is Buddha?” Ma-Tsu said: “To stop babies from crying.” The monk said: “What do you say when they stop crying?” Ma-Tsu said: “No mind, no Buddha.” The monk asked: “Without using either of these teachings, how would you instruct someone?” Ma-Tsu said: I would say to him that it’s not a thing.” The monk asked: “If suddenly someone who was in the midst of it came to you, then what would you do?” Ma-Tsu said: “I would teach him to experience the great way.” Once Zen master Nan-yueh confirmed Ma-tsu’s enlightenment, the latter sought to live a quiet and solitary life in an obscure rural district. He changed locations several times after students sought him out, but, wherever he went, people committed to achieving awakening found him. Setting a pattern that would be repeated by other Zen teachers throughout what is called the Classic Period of Zen, Ma-tsu’s methods were challenging and often bizarre. His teaching was later described as “strange words and extraordinary actions.” He did not comment on the sutras or engage in religious rites but rather took advantage of situations that arose during ordinary activities. In this manner, he helped about 139 of his disciples achieve the status of Zen master. One day, Ma-Tsu entered the hall and addressed the congregation, saying: “All of you here! Believe that your own mind is Buddha. This very mind is Buddha mind. When Bodhidharma came from India to China he transmitted the supreme vehicle teaching of one mind, allowing people like you to attain awakening. Moreover he brought with him the text of Lankavatara Sutra, using it as the seal of the mind-ground of sentient beings. He feared that your views would be inverted, and you wouldn’t believe in the teaching of this mind that each and every one of you possesses. Therefore, Bodhidharma brought the Lankavatara Sutra, which offers the Buddha’s words that mind is the essence, and that there is no gate by which to enter Dharma. You who seek Dharma should seek nothing. Apart from mind there is no other Buddha. Apart from Buddha there is no other mind. Do not grasp what is good nor reject what is bad. Don’t lean toward either purity or pollution. Arrive at the empty nature of transgressions; that nothing is attained through continuous thoughts; and that because there is no self-nature and three worlds are only mind. The myriad forms of the entire universe are the seal of the single Dharma. Whatever forms are seen are but the perception of mind. But mind is not independently existent. It is co-dependent with form. You should speak appropriately about the affairs of your own life, for each matter you encounter constitutes the meaning of your existence, and your actions are without hindrance. The fruit of the Bodhisattva way is just thus, born of mind, taking names to be forms. Because of the knowledge of the emptiness of forms, birth is nonbirth. Comprehending this, one acts in the fashion of one’s time, just wearing clothes, eating food, constantly upholding the practices of a bodhisattva, and passing time according to circumstances. If one practices in this manner is there anything more to be done?” To receive my teaching, listen to this verse:

“The mind-ground responds to conditions.

Bodhi is only peace.
 When there is no obstruction in
 worldly affairs or principles,
 Then birth is nonbirth."

3) *Mã Tổ: Cái Mà Ông Đang Hỏi Chính Là Kho Báu Của Ông Đấy!—What You're Asking Is Your Treasure House!*

Có một vị Tăng khác đến gặp Thiền sư Mã Tổ (709-788) nói rằng muốn tìm cầu giác ngộ, Mã Tổ hỏi: "Tại sao ông phải đến gặp lão Tăng? Ông có kho báu của chính mình kia mà. Hãy nhìn vào trong đó mà tìm." Vị Tăng hỏi: "Kho báu của con ở đâu?" Mã Tổ nói: "Cái mà ông đang hỏi chính là kho báu của ông đấy."—Another monk came to Ma-tsu saying that he sought awakening, Ma-tsu asked, "Why have you come to me? You have your own treasure house. Look there for what you seek." The monk inquired, "Where is this treasure house of mine?" Ma-tsu said, "What you're asking is your treasure house."

4) *Mã Tổ: Cái Tâm Không Hiểu Đó Là Phật, Chứ Chẳng Có Cái Nào Khác!—The Mind That Does Not Understand Is the Buddha; There Is No Other!*

Một hôm, có một vị Tăng đến tìm Mã Tổ, Mã Tổ nhận xét: "Chao ôi! Một Phật đường vơi vơi mà không có Phật trong đó!" Vị Tăng làm lễ và nói: "Đối với văn học của Ba Thừa, tôi đã hơi thấu hiểu, nhưng thật chưa hiểu giáo lý Thiền tông, theo đó, tức Tâm tức Phật." Mã Tổ đáp: "Cái tâm không hiểu đó là Phật, chứ chẳng có cái nào khác." Vị Tăng vừa quay mặt đi ra thì Mã Tổ gọi lại: "Đại đức ôi!" Vị Tăng quay trở lại. Mã Tổ hỏi: "Đó là cái gì?" Câu hỏi này đánh thức tâm trí vị Tăng dậy để hiểu trọn vẹn Thiền, và vị Tăng làm lễ. "Thôi già ngu si! Lễ lạy mà làm gì?" Đó là những lời sau chót của Mã Tổ cho vị Tăng. Điều này cho thấy Mã Tổ không dùng thủ đoạn hay phương pháp riêng biệt nào giúp cho tâm trí của đệ tử có thể được chín muồi cho chứng nghiệm. Ngài đã vì vị Tăng, tùy cơ duyên mà bày tỏ Thiền bằng những đường lối thực tiễn nhất. Thật vậy, Thiền không phải là trò hý luận mà là một sự thực sống động, sự thực liên hệ mật thiết với chính sự sống. Các thiền sư thường hay lợi dụng mọi cơ hội trong đời sống hằng ngày. Trong trường hợp này, Mã Tổ đã dùng chính cấu trúc cơ thể của vị Tăng để đánh thức ý thức của đồ đệ mình trước chân lý của Thiền—One day, a monk came to Ma-tsu the latter remarked: "What a magnificent structure with no Buddha in it!" The monk made a bow and said, "As to literature of the Triple Vehicle, I have a general knowledge of it, but I have not yet been able to understand the teaching of Zen according to which mind is the Buddha." Ma-tsu replied, "The mind that does not understand is the Buddha; there is no other." The monk was about to leave the room when the master called out, "O monk!" The monk turned back. "What is it?" the master said. This awakened the monk's mind to the full understanding of Zen, and he made his bows. "O this stupid fellow! What is the use of your making bows?" were the master's last words for the monk. This shows us that Ma-tsu used no special contrivance or method by which the mind of the disciple could be matured for the experience. As a matter of fact, Zen is not a conceptual plaything with them but a vital fact which intimately concerned life itself. Zen masters usually make use of every opportunity in their daily life. In this case, Ma-tsu used the monk's body structure to demonstrate Zen in most practical ways for the sake of the monk's enlightenment.

5) *Mã Tổ: Cổ Đúc Tam Miệt—Binding Three Bamboo Strings to One's Stomach*

Công án cột ba lạt tre vào bụng. Theo Truyền Đăng Lục, quyển XIV, Dục Sơn hầu Mã Tổ ba năm. Một hôm Mã Tổ hỏi Dục Sơn: "Ngày gần đây chỗ thấy của người thế nào?" Dục Sơn thưa: "Da mỏng da dầy đều rất sạch, chỉ có một chơn thật." Mã Tổ bảo: "Sở đắc của người đã hợp với tâm thể, khắp hết tứ chi. Đã được như thế, nên đem ba cột tre cột da bụng, tùy chỗ ở núi đi." Dục Sơn thưa: "Con là người gì dám nói ở núi?" Mã Tổ bảo: "Chẳng phải vậy, chưa có thường đi mà chẳng đứng,

chưa có thường đứng mà chẳng đi, muốn lợi ích không chỗ lợi ích, muốn làm không chỗ làm, nên tạo thuyền bè, không nên ở đây lâu.” Được Sơn từ giả Mã Tổ trở về Thạch Đầu—The koan of binding three bamboo strings to one's stomach. According to The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIV, Yueh-Shan served as Ma-Tsu's attendant for three years. One day Ma-Tsu asked Yueh-Shan: “What have you seen lately?” Yueh-Shan said: “Shedding the skin completely, leaving only the true body.” Ma-Tsu said: “Your attainment can be said to be in accord with the mind-body, spreading through its four limbs. Since it's like this, you should bind these three bamboo strings to your stomach and go traveling to other mountains.” Yueh-Shan said: “Who am I to speak of being head of a Zen mountain?” Ma-Tsu said: “That's not what I mean. Those who haven't gone on a long pilgrimage can't reside as an abbot. There's no advantage to seeking advantage. Nothing is accomplished by seeking something. You should go on a journey and not remain in this place.” Yueh-Shan then left Ma-Tsu and returned to Shih-T'ou.

6) *Mã Tổ Diêm Tương—Ma-tsu's Salt and Sauce*

Sau khi Mã Tổ Đạo Nhất Thiền Sư (709-788) nhận Pháp từ Thiền sư Nam Nhạc Hoài Nhượng, Sư bèn đi đến Giang Tây và tại đó truyền giảng giáo pháp Thiền tông. Một hôm, Thiền sư Hoài Nhượng bảo: “Đạo Nhất đang ở Giang Tây giảng Pháp, nhưng chẳng có tin tức gì của ông ấy.” Do vậy, Hoài Nhượng bảo một trong những vị Tăng: “Ông đi đến chỗ Mã Tổ, đợi đến khi ông ấy thuyết giảng, bèn hỏi 'Công việc thế nào?' Ghi nhớ những gì ông ấy nói, rồi trở về đây nói cho lão Tăng biết.” Vị Tăng làm theo lời dạy, đợi đến lúc Mã Tổ thuyết giảng bèn hỏi, “Công việc thế nào?” Mã Tổ đáp: “Trong ba mươi năm từ khi ta rời chỗ hổ loạn, ta chẳng bao giờ thiếu muối tương.” Nam Nhạc Hoài Nhượng tán thán lời đáp này—After Ma-Tsu received the Dharma from Zen master Nan-yueh Huai-rang, he went to Jiang-xi and there spread the teachings of the Zen school. One day, Zen master Huai-rang said, “Tao-I is in Jiang-xi teaching the Dharma, but there's been no word from him.” He therefore said to one of the monks, “Go to Ma-tsu's place, wait until he gives a lecture, then ask, 'How is it?' Remember what he says, then come back and tell me.” The monk did as instructed, waiting for a lecture and then asking Ma-tsu, “How is it?” Ma-tsu replied, “In the thirty years since I left confusion behind (since I entered the Way), I've never lacked for salt and sauce (in food and clothing there is no mind that seeks the Way, but in the mind that seeks the Way there are food and clothing).” Huai-rang praised this reply.

7) *Mã Tổ: Du Hý Tam Muội—Roaming-For-Pleasure Samadhi*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VIII, trong cuộc gặp gỡ đầu tiên với Mã Tổ, người ta nói Thiền Sư Nam Tuyên Phổ Nguyên (748-834 or 749-835) đã đạt được Du hý tam muội (chánh định ngao du tự tại). Đây là một khái niệm quan trọng miêu tả cuộc sống của một vị Bồ Tát thoát khỏi mọi hình thức câu thúc và cưỡng ép. Nó giống như đời sống của loài thiên nga trên không trung và của loài hoa huệ ngoài đồng. Tuy vậy, ngài lại có một tấm lòng từ bi rộng lớn luôn vận hành một cách tự tại và viên mãn). Một hôm, sư bưng cháo cho chúng Tăng, Mã Tổ hỏi: “Trong thùng thông là cái gì?” Nam Tuyên nói: “Ông già nên ngậm miệng, nói năng làm gì?”—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VIII, at his first meeting with Ma-Tsu, he is said to have “instantly forgot the net of delusions and delighted in samadhi (this is an important conception describing the life of a Bodhisattva, which is free from every form of constraint and restraint. It is like that of the swans in the air and the lilies of the field. And yet there is in him a great compassionate heart functioning all the time freely and self-sufficiently).” One day, Nan-Ch'uan was serving rice gruel to the monks from a bucket, Ma-Tsu asked: “What's in the bucket?” Nan-Ch'uan said: “The old monk should close his mouth and say this!”

8) *Mã Tổ: Giang Tây Đạo Nhất—Jiang-Hsi Tao-I*

Trong vòng năm mươi năm sau ngày Lục Tổ Huệ Năng thị tịch, Thiền đã được thiết lập một cách toàn vẹn ở Trung Hoa. Vào cuối thế kỷ thứ tám, hai vị Thiền sư đặc biệt được kính trọng. Một người là đệ tử của Thiền sư Thanh Nguyên Hành Tư là Thạch Đầu Hy Thiên. Người kia là đệ tử của Nam Nhạc Hoài Nhượng, là Thiền Sư Mã Tổ Đạo Nhất (709-788). Vào thời của hai vị này, người ta nói rằng một vị hành giả không thể nào được xem như là một đệ tử nghiêm túc của nhà Thiền nếu người ấy không đến tham vấn một trong hai vị Thiền sư này. Mã Tổ là một trong những đại thiền sư Trung Hoa vào đời nhà Đường, sanh năm 709 sau Tây Lịch tại huyện Thập Phương, Hán Châu (bây giờ thuộc tỉnh Tứ Xuyên). Hiện nay chúng ta có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Mã Tổ Đạo Nhất như Mã Tổ Ngữ Lục, Bích Nham Lục và Truyền Đăng Lục; tuy nhiên, có nhiều câu chuyện lý thú về vị Thiền sư này được ghi lại trong Truyền Đăng Lục, quyển VI. Năm 741 ông nhơn gặp và được Nam Nhạc Hoài Nhượng giáo hóa được giải ngộ. Cùng thời với ông còn tám đệ tử khác, nhưng chỉ có ông là được truyền tâm ấn mà thôi (tám đệ tử khác của Thiền sư Hoài Nhượng gồm Thương Hạo, Trí Đạt, Thần Nhiên, Thần Chiêu, Nghiêm Tuấn, Bồ Như, Huyền Ngang, và Pháp Không). Sau đó ông trở thành đại đệ tử của Nam Nhạc Hoài Nhượng. Ông thuộc thế hệ Thiền thứ ba sau Lục tổ Huệ Năng. Ông thường dùng tiếng hét để khai ngộ đệ tử. Ông cũng dùng phương cách đánh gậy vào thiền sinh hay vịn mũi thật đau làm cho thiền sinh chạm thẳng vào sự chứng ngộ chân tánh của họ. Người ta nói sau Lục Tổ Huệ Năng thì Mã Tổ là một thiền sư nổi tiếng nhất của Trung Quốc thời bấy giờ. Nam Nhạc Hoài Nhượng và Mã Tổ Đạo Nhất có thể được ví với Thanh Nguyên Hành Tư và Thạch Đầu Hy Thiên vậy. Thạch Đầu Hy Thiên (700-790) và Mã Tổ là hai vị sáng lập ra hai trường phái Thiền Nam Đỉnh Thiền trong tỉnh Giang Tây. Mã Tổ là vị thiền sư duy nhất trong thời sau Huệ Năng được gọi là một vị Tổ. Người học trò nổi tiếng và pháp tử của ông là Thiền sư Bách Trượng Hoài Hải. Mã Tổ xuất hiện trong các thí dụ 30 và 33 của Vô Môn Quan, cũng như trong thí dụ thứ 3, 53 và 57 của Bích Nham Lục. Sức mạnh tinh thần của Mã Tổ và hiệu quả của phương pháp đào tạo của ông được xác nhận bằng việc ông có tới 139 người nối pháp. Dù Mã Tổ có nhiều đệ tử kế thừa Pháp, song người nổi bật nhất là Bách Trượng Hoài Hải (720-814). Mã Tổ là vị Thầy đầu tiên có liên hệ với những hành vi độc đáo trong văn chương Thiền, như là đánh đệ tử hoặc giả đáp trả lại những câu hỏi với một tiếng hét vô nghĩa "Ho!" Sư được mô tả như là một người có bước đi dài của loài bò mộng và cái nhìn chằm chằm của loài hổ, và người ta còn ghi lại được là Sư có khả năng lè lưỡi dài ra xa đến nỗi Sư có thể che trùm hết cái mũi của mình—Within fifty years of the Sixth Patriarch's death, Zen was fully established in China. At the end of the eighth century, two Zen masters in particular were revered. One was a student of Zen master Ch'ing-yuan Hsing-ssu, Shih-t'ou Hsi ch'ien. The other was Nan-yueh's disciple, Ma-tsu Tao-i. In their day it was said no one could be considered a serious student of Zen if that person had not visited one of these two masters. Ma-tsu was one of the great Chinese Zen masters of the T'ang dynasty. He was born in 709 A.D. in Xi-Feng, Han-Chou (now is Si-Chuan province). We have a lot of detailed documents on this Zen Master, i.e., Ma-Tsu's Records of Teachings, Pi-Yen-Lu, and Ch'uan-Teng-Lu; however, there are some good stories on him recorded in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI. In 741 A.D. met master Nan-Yueh-Huai-Rang while practicing meditation on Mount Heng. Eight others also studied with Nan-Yueh, but only Ma-Tsu received the secret mind seal. He then became one of the great disciples of Nan-Yueh-Huai-Rang (Nan-Yueh-Huai-Jang). Ma-Tsu was the third generation (709-788) after Hui-Neng. He usually used sounds of yelling or screaming to awaken disciples. He also used the methods of striking his students with a stick, or twisting their noses sharply in order to shock them into direct realization of their true natures. It is said that after Hui-Neng, Ma-Tsu is the most famous of the ancient Chinese Zen masters. Nan-Yueh-Huai-Rang and his student can be compared with Xing-Yuan-Xing-Si and his student Shi-Tou-Xi-T'ien. Along with Shi-Tou-Xi-T'ien, Ma-Tsu was the founder of the Southern Peak School of the Ch'an or Intuitional sect in Jiang-Hsi. Ma-Tsu was the only Zen master in the period after Hui-Neng to be called a patriarch. His famous and dharma successor was Pai-Chang-Huai-Hai. Ma-

tsu's name appeared in examples 30 and 33 of the Wu-Men-Kuan. His name also appeared in examples 3, 53, and 57 of the Pi-Yen-Lu. The power of his mind and the effectiveness of his style of training are attested by the fact that as tradition tells us, he had 139 dharma successors. Although Ma-Tsu had many Dharma-heirs, his most famous was Pai-Chang-Huai-Hai (720-814). Ma-tsu is the first teacher to be associated with those unique behaviors in Zen literature, such as striking his students or responding to questions with the meaningless shout, "Ho!" He was described as having the stride of a bull the glare of a tiger and is recorded to have had the ability to extend his tongue out so far that he could cover his nose with it.

9) Mã Tổ: Giang Tây Thủy—Ma-Tsu's Water of West River

Sau khi Thạch Đầu xác nhận Bàn Long Uẩn (740-803) là người kế vị Pháp của ông. Bàn Long Uẩn tiếp tục theo học với Mã Tổ với cùng một câu hỏi "Người nào không bị lệ thuộc vào vạn vật (với tất cả các hiện tượng)?" Mã Tổ đáp lại: "Ta sẽ nói điều đó cho người khi người uống một mạch hết nước sông Giang Tây." Đối với người bình thường, câu trả lời của Mã Tổ cho câu hỏi thật nghiêm chỉnh như vậy quả là chẳng vô đề chút nào. Thậm chí nó hầu như có vẻ thóa mạ và bất kính đối với nhiều người. Tuy nhiên, nghe xong, Bàn Long Uẩn lại đạt được đại giác. Ông bèn ở lại Giang Tây tham thừa Mã Tổ được hai năm. Đó cũng là lý do tại sao Bàn Long Uẩn lại trở thành một trong những đệ tử tại gia xuất sắc nhất của nhà Thiền thời bấy giờ. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng cuộc đối thoại giữa hai vị Thiền sư xuất chúng như vậy không thể bị xem nhẹ. Dầu cuộc đối thoại này có vẻ dễ dàng và thậm chí bất cần đời, vẫn ẩn bên trong một viên ngọc quý giá nhất trong văn học Thiền—After Shih-t'ou confirmed Pang as his dharma successor, P'ang Yun went on to Ma-tsu. He also asked Ma-tsu: "Who is it who is not dependent upon the ten thousand things?" Ma-tsu answered, "This I'll tell you when you drink up the water of the West River in a single gulp." To ordinary people, Ma Tsu's answer to this most serious question may sound totally irrelevant. It even sounds almost sacrilegious to many people. However, with these words, P'ang Yun came to profound enlightenment. He then stayed and practiced under Ma-tsu for two years. That was why P'ang Yun became one of the foremost lay disciples of Zen at the time. Zen practitioners should always remember that a talk between two such outstanding Zen masters could be slightly considered. However easy and even careless it may appear, there is a hidden in it a most precious gem in the literature of Zen.

10) Mã Tổ: Hạ Đường!—Coming Down From the High Seat!

Một hôm Thiền sư Mã Tổ (709-788) lên pháp đàn toan nói pháp, thì Bách Trượng Hoài Hải xuất hiện, cuốn dẹp chiếu, coi như bế mặt thời pháp. Mã Tổ xuống đàn, trở vào phương trượng xong, ngài gọi Bách Trượng vào hỏi: "Ta vừa thượng đường sắp nói pháp, sao ông cuốn chiếu dẹp đi?" Bách Trượng thưa: "Hôm qua Hòa Thượng véo mũi đau quá." Mã Tổ hỏi: "Ông nói tầm ruồng gì đó?" Bách Trượng nói: "Hôm nay chót mũi hết đau rồi." Bách Trượng hôm nay đã đổi khác hết rồi. Khi chưa bị véo mũi thì không biết gì hết. Giờ đây là kim mao sư tử, sư là chủ, sư hành động ngang dọc tự do như chúa tể của thế gian này, không ngại đẩy lui cả vị sư phụ vào hậu trường. Thật quá tỏ rõ ngộ là cái gì đi sâu tận đáy cá thể con người. Thế nên sự biến đổi mỗi kỳ đặc đến như vậy—One day Ma-Tsu appeared in the preaching-hall, and was about to speak before a congregation, when Pai-Ch'ang came forward and began to roll up the matting. Ma-Tsu without protesting came down from his seat and returned to his own room. He then called Pai-Ch'ang and asked: "I just entered the hall and was about to speak the dharma, tell me the reason you rolled up the matting before my preach to the congregation." Pai-Ch'ang said: "Yesterday you twisted my nose and it was quite painful." Ma-Tsu said: "Where? Was your thought wandering then?" Pai-Ch'ang said: "It is not painful any more today, master." How differently he behaves now! When his nose was pinched, he was quite an ignoramus in the secrets of Zen. He is now a golden-haired lion, he is master of himself, and acts as freely as if he owned the world, pushing away even his own master far into the background. There is no doubt that

enlightenment does deep into the very root of individuality. The change of enlightenment achieved is quite remarkable.

11) Mã Tổ: Hôm Nay Lão Tăng Bận, Hôm Khác Hãy Tôi!—*I Am Busy Today, Come Back Some Other Time!*

Một hôm, Phần Châu Vô Nghiệp, Thiền sư Trung Hoa vào cuối thế kỷ thứ VIII, đến hỏi Mã Tổ: "Tổ sư từ phương Tây đến mật truyền tâm ấn gì?" Mã Tổ không trả lời thẳng mà thoái thác rằng: "Hôm nay ta bận, khi khác hãy đến." Khi Vô Nghiệp vừa đi ra, Mã Tổ liền gọi lại: "Đại Đức!" Vô Nghiệp bèn quay đầu trở lại. Mã Tổ bảo: "Đây là cái gì?" Vô Nghiệp tức thì hiểu ý và làm lễ, lúc ấy Mã Tổ lại nói: "Cái gã khờ khạo này, lạy lục làm gì?" Đây là một trong những trường hợp hết sức đặc biệt, mà có lẽ chúng ta không tìm thấy như vậy ở bất cứ đâu trong lịch sử tôn giáo hay triết học. Đây là phương pháp độc nhất vô nhị được các thiền sư đời trước chấp nhận khiến hành giả đời sau chúng ta lầy lăm lạp và tự hỏi bằng cách nào mà thiền sư lại chịu đựng nổi, trừ phi vì khát vọng nhiệt thành muốn truyền kiến giải về Thiền cho môn đệ của mình. Dẫu cho đạo Thiền bị che dấu ở đây là gì đi nữa, đây há chẳng phải là một trong những giai thoại Thiền lạ lùng nhất, với một người cầu đạo nhiệt thành mà bị thầy làm bộ bận không thể chỉ dẫn gì cho anh ta. Nhưng phải chăng có thể là Thiền được truyền đạt một cách xảo diệu ngay trong tính chất tầm thường này—One day, Wu-Yeh came and asked Ma-tsu, "What secret spiritual seal did the patriarch transmit when he came from the West?" Ma-tsu did not answer the question directly, but excused himself by saying, "I am busy just now, O venerable monk; come some other time." When Wu-yeh was about to leave, the master called out, "O, venerable monk!" and Wu-yeh turned back. The master said, "What is this?" Wu-yeh at once understood the meaning and made bows, when another remark came from the master, "What is the use of bowing, O you block-headed fellow?" This is one of the most particular cases, the like of which can probably not be found anywhere in the history of religion or philosophy. This is the unique method adopted by Zen masters of past generations which makes us, Zen students of later generations, wonder how the masters ever came to conceive it, except in their earnest desire to impart the knowledge of Zen to their disciples. Whatever Zen truth is concealed here, is it not the most astounding story to find an earnest truth-seeker sent away from his master, who evidently pretends to be too busy to elucidate the point to him? But is it possible that Zen is cunningly conveyed in this triviality itself?

12) Mã Tổ: Hư Không Giảng Pháp—*Space Can Discourse*

Lượng là tên của một vị Sa Môn Trung Hoa, một nhà bác học, thông các kinh luận vào cuối thế kỷ thứ VIII. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VIII, một hôm, Sa Môn Lượng đến tham vấn Mã Tổ, Tổ hỏi: "Nghe nói tòa chủ học thông các kinh luận, có phải như vậy không?" Sa Môn Lượng đáp: "Vâng, chắc là như vậy." Mã Tổ hỏi: "Giảng kinh như thế nào?" Sa Môn Lượng đáp: "Đem tâm mà giảng." Mã Tổ nói: "Tâm như diễn viên, ý như thằng hề; thì làm sao tâm biết giảng?" Sa Môn Lượng lớn tiếng cãi lại: "Tâm không biết giảng, vậy hư không giảng được chắc?" Mã Tổ nói: "Quả nhiên là vậy, hư không giảng được." Dĩ nhiên, Sa Môn Lượng không chịu, muốn bỏ đi; vừa mới bước đi ra, Mã Tổ gọi lại: "Tòa chủ!" Sa Môn Lượng, nhà bác học, quay lại, thì hoá nhiên đại ngộ, liền làm lễ Mã Tổ. Nhưng Mã Tổ lại bảo: "Gã chậm lụt này, lễ bái làm chi vậy?" Sa Môn Lượng trở về chùa của mình và nói với các đồ đệ: "Ta tưởng mình giảng kinh luận không ai bì kịp; thế mà hôm nay bị Mã Tổ hỏi, công phu tu tập bình sinh của ta tiêu tan như băng rã hết!" Thiền sư Mã Tổ Đạo Nhất sống vào khoảng cuối nhà Đường đầu nhà Tống (vào khoảng giữa thế kỷ thứ X). Lúc đó thiên hướng phát triển của giáo pháp Thiền tông lần hồi thay thế các tông phái khác ở Trung Hoa. Nghĩa là thái độ Thiền đối với truyền thống, và triết lý đạo Phật, có khuynh hướng coi nhẹ việc học hỏi theo thứ lớp của nó, lơ là kinh điển và các thứ siêu hình trong kinh—Sramana Liang, name of a Chinese monk, a great scholar, learned in sutras and philosophical treatises, in the end of the eighth century. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VIII, one day, Sramana Liang came to

see Ma-tsu, the latter asked, "You are evidently a learned student of the sutras and philosophical treatises, are you not?" Liang said, "Yes, I am supposed to be so." Ma-tsu asked, "How do you discourse on the sutras?" Liang said, "With mind." Ma-tsu said, "Mind is like an actor and Manas a jester; how does Mind understand discoursing?" Liang, raising his voice, declared, "If mind is unable to discourse, do you think space can?" The master remarked, "Indeed, space can discourse." Of course Liang could not accept him, and wishing to leave. When Liang was about to depart, Ma-tsu called out, "Oh scholar!" As Liang, the philosopher, turned back, the meaning of the whole proceeding dawned upon him, and he made bows to the master. Ma-tsu, however, observed, "What is the use of your bowing, you dull-witted fellow?" Liang the scholar returned to his own temple and told this to his pupils: "I thought no one could compete with me in discoursing on the sutras and philosophical treatises, but today, being questioned by Ma-tsu the master, all my proud learning has melted away like a piece of ice!" Zen master Ma-tsu Tao-I, who lived between late T'ang and early Sung (around the middle of the tenth century) when the trend of development of Zen teaching gradually superseded the other Buddhist schools in China. It is to say, Zen attitude towards Buddhist lore and philosophy tended to slight its study in an orderly manner, to neglect the sutras and what metaphysics there is in them.

13) Mã Tổ: Không Được Nói Dài Nói Ngắn!—Without Speaking of Long or Short!

Hôm khác, có một vị Tăng vẽ bốn vạch dưới đất trước mặt Thiền sư Mã Tổ (709-788). Vạch thứ nhất dài, ba vạch sau ngắn, vị Tăng nói: "Không được nói một vạch dài ba vạch ngắn, ngoài bốn chữ này, thỉnh Hòa Thượng đáp." Mã Tổ bèn vẽ xuống đất một vạch nói: "Không nói được là dài hay ngắn, lão Tăng trả lời ông rồi đó." Về sau, khi Quốc Sư Nam Dương Huệ Trung nghe nói, than rằng: "Tại sao vị Tăng ấy không hỏi ta?"—Another day, a monk drew four lines on the ground in front of Master Ma-tsu. The top line was long and the three underneath were short. He said, "It can't be said that the one on top is long and the three underneath are short. Leaving the four descriptions that use these words aside, how does the master describe them." Master Ma-tsu then drew a line on the ground and said, "Without speaking of long and short, I've answered you." Later, when National Teacher Nanyang Huizhong heard of this incident, he said, "Why didn't he ask this old monk?"

14) Mã Tổ: Lão Tăng Chẳng Bao Giờ Hiệp Đạo!—I've Never Gained Accordance With the Way!

Một vị Tăng hỏi Thiền sư Mã Tổ (709-788): "Thế nào được hiệp đạo?" Mã Tổ đáp: "Ta chẳng bao giờ hiệp được đạo." Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào là yếu chỉ Thiền?" Mã Tổ đập vị Tăng và nói: "Nếu ta không đập ông, các nơi sẽ chê cười ta." Trường hợp ở đây là vị thầy viện lối "đốn hành". Trường hợp này không thường xảy ra đối với câu hỏi hiện tại, dầu vậy, viện tới hành động trực tiếp hay đốn hành là một phương cách trong sự biểu lộ giáo pháp Thiền kể từ thời Mã Tổ. Thiền sư Mã Tổ là một trong những vị đại thiền sư trong lịch sử Thiền tông, và thực sự do phương cách có tính chế ngự trong hành sử Thiền của ngài đã được xem như là một sức mạnh tâm linh lớn nhất ở Trung Hoa thời của ngài—A monk asked, "How can one gain accordance with the Way?" Ma-tsu said, "I've never gained accordance with it." The monk also asked, "What is the essential meaning of Zen?" Ma-tsu struck him and said, "If I didn't hit you, I'd be laughed at from every direction." The case here where the master appeals to "direct action". This has not taken place frequently with regard to the present question, though appealing to direct action is quite an ordinary proceeding in the demonstration of Zen Buddhism since the time of Ma Tsu. Zen master Ma Tsu was one of the greatest masters in the history of Zen, and in fact it was due to his masterly way of handling Zen, that it came to be recognized as a great spiritual force in China during his time.

15) Mã Tổ: Lão Tăng Không Giống Ông!—I'm Not Like You!

Một hôm, chú tiểu trẻ Đàm Nguyên hành cước trở về, vẽ một vòng tròn trước mặt Thiền sư Mã Tổ (709-788), lễ bái, rồi bước vào đứng trong đó. Mã Tổ nói: "Ông há không muốn làm Phật sao?" Đàm Nguyên nói: "Con không thể gạt được Hòa Thượng." Mã Tổ nói: "Lão Tăng không giống như ông." Đàm Nguyên không nói thêm nữa—One day, the young monk Danyuan returned from a pilgrimage. He drew a circle in front of Ma-tsu, stepped inside it, bowed, and stood there. Zen master Ma-tsu said, "So, you don't want to become a Buddha?" Danyuan said, "I can't deceive you." Master Ma-tsu said, "I'm not like you." Danyuan was silent.

16) Mã Tổ: Lộc và Phước—Prosperity and Good Fortune

Liêm Sĩ Hồng Châu hỏi Thiền sư Mã Tổ (709-788) rằng: "Một người dùng thịt và rượu hay không dùng thịt rượu là đúng?" Sư nói: "Nếu dùng thịt rượu là lộc của ông. Nếu ông không dùng thịt rượu là phúc của ông."—Magistrate Lian of Hongzhou asked, "Should one drink wine and eat meat or not?" Master Ma-tsu said, "If you consume wine and meat, it is your prosperity. If you don't consume wine and meat, it is your good fortune."

17) Mã Tổ: Mai Tử Thục Dã—T'a Mei, the Plum is Ripe

Công án nói về cơ duyên vấn đáp về việc Thiền sư Mã Tổ khai ngộ cho Đại Mai. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VII, khi Mã Tổ nghe Đại Mai ở núi bèn sai một vị Tăng đến thăm dò. Tăng đến hỏi sư: "Hòa Thượng gặp Mã Tổ đã được cái gì, về ở núi này?" Sư đáp: "Mã Tổ nói với tôi 'Tức tâm là Phật,' tôi bèn đến ở núi này." Vị Tăng bèn nói: "Gần đây giáo pháp Mã Tổ đã thay đổi." Đại Mai hỏi: "Đổi ra làm sao?" Vị Tăng đáp: "Phi tâm phi Phật." Đại Mai nói: "Ông già mê hoặc người chưa có ngày xong, mặc ông 'Phi tâm phi Phật,' tôi chỉ biết 'Tức tâm tức Phật.'" Vị Tăng trở về thưa với Mã Tổ những lời sư nói. Mã Tổ nói với đại chúng: "Đại chúng! Trái Mai đã chín." Từ đây nhiều vị thiền khách tìm đến tham vấn sư—The koan about the potentiality and conditions of questions and answers regarding Zen master Ma-tsu (709-788) opened up the intelligence and brought enlightenment to T'a-Mei (752-839). According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VII, when Ma-Tsu heard that T'a-Mei lived on the mountain, he sent a monk to call upon him and ask the question: "When you saw Master Ma-Tsu, what did he say that caused you to come live on this mountain?" T'a-Mei said: "Master Ma-Tsu said to me: 'Mind is Buddha.' Then I came here to live." The monk said: "These days Master Ma-Tsu's teaching has changed." T'a-Mei said: "What is it?" The monk said: "Now he says: 'No mind. No Buddha.'" T'a-Mei said: "That old fellow just goes on and on, confusing people. Let him go ahead and say: 'No mind. No Buddha.' As for me: 'I still say 'Mind is Buddha.''" The monk returned and reported this to Master Ma-tsu. Ma-Tsu said: "The Plum is ripe." Soon afterward, T'a-Mei's reputation spread widely and students traveled into the mountains to receive his instruction.

18) Mã Tổ: Một Cú Đá—A Kick

Một hôm, có một vị Tăng đang tham gia vào việc tía cây tử đằng. Vị Tăng nhân cơ hội đặt câu hỏi với Thiền sư Mã Tổ (709-788): "Tại sao Sơ Tổ từ Tây đến?" Đây là một câu hỏi công thức có nghĩa là "ý nghĩa của giáo pháp của Tổ Bồ Đề Đạt Ma là gì?" Vị Tăng mong được một câu trả lời bằng miệng đáp lại từ Mã Tổ, nhưng Mã Tổ đáp trả lại bằng cách tiến tới gần vị Tăng và nói thầm: "Ông tới gần một chút nữa rồi lão Tăng sẽ nói cho ông nghe." Khi vị Tăng đi gần tới Mã Tổ thì bị Sư đá cho một cái thật mạnh đến nỗi vị Tăng té nhào xuống đất. Khi chạm đất thì vị Tăng đạt ngộ, và ngồi dậy cười mãi không dứt. Mã Tổ hỏi: "Ông cười có ý gì?" Vị Tăng nói: "Thật lạ làm sao! Thật kỳ làm sao! Giáo pháp của Phật quả là mệnh mông không kể xiết. Và tuy vậy ngay bây giờ đây ta thấy hết thấy đều hiển lộ trên đầu một sợi lông." Về sau này khi được hỏi về vụ việc này, thì vị Tăng nói là kể từ khi bị Mã Tổ đá cho đến nay ông ta không thể nào nhịn được cười. Tuy nhiên, phải nói một cách thực lòng, phương

tiện thiện xảo, như cú đá này của Mã Tổ, được sử dụng trong trường hợp này vừa không có hiệu quả mà cũng vừa tàn bạo nếu như người học chưa đạt được mức độ sẵn sàng nào đó qua tu tập truyền thống hay nghi thức—One day, a monk was enagging in trimming a wisteria vine with. The monk took the opportunity to pose the question, "Why did the First Patriarch come from the west?" This was a formula question meaning "what was the significance or content of Bodhidharma's teaching?" The monk expected a verbal answer, but Ma-tsu responded by motioning to him and whispering: "Come a little nearer, and I'll tell you." When the monk went over to Ma-tsu, the master kicked him so hard that the student fell over. As he hit the ground, the monk came to awakening, and he sat up laughing heartily. "What is the meaning of this laughter?" Ma-tsu asked. The monk said, "How strange! How odd! The teaching of the Buddha are so vast they can't be numbered. And yet I now see them all revealed on a tip of a single hair." When the monk was asked about this episode later, he said that ever since he had been kicked by Ma-tsu he had been unable to stop laughing. However, truly speaking, the skillful means, the kick, used in this instance would have been both ineffective and cruel if the student had not attained a certain level of readiness through tradition and other ritual practice.

19) Mã Tổ: Ngay Lúc Đây Là Ý Nghĩa Gì?—What Is the Meaning of This Moment?

Có một vị Tăng hỏi Thiền sư Mã Tổ (709-788): "Ý nghĩa cốt lõi của Phật giáo là gì?" Mã Tổ nói: "Ngay lúc này là ý nghĩa gì?" Tháng giêng năm 788, Thiền sư Mã Tổ (709-788) leo núi Thạch Môn ở Kiến Xương, đi kinh hành, thấy một chỗ bằng phẳng trong hang hóc, Sư bèn gọi thị giả nói rằng: "Thân hư hoại của lão Tăng tháng tới sẽ về chỗ này." Ngày mồng bốn tháng hai năm 788, sư tắm gội, rồi ngồi kiết già thị tịch, được vua ban hiệu "Đại Tịch."—A monk asked, "What is the essential meaning of Buddhism?" Ma-tsu said, "What is the meaning of this moment?" In the first month of the year 788, master Ma-tsu climbed Shimen Mountain in Jianchang. There, as he was walking in the woods, he saw a flat spot in a cave and said to his attendant, "This ruined old body of mine will return to the ground next month." On the fourth day of the second month in 788, the master bathed, sat in a cross-legged position, and passed away. He received the posthumous title "Great Stillness."

20) Mã Tổ Ngọn Nguyệt—Ma-Tsu's Moon Viewing

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VI, một đêm, các sư Trí Tạng, Hoài Hải và Phổ Nguyệt theo Mã Tổ đi ngắm trăng. Mã Tổ hỏi: "Ngay bây giờ nên làm gì?" Trí Tạng thưa: "Nên cúng dường." Hoài Hải thưa: "Nên tu hành." Phổ Nguyệt phủ tay áo ra đi. Mã Tổ bảo: "Kính vào Tạng, Thiền về Hải, chỉ có Phổ Nguyệt vượt ngoài sự vật."—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI, one evening, the monks Xitang, Pai-chang, and Pu-yuan were viewing the moon with Master Ma-tsu. Ma-tsu asked them, "At just this moment, what is it?" Xitang said, "Perfect support." Pai-chang said, "Perfect practice." Pu-yuan shook his sleeves and walked away. Ma-tsu said, "A sutra enters the Buddhist canon. Zen returns to the sea. Only Pu-yuan has gone beyond things."

21) Mã Tổ: Nhất Cơ Nhất Cảnh—One Subjective Corresponds to One Objective

Tác dụng của tâm bên trong hay chủ quan đối lại với vật chất có hình thể bên ngoài (khách quan). Trong Bích Nham Lục, tấc 3, một cơ một cảnh một lời một câu vẫn mong có chỗ vào. Trên da thịt lành khoét thành thương tích thành ổ thành hang, đại dụng hiện tiền chẳng còn phép tắc, lại mong có việc hưởng thượng che trời che đất, dò tìm chẳng được, thật bé nhỏ thay. Thế ấy cũng chẳng được, chẳng thế ấy cũng chẳng được, rất cao vót thay. Chẳng kẹt hai bên, làm sao mới phải? Cũng theo Bích Nham Lục, tấc 3, một hôm khi Thiền sư Mã Tổ (709-788) có bệnh, viện chủ đến thăm, hỏi: 'Dạo này thân thể Hòa Thượng thế nào?' Mã Tổ đáp: 'Mặt trời Phật, mặt trăng Phật.' Mãi đến ngày nay vẫn có người hiểu lầm nói rằng Mã Tổ đã dạy viện chủ: 'Mặt trái là mặt trời, mặt phải là mặt trăng.' Kỳ thật, chúng ta không rõ có phải Mã Tổ muốn dạy viện chủ hay không; tuy nhiên, khi nói như vậy có thể là chúng

ta đã hiểu sai lầm ý của Tổ muốn gì. Chính vì vậy mà hành giả nên luôn nhớ rằng con đường hướng thượng ngàn thánh chẳng truyền, mà chúng ta lại nhọc hình như khỉ bắt bóng. Cái câu 'Nhật Diện Phật, Nguyệt Diện Phật' thật là khó thấy, mà chính ngay thiền sư Tuyết Đậu cũng thấy khó mà xác nhận được nó là thế nào. Hành giả tu thiền phải lui về với chính mình và xem xét cho kỹ trước khi chúng ta muốn tìm xem Mã Tổ muốn nói gì. Tuy nhiên, trước khi làm chuyện này, chúng ta hãy lắng nghe lời khuyên của thiền sư Tuyết Đậu qua hình ảnh 'hai mươi năm đặng cay dựng công tu hành' của chính ông thay vì bỏ thì giờ đi tìm ý nghĩa của công án này—One subjective corresponds to one objective: Cơ is the subjective (fire), and Cảnh is the objective (smoke). In the Pi-Yen-Lu, example 3, one device, one object; one word, one phrase - the intent is that you'll have a place to enter; still this is gouging a wound in healthy flesh - it can become a nest or a den. The Great Function appears without abiding by fixed principles - the intent is that you'll realize there is something transcendental; it covers the sky and covers the earth, yet it cannot be grasped. This way will do, not this way will do too - this is too diffuse. This way won't do, not this way won't do either - this is too cut off. Without treading these two paths, what would be right? Also according to example 3 of the Pi-Yen-Lu, one day when the Great Master Ma was unwell, so the temple superintendent asked him: 'Teacher, how has your venerable health been in recent days?' The Great Master replied: 'Sun Face Buddha, Moon Face Buddha.' Till these days, many people say that Master Ma was teaching the superintendent that: 'It is here, the left eye is the Sun Face, and the right eye is the Moon Face.' As a matter of fact, it is not clear if Master Ma was intentionally teaching the superintendent or not; however, by saying this, we could have missed what Master Ma was about. Therefore, Zen practitioners should always remember that the single road of transcendence has not been transmitted by a thousand sages; we trouble ourselves with forms like monkeys grasping at reflections. The phrase 'Sun Face Buddha, Moon Face Buddha' is extremely difficult to see; even Zen master Hsueh-Tou finds it difficult to verify this. Zen practitioners should take a step back on our own and look before we try to find what Master Ma was about. However, before doing this, let's listen to Zen master Hsueh-Tou's advice through the image of his twenty years of diligent cultivation instead of spending time to find the meaning of this phrase.

22) Mã Tổ: Nhất Hát Vạn Cơ Bãi, Tam Triều Lưỡng Nhĩ Lung—A Deafening Cry Causes Everything to Stop and the Ear Cannot Hear for Three Days

Một tiếng hét muôn việc dừng và tai điếc cả ba ngày. Ý nói mọi phân biệt từ vọng tưởng của hành giả đều hoàn toàn chấm dứt. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VI, vào một dịp, Bách Trượng đứng hầu Thiền sư Mã Tổ (709-788), thấy cây phất tử ở góc giường, Bách Trượng bèn hỏi: "Tức đây dùng, lia đây dùng?" Mã Tổ nói: "Trong tương lai nếu ông đi đến chỗ khác thì làm sao mà dạy người?" Bách Trượng cầm cây phất tử dựng đứng lên. Mã Tổ nói: "Tức đây dùng, lia đây dùng?" Bách Trượng để cây phất tử lại trên giá. Bất thành linh Mã Tổ nạt một tiếng lớn đến nỗi Bách Trượng bị điếc đến ba ngày—A deafening cry causes everything to stop and the ear cannot hear for three days. The term indicates a complete elimination of all discriminations from deluded thoughts. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI, on one occasion Pai-chang was in attendance to Master Ma-tsu. He saw the abbot's whisk sitting on its stand and said, "If someone uses this, can they also not use it?" Ma-tsu said, "In the future if you travel to some other place, how will you help people?" Pai-chang picked up the whisk and held it upright. Ma-tsu said, "If you use it this way, what other way can it be used?" Pai-chang placed the whisk back on its stand. Ma-tsu suddenly let out an earth-shaking shout so loud that Pai-chang was deaf for three days.

23) Mã Tổ: Nhật Diện Phật, Nguyệt Diện Phật—Sun Face Buddha, Moon Face Buddha

Đây là chủ đề của thí dụ thứ ba trong Bích Nham Lục. Thiền sư Mã Tổ (709-788) xuất hiện trong các thí dụ 30 và 33 của Vô Môn Quan, cũng như trong thí dụ thứ 3, 53 và 57 của Bích Nham Lục. Chúng ta hiểu về tâm của ngài nhiều hơn qua những công án này hơn là qua những dữ kiện lịch sử về cuộc đời

của ngài. Ở đây, trong Bích Nham Lục 3, nói về "Nhật Diện Phật, Nguyệt Diện Phật." Một hôm khi Mã Tổ có bệnh, viện chủ đến thăm, hỏi: 'Đạo này thân thể Hòa Thượng thế nào?' Mã Tổ đáp: 'Mặt trời Phật, mặt trăng Phật.' Nói cách khác, Mã Tổ muốn nói rằng: "Cái thân già nua này nếu không được mang đến nghĩa trang trong vòng ba ngày mới là lạ." Viện chủ bối rối, không biết trả lời thế nào. Mã Tổ muốn nói đến một đoạn văn trong kinh điển, Nhật Diện Phật thọ mạng đến một ngàn tám trăm năm. Nguyệt Diện Phật thọ mạng chỉ một ngày một đêm. Nhưng cho dầu thọ mạng của một người dầu ngắn hay dài, thì Phật tính vẫn luôn không thể nào đo lường được. Mãi đến ngày nay vẫn có người hiểu lầm nói rằng Mã Tổ đã dạy viện chủ: 'Mắt trái là mặt trời, mắt phải là mặt trăng.' Kỳ thật, chúng ta không rõ có phải Mã Tổ muốn dạy viện chủ hay không; tuy nhiên, khi nói như vậy có thể là chúng ta đã hiểu sai lầm ý của Tổ muốn gì. Chính vì vậy mà hành giả nên luôn nhớ rằng con đường hưởng thượng ngàn thánh chẳng truyền, mà chúng ta lại nhọc hình như khỉ bắt bóng. Cái câu 'Nhật Diện Phật, Nguyệt Diện Phật' thật là khó thấy, mà chính ngay thiền sư Tuyết Đậu cũng thấy khó mà xác nhận được nó là thế nào. Kỳ thật trong kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa thì Bồ Tát không hề sợ hãi bởi vì không có bệnh hoạn trong cảnh giới giác ngộ. Hành giả tu thiền phải lui về với chính mình và xem xét cho kỹ trước khi chúng ta muốn tìm xem Mã Tổ muốn nói gì. Tuy nhiên, trước khi làm chuyện này, chúng ta hãy lắng nghe lời khuyên của thiền sư Tuyết Đậu qua hình ảnh 'hai mươi năm đấng cay dựng công tu hành' của chính ông thay vì bỏ thì giờ đi tìm ý nghĩa của công án này. Đây là chỗ liên hệ luận lý giữa câu hỏi và câu trả lời? Nếu để ý chúng ta sẽ thấy đại sư Mã Tổ đã sử dụng một phương pháp trực tiếp hơn lời nói. Theo thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, phương pháp trực tiếp có công dụng nắm ngay lấy cuộc sống uyển chuyển trong khi nó đang trôi chảy, chứ không phải sau khi nó đã trôi qua. Trong khi dòng đời đang trôi chảy, không ai đủ thời giờ nhớ đến ký ức, hoặc xây dựng ý tưởng. Nghĩa là không có lý luận nào có giá trị trong lúc này. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng ngôn ngữ có thể dùng được, nhưng ngôn ngữ từ muôn thuở vốn kết hợp chặt chẽ với nét tâm tưởng suy lường nên mất hết nội lực, không trực tiếp truyền cảm được. Nếu dùng đến ngôn ngữ chỉ diễn tả được một ý nghĩa, một luận giải, chỉ biểu lộ một cái ngoại thuộc, nên không trực tiếp liên hệ gì đến cuộc sống. Đây chính là lý do tại sao nhiều khi các thiền sư tránh chuyện nói năng, tránh xác định, dầu là đối với những việc quá tỏ rõ, quá hiển nhiên cũng vậy. Hy vọng của các ngài là để cho đồ đệ tự tập trung tất cả tâm lực nắm lấy những gì người ấy mong ước, thay vì ghi bắt lấy những mối liên lạc xa xôi vòng ngoài khiến cho người đệ tử bị phân tâm—"Sun Face Buddha, Moon Face Buddha" is the third example in the Pi-Yen-Lu. Ma-tsu appears in examples 30 and 33 of the Wu-Men-Kuan and in examples 3, 53 and 57 of the Pi-Yen-Lu. We learn more about the mind of Chao-chou from these koans than from all historical data concerning his life and significance. Here, for instance, is example 3 of the Pi-Yen-Lu, regarding "Sun Face Buddha, Moon Face Buddha." One day when the Great Master Ma was unwell, so the temple superintendent asked him: "Teacher, how has your venerable health been in recent days?" The Great Master replied: "Sun Face Buddha, Moon Face Buddha." In other words, Zen master Ma-tsu wanted to say: "It will be odd if this old body is not carried to the graveyard within three days." The temple superintendent was nonplussed and did not know how to respond. Ma-tsu wanted to refer to a passage in one of the sutras, said: "Sun-faced Buddha. Moon-faced Buddha." The Sun-faced Buddha lives for one thousand eight hundred years. The Moon-faced Buddha lives only a single day and night. But whether one's lifetime is short or long, Buddha-nature is immeasurable. Till these days, many people say that Master Ma was teaching the superintendent that: 'It is here, the left eye is the Sun Face, and the right eye is the Moon Face.' As a matter of fact, it is not clear if Master Ma was intentionally teaching the superintendent or not; however, by saying this, we could have missed what Master Ma was about. Therefore, Zen practitioners should always remember that the single road of transcendence has not been transmitted by a thousand sages; we trouble ourselves with forms like monkeys grasping at reflections. The phrase 'Sun Face Buddha, Moon Face Buddha' is extremely difficult to see; even Zen master Hsueh-Tou finds it difficult to verify this. As a matter of fact, according to the Prajna-paramita Sutra, the Bodhisattva is not to become frightened

about sickness for there is no such thing as sickness in the realm of enlightenment. Zen practitioners should take a step back on our own and look before we try to find what Master Ma was about. However, before doing this, let's listen to Zen master Hsueh-Tou's advice through the image of his twenty years of diligent cultivation instead of spending time to find the meaning of this phrase. What is the logical relation between the question and the answer? If we pay a little closer attention, we will see that great master Ma-tsu utilizes a more direct method instead of verbal medium. According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, First Series* (p.300), the direct method is used to get hold of this fleeting life as it flees and not after it has flown. While it is fleeing, there is no time to recall memory or to build ideas. It is to say, no reasoning avails here. Language may be used, but this has been associated too long with ideation, and has lost directions or being by itself. As soon as words are used, they express meaning, reasoning; they represent something not belonging to themselves; they have no direct connection with life. This is the reason why the masters often avoid such expressions or statements as are intelligible in any logical way. Their aim is to have the disciple's attention concentrated in the thing itself which he wishes to grasp and not in anything that is in the remotest possible connection liable to disturb him.

24) Mã Tổ: Như Hà Thị Phật?—What or Who Is the Buddha?

Như hà thị Phật hay Phật là ai? Thiền sư Vân Cư Năng khi còn ở trong chúng của Mã Tổ, một hôm, Đại Mai hỏi Tổ: "Phật là gì?" Tổ nói: "Tức Tâm là Phật." Nhưng về sau này Mã Tổ lại đổi câu nói lừng danh này thành ra "Không Tâm, không Phật." Khi nghe nói lại như vậy, Đại Mai quả quyết: "Dầu ngày nay tiên sư có nói gì đi nữa, thì ta vẫn quyết rằng 'Tức Tâm tức Phật.'" Đến khi thiền sư Vân Cư Năng nói cho một vị Tăng nghe về sự việc này, vị Tăng ấy bảo: "Con không hiểu nổi, thầy có cách nào giúp?" Sư đáp: "Để giúp ông, tôi gọi y là Phật. Nếu hồi quang phản chiếu, ông hãy tự xem thân này là gì, tâm này là gì?" Có một vị Tăng hỏi Bách Trượng: "Phật là ai?" Bách Trượng hỏi lại: "Ông là ai?" Vị Tăng nói: "Tôi là mõ." Bách Trượng hỏi: "Ông biết mõ không?" Vị Tăng nói: "Sờ sờ ra đây." Bách Trượng bèn đưa cây phất tử lên và hỏi: "Ông có thấy không?" Vị Tăng đáp: "Thấy." Bách Trượng im lặng, không nói thêm một lời. Nhưng câu hỏi của vị Tăng được trả lời ở chỗ nào? Và ông ta có tìm thấy Phật chăng? Với cùng câu hỏi "Phật là ai?" nhưng các vị Thiền sư mỗi vị đều trả lời khác nhau. Qua những sự kiện này, chúng ta thấy ngay ở đây Phật không còn là một thực thể siêu việt được bao trùm giữa những hào quang của cõi trời; ngài cũng là một con người như chúng ta, đang trò chuyện với chúng ta, và ngài hoàn toàn là một con người có thể làm quen được. Và do đó, nếu ngài có phóng ra ánh sáng nào, chúng ta phải khám phá, vì nó không là cái có sẵn để cho chúng ta tiếp nhận. Đây là loại công án ở mức độ nào đó khó hiểu và khó giải thích. Những Thiền Tăng mô tả loại công án này như là loại "bất khả thể nhập," giống như "những rặng núi bạc và những bức tường sắt." Nói đúng ra, loại này chỉ có thể được hiểu bởi những hành giả có trình độ cao mà trực giác sâu xa của họ tương xứng với trực giác của những người đề ra công án, như thế họ mới có thể nhận thức được trực tiếp và rõ ràng ý nghĩa của công án mà không cần phải nhờ đến phỏng đoán hay phân tích. Nếu hành giả sẵn sàng không sợ hiểu lầm thì những công án loại này có thể không phải là tuyệt đối không thể hiểu hoặc không thể giải thích được, nhưng đây không phải là điều mong muốn của nhiều hành giả tu Thiền—When Zen master Yun-Chu Neng (Neng of Yun-chu) was still in Ma-tsu's congregation, one day, Ta-mei asked Ma-tsu, "What is the Buddha?" Ma-tsu said, "What is Mind, that is Buddha." But later on Ma-tsu changed his favorite answer to, "Not Mind, not Buddha." When this was reported to Ta-mei, the latter strongly asserted himself, saying, "Whatever the old master may tell you now, I state, as ever, 'What is Mind, that is Buddha.'" When this answer was given by Yun-Chu Neng to a monk, the latter said, "I fail to understand. Master, may I ask you to help me out in some way?" Yun-Chu Neng replied, "To help you out we call him Buddha. By throwing your light inwardly, see by yourself what is this body of yours, this mind of yours." A monk asked Pai-chang, "Who is the Buddha?" Pai-chang asked, "Who are you?" The monk said, "I am 'so and so'." Pai-chang asked, "Do

you know this 'so and so'?" The monk said, "Most distinctly here." Pai-chang now raised his duster and said, "Do you see?" The monk said, "Yes." Pai-chang then shut himself up and did not speak any further. But where was the monk's question answered? Did the monk find the Buddha? With the same question, but different Zen masters give different answers. Through these facts, we can see the Buddha is here no more a transcendental being enveloped in heavenly rays of light, He is also a gentleman like ourselves, walking among us, talking with us, quite an accessible familiar being. And therefore, whatever light he emits is to be discovered by us, for it is not already there as something to be perceived. This is a kind of koan which is somewhat difficult to understand and explain. Zen monks describe this type of koans as the "impenetrable type," like "silver mountains and iron walls." This can, strictly speaking, only be understood by advanced practitioners whose profound intuitions match those of the actors, thus enabling them to discern directly and clearly the meaning of the koan without resorting to guesses or analysis. If one is willing to risk missing the point, these koans may not be absolutely unintelligible or unexplainable, but this is not the desirability of many Zen practitioners.

25) Mã Tổ: Phi Tâm Phi Phật—*Apart From Mind There Is No Buddha*

Phi tâm phi Phật hay ngoài tâm ra không có Phật (Thị tâm thị Phật—This mind is Buddha). Thí dụ thứ 33 của Vô Môn Quan. Một ông Tăng hỏi ngài Mã Tổ: "Phật là gì?" Mã Tổ đáp: "Chẳng tâm, chẳng Phật." Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, nếu thấy được chỗ đó, việc tham học đã xong—Not mind not Buddha, example 33 of the Wu-Men-Kuan. A monk asked Ma-tsu, "What is Buddha?" Ma-tsu said, "Not mind, not Buddha." According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, if you can see through this clearly, your Zen training is complete.

26) Mã Tổ: Siêu Tứ Cú, Tuyệt Bách Phi—*Transcending the Four Propositions and One Hundred Negations*

Không luận bằng câu, không nói bằng lời. Một hôm, có một vị Tăng đến hỏi Mã Tổ: "Siêu tứ cú, tuyệt bách phi; xin Hòa Thượng chỉ thẳng cho biết ý chỉ Đông du của Tổ." Mã Tổ không trả lời thẳng mà thoái thác rằng: "Hôm nay ta mệt, không thể nói cho ông nghe được, tốt hơn, ông hãy tìm đến Trí Tạng mà hỏi." Vị Tăng nghe theo lời Mã Tổ tìm đến Trí Tạng và nêu lên câu hỏi: "Siêu tứ cú, tuyệt bách phi; xin huynh chỉ thẳng cho biết ý chỉ Đông du của Tổ." Trí Tạng nói: "Sao ông không hỏi Hòa Thượng?" Vị Tăng nói: "Chính Hòa Thượng dạy tôi lại đây kiếm thầy." Trí Tạng lại thoái thác: "Bữa nay tôi đau đầu nên cảm thấy không thể cất nghĩa việc đó cho ông được. Tốt hơn ông hãy tìm đến huynh Hải." Bấy giờ vị Tăng tìm đến Bách Trượng Hoài Hải và yêu cầu soi tỏ cho mình. Bách Trượng nói: "Đến chỗ này tôi chẳng biết gì hết." Khi vị Tăng thuật lại toàn thể sự vụ cho Mã Tổ nghe, Mã Tổ thốt lên rằng: "Đầu của Tạng trắng, đầu của Hải đen." Dầu cho đạo Thiền bị che dấu ở đây là gì đi nữa, đây há chẳng phải là một trong những giai thoại Thiền lạ lùng nhất, với một người cầu đạo nhiệt thành mà bị đẩy từ vị thầy này sang vị thầy khác, mà rõ ràng ai cũng làm bộ bệnh nặng không thể chỉ dẫn gì cho anh ta. Nhưng phải chăng có thể là Thiền được truyền đạt một cách xảo diệu ngay trong tính chất tầm thường này. Đây là một trong những trường hợp hết sức đặc biệt, mà có lẽ chúng ta không tìm thấy như vậy ở bất cứ đâu trong lịch sử tôn giáo hay triết học. Đây là phương pháp độc nhất vô nhị được các thiền sư đời trước chấp nhận khiến hành giả đời sau chúng ta lấy làm lạ và tự hỏi bằng cách nào mà thiền sư lại chịu đựng nổi, trừ phi vì khát vọng nhiệt thành muốn truyền kiến giải về Thiền cho môn đệ của mình—Transcending the four propositions and one hundred negations (not to discuss with phrases and not to speak with words). One day, a monk came and asked Ma-tsu, "Transcending the four propositions and one hundred negations, please tell me directly what is the meaning of the patriarchal visit to this country." Ma-tsu did not answer the question directly, but excused himself by saying, "I am tired today and unable to tell you anything about it; you had better go to Chih-t'sang and ask." The monk went to Chih-t'sang as directed, and proposed the question: "What is the idea of the Patriarch's coming from the West?" Chih-t'sang said, "Why do you not ask the master

about it?" The monk said, "It was the master himself who told me to come to you." Chih-t'sang, however, made the following excuse: "I have a headache today and do not feel like explaining the matter to you. You had better go to our brother Hai." The monk now came to Pai-chang and asked him to be enlightened. Pai-chang said, "When it comes to this, I don't know anything." When the monk reported the whole affair to Ma-tsu, the latter made this proclamation, "T'sang head is white, while Hai's head is black." Whatever Zen truth is concealed here, is it not the most astounding story to find an earnest truth-seeker sent away from one, who evidently pretends to be too sick to elucidate the point to him? But is it possible that Zen is cunningly conveyed in this triviality itself? This is one of the most particular cases, the like of which can probably not be found anywhere in the history of religion or philosophy. This is the unique method adopted by Zen masters of past generations which makes us, Zen students of later generations, wonder how the masters ever came to conceive it, except in their earnest desire to impart the knowledge of Zen to their disciples.

27) Mã Tổ: Tạng Đầu Bạc Hải Đầu Đen—Tsang's Head Is White, Hai's Head Is Black

Theo thí dụ thứ 73 của Bích Nham Lục. Một vị Tăng hỏi Thiền sư Mã Tổ (709-788): "Ly tứ cú tuyệt bách phi, thỉnh thầy chỉ thẳng cho con ý Tổ từ Tây sang?" Mã Tổ bảo: "Hôm nay ta nhọc nhằn không thể vì ông nói, hỏi lấy Trí Tạng đi." Vị Tăng đi hỏi Trí Tạng, Trí Tạng bảo: "Sao chẳng hỏi Hòa Thượng?" Vị Tăng thưa: "Hòa Thượng dạy đến hỏi thầy." Trí Tạng bảo: "Ngày nay tôi đau đầu không thể vì ông nói, hỏi lấy Hải huynh đi." Vị Tăng đi hỏi Bách Trượng Hoài Hải, Bách Trượng nói: "Đến trong ấy, tôi lại chẳng hội." Vị Tăng thuật lại với Mã Tổ. Mã Tổ nói: "Tạng đầu bạc, Hải đầu đen." Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, công án này ngày trước sơn Tăng ở Thành Đô tham vấn Chơn Giác. Chơn Giác bảo: "Chỉ cần khấn một câu thứ nhất của Mã Tổ, tự nhiên một lúc khế hội." Hãy nói vị Tăng này hiểu đến hỏi, hay chẳng hiểu đến hỏi? Câu hỏi này thật là sâu xa. Tứ cú là có, không, chẳng có chẳng không, chẳng phải chẳng có chẳng phải chẳng không. Lìa bốn câu này, tuyệt một trăm cái phi kia, chỉ quản tạo đạo lý, chẳng biết thoại đầu, luận đầu não mà chẳng thấy. Nếu là sơn Tăng, đợi Mã Tổ nói xong liền trái tọa cụ lạy ba lạy, xem ngài sẽ nói thế nào? Đương thời Mã Tổ thấy vị Tăng này đến hỏi: "Ly tứ cú tuyệt bách phi, thỉnh thầy chỉ thẳng ý Tổ từ Tây sang," liền chụp gậy nhằm xương sống mà đập, rồi đuổi ra, xem y tính chẳng tỉnh. Mã Tổ chỉ nghĩ vì y tạo sấn bìm, mà gã này trước mặt lằm qua, lại bảo đến hỏi Trí Tạng. Đầu chẳng biết Mã Tổ gió đến biện rành, vị Tăng này mù mịt đi hỏi Trí Tạng. Trí Tạng bảo: "Sao không hỏi Hòa Thượng?" Vị Tăng thưa: "Hòa Thượng dạy đến hỏi thầy." Xem Sư vừa đẩy nhẹ đến liền xoay lại, không có chỗ nhàn rồi. Trí Tạng nói: "Ngày nay tôi đau đầu không thể vì ông nói, hỏi lấy Hải huynh đi." Vị Tăng này lại đến hỏi Bách Trượng, Bách Trượng nói: "Đến trong ấy tôi lại chẳng hội." Hãy nói, tại sao một người nói đau đầu, một người nói chẳng hội, cứu cánh thế nào? Vị Tăng trở lại thuật cho Mã Tổ nghe, Mã Tổ nói: "Tạng đầu bạc, Hải đầu đen." Nếu dùng con đường hiểu để suy xét bảo đó là lừa nhau. Có người nói: "Chỉ là đẩy qua cho nhau." Có người nói: "Ba vị thầy đều biết câu hỏi kia, vì thế chẳng đáp." Thầy đều là mù rờ voi, một lúc đem đề hồ thượng vị của cổ nhân để trong thuốc độc. Sở dĩ Mã Tổ nói: "Đợi ông hợp một ngụm cạn nước Tây Giang, sẽ vì ông nói," cùng với công án này một loại. Nếu hiểu được Tạng đầu bạc, Hải đầu đen thì hiểu được lời nói nước Tây Giang. Vị Tăng này đem một gánh mù mịt đổi được cái chẳng an vui, lại làm nhọc ba vị tôn túc vào bùn vào nước, cứu cánh y cũng chẳng thông. Tuy thế, ba vị Tông sư lại bị gã gánh bản khám phá. Người ngày nay chỉ quản chạy trên ngôn ngữ làm kế sống, nói: "Bạc là hiệp đầu sáng; đen là hiệp đầu tối, chỉ biết vui mà suy tính." Đầu chẳng biết cổ nhân một câu cắt đứt ý căn, phải nhằm trong chánh mạch tự xem mới được ổn đáng. Vì thế nói: "Một câu rút sau mới đến lao quan, nắm đoạn yếu tâm chẳng thông phạm thánh." Nếu luận việc này, giống như ngay cửa để một thanh kiếm, nghĩ ngợi thì tan thân mất mạng. Lại nói: "Thí như ném kiếm hư không, chớ luận đến cùng chẳng đến, chỉ nhằm chỗ tám mặt linh lung hội lấy." Chẳng thấy cổ nhân nói: "Cái thùng sơn." Hoặc nói: "Dã hồ tinh." Hoặc nói: "Kẻ mù." Hãy nói cùng một gậy một hét là đồng hay là biệt? Nếu biết thì thiên sai vạn biệt chỉ là một thứ, tự nhiên tám mặt thọ địch. Cần hiểu

Tặng đầu bạc, Hải đầu đen chẳng? Ngũ Tổ tiên sư nói: "Tiên sanh phong hậu."—According to example 73 of the Pi-Yen-Lu, a monk asked Grand Master Ma, "Please, teacher, going beyond the permutations of assertion and denial, directly point out to me the meaning of the coming from the West." Master Ma said, "I'm tired today and can't explain for you. Go ask Chih Tsang." When the monk asked Chih Tsang, Tsang said, "Why didn't you ask the Teacher?" The monk said, "The Teacher had me come here to ask you." Tsang said, "I have a headache today and can't explain for you. Go ask Elder Brother Hai." When the monk asked Elder Brother Hai (Pai Chang), Hai said, "At this point, after all, I don't understand." When the monk related this to Grand Master Ma, Master Ma said, "Tsang's head is white, Hai's head is black." According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, in the old days when I studied with Chen Chueh in Ch'eng Tu in Szechuan, Chueh said of this case, "You just need to look at Ma Tsu's first line and you will naturally understand all at once." Tell me, did this monk understand when he asked, or did he ask not understanding? This question of his is undeniably profound and far-reaching. As for going beyond the permutations of assertion and denial, the four basic propositions are: 'it exists,' 'it doesn't exist,' 'it neither exists nor doesn't exist,' and 'it both exists and doesn't exist.' When you depart from these four propositions, you cut off their hundred negations. But if you just occupy yourself making up theories, you won't recognize the point of the story; you'll be looking for your head without seeing it. If it had been me, I'd have waited until Ma Tsu had spoken, then unrolled my mat and bowed three times, to see how he would have responded. If I had been Ma Tsu at that time, when I saw this monk come up and ask, "Please, Teacher, going beyond the permutations of assertion and denial, directly point out to me the meaning of the coming from the West," I would have brought my staff down across his back and driven him out with blows, to see if he would awaken or not. Grand Master Ma just created complications for him. When this fellow was right in front of it and stumbled past missing it. Ma Tsu still directed him to go ask Chih Tsang. The monk really didn't know that Grand Master Ma Profoundly discerns oncoming winds. The monk went in ignorance to ask Chih Tsang. Tsang said, "Why didn't you ask the Teacher?" The monk said, "The Teacher had me come here to ask you." Watch this bit of his: when pressed, he immediately turns without wasting any more time. Chih Tsang said, "I have a headache today and can't explain for you. Go ask Elder Brother Hai." This monk went to ask Elder Brother Hai, who said, "At this point, after all, I don't understand." But say, why did one man say he had a headache and one man say he didn't understand? In the end, what's what? This monk then came back and related this to Grand Master Ma. The Master said, "Tsang's head is white, Hai's head is black." If you figure this by way of intellectual interpretation, then you would say that they were fooling the monk. Some say that is was all just buck-passing. Some say that all three knew the monk's question, and therefore they didn't answer. All such interpretations amount to clapping your hands over your eyes and putting poison into the excellent-flavored pure ghee of the Ancients. Thus Ma Tsu said to Layman P'ang, "When you swallow all the water in West River in one gulp, then I'll explain to you." This is the same as the present case. If you can understand "Tsang's head is white, Hai's head is black," then you can understand this talk about West River's water. This monk took his load of confusion and exchanged it for uneasiness: he went on troubling these three adepts, making them enter the mud and water. In the end this monk didn't catch a glimpse of it. Although it was like this throughout, nevertheless these three masters of our school were exposed by a board-carrying fellow. People these days just go to the words to make their living. They say that white refers to merging in brightness, while black refers to merging in darkness. Just occupying themselves with pursuing their calculations, such people are far from knowing that the ancient Ma Tsu cuts off their intellectual faculties with a single line. You must go to the true lifeline and look for yourself before you can gain firm accord. Therefore Ma Tsu said, "With the last word you finally get to the impenetrable barrier." If you cut off the essential crossing place, you don't let profane or holy pass. If you discuss this matter, it's like having a sword pressing against your forehead; hesitate and you lose your body and your life. Again, it's said, "It's like hurling a sword into the sky; it's not a question of

whether it reaches or not." Just go to the place of glistening clarity to understand. Haven't you heard of the Ancients saying, "You tub of lacquer!" or "Wild fox spirit!" or "Blind man!"? Tell me, is this the same as, or different from, a blow or a shout? If you know that the myriad differences and distinctions are all one, then naturally you will be able to take on opponents on all sides. Do you want to understand "Tsang's head is white, Hai's head is black"? My late teacher Wu Tsu said, "Mr. Dustsweeper."

28) Mã Tổ: Thái Cô Ngụy Sanh (Thật cao ngất làm sao!)—How lofty!

Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Mã Tổ (709-788) và một vị Tăng. Theo Bích Nham Lục, tấc 3, một hôm khi Mã Tổ có bệnh, viện chủ đến thăm, hỏi: "Đạo này thân thể Hòa Thượng thế nào?" Mã Tổ đáp: "Mặt trời Phật, mặt trăng Phật." Mãi đến ngày nay vẫn có người hiểu lầm nói rằng Mã Tổ đã dạy viện chủ: "Mặt trái là mặt trời, mặt phải là mặt trăng." Kỳ thật, chúng ta không rõ có phải Mã Tổ muốn dạy viện chủ hay không; tuy nhiên, khi nói như vậy có thể là chúng ta đã hiểu sai lầm ý của Tổ muốn gì. Với người xưa, một cơ, một cảnh, một lời một câu vẫn mong có chỗ vào. Trên da thịt lành mạnh muốn khoét thành thương tích thành ổ hang. Đại Dụng hiện tiền chẳng còn phép tắc, lại mong có việc hưởng thưởng che trời che đất, dò tìm chẳng được. Thế ấy cũng được, chẳng thế ấy cũng được, thật vi tế thay. Thế ấy cũng chẳng được, chẳng thế ấy cũng chẳng được, thật cao chót vót thay. Chẳng kẹt hai bên làm sao mới phải đây? Chính vì vậy mà hành giả nên luôn nhớ rằng con đường hưởng thưởng ngàn thánh chẳng truyền, mà chúng ta lại nhọc hình như khỉ bắt bóng. Cái câu 'Nhật Diện Phật, Nguyệt Diện Phật' thật là khó thấy, mà chính ngay thiền sư Tuyết Đậu cũng thấy khó mà xác nhận được nó là thế nào. Hành giả tu thiền phải lui về với chính mình và xem xét cho kỹ trước khi chúng ta muốn tìm xem Mã Tổ muốn nói gì. Tuy nhiên, trước khi làm chuyện này, chúng ta hãy lắng nghe lời khuyên của thiền sư Tuyết Đậu qua hình ảnh 'hai mươi năm đắng cay dụng công tu hành' của chính ông thay vì bỏ thì giờ đi tìm ý nghĩa của công án này—The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Ma Tsu Tao I and a monk. According to the Pi-Yen-Lu, example 3, one day when the Great Master Ma was unwell, so the temple superintendent asked him: "Teacher, how has your venerable health been in recent days?" The Great Master replied: "Sun Face Buddha, Moon Face Buddha." Till these days, many people say that Master Ma was teaching the superintendent that: "It is here, the left eye is the Sun Face, and the right eye is the Moon Face." As a matter of fact, it is not clear if Master Ma was intentionally teaching the superintendent or not; however, by saying this, we could have missed what Master Ma was about. For the ancients, one device, one object, one word, one phrase, the intent is that you'll have a place to enter; still this is gouging a wound in healthy flesh; it can become a nest or a den. The Great Function appears without abiding by fixed principles; the intent is that you'll realize there is something transcendental; it covers the sky and covers the earth, yet it cannot be grasped. This way will do, not this way will do too; this is too diffuse. This way don't do, not this way don't do either; this is too cut off. Without treading these two paths, what would be right? Therefore, Zen practitioners should always remember that the single road of transcendence has not been transmitted by a thousand sages; we trouble ourselves with forms like monkeys grasping at reflections. The phrase 'Sun Face Buddha, Moon Face Buddha' is extremely difficult to see; even Zen master Hsueh-Tou finds it difficult to verify this. Zen practitioners should take a step back on our own and look before we try to find what Master Ma was about. However, before doing this, let's listen to Zen master Hsueh-Tou's advice through the image of his twenty years of diligent cultivation instead of spending time to find the meaning of this phrase.

29) Mã Tổ: Thực Chứng Bình Thường Và Sống Động—Zen Is Practical, Commonplace, and Most Living

Bất kể Thiền là gì đi nữa thì nó vẫn là sự "Thực chứng, bình thường, và sống động nhất." Theo Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển III, Thiền sư Mã Tổ (709-788) đã tát vào mặt của người hỏi. Cũng theo Ngũ

Đặng Hội Nguyên, quyển IV, Thiền sư Thiên Long, đã lặp lại những gì Hòa Thượng Câu Chi của thời lâu xa về trước đã làm, muốn chỉ cho chúng ta thấy Thiền là cái gì bằng cách đưa một ngón tay lên. Và cũng theo Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển VII, thì trong khi đó Thiền sư Tuyết Phong đá trái banh để trả lời cho câu hỏi Thiền là gì. Nếu chân lý nằm sâu trong chúng ta được khai thị như vậy, vậy thì Thiền không phải là lối luyện tâm thực tế và trực tiếp nhất trong tất cả các tôn giáo hay sao? Và chẳng phải Thiền là lối tu độc đáo nhất hay sao? Thật vậy, Thiền không thể là bất cứ thứ gì khác hơn là độc đáo và sáng tạo bởi vì từ chối không tiếp xúc với khái niệm mà chỉ tiếp xúc thẳng với thực tướng của cuộc sống. Khi mà khái niệm được hiểu thì việc đưa một ngón tay lên cũng chỉ là chuyện rất thường thường trong đời sống con người. Nhưng khi nó được nhìn theo quan điểm của Thiền thì nó toát lên ý nghĩa thiêng liêng và sức sống mang tính sáng tạo. Vì thế chỉ cần Thiền chỉ ra được chân lý này trong cuộc sống thường và bị ràng buộc bởi khái niệm của chúng ta, chúng ta phải nói Thiền có lý do để tồn tại. Hơn nữa, Thiền sư Mã Tổ dạy: "Đạo không cần đến công phu tu tập, chỉ cần dừng làm nó ô nhiễm. Làm ô nhiễm là thế nào? Khi nào tâm thức của bạn còn dao động với những lo toan, thủ đoạn và đối trá, tất cả những thứ đó là ô nhiễm. Nếu bạn muốn hiểu Đạo một cách trực tiếp, cái tâm bình thường chính là con đường Đạo của bạn. Cái tâm bình thường mà tôi muốn nói đến là cái tâm không có sự giả dối, không phán xét chủ quan, không nắm giữ hay chối bỏ." Một hôm, một vị Tăng nói với Triệu Châu: "Con mới vào thiền viện, xin Thầy dạy cho." Triệu Châu nói: "Ông đã ăn xong phần cháo của ông chưa?" Vị Tăng trả lời: "Bạch Thầy, đệ tử đã ăn xong." Triệu Châu nói: "Tốt. Ông đi rửa cái chén đi." Lúc đó vị Tăng giác ngộ—Whatever Zen may be, it is practical and commonplace and at the same time most living. According to Wudeng Huiyuan, volume III, Zen master Ma-tsu slapped the face of his questioner. And according to Wudeng Huiyuan, volume IV, T'ien-lung, who repeated what Zen master Chu-chih did a long time ago, wishing to show what Zen is, lifted one of his fingers. And also according to Wudeng Huiyuan, volume VII, while Zen master Hsueh-fêng kicked a ball. If the inner truth that lies deep in us is thus demonstrated, is not Zen the most practical and direct method of spiritual training ever resorted to by any religion? And is not this a unique and original one? Indeed, Zen cannot be anything else but original and creative because it refuses to deal with concepts but directly deals with living facts of life. When conceptually understood, the lifting of a finger is one of the most ordinary incidents in everybody's life. But when it viewed from the Zen point of view it vibrates with divine meaning and creative vitality. So long as Zen can point out this truth in the midst of our conventional and concept-bound existence we must say that it has its reason of being. Moreover, Zen Master Ma-Tsu taught: "The Way does not require cultivation, just don't pollute it. What is pollution? As long as you have a fluctuating mind fabricating artificialities and contrivances, all of this is pollution. If you want to understand the Way directly, the normal mind is the Way. What I mean by the normal mind is the mind without artificiality, without subjective judgments, without grasping or rejection." One day, a monk told Chao-chou, "I have just entered the monastery. Please teach me." Chao-chou asked: "Have you eaten your rice porridge?" The monk replied: "I have eaten." Chao-chou said: "Then you had better wash your bowl!" At that moment the monk was enlightened.

30) Mã Tổ: Truyền Giữ Pháp Nào?—What Teaching Do You Offer?

Cũng như những vị Thầy Thiền khác, không phải lúc nào Thiền sư Mã Tổ (709-788) cũng giúp được hết những ai đến với ông. Một hôm, có một vị Tăng giảng sư đến hỏi: "Thiền tông truyền giữ pháp gì?" Mã Tổ hỏi lại: "Thầy truyền giữ pháp gì nào?" Vị Tăng giảng sư nói: "Tôi giảng được hơn hai mươi bốn kinh luận." Mã Tổ nói: "Đâu không phải là sư tử con?" Vị Tăng giảng sư nói: "Không dám thế." Mã Tổ thốt ra tiếng sư tử gầm gừ. Vị Tăng giảng sư nói: "Đây là pháp." Mã Tổ hỏi: "Là pháp gì?" Vị Tăng giảng sư đáp: "Pháp sư tử ra khỏi hang." Mã Tổ im lặng. Vị Tăng giảng sư nói: "Đây cũng là pháp." Mã Tổ hỏi: "Là pháp gì?" Vị Tăng giảng sư đáp: "Là pháp sư tử ở trong hang." Mã Tổ nói: "Không ra không vào là pháp gì?" Vị Tăng giảng sư không trả lời được. Bách Trượng nói thay: "Ông có thấy không?" Vị Tăng giảng sư không đáp được, bèn từ giã ra đi. Mã Tổ gọi lại: "Giảng sư!"

Vị Tăng giảng sư quay đầu lại. Mã Tổ hỏi: "Là pháp gì?" Vị Tăng giảng sư cũng không đáp được. Mã Tổ bảo: "Ông giảng sư độn căn!"—Like all teachers, Ma-tsu was not always able to help those who came to him. One day, a scholar monk came and asked, "I'd like to know what teaching the master offers?" Ma-tsu asked the monk, "Professor, what teaching do you offer?" The scholar monk said, "I lecture upon more than twenty volumes of scriptures." Ma-tsu said, "Are you a young lion?" The scholar monk said, "I can't so presume." Ma-tsu made a roaring noise. The scholar monk said, "This is a teaching." Ma-tsu said, "What teaching is it?" The scholar monk said, "The teaching of the lion leaving its den." Ma-tsu remained silent. The scholar monk said, "This also is a teaching." Ma-tsu said, "What teaching is it?" The scholar monk said, "The teaching of the lion in its den." Ma-tsu said, "Neither going nor coming, what teaching is it?" The scholar monk didn't answer. Pai-chang said in his behalf, "Do you see?" The scholar monk then said goodbye and started to leave. Ma-tsu called to him: "Professor!" The scholar monk turned his head. Ma-tsu said, "What is it?" The scholar monk didn't answer. Ma-tsu said, "This dull-witted professor!"

31) Mã Tổ: *Tức Tâm Phi Tâm—This Very Mind, Not This Very Mind*

Theo thí dụ thứ 30 của Vô Môn Quan, một hôm, Đại Mai hỏi Thiền sư Mã Tổ (709-788): "Phật là gì?" Mã Tổ đáp: "Tức tâm tức Phật." Hôm khác có một vị Tăng hỏi Mã Tổ: "Phật là gì?" Sư đáp: "Phi tâm phi Phật." Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, nếu thấy liền được như vậy thì mặc áo Phật, ăn cơm Phật, nói lời Phật, làm việc Phật. Tức là Phật vậy. Tuy như thế, Đại Mai đã khiến bao người nhận lầm phương hướng. Đâu biết rằng nói một chữ Phật, phải ba ngày súc miệng. Nếu là người có trí, nghe nói "Tức tâm tức Phật" thì bịt tai mà chạy—This very mind is Buddha. According to example 30 of the Wu-Men-Kuan, one day, Ta-mei asked Zen master Ma-tsu, "What is Buddha?" Ma-tsu said, "This very mind is Buddha." Another day, a monk asked Zen master Ma-tsu: "What is Buddha?" The master replied: "Not mind, not Buddha!" According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, if you can grasp this point directly, you wear Buddha's robes, eat Buddha's food, speak Buddha's words, take Buddha's role. That is, you yourself are Buddha. Ta-mei, however, misled quite a few people into trusting a broken scale. Don't you know you should rinse out your mouth for three days when you utter the name Buddha? If you are genuine, you'll run away holding your ears upon just hearing the words, "This very mind is Buddha."

32) Mã Tổ: *Tức Tâm Tức Phật—One's Own Mind is Buddha*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VI, một hôm Mã Tổ thượng đường dạy chúng: "Các người mỗi người tin tâm mình là Phật, tâm này tức là tâm Phật. Tổ Đạt Ma từ Nam Ấn sanh Trung Hoa truyền pháp thượng thừa nhất tâm, khiến các người khai ngộ. Tổ lại dẫn kinh Lăng Già để ấn tâm địa chúng sanh. Sợ e các người điên đảo không tự tin pháp tâm này mỗi người tự có, nên Kinh Lăng Già nói: 'Phật nói tâm là chủ, cửa không là cửa pháp' (Phật ngữ tâm vi tông, vô môn vi pháp môn). Người phàm cầu pháp nên không có chỗ cầu, ngoài tâm không riêng có Phật, ngoài Phật không riêng có tâm, không lấy thiện, chẳng bỏ ác, hai bên nhơ sạch đều không nương cậy, đạt tánh tịnh là không, mỗi niệm đều không thật, vì không có tự tánh nên tam giới chỉ là tâm, sum la vạn tượng đều là cái bóng của một pháp, thấy sắc tức là thấy tâm, tâm không tự là tâm, như sắc mới có. Các người chỉ tùy thời nói năng tức sự là lý, trọn không có chỗ ngại, đạo quả Bồ Đề cũng như thế. Nơi tâm sinh ra thì gọi là sắc, vì biết sắc không, nên sanh tứ chẳng sanh. Nếu nhận rõ tâm này, mới có thể tùy thời ăn cơm mặc áo nuôi lớn thai Thánh, mặc tình thảng ngày trôi qua, đâu còn có việc gì. Các người nhận ta dạy hãy nghe bài kệ này:

“Tâm địa tùy thời thuyết
Bồ đề diệc chỉ ninh
Sự lý câu vô ngại
Đương sanh tức bất sanh.”

(Đất tâm tùy thời nói,
 Bồ đề cũng thế thôi
 Sự lý đều không ngại,
 Chính sanh là chẳng sanh).

Có vị Tăng hỏi: “Hòa Thượng vì cái gì nói tức tâm tức Phật?” Sư đáp: “Vì dõ con nít khóc.” Vị Tăng hỏi: “Con nít nín rồi thì thế nào?” Sư đáp: “Phi tâm phi Phật.” Vị Tăng lại hỏi: “Người trừ được hai thứ này rồi, phải dạy thế nào?” Sư đáp: “Nói với y là Phi Vật.” Vị Tăng lại hỏi: “Khi chợt gặp người thế ấy đến thì phải làm sao?” Sư đáp: “Hãy dạy y thế hội đại đạo.”—According to *The Records of the Transmission of the Lamp*, Volume V, one day, Ma-Tsu entered the hall and addressed the congregation, saying: “All of you here! Believe that your own mind is Buddha. This very mind is Buddha mind. When Bodhidharma came from India to China he transmitted the supreme vehicle teaching of one mind, allowing people like you to attain awakening. Moreover he brought with him the text of *Lankavatara Sutra*, using it as the seal of the mind-ground of sentient beings. He feared that your views would be inverted, and you wouldn’t believe in the teaching of this mind that each and every one of you possesses. Therefore, Bodhidharma brought the *Lankavatara Sutra*, which offers the Buddha’s words that mind is the essence, and that there is no gate by which to enter Dharma. You who seek Dharma should seek nothing. Apart from mind there is no other Buddha. Apart from Buddha there is no other mind. Do not grasp what is good nor reject what is bad. Don’t lean toward either purity or pollution. Arrive at the empty nature of transgressions; that nothing is attained through continuous thoughts; and that because there is no self-nature and three worlds are only mind. The myriad forms of the entire universe are the seal of the single Dharma. Whatever forms are seen are but the perception of mind. But mind is not independently existent. It is co-dependent with form. You should speak appropriately about the affairs of your own life, for each matter you encounter constitutes the meaning of your existence, and your actions are without hindrance. The fruit of the Bodhisattva way is just thus, born of mind, taking names to be forms. Because of the knowledge of the emptiness of forms, birth is nonbirth. Comprehending this, one acts in the fashion of one’s time, just wearing clothes, eating food, constantly upholding the practices of a Bodhisattva, and passing time according to circumstances. If one practices in this manner is there anything more to be done?” To receive my teaching, listen to this verse:

“The mind-ground responds to conditions. Bodhi is only peace.
 When there is no obstruction in worldly affairs or principles,
 Then birth is nonbirth.”

A monk asked: “Master, why do you say that mind is Buddha?” Ma-Tsu said: “To stop babies from crying.” The monk said: “What do you say when they stop crying?” Ma-Tsu said: “No mind, no Buddha.” The monk asked: “Without using either of these teachings, how would you instruct someone?” Ma-Tsu said: I would say to him that it’s not a thing.” The monk asked: “If suddenly someone who was in the midst of it came to you, then what would you do?” Ma-Tsu said: “I would teach him to experience the great way.”

33) *Mã Tổ: Vạn Pháp Nhất Tâm—Myriad Things But One Mind*

Duy Tâm Luận cho rằng hết thảy mọi pháp đều do tâm tạo ra (theo Kinh Hoa Nghiêm thì mọi thứ trong tam giới chỉ là một tâm; theo Kinh Bát Nhã, tâm là thiên đạo đối với vạn pháp. Nếu biết được tâm tức là biết được vạn pháp). Theo quyển Nhật Diện Phật, một hôm Thiền sư Mã Tổ (709-788) thượng đường dạy chúng: “Ánh trắng lan tỏa muôn nơi, nhưng vầng trăng chân thực chỉ có một. Các suối nguồn nhiều vô kể, nhưng bản chất của nước chỉ là một. Các hiện tượng nhiều hằng hà sa số trong vũ trụ, nhưng khoảng thái hư chỉ có một. Người ta hay nói nhiều về đạo lý, nhưng ‘vô ngại trí’ chỉ có một. Tất cả những gì phát sinh trong thế gian đều xuất phát từ cái Tâm Nhất Tướng. Xây dựng hay phá hoại, cả hai đều là chức năng cao quý. Tất cả đều là nhất ngã. Bất kỳ bạn đứng ở đâu, bạn cũng

không thể đứng ngoài Chân Lý. Nơi bạn đang đứng chính là chân lý. Tất cả là bản thể của bạn. Làm sao có thể có gì khác được? Vạn pháp là Phật pháp và tất cả các pháp đều là giải thoát. Giải thoát đồng nhất với chân như: vạn pháp không bao giờ rời xa chân như. Đi, đứng, nằm, ngồi tất cả đều là chức năng bất khả tư nghì. Kinh điển dạy rằng Phật pháp ở khắp mọi nơi."—Myriad things but one mind; all things as noumenal. According to the Sun Face Buddha (the Teachings of Ma-Tsu and the Hung-chou School of Ch'an), one day Zen master Ma-Tsu entered the hall and preached the assembly: "Though the reflections of the moon are many, the real moon is only one. Though there are many springs of water, water has only one nature. There are myriad phenomena in the universe, but empty space is only one. There are many principle that are spoken of, but 'unobstructed wisdom' is only one. Whatever we established, it all comes from One Mind. Whether constructing or sweeping away, all is sublime function; all is oneself. There is no place to stand where one leaves the Truth. The very place one stands on is the Truth; it is all one's being. If that was not so then who is that? All dharmas are Buddha-dharmas and all dharmas are liberation. Liberation is identical with suchness: all dharmas never leave suchness. Whether walking, standing, sitting, or reclining, everything is always inconceivable function. The sutras say that the Buddha is everywhere."

34) Mã Tổ: Yếu Chỉ Phật Pháp—The Essential Meaning of the Dharma

Một hôm, Bách Trượng hỏi Thiền sư Mã Tổ (709-788): "Thế nào là yếu chỉ Phật pháp?" Mã Tổ đáp: "Chính là chỗ ông bỏ thân mạng." Sau đó Mã Tổ hỏi Bách Trượng: "Ông lấy pháp gì chỉ dạy người?" Bách Trượng dựng cây phất tử thẳng đứng. Mã Tổ nói: "Chỉ có vậy thôi sao, còn thứ gì khác nữa không?" Bách Trượng bèn ném cây phất tử xuống đất—One day, Pai-chang asked, "What is the essential import of the school?" Ma-tsu said, "It's just the place where you let go of your body and life." Ma-tsu then asked Pai-chang, "What teaching do you offer people?" Pai-chang held his whisk up straight. Ma-tsu said, "Just this? Nothing more?" Pai-chang threw down the whisk.

CDXLIV. Mạc Dung Đỉnh: Thỉnh Hòa Thượng Vô Trụ Xuống Núi!—Mo-jung Ting: To Invite Reverend Wu Chu to Come Down!

Mạc Dung Đỉnh là tên của một vị cư sĩ Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ VIII, người đã nhận sự truyền thừa từ Thiền sư Vô Trụ và truyền dạy Thiền pháp ở miền Đông Tây Tạng. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Mạc Dung Đỉnh; tuy nhiên, theo các văn bản tìm thấy trong các hang động Đôn Hoàng, vào ngày 31 tháng 10 năm 766, đặc ủy viên Mạc Dung Đỉnh, các viên chức của quận, các Tăng sĩ Phật giáo cùng các Đạo sĩ Lão giáo đi đến Bạch Nhai Sơn mời Hòa Thượng Vô Trụ xuống núi... Họ cúi đầu lễ bái và nói: "Chúng tôi mong Hòa Thượng chớ bỏ lòng từ bi vì lợi ích cho chúng sanh của đất Ba Thục, Tứ Xuyên, mà làm cầu đòi lớn."—Name of a Chinese layman Zen master in the eighth century who received the transmission of Zen from master Wu-chu and spread Wu-chu's Zen teachings in Eastern Tibet. We do not have detailed documents on this Zen Master; however, according to several texts from some of the caves around Tun-huang areas, on October 31, 766, special commissioner Mu-jung Ting (Mạc Dung Đỉnh), district officials, and Buddhist and Taoist monks went to Po-yai Shan and invited to the Ho-shang to come down... They bowed their heads and said: "We wish the Ho-shang would not put aside compassion for the sake of living beings of the three Shu (Szechwan) and would serve as a great bridge."

CDXLV. Mahasi Sayadaw: Tập Trung Hơi Thở Vào Nơi Chót Mũi—Mahasi Sayadaw: Concentration the In-and-Out Breath at the Nose Tip

Thiền sư Mahasi Sayadaw (1904-1982) là một trong những vị thiền sư người Miến Điện nổi trội nhất vào thế kỷ thứ XX. Lúc 6 tuổi, Sư vào học tiếng Pali ở một Thiền viện và kết thúc việc học một vài năm sau khi xuất gia. Sau nhiều năm giảng dạy kinh điển, Sư lên đường tìm kiếm một phương pháp hành thiền cho chính mình. Trên đường đi đến Thaton, Sư gặp Thiền sư U-Narada, Mungun Sayadaw

và bắt đầu theo học thiền minh sát với các vị này. Sau đó, Sư trở về bản quán để bắt đầu giảng dạy một phương pháp tu tập tâm tĩnh thức có hệ thống. Sư là vị thiền sư mà cứu cánh khác biệt với truyền thống thiền định của trường phái Phật giáo Nguyên Thủy bằng cách pha chế với tiêu chuẩn sơ bộ của “thiền chỉ” và thay vì dạy thiền sinh thực tập thiền minh sát một cách mạnh mẽ trong những thời kỳ kéo dài của thiền thất. Trong hệ thống của ông ta, hành giả đặt tên cho những kinh nghiệm trực tiếp của họ một cách cẩn thận và tu tập “chánh định trong nhất thời,” trong đó họ luôn tĩnh thức những hiện tượng nhất thời khởi lên. Ông cũng làm khác với dòng chánh Nguyên Thủy bằng cách coi nhẹ những nghi thức, hồi hướng công đức, và những biểu hiện phổ thông khác của Phật giáo Nguyên Thủy, bằng cách khuyến tấn người tại gia thực tập thiền định cũng như người xuất gia. Thiền sư Mahasi Sayadaw đã có một thành quả lớn lao trong việc truyền bá Thiền quán ở những nước Phật giáo Nguyên Thủy. Mặc dầu Thiền sư Mahasi Sayadaw giới thiệu về phương pháp phòng xep ở bụng là đề mục thiền định chính, các vị đệ tử của Sư cũng được phép dùng phương pháp sổ tức quán tập trung ở chót mũi như là một phương pháp thay đổi để tu tập. Trong hệ thống này không đặt nặng một đề mục cơ bản nào để quan sát mà là phẩm chất được trong sạch, xa lìa nhận thức dùng để quán chiếu bản chất tự nhiên của nó. Theo Thiền sư Mahasi Sayadaw, thông thường những hành giả thường có những cảm nhận khác nhau. Bất cứ điều gì mà người ta cho là tuyệt đối thì hết sức nguy hiểm đối với việc phát triển bất cứ sự mong muốn nào trong tu tập. Người đó chỉ đơn thuần phát huy sự nhận thức rõ ràng và sâu sắc những thực tế được cảm nhận qua từng sát na. Rồi thì sự tu tập sẽ sâu sắc hơn, tuệ giác và trí tuệ sẽ phát huy một cách sâu sắc và tự nhiên. Trong hệ thống Thiền của Thiền sư Mahasi Sayadaw, thực hành liên tục, xen kẽ giữa thiền hành và thiền tọa là mười sáu tiếng đồng hồ trong một ngày. Ở phương pháp tu tập tích cực này, định và chánh niệm phát huy một cách nhanh chóng ngay cho những người tu tập tại gia thiếu kinh nghiệm. Bên cạnh đó, thực hành liên tục thiền tích cực, phương pháp của Thiền sư Mahasi Sayadaw đi đến chánh niệm là được phát huy một cách nghiêm ngặt giống như thực hành thiền quán từ lúc đầu. Đặc biệt là không có phát huy một sự tập trung trên bất cứ đề mục nào. Thay vào đó ngay lúc đầu, người ta chú niệm để biết được thân tâm thay đổi từng sát na. Điều này được thuận lợi do bởi kỹ thuật theo dõi thân tâm của mỗi người khi nó đạt được nhận thức. Những ghi nhận về tinh thần này giúp đỡ trực tiếp làm quân bình tiến trình tâm đi đến thiền định. Điều này giúp cho hành giả nhận ra hay vượt mắc sự thỏa mãn của những kinh nghiệm khác. Thiền sư Mahasi Sayadaw nhấn mạnh rằng sự nhận thức cần phải tập trung trực tiếp vào mỗi sát na và sự ghi nhận về tinh thần đó đơn thuần chỉ là một sự hỗ trợ bên ngoài để nhìn thấy sự việc được rõ ràng hơn. Để làm nổi bật điều này ở những giai đoạn khác, chín mươi lăm phần trăm nỗ lực của một người sẽ cảm nhận trực tiếp được tiến trình và năm phần trăm tạo ra những cảm nhận về tinh thần như đã được mô tả. Ngoài một số tác phẩm quan trọng viết bằng tiếng Miến Điện, Thiền sư Mahasi Sayadaw cũng viết và xuất bản bằng Anh ngữ bao gồm những tác phẩm "The Progress of Insight" và "Practical Insight Meditation"—Master Mahasi Sayadaw is one of the most outstanding Burmese meditative masters in the twentieth century. At the age of six years old, he left home to become a little monk and started to study Pali language in a village monastery and graduated some years later. After teaching the scriptures for many years he set out to search for his own method of meditation practice. On reaching Thaton, he met and began study under masters U Narada and Mungun Sayadaw, who instructed him in insight meditation practice. Then he returned to his village to teach a systematic method of mindfulness practice. He is meditation teacher whose approach diverged from the traditional meditative program in Theravada Buddhism by dispensing with the standard preliminaries of “Samatha” and instead teaching his students to practice insight meditation (vipassana) intensively during extended periods of meditative retreat. In his system, meditators learn to label their immediate experiences carefully and cultivate “momentary concentration,” in which they always become aware of the arising of momentary phenomena. He also differed from mainstream Theravada by de-emphasizing ritual, merit-making, and other popular aspects of Theravada Buddhism, and by encouraging laypeople to practice meditation as much as monks do. Master Mahasi Sayadaw has had a

far-reaching effect on the practice of insight meditation in Theravada Buddhist countries. Although Master Mahasi recommends the use of the rise and fall of abdomen as a central meditation object, his disciples are also allowed the use of the in-and-out breath felt at the nose tip as an alternative way to practice. In this system what is essential is not which object is observed but the quality of clear, detached awareness used to see its true nature. According to Master Thiền sư Mahasi Sayadaw, often meditators' experiences will seem quite different. What is absolutely essential to remember is that it is dangerous to develop any expectations in practice. One must simply develop clearer and deeper awareness of what is actually experienced moment to moment. Then practice will deepen and insight and wisdom will develop in the most profound and natural way. In Master Mahasi's system, practice is continuous, alternating sitting and walking for sixteen hours a day. In this intensive setting, concentration and mindfulness develop quickly even for inexperienced laypeople. Besides intensive continuous practice, Mahasi's approach to mindfulness is developed strictly as an insight practice from the beginning. There is no special preparatory development of concentration on one object. Instead, from the very beginning, practitioner establishes awareness of the moment-to-moment change of the body and mind. This is facilitated by the technique of making mental notes of each impersonal aspect of body or mind as it comes to consciousness. These mental notes help to direct even the thinking process of mind into the meditation. This helps the practitioner keep from identifying or getting involved with the content of different experiences. Master Mahasi emphasizes that awareness should focus on direct experience each moment and that mental notes are simply a peripheral aid to seeing more clearly. To characterize this in other terms, ninety-five percent of practitioner's effort should go to perceive the process directly and five percent to making the mental notes as described. Besides some important works written in Burmese, Master Mahasi Sayadaw wrote and published in English many other works on insight meditation, including "The Progress of Insight" and "Practical Insight Meditation."

***CDXLVI. Mãn Giác: Mạc Vị Xuân Tàn Hoa Lạc Tận, Đình Tiền Tạc Dạ Nhất Chi Mai—Man Giác:
Do Not Say All Flowers Fall After the Spring. Last Night, in the Front Yard, a Branch a Mai
flowers Was Still There***

Mãn Giác (1052-1096), tên của một vị Thiền sư nổi tiếng Việt Nam, quê ở Thăng Long, Hà Nội, Bắc Việt. Ngài là đệ tử của Thiền sư Quảng Trí và là Pháp tử đời thứ tám dòng Thiền Vô Ngôn Thông. Hầu hết cuộc đời ngài hoằng hóa tại Thăng Long. Ngài thị tịch năm 1096, vào tuổi 45. Một trong những bài thơ Thiền nổi tiếng của ngài đã để lại là bài ‘Cành Hoa Mai’:

“Xuân đi trăm hoa rụng,
Xuân đến trăm hoa cười.
Trước mắt việc đi mãi,
Trên đầu già đến rồi.
Chớ bảo xuân tàn hoa rụng hết,
Đêm qua, sân trước một cành mai.”
(Xuân khứ bách hoa lạc,
Xuân đáo bách hoa khai.
Sự trục nhãn tiền quá,
Lão tùng đầu thượng lai.
Mạc vị xuân tàn hoa lạc tận,
Đình tiền tạc dạ nhất chi mai).

Hành giả tu Thiền nên luôn nhìn vào tâm của chính mình để thấy rằng niệm đến rồi đi, sanh rồi diệt. Tâm của chúng giống như một tấm gương, cho chúng ta thấy được hình ảnh vạn pháp được phản chiếu. Tất cả hình ảnh đến rồi đi, nhưng tánh phản chiếu vẫn ở đó, bất động và bất diệt. Câu thơ cuối cùng của Thiền sư Mãn Giác muốn nhắc cho hành giả tu Thiền hãy cố thấy rằng thân này có thể có xuân hạ

thu đông, nhưng Phật tánh thì không, cho dầu xuân tàn hoa rụng hết thì Phật tánh, một cành mai, vẫn còn đó. Dầu cho chúng ta có lăn trôi trong lục đạo, Phật tánh ấy vẫn mãi mãi ở bên cạnh chúng ta—Man Giac, a Famous Vietnamese Zen master from Thăng Long, Hanoi, North Vietnam. He was a disciple of Quảng Trí. He became the Dharma heir of the eighth generation of the Wu-Yun-T'ung Zen Sect. He spent most of his life to expand Buddhism in Thăng Long. He passed away in 1096, at the age of 45. One of his famous Zen poems is 'A Branch of Mai Flowers':

“When spring goes, all flowers die.
When spring comes, all flowers smile.
Before the eyes, all things flow endlessly.
Over the head, old age comes already.
Do not say that with the spring gone, all flowers fall.
Last night, in the front yard,
A branch of mai flowers was still there.”

Zen practitioners should always look at our own mind to see that thoughts coming and going, arising and vanishing. The mind is just like a mirror that shows us the images of all things reflected. All images come and go, but the reflectivity of the mind is still there, unmoving and undying. Through the last two sentences of the poem, Zen master Man Giac wanted to remind Zen practitioners to try to see that our bodies are subject to the four seasons of spring, summer, autumn, and winter, but the Buddha-nature is not, even though the spring has gone and all flowers fall, a branch of Mai flowers, symbolized Buddha-nature, is still there. No matter where we float up and down in the six realms, that very Buddha-nature will be forever with us.

CDXLVII. Mạt Sơn Liễu Nhiên: Mo Shan Liao Jan

1) Chẳng Phải Thần, Chẳng Phải Quỷ, Biến Đổi Cái Gì?—It's not a God or a Demon. So How Could It Become Something Else?

Chúng ta không có nhiều chi tiết về Thiền sư Quán Khê Nhân; tuy nhiên, có một câu chuyện lý thú về Sư. Một lần nọ, Hòa Thượng Quán Khê Nhân đi du phương đến núi Mạt Sơn, tự nói: "Nếu có người giỏi thì ở, chẳng vậy thì xô ngã giường thiền." Khi Hòa Thượng Quán Khê Nhân bước vào Tăng đường Thiền sư Ni Liễu Nhiên sai thị giả đến hỏi: "Hòa Thượng du phương đến hay vì Phật pháp đến?" Hòa Thượng Quán Khê Nhân đáp: "Vì Phật pháp đến." Liễu Nhiên lên tòa, Hòa Thượng Quán Khê Nhân đến tham vấn. Liễu Nhiên hỏi: "Hôm nay Hòa Thượng rời ở đâu đến?" Hòa Thượng Quán Khê Nhân đáp: "Từ ngã ba đường đến." Liễu Nhiên hỏi: "Sao chẳng bỏ nón xuống?" Hòa Thượng Quán Khê Nhân không đáp được, mới lễ bái hỏi: "Thế nào là Mạt Sơn?" Liễu Nhiên đáp: "Chẳng bày đỉnh." Hòa Thượng Quán Khê Nhân lại hỏi: "Thế nào là chủ Mạt Sơn?" Liễu Nhiên đáp: "Chẳng phải tướng nam nữ." Hòa Thượng Quán Khê Nhân quát lên, rồi nói: "Sao chẳng biến đổi đi!" Liễu Nhiên đáp: "Chẳng phải thần, chẳng phải quỷ, biến đổi cái gì?" Hòa Thượng Quán Khê Nhân kính phục, xin làm đệ tử và ở lại làm Tri Viên ba năm—We do not have much information about Zen master Kuan-Chi Hsien; however, there exists an interesting story about him. Once, the monk Kuan-Chi Hsien (Guanxi Xien) arrived at Mount Mo and said, "If there's someone who's worthy, I'll stay here. If not, I'll overturn the meditation platform!" He then entered the hall. Mo-shan sent her attendant to query the visitor, saying, "Your Reverence, are you here sightseeing, or have you come seeking the Buddhadharma?" Kuan-Chi Hsien said, "I seek Dharma." Mo-shan sat upon the Dharma seat in the audience room and Kuan-Chi Hsien entered for an interview. Mo-shan said, "Your reverence, where have you come from today?" Kuan-Chi Hsien said, "From the intersection on the main road." Mo-shan said, "Why don't you remove your sun hat?" Kuan-Chi Hsien didn't answer for some time. Finally, he removed his hat and bowed, saying, "What about Mount Mo?" Mo-shan said, "The peak isn't revealed." Kuan-Chi Hsien said, "Who is the master of Mt. Mo?" Mo-shan said, "Without the form of man or woman." Kuan-Chi Hsien shouted, then said, "Why can't it transform itself?" Mo-shan said, "It's not a god or a demon. So

how could it become something else?" Kuan-Chi Hsien then submitted to become Mo-shan's student. He worked as a head gardener for three years.

2) *Mạt Sơn Liễu Nhiên: Thế Giới Nghiêng Đổ, Chẳng Phải Thân Ta—The World is Collapsing, Not My Body*

Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Ni Liễu Nhiên Mạt Sơn; tuy nhiên, có một vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư Ni này trong Truyền Đăng Lục, quyển XI: Thiền sư Ni Liễu Nhiên Mạt Sơn là đệ tử của Thiền sư Đại Ngu. Mặc dầu có rất ít chi tiết về cuộc đời và giáo thuyết của bà được ghi lại, bà là một thí dụ điển hình của một Thiền sư Ni nổi bật trong số các bậc thầy trong nhà Thiền lúc ban sơ. Một hôm, có một vị Tăng ốm o nghèo nàn đến học thiền với Thiền Sư Ni Liễu Nhiên Mạt Sơn. Mạt Sơn hỏi: "Ốm o đến vậy à!" Vị Tăng nói: "Dầu ốm o thế nào cũng vẫn là sư tử con!" Mạt Sơn nói: "Đã là sư tử con, vì sao vẫn bị Văn Thù cỡi?" Vị Tăng không đáp được, bèn hỏi: "Thế nào là tâm của chư cổ Phật?" Mạt Sơn đáp: "Thế giới nghiêng đổ!" Vị Tăng hỏi: "Vì sao mà thế giới nghiêng đổ?" Mạt Sơn đáp: "Chẳng phải thân ta."—We do not have detailed documents on Nun Zen master Liao-ran Mo-shan; however, there is some interesting information on her in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI: Nun Zen master Liao-ran Mo-shan was a disciple of Dayu. Although little is recorded of her life and teachings, she is the primary typical example of a prominent female teacher among the early records of the Zen school. One day, a poor and thin monk came to study with Mo-shan. Mo-shan said, "How thin you are!" The monk said, "Even so, I'm still a lion cub!" Mo-shan said, "Since you are a lion cub, why do you let Manjusri ride upon you?" The monk didn't answer. Then he asked, "What is the mind of the ancient Buddhas?" Mo-shan said, "The world is collapsing!" The monk said, "Why is the world collapsing?" Mo-shan said, "It's not my body."

CDXLVIII. Maurine Stuart:

1) *Cảm Xúc Trường Dưỡng Công Phu Tu Tập Của Chúng Ta—Emotions Fertilize Our Practices*

Khi định tâm vào tư duy tịnh mặc, bạn sẽ nắm được cái "Vô". Bạn chứng được cái chân tâm bình an, vốn hằng hữu và luôn cùng bạn đồng hành. Maurine Stuart viết trong quyển 'Âm Thanh Vi Tế': Nhiều người nói với tôi: "Đến Thiền đường, ngồi trong bình an, tĩnh lặng, thật tuyệt, nhưng khi về đến nhà, chúng tôi phải làm gì?" Đây là một bài trắc nghiệm quan trọng, một công án lớn cho mỗi người chúng ta. Chúng ta phải xử sự thế nào với cuộc sống hằng ngày? Chúng ta thường nghĩ: "Tôi có bao nhiêu đam mê, bao nhiêu lo âu, bao nhiêu điều xảy ra trong cuộc sống, làm sao tôi giữ tâm thức được bình an?" Thiền sư Đạo Nguyên Hy Huyền nói rằng ở đâu có nhiều đất sét, Phật càng to hơn. Đại sư muốn ví đất sét với những đam mê trần tục. Hoa sen mọc lên ở đâu? Từ trong bùn. Nếu ai đó nói với tôi: "Tôi không bao giờ nổi cáu, tôi không bao giờ ganh tỵ," tôi sẽ nghĩ: "Có thật không?" Chúng ta luôn vướng những cảm xúc như thế và chính những cảm xúc đó nuôi dưỡng công phu tu tập của chúng ta. Vì vậy, tôi xin các bạn đừng nghĩ rằng mình phải giữ tuyệt đối thanh thân, bình tâm, luôn luôn không vướng mắc bất cứ thứ gì. Điều này là không thể. Nó không phải là khả năng con người của chúng ta. Nhưng nhờ tu tập, khi cảm xúc mạnh như cơn giận nổ ra, khi người bạn bực lên cơn thịnh nộ, chính là vào lúc đó, bạn nắm được cái "Vô". Bạn chứng được cái chân tâm bình an, vốn hằng hữu và luôn cùng bạn đồng hành—"To concentrate one's mind in silent meditation, then in the very midst of every activity you taste Mu; you realize the true peace of mind that has been there all along. Maurine Stuart wrote in Subtle Sound: "People have said to me, 'It's all very well to come to the zendo and sit in peace and quiet, but what do we do when we go home?' That's the big test, the big koan, for all of us. How do we deal with this everyday life? We think, 'I have so many passions, so many things that upset me, so much going on in my life; how do I find peace of mind?' Dogen said that when the clay is plentiful, the Buddha is big. he meant by clay, raw passion, lots of it. Where does the lotus grow? In the mud. if someone tells me, 'I never get angry, I don't have any jealousy in my nature,' I think, 'Oh, really?' We

are constantly dealing with such emotions, and they fertilize our practice. So please do not feel that you have to be in some absolutely tranquil, serene, permanently detached condition. This is not possible. It is not human. But because of this practice, when some deep emotion like anger takes hold, when your whole body is blazing with it, then in the very midst of it you taste Mu; you realize the true peace of mind that has been there all along. You have never been without it."

2) *Maurine Stuart: Chuyển Tâm—Spiritual Transformation*

Maurine Stuart viết trong quyển 'Âm Thanh Vi Tế': "Chuyển đổi tâm linh là một từ ngữ có tính cách phát động nhập cuộc, nhưng đó lại là cái mà chúng ta phải tham gia vào. Và sẽ có rất nhiều khó khăn. Sẽ có đau đớn và mệt mỏi, ngỡ vực và nghi vấn. Nhưng đó là phép tu tập vận dụng cả thân và tâm cùng một lúc. Không phải chỉ ngồi xuống quán tưởng là đủ, nhưng phải giữ một ý thức năng động và cảm nhận toàn bộ thân xác. Chúng ta đưa hơi thở đi vào tất cả những nơi gây đau đớn, chứ không phải chỉ ở những vết thương thể xác mà cả những vết thương của cuộc đời. Hơi thở chen vào một cách nhẹ nhàng, ấm áp và có tánh cách chữa lành. Tư thế tọa thiền là một tư thế hồi phục, rộng mở và tỉnh thức; hơi thở dùng để hồi phục di chuyển một cách tự khắp châu thân chúng ta."—Maurine Stuart wrote in *Subtle Sound*: "Spiritual transformation is a rather ground-breaking phrase, but that is what we are engaged in. And hard work it is. There is pain and weariness, there are many doubts and questions. But this is a practice of body and mind coming together. It is not just sitting and thinking, but being dynamically aware, sensing with our entire bodies. We let the breath go into all the places in us that hurt, not just the physical wounds, but all the wounds of our life. The breath enters tenderly, warmly, healingly. Our zazen posture is a posture of healing, it is open and alert; the healing breath moves freely through us."

3) *Maurine Stuart: Công Án—Koan*

Maurine Stuart viết về công án trong quyển 'Âm Thanh Vi Tế': "Trong nhiều công án, nhiều vị Tăng đến với các bậc thầy và hỏi về Đạo. Đạo là gì? Tôi có nên đi tìm nó không? Tôi có nên khổ luyện để đạt được Đạo hay không? Tôi sẽ ngộ được Đạo hay không? Kỳ thật, nếu chúng ta cố gắng nắm bắt lấy Đạo, chúng ta sẽ mất nó. Nếu chúng ta cố gắng nói ra Đạo là cái gì, Đạo sẽ không còn. Nhu cầu muốn được an toàn hạn chế năng lực của chúng ta, và khiến cho chúng ta đi tìm một thứ định nghĩa nào đó cho Thiền. Nhưng cái huyền bí, không thể nói thành lời, không thể định nghĩa được ấy, tất cả chúng ta đều đang cùng trải nghiệm ở đây không thể cho vào khuôn được." Maurine Stuart cũng lại viết thêm về công án trong quyển 'Âm Thanh Vi Tế': "Tất cả các câu chuyện Thiền đều luận chung về một chủ đề. Cảnh trí khác nhau, nhân vật khác nhau, nhưng tất cả các câu chuyện đều giúp chúng ta thấy rõ hơn vào cái chân tánh của mình, Phật tánh, hay cội rễ bản thể của chúng ta, dưới bất kỳ tên gọi nào do chúng ta đặt ra. Các công án và nghi thức không chỉ thuộc về quá khứ, và chúng ta không nên để chúng trở thành những hình thức trống rỗng. Chúng ta phải cẩn thận không để cho cái cũ biến thành cặn bã của quá khứ, và xem những cái mới như những bản mô phỏng. Khi người ta thực sự sử dụng những công án này, họ trở nên sinh động ngay trong hiện tại; những phân biệt giữa cái cũ và cái mới không còn nữa. Mỗi công án đều là công án của chúng ta. Chúng ta phải tiến tới trong sự tự do đơn độc. Sự làm sáng tỏ tự ngã không gì khác hơn ngoài chuyện chuyên tâm tu tập. Không ai dạy cho chúng ta được, không ai cho chúng ta được. Rõ ràng chúng ta phải tự tìm ra một cách độc lập."—Maurine Stuart wrote about *Kôans* in *The Subtle Sound*: "In so many *kôans*, monks come to the teachers and ask about the Way. What is the Way? Shall I search after it? Shall I work hard to get it? Then will I grasp it? As a matter of fact, if we try to grasp it, we lose it. If we try to say what it is, it is gone. Our need for security binds us, and causes us to seek some definition for what Zen is. But this mysterious, unspeakable, indefinable something that we are all experiencing together here cannot be put into a mold." Maurine Stuart also wrote more about *Kôans* in *The Subtle Sound*: "All Zen stories are about the same thing. There are different scenes, different characters, but they all help us see more

clearly into our true nature, our Buddha-nature, the ground of our being, whatever we want to call it. Koans and rituals do not just pertain to ancient times; we must not let them become more forms. We must be careful not to treat the old like dregs from the past, and not to see the new as imitations. When truly alive people make use of these koans, they become vividly present; distinctions between old and new are gone. Each koan is our koan. We must come forth in solitary freedom, independently. The clarification of the true self is none other than this practice we are engaged in. No one can teach us about it, no one can give it to us. We must find out for ourselves, clearly independently."

4) Maurine Stuart: Giới-Định-Huệ—Precepts-Meditation-Wisdom

Maurine Stuart viết trong quyển 'Âm Thanh Vi Tế': "Trong việc tu tập trong Phật giáo, có ba hình thức kỷ luật. Thứ nhất là giới, những lời dạy về luân lý giúp hành giả tránh được trộm cắp, nói xấu người khác, tham lam, vân vân. Thứ nhì là thiền định. Thứ ba là bát nhã hay trí tuệ. Lục Tổ Huệ Năng nói rằng để có sự hiểu biết chân chánh, chúng ta phải biết rằng thiền định không khác với bát nhã, và bát nhã hay trí tuệ không phải là thứ có thể đạt được qua thiền tập. Khi chúng ta tu tập, ngay vào lúc chúng ta đang tu tập, bát nhã hay trí tuệ lộ ra trong mọi khía cạnh của cuộc sống của chúng ta: quét nhà, rửa chén đĩa, nấu ăn, trong mọi việc chúng ta làm. Đây là lời dạy nguyên thủy của Huệ Năng, và điều này đánh dấu sự khởi đầu của chân Thiền trong Phật giáo. Mọi thứ đều dạy chúng ta cái gì đó, mọi thứ đều chỉ bày cho chúng ta ánh sáng huyền diệu của Pháp. Tất cả những gì chúng ta phải làm là mở rộng đôi mắt mình, mở rộng trái tim mình."— Maurine Stuart wrote in *Subtle Sound*: "There are three forms of discipline in Buddhist practice. The first is 'Sila', moral precepts against stealing, gossiping, coveting, etc. The second is dhyana, or Zen. The third is prajna or wisdom. Hui Neng (638-713), the Sixth Patriarch, said that for true understanding, we must know that dhyana is not different from prajna, and that prajna is not something attained after practicing Zen. When we are practicing, in this very moment of practicing, prajna is unfolding itself in every single aspect of our lives: sweeping the floor, washing the dishes, cooking the food, everything we do. This was the very original teaching of Hui-neng, and it marked the beginning of true Zen Buddhism. Everything is teaching us, everything is showing us this wonderful Dharma light. All we have to do is open our eyes, open our hearts."

**5) Maurine Stuart: Mỗi Khoảnh Khắc Đều Là Cơ Hội Cho Chúng Ta Trải Nghiệm Cái Gì Đó—
Each Moment Is An Opportunity to Experience Something**

Khi việc tu tập Thiền chân chính vẫn được thực hiện trong sinh hoạt hằng ngày của chúng ta, mỗi khoảnh khắc đều là cơ hội để cho chúng ta trải nghiệm cái gì đó, để cho chúng ta mở đôi mắt ra để thấy rõ hơn. Maurine Stuart viết trong quyển Âm Thanh Vi Tế: "Không có thứ gì thiêng liêng; mà cũng không có thứ gì không phải là sự tu tập tâm linh. Bạch Ẩn Huệ Hạc, vị đại Thiền sư vào thế kỷ thứ XVIII ở Nhật Bản, người đã phục hồi sức sống cho Thiền Tông Nhật Bản, đã lên tiếng cảnh báo chống lại việc tin rằng Thiền tông đòi hỏi phải quyết liệt từ bỏ mọi lo toan của thế gian. Việc tu tập Thiền chân chính vẫn được thực hiện trong sinh hoạt hằng ngày của chúng ta. Khi nấu ăn, chúng ta nhập sâu vào tam muội nấu ăn. Khi dọn dẹp sạch sẽ, chúng ta nhập sâu vào tam muội dọn dẹp sạch sẽ. Tình trạng tam muội này không phải là một sự trống rỗng, một trạng thái sững sờ, một trạng thái tâm hững hờ. Nó là trạng thái hiện tại sống động và tỉnh thức thâm sâu, và lẽ dĩ nhiên là nó có thể mang lại hồng phúc. Chúng ta có thể có được trạng thái tỉnh thức thâm sâu đến độ có thể nghe được tiếng tro tàn của cây nhang đang rơi. Mỗi một sinh hoạt của chúng ta, khi được toàn tâm toàn ý hoàn thành, không dần vật hay so đo, đều là cơ hội để cho chúng ta trải nghiệm cái gì đó, để cho chúng ta mở đôi mắt ra để thấy rõ hơn. Khi chúng ta buông bỏ sự chấp ngã với vạn vật, chúng ta sẽ tìm thấy có điều gì đó tuyệt vời, điều gì đó luôn hiện diện, mà chúng ta chưa bao giờ không có nó."—When True Zen practice is carried on in the midst of activities, each moment is an opportunity to experience something, to open our eyes more clearly. Maurine Stuart wrote in *Subtle Sound*: "There is nothing that is sacred; nothing that is not spiritual practice. Hakuin, that wonderful eighteenth-century Zen master who

restored the vitality of Zen in Japan, warned against the belief that Zen requires the forceful rejection of all worldly concerns. True Zen practice is carried on in the midst of activity. When we are cooking, we are in deep cooking samadhi. When we are cleaning, we are in deep cleaning samadhi. This condition, samadhi, is not a vacancy, a stupor, a space-out state of mind. It is a deeply awake, alert, vividly present condition, and of course, it may be blissful. We may be so vividly awake we can hear the ash from the incense fall. Each of the activities we are engaged in, when given our full attention, without any feeling of resentment or comparison, is an opportunity to experience something, to open our eyes more clearly. When we let go of our egocentric hold on things, we find that something wonderful is there, something that has always been there; we have never been without it."

6) Maurine Stuart: Phật Giáo Là Con Đường Hành Động—Buddhism Is A Way of Action

Maurine Stuart viết trong quyển 'Âm Thanh Vi Tế': "Phật giáo không phải là một chuỗi học thuyết. Phật giáo không có giáo điều. Phật giáo chỉ dạy chúng ta về việc thành Phật. Đó là con đường tự phát triển tâm linh, nhưng trên hết nó là con đường của hành động, tiên khởi, tối hậu và lúc nào nó cũng là con đường của hành động. Chúng ta phải làm cái gì đó với con đường này. Chúng ta không ngồi quanh và nói về nó, hay ngồi trên bồ đoàn để nuốt hết mọi thứ cho riêng mình. Chúng ta phải cho ra và chiếu rọi nó đi khắp mọi nơi. Không có đường tắt, cũng không có đường nào để vượt qua nó. Không có thần dược công hiệu ngay tức khắc. Chúng ta phải tự mình đi trên con đường này, đi trên hai chân của chính mình; dẫu vậy lúc nào chúng ta cũng luôn ý thức được tính liên kết của chúng ta. Qua mỗi ý tưởng, mỗi hành động, chúng ta phải biết rằng mình có thể giúp ích hay gây phiền hà cho người khác. Chúng ta đi từng bước một, giống như khi chúng ta đi thiền hành vậy. Chỉ từng bước từng bước. Những gì mà chúng ta làm sẽ không phải là hoàn hảo, chúng ta vẫn biết thế. Nhưng R.H. Blyth đã nói: 'Sự hoàn hảo không có nghĩa những hành động hoàn hảo trong một thế giới hoàn hảo, mà là những hành động thích hợp trong một thế giới bất toàn.'"—Maurine Stuart wrote in *Subtle Sound*: "Buddhism is not a set of doctrines. It has no dogma. It just teaches us about becoming Buddhas. It is a way of spiritual self-development, but above all it is a way of action, first, last, and always. We must do something with this. We don't just sit around and talk about it, or sit in our cushions and gulp it all down for ourselves. We give it away, we radiate it everywhere. There are no shortcuts; there are no bypasses. There is no instant magical potion. We must go it on our own, on our two feet alone; yet we are always aware of our interrelatedness. Through each thought, each action, we can help or hinder one another. We take one step at a time, just as in walking meditation. Just one step at a time. What we do will not be perfect, we know that. But as R.H. Blyth says: 'Perfection means not perfect actions in a perfect world, but appropriate actions in an imperfect one.'"

7) Maurine Stuart: Tọa Thiền—Sitting Meditation

Maurine Stuart viết trong quyển 'Âm Thanh Vi Tế': "Từ ngữ thiền quán xuất phát từ tiếng La Tinh 'meditare', ở thể bị động, có nghĩa là 'được đưa vào trung tâm'. Đó không phải là thể chủ động có nghĩa là 'tiến vào trung tâm'. Trung tâm ấy là tánh thể của chúng ta. Bằng cách hết ngồi rồi lại ngồi, buông bỏ hết mọi việc, chúng ta càng trở nên ý thức hơn về trung tâm của chúng ta. Chúng ta càng bắt rễ sâu hơn vào đó. Hành vi đơn giản của việc ngồi xuống một cách tuyệt đối tĩnh lặng, để cho mọi việc trôi đi, có những hiệu ứng dài hạn. Ngồi tĩnh lặng không phải là cái mà một số người trong chúng ta có lẽ đã hình dung được rằng nó là một phép tu tập tâm linh. Có lẽ chúng ta nghĩ rằng phép ngồi tĩnh lặng liên hệ tới một điều gì đó gây ấn tượng mạnh mẽ hơn. Nhưng những người trong chúng ta làm điều đó, hiện diện vào lúc này, biết rằng phép tu tập ấy là phép thiền tọa. Ngồi tĩnh lặng tuyệt đối, thân và tâm chúng ta không tách rời nhau. Trạng thái tâm của chúng ta trở nên trong sáng trong mọi lúc, khi chúng ta hiện diện, hiện diện trọn vẹn. Và qua đó chúng ta có được năng lực chữa lành này."—Maurine Stuart wrote in *Subtle Sound*: "The word meditation comes from the Latin 'meditare', which is the passive form of the verb, meaning 'being moved to the center.' It is not the active form,

which is 'moving to the center'. We are being moved to the center. This center is our own essence. Sitting after sitting, letting everything go, we become more aware of our own personal center. We become more rooted in it. This simple act of sitting absolutely still, letting everything drop off, has far-reaching effects. Sitting still is not what some of us may have imagined spiritual practice to be. We may think that it involves something more impressive. But those of us who do it, those of us who are present at this moment, know that this is it. Sitting absolutely still, body and mind are not separate. Our state of mind at any given moment becomes clear in this condition of being present, completely present. And there is great healing power in this."

8) Maurine Stuart: Tọa Thiền-Nhiếp Tâm-Tụng Kinh—To Sit in Meditation-Great Collecting of the Mind-To Chant the Sutras

Maurine Stuart viết trong quyển 'Thiền Trên Đất Mỹ': Chúng ta tọa thiền vì chúng ta có niềm tin tuyệt đối vào tọa thiền. Chúng ta tham dự nhiếp tâm vì chúng ta biết rằng đã qua bao thế kỷ, nhiếp tâm có hiệu quả lớn đối với nỗ lực chứng ngộ tự ngã tinh túy, cái mà chúng ta gọi là Phật tánh. Chúng ta tụng kinh Kim Cang vì biết rằng khi chúng ta tụng kinh với toàn bộ bản thể của mình, kinh sẽ có được khả năng thẩm thấu sâu và giúp cho chúng ta chứng ngộ Đạo. Nếu bạn thấy rằng ai đó không thấm được Phật pháp, hãy tự hỏi. Đây là một con người. Con người này có đủ mọi thứ khiếm khuyết. Tu tập là con đường bạn phải dẫn thân. Không điều kiện, không nghi vấn, không ngờ vực. Tu tập là thầy dạy. Công phu tu tập của bạn là thầy của bạn—Maurine Stuart wrote in 'Zen in America': "We sit zazen because we have absolute faith in it. We do sesshin because we know that for centuries and centuries this has had a profound effect on the efforts to realize our essential selves, what we call buddha-nature. We chant the Diamond Sutra because we know that when you chant with your whole being it has the capacity to center you deeply and to help you realize the Way. And if you see that someone is not reflecting the dharma, then question. This is a human being. This human being has all kinds of flaws. The practice is what you throw yourself into unconditionally. Without any question. No doubt. The practice is the teacher. Your practice is your teacher."

9) Maurine Stuart: Tư Tưởng Xấu Xa—Evil Thoughts

Maurine Stuart viết trong quyển 'Âm Thanh Vi Tế': "Huệ Năng, Lục Tổ Thiền Tông Trung Hoa, bảo chúng ta là đừng bao giờ nắm giữ mãi một điều gì đó trong lòng sau khi nó đã xảy ra rồi. Nếu tâm chúng ta trong sáng chúng ta sẽ thấy được bốn tánh của mình. Nếu tâm chúng ta không mờ mịt, không bị sơn phủ lên bởi những định kiến, không bị kềm hãm trong những tập quán hay truyền thống cổ truyền, chúng ta sẽ thấy ngay bốn tánh của mình. Huệ Năng cũng nói rằng nếu chúng ta bám chặt vào một tư tưởng xấu xa, chúng ta sẽ phá hủy cái nhân của triệu năm đức hạnh. Thế nào là một tư tưởng xấu xa? Một trong những tư tưởng xấu xa như thế đủ gây ra cho chúng ta nhiều đau khổ và thù hận. Nó có thể làm cho chúng ta cảm thấy cao siêu hơn khi nói với ai đó 'Tôi tha thứ cho bạn.' Sự việc sẽ lắng xuống, nhưng có lẽ nỗi đau và hận thù có thể bị đẩy vào tâm vô thức của chúng ta, và một biểu hiện cứng rắn hiện lên mặt ngoài. Chúng ta có thể nói: 'Tôi sẽ không bao giờ làm điều đó nữa.' Nhưng làm sao biết được là chúng ta sẽ làm hay không làm điều đó nữa? Sự tha thứ chân thật mang lại một thay đổi lớn lao trong tâm của chúng ta. Chúng ta thường nói về tấm lòng rộng mở, nhưng nói thì dễ, làm mới là khó. Thực tình rộng mở trái tim để tha thứ là thế nào? Là thấy rằng tất cả cú đấm của số phận mà mình đã trải nghiệm, tất cả những gì mà chúng ta bị chối bỏ trong quá khứ, hiện tại và tương lai, cùng tất cả những khuyết điểm của chúng ta đều là một phần của sự tối ám giúp mang lại ánh sáng cho chúng ta."—Maurine Stuart wrote in *Subtle Sound*: "Hui Neng, the Chinese Sixth Patriarch, tells us we will never grasp anything by thinking about it after it has happened. If our minds are clear, we will see our original nature at this moment. If our minds are not fuzzy, not painted over by some fixed ideas, not held in thrall by old ways, old traditions, our original nature can be seen immediately. Hui Neng also says that if we hold onto an evil thought we will destroy the cause of a million years'

virtue. What does he mean by an evil thought? One such thing that causes us a lot of pain is resentment. It may make us feel quite superior to say to someone, 'I forgive you.' Things quiet down, perhaps, but the pain and resentment may be pushed down into our unconsciousness minds, and a rigidity comes to the surface. We may say, 'I'll never do that again.' But how do we know what we will or will not do again? The true forgiveness brings a great change in our hearts. We are always talking about openheartedness. Again, it is easy to talk about, but difficult to do. What is it to truly open our hearts in forgiveness? It is to see all the blows of fate we have experienced, all the rejections of the past, present, and future, all our weaknesses, as part of a darkness that has helped to bring us more light."

10) Maurine Stuart: Tự Mang Gánh Nặng Của Chính Mình—Carry Our Own Stuff

Maurine Stuart viết trong quyển 'Âm Thanh Vi Tế': "Tôi có đọc được một câu chuyện kể về một vị Tăng đang xin vào tu tập trong một thiền viện. Trong lúc đang ngồi trước cổng, ông ta chợt nhận thấy một người vác đồ nặng đang nhọc nhằn leo ngược dốc. Ông ta nhảy ra khỏi chỗ đang ngồi, tiếp lấy gánh nặng cho người kia, và ngay lập tức vị trụ trì của thiền viện tống xuất ông ta ra khỏi cửa. Như thế không phải là không có lòng từ bi lắm sao? Câu chuyện này dạy rằng mỗi người chúng ta phải tự mang lấy gánh nặng của chính mình, và nhờ đó, lớn lên, học được nhiều bài học và đạt đến độ thuần thực. Khi ngồi trước cửa, nếu đã đạt đến độ thuần thực, chúng ta biết lúc nào là lúc chúng ta đang tay ra giúp đỡ, và lúc nào là lúc để cho người kia tự mang vác gánh nặng và tự làm công việc của chính mình. Chúng ta có mặt trên đời này là để giúp đỡ lẫn nhau, không phải để chen vào chuyện của người khác và rước lấy nỗi đau đớn hoặc gánh nặng của người khác. Chúng ta cảm nhận nỗi đau của nhau, vì chúng ta có chung một hình hài và tâm thức, nhưng chúng ta phải để cho mỗi người chúng ta trải qua kinh nghiệm của mình, và đóng góp theo cách riêng của chính mình."—Maurine Stuart wrote in *Subtle Sound*: "I read a story about a monk who applied for acceptance to a monastery. While sitting in front of the monastery gate, he saw somebody coming up the road with a big package. He jumped up from his place by the gate and rushed down to take the package from that person, and the abbot of the monastery expelled him on the spot. Does that seem uncompassionate? This is a story to tell us that we must each carry our own stuff, and grow and learn from it, and ripen. When we are sitting at the gate, if we are ripe, we will know when to offer help and when to allow the person to carry his or her own burden, do his or her own work. We are here to help one another, to support one another, but not to interfere, and not to take on someone else's pain or burden. We feel one another's pain, since we are of one body, one mind, but we must allow each other our own experience, and contribute in our own way."

CDXLIX. Mặc Huyền: Nụ Cười Đẹp Cuối Đời!—Mokugen Genjaku: A Beautiful Smile In His Last Day In the World!

Thiền Sư Mặc Huyền (1629-1680), một trong những danh Tăng Nhật Bản vào thế kỷ thứ XVII, chưa có ai được nghe thấy Sư cười trước ngày Sư thị tịch. Khi sắp đến giờ viên tịch, ngài bảo Tăng chúng: "Mấy ông đã theo học với Lão Tăng hơn mười năm rồi. Bây giờ mấy ông hãy bày tỏ cho lão Tăng thấy mấy ông thực sự hiểu gì về Thiền. Ai có thể trình bày sáng tỏ nhất sẽ là người kế thừa và được nhận y bát của lão Tăng." Mọi người đều theo dõi khuôn mặt nghiêm nghị của thầy, nhưng không ai trả lời. Viên Triêu, một đệ tử đã từng theo học với Mặc Huyền rất lâu năm, bước đến gần giường của thầy. Viên Triêu liền đẩy chén thuốc về phía vại phân. Đây là câu trả lời của Viên Triêu để đáp lại lời thầy. Khuôn mặt của Mặc Huyền càng trở nên nghiêm trọng hơn. Ngài hỏi: "Có phải đó là tất cả những gì con hiểu?" Viên Triêu lại lấy tay kéo chén thuốc về chỗ cũ. Một nụ cười thật đẹp nở trên khuôn mặt của Thiền Sư Mặc Huyền. Ngài bảo: "Thăng nhãi ranh! Con đã tu tập với lão Tăng mười năm rồi mà vẫn chưa từng thấy toàn thân ta. Hãy nhận lấy y bát. Những thứ ấy thuộc về con."—Zen Master Mokugen Genjaku, one of the most outstanding Japanese Zen monks in the seventeenth

century, was never known to smile until his last day on earth. When his time came to pass away he said to his assembly: “You have studied under me for more than ten years. Now, show me your real interpretation of Zen. Whoever expresses this most clearly shall be my successor and receive my robe and bowl.” Everyone watched Mokugen's severe face, but no one answered. Encho, who had been with his master for a long time, moved near the bedside. He pushed forward the medicine cup a few inches. This was his answer to the command. The master's face became even more severe. The master asked: “Is that all you understand?” Encho reached out and moved the cup back again. A beautiful smile broke over the face of Mokugen. He told Encho: “You rascal! You worked with me ten years and have not yet seen my whole body. Take the robe and bowl. They belong to you.”

CDL. Mặc Lô Tông Uyên: Mokurai Soen

1) Mặc Lô Tông Uyên Và Người Thợ Làm Thùng Gỗ—Mokurai Soen and the Tubmaker

Các vị thiền sư đưa ra lời chỉ dẫn dành cho từng thiền sinh trong một phòng riêng. Không ai được phép vào đó khi vị thiền sư đang trao đổi với thiền sinh. Mokurai là vị thiền sư tại chùa Kiến Nhân Tự trong vùng Đông Đô, ngài thường thích nói chuyện với các thương nhân, những người thợ làm áo cũng như các đồ đệ của mình. Có một người thợ đóng thùng gỗ hầu như mù chữ. Anh ta thường đến gặp thiền sư và hỏi những câu ngớ ngẩn, uống vài tách trà rồi bỏ đi. Một hôm, trong lúc người thợ đóng thùng gỗ đang có mặt tại thiền viện, thiền sư Mặc Lô Tông Uyên muốn chỉ dẫn riêng cho một đệ tử nên ngài bảo anh ta sang đợi mình ở một phòng khác. Người này phản đối: “Tôi biết ngài là một vị Phật sống, nhưng ngay cả tượng Phật đá trong chùa cũng không bao giờ từ chối việc có đông người đến trước ngài. Vậy có lẽ nào ngài lại từ chối tôi?” Nghe xong những lời này, Thiền sư Mặc Lô Tông Uyên phải đi ra ngoài để gặp đệ tử của mình—Zen masters give personal guidance in a secluded room. No one enters while teacher and pupil are together. Mokurai Soen, the Zen master of Kennin temple in Kyoto, used to enjoy talking with merchants and newspapermen as well as with his pupils. A certain tubmaker was almost illiterate. He would always come to the master and ask foolish questions of Mokurai Soen, have some cups of tea, then go away. One day, while the tubmaker was there Mokurai Soen wished to give personal guidance to a disciple, so he asked the tubmaker to wait in another room. The man protested: “I understand you are a living Buddha. Even the stone Buddhas in the temple never refuse the numerous persons who come together before them. Why then should I be excluded?” After hearing these words, Zen master Mokurai Soen had to go outside to see his disciple.

2) Mặc Lô Tông Uyên: Tiếng Vỗ Của Một Bàn Tay!—The Clap of Just One Hand!

Một hôm, vị thị giả của Thiền Sư Mặc Lô Tông Uyên, tại chùa Kiến Nhân, đến than phiền với Sư: “Con đến đây với sư phụ đã lâu mà chưa nhận được sự chỉ dạy về thiền của ngài. Xin ngài giao cho con một công án như ngài đã làm với các sư huynh khác trong chúng hội để giúp con chặn đứng tâm lang thang của mình!” Thiền Sư Mặc Lô Tông Uyên nói: “Chúng ta hãy đợi một thời gian nữa, vì con còn quá nhỏ.” Tuy nhiên, vị thị giả cứ khăng khăng nài nỉ sư phụ cho anh ta bắt đầu học thiền. Cuối cùng, Thiền Sư Mặc Lô Tông Uyên nói: “Thôi được! Con đã từng nghe tiếng vỗ của hai bàn tay, bây giờ hãy cho lão Tăng nghe tiếng vỗ của một bàn tay đi!” Vị thị giả trở về phòng mình và bắt đầu tham cứu công án này. Bất thành linh từ của sổ đang mở trong phòng, anh ta nghe được tiếng hát của một kỹ nữ. Anh ta reo lên: “Ồ, ta đã có rồi!” Buổi tối hôm sau, vị thị giả đến gặp thầy. Khi Thiền sư Mặc Lô Tông Uyên bảo anh ta chỉ ra tiếng vỗ của một bàn tay thì anh ta bắt đầu chơi nhạc của các kỹ nữ. Thiền sư Mặc Lô Tông Uyên nói liền: “Không, không, con chẳng được cái gì cả.” Vị thị giả lại trở về phòng và tiếp tục thiền định để tham cứu thêm về công án. Sau cơn mưa, anh ta chợt nghe tiếng nước rơi từ bên ngoài, anh ta lại tự nói: “Bây giờ thì ta hiểu rồi!” Sáng ngày hôm sau, vị thị giả tới gặp thầy để cho thầy biết sự thấy biết của mình, nhưng cũng bị thầy không công nhận sự giải thích của anh ta. Sau hơn mười lần cố gắng, mỗi lần vị thị giả đều đưa ra một âm thanh khác nhau, nhưng đều bị thầy từ chối công nhận. Vị thị giả trở về phòng và nhập sâu vào thiền định. Sau đó, anh ta đã thật sự vượt qua

mọi âm thanh và đạt đến điểm “âm thanh không âm thanh.” Sau khi vị thị giả nói cho Thiền sư Mặc Lô Tông Uyên biết về sự chứng nghiệm của mình, vị thầy nói: “Cuối cùng thì con cũng được nó rồi!”—One day, Zen Master Mokurai's attendant at the Kennin-ji complained to his master, saying: “I have stayed here with the Master for a long time, but I haven't received any Zen instructions from you. Please give me a koan as you already for other elder brothers in the assembly to help stop my wandering mind!” Zen Master Mokurai said, “You are still too young to investigate a koan; let's wait for some more time.” However, the attendant stubbornly insisted his master to allow him to start to study Zen. Eventually, Zen Master Mokurai said, “Alright! You have heard the clap of two hands. Now, let me hear the clap of just one hand!” The attendant went back to his room and began to investigate the koan. He suddenly heard the singing voice of a geisha from an opened window. He shouted loudly, “Oh, I've had it!” The next evening, he came to see his master. When the master asked him to show him “the clap of just one hand”, he began to play the geisha song. The master immediately said, “No, no, you haven't had anything.” The attendant went back to his room and continued to meditate in order to further investigate the koan. After the rain, he happened to hear the sound of dropping water from outside, he said to himself: “Now, I understood.” The next morning, he came to see his master to let him know his understanding, but the master still refused to recognize his explanation. After more than ten tries, each time he showed his master a different sound, but the master still refused to recognize his explanation. The attendant returned to his room and entered to deep meditation. He then crossed beyond all kinds of sound and reached a point where “sound in no sound.” After the the attendant told his master his experience, the master said: “Eventually, you got it!”

CDLI. Mặc Tiên Tử Chỉ: Bài Học Từ Một Bàn Tay—Mokusen Hiki: A Lesson From A Hand

Thiền Sư Mặc Tiên Tử Chỉ (1846-1920) đang sống trong một ngôi tự viện trong tỉnh Tamba. Một trong những vị thí chủ thường hay than phiền về tính bỗn xẻn của người vợ. Sau khi nghe qua câu chuyện, Thiền Sư Mặc Tiên liền đi đến thăm nhà bà vợ bỗn xẻn này và đưa ra trước mặt bà một àn tay nắm chặt lại. Người đàn bà lấy làm ngạc nhiên và hỏi: “Ngài làm vậy là ý gì?” Mặc Tiên nói: “Nếu bàn tay lão Tăng cứ nắm chặt như thế này, bà sẽ gọi nó là gì?” Người đàn bà đáp: “Như thế là dị dạng.” Đoạn Thiền Sư Mặc Tiên liền xòe bàn tay đưa lên trước mặt bà và hỏi: “Nếu bàn tay lại cứ mở ra như thế này mãi, bà sẽ gọi là gì?” Người đàn bà đáp: “Là một kiểu dị dạng khác.” Thiền Sư Mặc Tiên kết thúc bằng cách nói: “Nếu bà đã hiểu rõ được điều đó thì bà là một người vợ tốt.” Nói xong, Thiền Sư Mặc Tiên ra về. Sau lần viếng thăm của ngài, hằng ngày, bà vợ đã biết giúp đỡ chồng trong công việc bố thí và dành dụm—Zen Master Mokusen Hiki was living in a temple in the province of Tamba. One of his adherents complained of the stinginess of his wife. After hearing the story, Zen Master Mokusen visited the adherent's wife and showed her his clenched fist before her face. The woman was so surprised and asked: “What do you mean by that?” Mokusen asked, “Suppose my fist were always like that. What would you call it?” The woman replied: “Deformed.” Then Mokusen opened his hand flat in her face and asked: “Suppose it were always like that. What then?” The woman smiled and said: “Another kind of deformity.” Mokusen finished by saying: “If you understand that much, you are a good wife.” Then Mokusen left. After his visit, everyday, this wife helped her husband to distribute as well as to save.

CDLII. Mật Am Hàm Kiệt: Mi-An Hsien-chieh

1) Nhật Nam Trường Chí—Winter Solstice Day

Ngày Đông chí. Theo Mật Am Ngữ Lục, một hôm Thiền sư Mật Am thượng đường dạy chúng, nói: “Ngày đông chí chúc mừng tất cả đều lợi lạc nhất.”—According to Mi-An's Records of teachings, one day, Zen master Mi-An entered the hall and addressed the monks, saying, “Winter solstice day, congratulations to all of you with the best benefits.”

2) *Mật Am Hàm Kiệt: Sa Bôn—Brittle Bowl*

Pháp tử Nối Pháp dòng Thiền của Thiền Sư Đàm Hoa Ứng Am còn ghi lại được gồm có 1 vị: Thiền sư Mật Am Hàm Kiệt (1118-1186). Chúng ta không có chi tiết về Thiền Sư Mật Am Hàm Kiệt, chỉ biết Sư là một thiền sư Trung Hoa, thuộc dòng Dương Kỳ của tông Thiền Lâm Tế, vào thế kỷ thứ XII. Hiện tại chúng ta vẫn còn bộ "Mật Am Hòa Thượng Ngữ Lục." Một hôm, Thiền sư Đàm Hoa Ứng Am hỏi Mật Am Hàm Kiệt: "Chánh Pháp Nhân là cái gì?" Mật Am đáp: "Một tô cát." Ứng Am chấp nhận lời đáp này. Song Lâm Viễn Hòa Thượng là một bậc tu hành giới hạnh tinh nghiêm ở chùa Thiên Ninh. Một hôm, trong một thời pháp thoại có đề cập đến việc trao đổi giữa Ứng Am và Mật Am, có lời bình: "Những câu chuyện như vậy cũng giống như một cái bẻ gãy chỉ dẫn bề, bị nắng tấp gió xé, và bị bỏ quên một thời gian dài tại ngã ba đường. Hãy nói cho lão Tăng biết trên bảng ấy ghi những gì?" Nói xong Sư làm bài kệ:

"Khi những vương tôn công tử Ngô Lăng hãy còn trẻ
Họ nhảy múa trên ngựa và tiêu khiển trong gió xuân;
Chẳng nghĩ gì đến sự tiêu pha được trả bằng vàng
Và bắn những con chim họa mi dưới những cây hoa."

Hành giả tu Thiền hãy thử nghĩ xem tại sao Song Lâm Viễn Hòa Thượng không giảng những lời nói của Mật Am mà chỉ đọc một bài cổ thi?—There was one recorded disciple of Zen Master T'an-hua Ying-an's Dharma heirs: Zen master Mi-an Hsien-chieh. We do not have detailed information regarding Zen Master Mi-an Hsien-chieh. We only know that he was a Chinese Zen master of the Yogi lineage of Rinzaï Zen in the twelfth century. We still have his records of teaching titled "Zen master Mi-An's Records of Teachings." One day, Zen master T'an-hua Ying-an asked Mi-an, "What is the True Eye of the Dharma?" Mi-an answered, "A brittle bowl." Ying-an accepted this reply. Most Venerable Yuan of Shuang-shan was a strict observer of the precepts who lived at Tian-ning Temple. One day during an informal Dharma talk he mentioned this exchange between Ying-an and Mi-an, commenting, "Such stories are like a broken signpost, wind-bleached, sun-scorched, and long abandoned by a fork in a road. Tell me, what was written on this signpost?" Then he recited a verse:

"When the princes of Wuling were young
They danced their horses and reveled in the spring breeze;
With no thought of expense they made pellets of gold
And shot at nightingales under flowering trees."

Why didn't venerable Yuan of Shuang-shan lecture on Mi-an's words, but simply recite an old poem?

3) *Mật Am Hàm Kiệt: Ý Chỉ—True Meaning*

Pháp tử Nối Pháp dòng Thiền của Thiền Sư Đàm Hoa Ứng Am còn ghi lại được gồm có 1 vị: Thiền Sư Mật Am Hàm Kiệt (1118-1186). Chúng ta không có chi tiết về Thiền Sư Mật Am Hàm Kiệt, chỉ biết Sư là một thiền sư Trung Hoa, thuộc dòng Dương Kỳ của tông Thiền Lâm Tế, vào thế kỷ thứ XII. Hiện tại chúng ta vẫn còn bộ "Mật Am Hòa Thượng Ngữ Lục." Một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền sư Mật Am: "Nghĩa của Đức Sơn Thác Bát là thế nào?" Hàm Kiệt trả lời: "Chẳng có ý nghĩa gì cả." Vị Tăng lại hỏi: "Vậy thì tại sao Đức Sơn lại ôm bát đi xuống Tăng đường?" Hàm Kiệt đáp: "Nếu ông ấy muốn đi thì ông ấy đi; nếu ông ấy muốn ngồi thì ông ấy ngồi."—There was one recorded disciple of Zen Master T'an-hua Ying-an's Dharma heirs: Zen master Mi-an Hsien-chieh. We do not have detailed information regarding Zen Master Mi-an Hsien-chieh. We only know that he was a Chinese Zen master of the Yogi lineage of Rinzaï Zen in the twelfth century. We still have his records of teaching titled "Zen master Mi-An's Records of Teachings." One day, a monk asked Zen master Mi-an, "What is the meaning of 'Te-Shan Carries His Bowls'?" Master Mi-an replied, "No meaning." The monk asked again, "Then why did Teshan carry his bowls down to the monks' hall?" Zen master Mi-an answered, "If he wants to go, he goes; if he wants to sit, he sits."

CDLIII. Minh Chánh: Tâm Không Ở Trong, Không Ở Ngoài, Không Ở Giữa, Vậy Ở Đâu?—Minh Chanh: Mind Not From Inside, Not From Outside, Not in the Middle. So, Where Is the Mind?

Minh Chánh (?-1867), tên của một vị Thiền sư Việt Nam thuộc thế hệ thứ 42, tông Tào Động vào thế kỷ thứ XIX. Sư là đệ tử của Thiền sư Thanh Lãng. Sư đặc biệt được biết đến qua cuộc đàm thoại với thầy. Một hôm, Sư quỳ trước thầy Thanh Lãng và nói: "Bạch Thầy, tâm không từ bên trong, không từ bên ngoài, không ở giữa. Vậy thì cuối cùng tâm ở đâu?" Hòa Thượng Thanh Lãng mỉm cười và bảo Sư: "Cứ khế hợp theo thời tiết, chỉ cần thể hiện tâm bình thường của con trong bất cứ tình huống nào, đó là tất cả những gì con cần làm trong tu tập của mình." Ngay những lời này Sư đạt ngộ—Name of a Vietnamese Zen master, of the 42nd lineage of the Ts'ao Tung School. He was a student and dharma successor of Zen master Thanh Lang. He is particularly known for his dialogue with his master. One day, he bowed in front of his master and asked, "Master, mind is not from inside, not from outside, not in the middle. So, eventually, where is the mind?" The master smiled and told him, "Adapt yourself to the weather, just use your common mind in any circumstance, that's all you need to do in your cultivation." Right at these words, he attained enlightenment.

CDLIV. Minh Chiêu: Ming Chao

1) Hạ Ngữ Hay Thương Lượng—Responding Immediately or Explaining

Minh Chiêu Đức Khiêm, tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ X, môn đồ và người kế vị pháp của thiền sư La Sơn Đạo Nhân. Ông có biệt hiệu "Rồng Một Mắt" (Độc Nhãn Long). Minh Chiêu được nhắc đến trong thí dụ thứ 48 của Bích Nham Lục. Ông trụ và dạy trên núi Minh Chiêu (tại Vụ Châu, bây giờ là một quận trong tỉnh Triết Giang) trong 40 năm, đặt tên mình theo tên núi này. Ông thu hút được nhiều môn đồ. Trong tất cả các giới thiền của Trung Hoa ngày xưa, người ta thường nhắc lại những lời dạy của ông. Có lẽ ông có năm người nối pháp của mình. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Minh Chiêu Đức Khiêm; tuy nhiên, có một vài chi tiết nhỏ về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển XXIII. Một hôm, Thượng Tọa Thanh cử thoại đầu Ngưỡng Sơn 'cắm cây bồ cào' hỏi Thiền Sư Minh Chiêu Đức Khiêm: "Ý người xưa tại xoa tay hay tại chống cây bồ cào?" Minh Chiêu gọi: "Thượng Tọa Thanh!" Thượng Tọa Thanh lên tiếng, Minh Chiêu nói: "Có từng mộng thấy Ngưỡng Sơn nữa thôi?" Thượng Tọa Thanh nói: "Chẳng cần hạ ngữ, chỉ cần thương lượng mà thôi." Minh Chiêu nói: "Nếu cần thương lượng thì Hòa Thượng đừng đầu có cả ngàn lão sư có mặt."—A Chinese Zen master in the tenth century; a student and dharma successor of Lo-han Tao-hsien. We encounter Mingzhao (Ming-chao), who is also called the One-eyed Dragon (Tu-yen-lung) because he lost his left eye, in example 48 of the Pi-Yen-Lu. He was active for 40 years on Mount Ming-chao (at Wuzhou, now is a district in Zhejiang Province), the name of which was applied to him. He attracted many students and his words were in everyone's mouth in Ch'an circles of ancient China. He probably had five dharma successors. Zen Master Mingzhao Deqian, name of a Chinese Zen monk in the ninth century. We do not have detailed documents on this Zen Master; however, there is some brief information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XXIII. One day, Venerable Qing raised a question to Mingzhao concerning the story of Yangshan sticking a hoe in the ground. He said, "Did the ancient's meaning lie in his clasping his hands or was it in his sticking the hoe in the ground?" Mingzhao called, "Qing!" Qing responded, "Yes?" Mingzhao said, "Are you still dreaming about Yangshan?" Qing said, "I don't want the master to give an explanation of this. I just want to talk about it." Mingzhao said, "If you only want to talk then there are fifteen hundred teachers in front of the hall."

2) *Minh Chiêu: Thị Tịch Kệ—Verse of Death*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XXIII, lúc sắp thị tịch, Thiền Sư Minh Chiêu Đức Khiêm (tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ X) gọi đồ chúng lại. Ông ngồi yên lặng một lúc lâu rồi đọc bài kệ:

"Mạch đao từng lý trình toàn uy
 Nhữ đẳng ứng đương thiện hộ trì
 Hỏa lý thiết ngư sinh độc tử
 Lâm kỳ thù giải thẩu ngô ky."
 (Tức khắc từng lâm hiện rõ uy
 Các ông phải khá khéo hộ trì
 Trâu sắt lửa hồng sanh con nghé
 Ngã rẻ nào ai rõ huyền cơ).

Nói xong bài kệ, Sư ngồi trong tư thế kiết già mà thị tịch—According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume XXIII, at his near death, Mingzhao called all his assembly to gather in the hall. He remained silent for a long moment and then reciting a verse:

"A flashing blade exposes
 the monastery's complete majesty.
 All of you, protect it well.
 Within the fire,
 an iron ox gives birth to a calf.
 At this juncture,
 who will compile my teaching?"

After reciting this verse, Mingzhao sat in cross-legged position and passed away.

3) *Minh Chiêu: Thiện Thần Đi Đâu Trong Thời Kỳ Bức Hại?—Where Did the Benevolent God Go During the Persecution?*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XXIII, một hôm, Thiền Sư Minh Chiêu Đức Khiêm lấy tay chỉ lên bức họa trên tường hỏi một vị Tăng: "Cái này là thần gì vậy?" Vị Tăng đáp: "Đó là Thiện Thần Hộ Pháp." Minh Chiêu hỏi: "Trong thời kỳ bức hại chạy về đâu?" Vị Tăng không trả lời. Minh Chiêu bảo vị Tăng đến hỏi thị giả Diễn. Diễn nói: "Ông từ trong kiếp nào mà gặp nạn ấy?" Vị Tăng quay lại tường thuật tự sự với Minh Chiêu. Minh Chiêu nói: "Thật là tội nghiệp, dẫu về sau này thị giả Diễn có qui tụ cả ngàn Tăng chúng đi nữa cũng chẳng có chỗ dụng gì." Vị Tăng bèn lễ bái rồi hỏi Sư câu hỏi lần nữa. Minh Chiêu nói: "Đi bất cứ nơi đâu!"—According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume XXIII, one day, Mingzhao pointed to a painting on the wall and asked a monk, "What god is that?" The monk said, "The benevolent god who protects the Dharma." Mingzhao said, "Where did he go during the Hui Chang persecution?" The monk didn't answer. Mingzhao told the monk to ask attendant Yan. Yan said, "In what kalpa did you encounter this problem?" The monk related this to Mingzhao. Mingzhao said, "Be lenient with attendant Yan. Later he'll reside over a congregation of a thousand, so of what use is it?" The monk bowed and then asked Mingzhao the question again. Mingzhao said, "He went everywhere!"

4) *Minh Chiêu Tịnh Bình—Mingzhao's Pure Water Pitcher*

Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền Sư Minh Chiêu Đức Khiêm (tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ X) và một vị Tăng. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XXIII, khi Minh Chiêu ở tại chùa Trí Giả ở Vụ Châu với cương vị đệ nhất tòa, thường thì Sư không nhận tịnh thủy. Vị Tăng chủ sự hỏi: "Thượng Tọa, bộ ông không biết nước nào dơ nước nào sạch hay sao? Tại sao ông không nhận nước sạch?" Minh Chiêu bước xuống giường đưa cái tịnh bình lên nói: "Cái này tịnh." Vị Tăng chủ sự không có lời đối đáp. Minh Chiêu bèn đập bể tịnh bình—The koan about the

potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Ming-chao Tê-ch'ien and a monk. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XXIII, when Mingzhao was at Zhizhu Temple in Wuzhou, he often did not get his ration of pure water. The temple attendant asked him, "Your Reverence, you don't know tainted from pure. Why don't you get your pure water?" Mingzhao jumped off the meditation bench, picked up the pure water pitcher and said, "Is this tainted or pure?" The attendant didn't answer. Mingzhao then broke the pitcher.

5) Minh Chiêu: Tuyết Phong Nói Đấy!—It's What Xuefeng Said!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XXIII, Minh Chiêu Đức Khiêm (tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ X) đi đến Song Nham Tự. Trưởng lão Song Nham nhìn phong thái của sư nói: "Ta sẽ cho xà lê một câu hỏi. Nếu nói được thì phá bỏ viện, còn nếu nói không được thì không phá bỏ. Kinh Kim Cang nói: 'Tất cả chư Phật và Phật pháp đều từ kinh này mà ra.' Hãy nói coi Kinh này do ai nói?" Minh Chiêu nói: "Nói cùng không nói, nhất thời để qua một bên, chỉ hỏi Hòa Thượng quyết định gọi cái gì là Kinh này?" Trưởng lão Song Nham không lời đối đáp. Minh Chiêu cứ Kinh nói: "Tất cả hiền Thánh do đều lấy pháp vô vi mà thành ra có khác biệt. Đó tức là vô vi làm cứu cánh. Bằng vào đâu mà có sai khác? Như sai khác đó là lỗi hay không lỗi? Nếu lỗi thì tất cả hiền Thánh đều có lỗi. Nếu không có lỗi thì gọi cái gì là sai khác?" Trưởng lão Song Nham cũng không có lời đối đáp. Minh Chiêu nói: "Tuyết Phong nói đấy!"—According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume XXIII, Mingzhao went to Shuangyan Monastery. On one occasion the abbot there invited Mingzhao to drink tea. Yan said, "I'll present you with a question. If you answer it successfully, then I'll give up my position as abbot and hand it over to you. If you don't answer successfully, then I won't give it up." He then quoted a verse from the Diamond Sutra, "All of the Buddhas and all of their anuttarasamyaksambodhi dharmas come forth from this scripture. Who is it that speaks this scripture?" Mingzhao said, "The one who speaks it does not speak, and thereby it is revealed. But what about you, Master, who do you say recites this scripture?" Yan did not answer. Mingzhao then said, "All the sages and saints each hold a difference from the Dharma of nonaction, and thus they take nonaction as the highest principle. From where does the difference arise? As for the difference, is it an error or not? If it is an error, then all of the sages and saints have each erred. If it is not an error, then what is it that is a difference?" Yan again did not speak. Mingzhao said, "Yee! It's what Xuefeng said!"

CDLV.Minh Giáo: Trương Tam Uống, Lý Tứ Say—Ming-jiao: When Chang San Drinks, Li-Tsu Gets Drunk

Một hôm, Thiền sư Minh Giáo thượng đường thị chúng: "Trương Tam uống, Lý Tứ say." Nói xong, Sư xuống ghế và rời khỏi sảnh đường. Kỳ thật, có nhiều tuyên bố mang tính phi lý trong Thiền. Vài người còn cho rằng Thiền vô lý cứng nhất và điên rồ. Thiền dùng những câu hỏi rõ ràng là vớ vẩn và không hợp lý, rồi cuộc Thiền muốn chúng ta hiểu cái gì? Câu trả lời đơn giản. Thiền muốn chúng ta có được một quan điểm hoàn toàn mới, để dễ dàng nhìn thấu vào những huyền diệu của đời sống và bí mật của thiên nhiên. Việc này là vì Thiền đã đi đến kết luận rằng tiến trình lý luận thông thường rất cuộc không có sức mạnh cho chúng ta cái thỏa mãn sau cùng về những nhu cầu sâu thẳm của tâm linh. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng phiền não ở sâu thẳm trong tâm không thể nào dùng ngôn từ để diễn tả, và chỉ có ánh sáng của Thiền mới có thể chiếu lên toàn thể và chiếu đến những chỗ sâu thẳm nhất của tâm. Chừng nào mà chúng ta còn nghĩ rằng lý luận là cứu cánh thì chúng ta vẫn còn bị trói buộc, không có sự tự do trong tâm, và không thấy được thực tướng của cuộc sống. Tuy nhiên, bây giờ chúng ta đã có chìa khóa để nhìn được toàn bộ hoàn cảnh, chúng ta là chủ nhân của thực tại; ngôn từ không còn quyền lực chế ngự chúng ta nữa. Nếu chúng ta muốn gọi cây cuốc không phải là cây cuốc, và Tam uống Tứ say, tất nhiên không trở ngại gì; cây cuốc hoàn toàn sẽ không mãi mãi là cây cuốc, các Thiền sư cho rằng không rơi vào danh tướng càng dễ mở bày thật tướng của chư pháp hơn. Thoát khỏi sức ép của danh tướng và lý luận là đồng thời với việc giải thoát tinh thần, vì tinh thần không còn

phân chia với chính nó nữa. Bằng cách có được sự tự do của trí tuệ, thì tâm sẽ hoàn toàn là chính nó; sinh tử không còn dày vò nó nữa vì không có nhị nguyên phân biệt; chúng ta đang sống ngay trong sự chết. Trước đây chúng ta luôn nhìn thấy mặt mâu thuẫn và khác biệt của sự vật, nên ít nhiều chúng ta cũng có thái độ đối lập với nó. Nhưng bây giờ sự việc đã được đảo lộn, cuối cùng chúng ta đã đạt được cái điểm nơi mà thế giới có thể được nhìn như nó là từ bên trong. Do đó mà "Thiết thụ khai hoa" và "mưa rơi không ướt". Từ đó tâm chúng ta trở nên hoàn chỉnh, hoàn mỹ và tràn đầy phước hạnh—

One day, Zen master Ming-jiao entered the hall and addressed the monks, saying, "When Chang San drinks, Li-tsu gets drunk." He then got off the seat and left the hall. In fact, there are many irrational statements in Zen. Some may declare Zen irrevocably insane or silly. What is Zen through these apparent trivialities and irrationalities really driving us to comprehend? The answer is simple. Zen wants us to acquire an entirely new point of view whereby to look into the mysteries of life and the secrets of nature. This is because Zen has come to the definite conclusion that the ordinary logical process of reasoning is powerless to give final satisfaction to our deepest spiritual needs. Zen practitioners should always remember that the inmost afflictions of the soul could not be expressed in words, and only the light of Zen can come over our entire being and shine to our inmost places of the mind. So long as we think logic final we are chained, we have no freedom of spirit, and the real facts of life are lost sight of. Now, however, we have the key to the whole situation; we are master of realities; words have given up their domination over us. If we are pleased to call a spade not a spade, and Chang San drinks, Li-tsu gets drunk, we have the perfect right to do so; a spade is not always remain a spade; and, moreover, this, according to the Zen master, expresses more correctly the state of reality which refuses to be tied up to names. This breaking up of the tyranny of name and logic is at the same time spiritual emancipation; for the soul is no longer divided against itself. By acquiring the intellectual freedom the soul is in full possession of itself; birth and death no longer torment it; for there are no such dualities anywhere; we live even through death. Hitherto we have been looking at things in their contradicting and differentiating aspect, and have assumed an attitude toward them in accordance with that view, that is, more or less antagonistic. But this has been revolutionized, we have at last attained the point where the world can be viewed, as it were, from within. Therefore, "the iron trees are in full bloom"; and "in the midst of pouring rain I am not wet." The soul is thus made whole, perfect, and filled with bliss.

CDLVI. Minh Không, Đạo Hạnh, Và Lý Thần Tông—Minh Khong, Dao Hanh, and Ly Than Tong

Minh Không (1076-1141) là tên của một vị Thiền sư Việt Nam vào thế kỷ thứ XI. Thế danh của Sư là Nguyễn Chí Thành. Sư sanh ngày 14 tháng 8 năm 1076 tại làng Loại Trì, huyện Chân Định, tỉnh Nam Định. Sư du phương khắp nơi tìm học yếu nghĩa Thiền và gặp Thiền sư Từ Đạo Hạnh ở chùa Thiên Phúc. Đạo Hạnh cho Sư theo làm thị giả suốt 17 năm. Thiền Sư Đạo Hạnh biết Sư có ý chí tu tập nên truyền tâm ấn cho Sư để trở thành pháp tử đời thứ mười ba của dòng Thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi. Khi sắp thị tịch, Thiền sư Đạo Hạnh gọi Minh Không lại nói rằng: “Xưa đức Thế Tôn, đạo quả đã tròn mà còn bị quả báo hùm vàng, huống là ở đời mạt pháp, công hạnh nhỏ mọn, há mình có thể tự giữ gìn được sao? Ta nay còn phải ra đời, giữ ngôi nhân chủ, lai sinh mắc bệnh, chắc chắn khó tránh. Ta với người có duyên, xin nhờ cứu vớt.” Sau khi Thiền sư Đạo Hạnh thị tịch, Thiền Sư Minh Không (1076-1141) trở về làng cũ, cày cấy hơn 20 năm, không màng danh lợi tiếng tăm. Vào khoảng năm 1130, vua Lý Thần Tông mắc phải một loại bệnh rất lạ, tâm hồn rối loạn, miệng luôn gậm thét, và thân thể mọc đầy lông lá như cọp. Không một lương y nào có thể trị hết bệnh cho nhà vua. Một hôm, người ta nghe vài trẻ ngoại thành Thăng Long hát bài đồng dao:

“Tập tâm vông, tập tâm vông
 Có ông Nguyễn Minh Không
 Chữa được bệnh thiên tử.”

Một vài vị quan lại trong triều cố tìm cái người tên Nguyễn Minh Không và đưa ông ta vào triều để chữa bệnh cho nhà vua. Theo truyền thuyết, sau khi tới cung điện để trị bệnh cho nhà vua, ông đã yêu cầu nấu một vạc nước sôi, rồi bỏ 100 cái kim vào trong đó và đưa vua đến gần nơi đó. Khi thăm bệnh nhà vua, ông lớn tiếng hét rằng: "Bậc đại trượng phu đứng đầu cả nước, sao lại cuồng loạn như thế?" Rồi ông trị bệnh cho nhà vua bằng cách châm kim vào các huyết đạo. Khi nhà vua bình phục, ngài đã thay đổi thành một người tốt, càng tín tâm vào Phật giáo nhiều hơn và phong cho sư chức Quốc Sư—Name of a Vietnamese Zen master in the 12th century. His real name was Nguyen Minh Khong. He was born on the fourteenth day of the eighth month in 1076, in Loai Tri Village, Chan Dinh District, Nam Dinh Province. He traveled all over the country to search for the essential meaning of Zen and met Zen master Tu Dao Hanh of Thien Phuc Temple. Dao Hanh took him as a personal attendant for seventeen years. Master Dao Hanh knew Minh Khong's aspiration, so he transmitted the mind-seal to him to become the dharma heir of the thirteenth generation of the Vinitaruci Zen School. When Zen master Dao Hanh was about to pass away, he called Minh Khong to his side and said, "Formerly, our Lord Bhagava (World's Honored One) had achieved perfect enlightenment, yet still suffered from the golden tiger; how can ordinary people in the Age of extinct dharma, with little merit, protect themselves? I will be reborn in this world as a king. In my next life it is hard for me to escape illness as a karmic debt. I have a karmic connection with you, so I want to ask you a favor to save me in the next life." After the death of master Dao Hanh, Minh Khong returned to his native village to do farming for more than twenty years; he took no interest in fame and fortune. Around the year of 1130, king Ly Than Tong got a very strange disease of the nervous system. He yelled all day long. His body grew as much fur as that of a tiger's. No physician could be able to treat him. One day, outside Thang Long Citadel, people heard some children sang a folksong:

"Playing with a bamboo stick
There is a man called Nguyen Minh Khong
Who can cure the king's disease."

Some mandarins tried to look for a person named Nguyen Minh Khong and took him to the imperial court to cure the king's disease. According to the legend, after arriving into the Palace, he asked a cauldron of boiled water that he put one hundred needles in. When examining the king he shouted at the king: "Why does a nobleman, being a head of a nation, get mad?" After that he treated the king by acupuncture. When the king had recovered, he had changed into a nice man, and had had more faith in Buddhism and conferred the title National Teacher on the Master.

CDLVII.Minh Lương: Tâm Thức Phân Biệt Chẳng Phải Ta Mà Chẳng Phải Của Ta—Minh Luong: Discriminating Mind Is Neither Self Nor Self-belonging

Thiền sư Minh Lương, một vị cao Tăng người Việt Nam, quê ở Phù Lãng. Ngài gặp Hòa Thượng Chuyết Công và trở thành đệ tử khi Hòa Thượng từ bên Tàu sang Việt Nam. Sau đó ngài trở thành Pháp tử đời thứ 35 dòng Thiền Lâm Tế. Sau khi Thầy thị tịch vào năm 1644, ngài dời về chùa Vĩnh Phúc trên núi Côn Cương, Phù Lãng để hoằng dương Phật pháp. Trước khi thị tịch ngài truyền pháp lại cho Thiền Sư Chân Nguyên. Ngài thường nhắc nhở đệ tử về sanh tử và Bồ đề: "Cổ đức hay nói 'phiền não tức bồ đề, sinh tử tức niết bàn.' Các ông nghĩ sao? Có phải cõi Ta bà sanh tử này thật sự là Niết Bàn hay không? Có phải phiền não thật sự là Bồ đề hay không? Đối với phàm phu thì có vẻ những điều chúng ta vừa nói dường như phi lý; nhưng với người biết tu đến độ không có pháp nào có thể làm cho các ông vướng mắc thì phiền não và bồ đề, sanh tử và niết bàn nào có gì khác nhau đâu! Muốn làm được như vậy, các ông nên luôn nhớ lời Phật dạy 'hãy để tâm như một dòng sông đón nhận và cuốn trôi tất cả; hãy giữ tâm như ngọn lửa đón nhận và thiêu rụi hết thảy mọi thứ được quăng vào.'" Thật vậy, không có thứ nào không bị cuốn trôi trong dòng sông hay bị thiêu rụi bởi ngọn lửa đó. Hành giả tu Thiền nên luôn quán chiếu rằng thân này chẳng phải TA và CỦA TA, mà đó chỉ là một sự tổng hợp giả tạm của tứ đại (đất, nước, lửa, gió) mà thôi. TÂM THỨC PHÂN BIỆT này cũng thế, nó chỉ là

sự tổng hợp của sáu trần là sắc, thanh, hương, vị, xúc, và pháp mà thôi. Do vậy nên nó cũng chẳng phải là TA và CỦA TA nữa. Hiểu được như vậy, hành giả tu tập sẽ dứt trừ những thứ sau đây: hai thứ trói buộc là NGÃ và NGÃ SỞ. Ngã và ngã sở đã không, tức nhiên sẽ dứt trừ được cái ‘ngã tướng’ hay cái ‘chấp ta’; sự ‘chấp có nơi người khác’ hay ‘nhơn tướng’ cũng không; sự chấp ‘có’ nơi tất cả chúng sanh hay ‘chúng sanh tướng’; sự chấp ‘thọ giả tướng’ hay không có ai chứng đắc. Dưới đây là một trong những bài thơ thiền nổi tiếng của ngài:

“Mỹ ngọc tàng ngoan thạch,
 Liên hoa xuất ứ nề.
 Tu trì sanh tử xứ,
 Ngộ thị tức Bồ đề.”
 (Ngọc quý ẩn trong đá,
 Hoa sen mọc từ bùn.
 Nên biết chỗ sanh tử,
 Ngộ vốn thật Bồ đề).

A Vietnamese famous monk from Mount Phù Lãng. He met and became a disciple of Most Venerable Chuyết Công when the latter arrived in Vietnam. Later he became the Dharma heir of the 35th generation of the Linn Chih Zen Sect. After his master passed away in 1644, he moved and stayed at Vĩnh Phúc Temple on Mount Côn Cương in Phù Lãng to expand the Buddha Dharma. Before he passed away, he transmitted the Dharma to Zen Master Chân Nguyên. He always reminded his disciples on ‘birth and death’ and ‘bodhi’: “Ancient vities always say ‘affliction is bodhi and mortality (samsara) is nirvana.’ What do you think? Is this Samsara World of ‘birth and death’ trully Nirvana? Is affliction really bodhi? The above mentioned things seem unreasonable for ordinary people; but for those who have tried to cultivate to a point that nothing can make you to cling on, then what is the difference between affliction and bodhi, and mortality (samsara) and nirvana! To be able to achieve this, you, practitioners, should always remember the Buddha’s teaching ‘Let the mind be like a river that receives and sweeps away everything; let the mind be like a fire that receives and burns everything thrown into.’” In fact, nothing that is not swept away in the river or burned by that fire. Zen practitioners should always contemplate that this body is not ME (self) or MINE (self-belonging), but is only a temperary collaboration of the four great elements (land, water, fire, and wind). The discriminating mind is the same way; it is the result from the combination of the six elements of form, sound, odor, flavor, touch and dharma. Therefore, it is also not ME or SELF-BELONGING either. If cultivators are able to penetrate and comprehend in this way, they will be able to eliminate the followings: two types of bondage of SELF and SELF-BELONGING. If there is no ‘Self’ or ‘Self-belonging,’ then the Self-Form, or the characteristic of being attached to the concept of self will be eliminated immediately; the Other’s Form or the characteristic of clinging to the concept of other people does not exist either; the Sentient Beings Form or the characteristic of clinging to the existence of all other sentient beings will no longer exist; and the Recipient-Form is also eliminated. Below is one of his famous Zen poems:

“Precious jewels are hidden in the stone,
 Lotus grows from the mud.
 Once enlightened, you will know that
 The world of ‘birth and death’ is trully Bodhi.”

CDLVIII.Minh Sát Tuệ: Vipassana

1) Bát Chánh Đạo—The Noble Eightfold Path

Bát Chánh Đạo, con đường dẫn tới sự chấm dứt đau khổ, mục đích của diệu đế thứ ba trong tứ diệu đế (Đạo đế). Qua lăng kính Minh Sát Tuệ, Bát Chánh Đạo là tám nẻo trong 37 nẻo dẫn đến bồ đề. Thứ nhất là Chánh Kiến hay hiểu đúng (Samyag-drsti (skt)--Samma-ditthi (p). Chánh kiến là nhận thấy

một cách khách quan ngay thẳng; thấy thế nào thì ghi đúng thế ấy, không bị thành kiến hoặc tình cảm ảnh hưởng mà làm cho sự nhận xét bị sai lệch; biết phân biệt cái thật cái giả; nhận thức đạo lý chân chánh để tiến tới tu hành giải thoát. Thứ nhì là Chánh Tư Duy hay nghĩ đúng (Samyag-samkalpa (skt)--Samm-sakappa (p). Chánh tư duy là suy nghĩ đúng với lẽ phải, có lợi cho mình, và có lợi cho người khác. Suy nghĩ những hành vi lầm lỗi, những tâm niệm xấu xa cần phải cải sửa. Suy nghĩ giới định tuệ để tu tập giải thoát. Suy xét vô minh là nguyên nhân của mọi sự đau khổ, là nguồn gốc của mọi tội ác; suy nghĩ tìm phương pháp đúng để tu hành giải thoát cho mình và cho người. Thứ ba là Chánh Ngữ hay nói đúng (Samyag-vac (skt)--Samma-vaca (p). Chánh ngữ là nói lời thành thật và sáng suốt, nói hợp lý, nói không thiên vị, nói thẳng chứ không nói xéo hay xuyên tạc, nói lời thận trọng và hòa nhã; nói lời không tổn hại và có lợi ích chung. Thứ tư là Chánh Nghiệp hay làm đúng (Samyag-karmanta (skt)--Samm-kammanta (p). Chánh nghiệp là hành động chân chánh, đúng với lẽ phải, có ích lợi chung. Luôn luôn hành động trong sự tôn trọng hạnh phúc chung; tôn trọng lương tâm nghề nghiệp của mình; không làm tổn hại đến quyền lợi, nghề nghiệp, địa vị, danh dự, và tính mạng của người khác; giữ gìn thân khẩu ý bằng cách luôn tu tập mười nghiệp lành và nhổ dứt mười nghiệp dữ. Thứ năm là Chánh Mạng hay mưu sinh đúng (Samyag-ajiva (skt)--Samma-ajiva (p). Chánh mạng có nghĩa là sinh sống chân chính và lương thiện; không làm giàu trên mồ hôi nước mắt của người khác; không đối xử tệ bạc với người khác; không sống bám vào người khác; không mê tín dị đoan; không sống bằng miệng lưỡi mới lái để kiếm lợi. Thứ sáu là Chánh Tinh Tấn hay nỗ lực đúng (Samyag-vyayama (skt)--Samma-vayama (p). Chánh tinh tấn có nghĩa là chuyên cần siêng năng làm lợi mình và lợi người; không làm những việc bất chính như sát hại, gian xảo, đàng điếm, cờ bạc, ác độc và bỉ ổi, vẩn vẩn; ngược lại phải chú tâm làm những việc lành, tạo phước nghiệp. Thứ bảy là Chánh Niệm hay chú tâm đúng (Samyag-smṛti (skt)--Samma-sati (p). Chánh niệm là nhớ đến những điều hay lẽ phải, những điều lợi lạc cho mình và cho người. Thứ tám là Chánh Định hay tập trung tư tưởng đúng (Samyag-samadhi (skt)--Samma-samadhi (p). Chánh định là tập trung tư tưởng đúng là tập trung vào việc từ bỏ những điều bất thiện và tập trung tinh thần được hoàn tất trong bốn giai đoạn thiền định. Tu tập Bát Chánh Đạo sẽ đưa đến những lợi ích thực sự như tự cải tạo tự thân, vì tu bát chánh đạo là sửa đổi mọi bất chính, sửa đổi mọi tội lỗi trong đời sống hiện tại, đồng thời còn tạo cho thân mình có một đời sống chân chánh, lợi ích và thiện mỹ; cải tạo hoàn cảnh vì nếu ai cũng tu bát chánh đạo thì cảnh thế gian sẽ an lành tịnh lạc, không còn cảnh khổ đau bất hạnh gây nên bởi hận thù, tranh chấp hay chiến tranh giữa người với người, giữa nước này với nước kia, hay chủng tộc này với chủng tộc khác, ngược lại lúc đó thanh bình sẽ vĩnh viễn ngự trị trên quả đất này; tu bát chánh đạo còn là căn bản đầu tiên cho sự giác ngộ, là nền tảng chánh giác, là căn bản giải thoát, ngày nay tu bát chánh đạo là gieo trồng cho mình những hạt giống Bồ Đề để ngày sau gặt hái quả Niết Bàn Vô Thượng. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ một cách đơn giản rằng Bát Chánh Đạo chính là thấy đúng, suy nghĩ đúng, nói năng đúng, hành động đúng, sống đúng, nỗ lực đúng, ghi nhớ đúng, và thiền định đúng. Chánh kiến là từ bỏ cách nhìn hướng về cái ngã của các sự vật và có cái thấy như thật của Đức Phật, nghĩa là vạn sự vạn vật không có tự tánh, không độc lập, mà hiện hữu do sự tổng hợp của nhau, cái này có thì cái kia có, cái này không thì cái kia không. Chánh tư duy là không thiên về thái độ quy ngã đối với sự vật, mà suy nghĩ về sự vật một cách đúng đắn. Chánh tư duy dạy chúng ta từ bỏ ba cái xấu để có được cái tâm độ lượng như tâm Phật: không tham muốn hay chỉ nghĩ đến sự thủ đắc cho riêng mình; không giận ghét hay không ưa thích khi sự việc xảy ra không như ý mình muốn; và không ác độc hay muốn được theo ý mình trong mọi sự. Chánh ngữ dạy chúng ta sử dụng ngôn từ đúng đắn trong đời sống hằng ngày và tránh bốn thứ xấu ác về miệng như nói dối, nói lưỡi hai chiều, nói lời vu khống và nói lời không cẩn thận. Chánh nghiệp là sự ứng xử hằng ngày phù hợp với giới luật của Đức Phật, nghĩa là phải kềm chế ba điều xấu nơi thân, làm trở ngại cho những hành động đúng như sát hại không cần thiết, trộm cắp, và tà dâm. Chánh mạng là thu hoạch thức ăn, quần áo, nhà cửa và các nhu cầu khác trong cuộc sống một cách đúng đắn. Chánh mạng dạy chúng ta kiếm sống bằng công việc không phiền khổ cho người khác hay những nghề vô ích cho xã hội, mà phải sống bằng sự thu nhập chính đáng bằng nghề nghiệp chính đáng và có ích

cho người khác. Chánh tinh tấn là luôn hành sử đúng đắn, không lười biếng hay đi lệnh khỏi con đường chân chánh, tránh những sai lầm như ba điều xấu về ý, bốn điều xấu về miệng và ba điều xấu về thân. Chánh niệm là tu tập bằng cái tâm đúng đắn như Đức Phật đã tu tập, nghĩa là chúng ta phải chú tâm vào vạn sự vạn vật trong vũ trụ bằng cái tâm thanh tịnh và chính đáng. Cuối cùng là chánh định, nghĩa là luôn luôn không bị dao động vì những thay đổi của hoàn cảnh bên ngoài—Through the prism of Vipassana, the eightfold noble path is the eight right (correct) ways that lead to Bodhi. The path leading to release from suffering, the goal of the third in the four noble truths. These are eight in the 37 bodhi ways to enlightenment: First, right view is viewing things objectively; seeing them and reporting them exactly as they are without being influenced by prejudice or emotion. Right view helps differentiate the true from the false, and determines the true religious path for attaining liberation. Second, right thought means that our reflection must be consistent with common sense, useful both to others and ourselves. We must strive to correct our faults, or change our wicked opinions. While meditating on the noble formula of “Precept, Concentration, and Wisdom,” we must realize that ‘ignorance’ is the main cause of suffering, the root of all wicked acts; therefore, we must look for a way to get rid of suffering for us and for others. Third, correct or right speech or perfect speech. Right speech implies sincere, sound, impartial, direct, not distorting, cautious, affable, harmless, useful words and discourses. Fourth, right action involves action beneficial to both others and ourselves. We must always act for the happiness of the community, conforming to our sense of duty, without any ulterior motive for damaging others’ interests, occupations, positions, honors, or lives. We must also keep strict control of our “action, speech, and mind,” carrying out ten meritorious actions and avoiding ten evil ones. Fifth, right livelihood means to lead a decent and honest life. We must keep from exploiting or mistreating others or sponging on them. Do not be superstitious; do not act as a go-between to take profit. Sixth, right effort means we must be always hard-working, helpful to others and ourselves. Do not kill, cheat, or lead a wanton, gamble life. On the contrary, always try to perform good deeds for having good karma. Seventh, right mindfulness means to give heed to good deed for our own benefit and that of others. Eighth, correct (right or perfect) meditation or correct concentration. Detached from sensual objects, detached from unwholesome things, and enters into the first, second, third and fourth absorption. Practicing the Noble Eight-fold Path can bring about real advantages such as improvement of personal conditions. It is due to the elimination of all evil thoughts, words, and actions that we may commit in our daily life, and to the continuing practice of charitable work; improvement of living conditions. If everyone practiced this noble path, the world we are living now would be devoid of all miseries and sufferings caused by hatred, struggle, and war between men and men, countries and countries, or peoples and peoples. Peace would reign forever on earth; attainment of enlightenment or Bodhi Awareness. The Noble Eight-fold Path is the first basic condition for attaining Bodhi Consciousness that is untarnished while Alaya Consciousness is still defiled. Zen practitioners should always remember that the eightfold noble path consists in right view, right thinking, right speech, right action, right living, right endeavor, right memory, and right meditation. Right view means to abandon a self-centered way of looking at things and to have a right view of the Buddha, that is “Nothing has its own self; everything exists due to temporary combination. If this exists, the other exists; if this ceases to exist, the other is in no way to be able to exist.” Right thinking means not to include toward a self-centered attitude toward things but to think of things rightly. Right view teaches us to abandon the three evils of the mind such as covetousness, resentment, and evil-mindedness; and to think of things rightly, with as generous a mind as the Buddha: not to have greedy mind (covetousness) or not to think only of one’s own gain; not to have the angry mind (resentment) or not to get angry when things do not turn out as one wishes; not to have the evil mind (evil-mindedness). Right speech teaches us to use right words in our daily lives and to avoid the four evils of the mouth such as not to lie (to use false language), not to speak with a double tongue, not to commit ill-speaking, and not to use improper language (careless language). Right action means daily conduct in accordance with the precepts of the

Buddha. It is to say one must refrain from the three evils of the body that hinder right action such as needless killing, stealing, and committing adultery or other sexual misconduct. Right living means to gain food, clothing, shelter, and other necessities of life in a right way. Right living teaches us not to earn our livelihood through work that makes trouble for others or through a career useless to society, but to live on a justifiable income that we can obtain through right work and a vocation useful to others. Right endeavor means to engage constantly in right conduct without being idle or deviating from the right way, avoid such wrongs as the three evils of the mind, the evils of the mouth, and the three evils of the body. Right memory means to practice with a right mind as the Buddha did, that is, we must address ourselves to all things in the universe with a fair and right mind. And finally, right meditation means not to be agitated by any change of external circumstances.

2) *Minh Sát: Giới Định Huệ—Three Elements of Discipline, Meditation and Wisdom*

Với Minh Sát Tuệ, giới luật giúp thân không làm ác, định giúp lắng đọng những xáo trộn tâm linh, và huệ giúp loại trừ ảo tưởng và chứng được chân lý. Nếu không có giới hạnh thanh tịnh sẽ không thể đình chỉ sự loạn động của tư tưởng; nếu không đình chỉ sự loạn động của tư tưởng sẽ không có sự thành tựu của tuệ giác. Sự thành tựu của tuệ giác có nghĩa là sự viên mãn của tri thức và trí tuệ, tức giác ngộ trọn vẹn. Đó là kết quả của chuỗi tự tạo và lý tưởng của đời sống tự tác chủ. Nếu không có giới hạnh thanh tịnh sẽ không thể đình chỉ sự loạn động của tư tưởng; nếu không đình chỉ sự loạn động của tư tưởng sẽ không có sự thành tựu của tuệ giác. Sự thành tựu của tuệ giác có nghĩa là sự viên mãn của tri thức và trí tuệ, tức giác ngộ trọn vẹn. Đó là kết quả của chuỗi tự tạo và lý tưởng của đời sống tự tác chủ. Đương nhiên, Giới Định Huệ rất cần thiết cho Phật tử. Nhưng sau Đức Phật, Tam Học dần dần bị chia thành ba đề tài riêng rẽ: những người tuân giữ giới luật trở thành những Luật sư; các hành giả tham thiền nhập định trở thành những Thiền sư; những người tu Bát Nhã (tu huệ) trở thành những triết gia hay những nhà biện chứng. Giới cốt yếu là giữ tất cả những giới luật đã được Đức Phật thiết lập cho sự ổn định tinh thần của các đệ tử của Ngài. Giới giúp loại bỏ những ác nghiệp. Định là phép tu tập nhờ đó người ta đi đến yên tịnh. Định giúp làm yên tĩnh những nhiễu loạn tinh thần. Huệ giúp loại trừ ảo vọng để đạt được chân lý. Nói cách khác, Huệ hay Bát Nhã là năng lực thâm nhập vào bản tánh của tự thể và đồng thời nó cũng là chân lý được cảm nghiệm theo cách trực giác—With Vipassana, discipline wards off bodily evil, meditation calms mental disturbance, and wisdom gets rid of delusion and proves the truth. Without purity of conduct there will be no calm equipoise of thought; without the calm equipoise of thought there will be no completion of insight. The completion of insight (prajna) means the perfection of intellect and wisdom, i.e., perfect enlightenment. It is the result of self-creation and the ideal of the self-creating life. Without purity of conduct there will be no calm equipoise of thought; without the calm equipoise of thought there will be no completion of insight. The completion of insight (prajna) means the perfection of intellect and wisdom, i.e., perfect enlightenment. It is the result of self-creation and the ideal of the self-creating life. Obviously, all these three are needed for any Buddhist. But after the Buddha, as time went on, the Triple Discipline was split into three individual items of study. The observers of the rules of morality became teachers of the Vinaya; the yogins of meditation were absorbed in various samadhis and became Zen Masters; those who pursued Prajna became philosophers or dialecticians. Discipline or morality consists in observing all the precepts laid down by the Buddha for the spiritual welfare of his disciples. Discipline (training in moral discipline) wards off bodily evil. Meditation is the exercise to train oneself in tranquilization. Meditation (training the mind) calms mental disturbance. Wisdom (training in wisdom). In other words, Wisdom or Prajna is the power to penetrate into the nature of one's being, as well as the truth itself thus intuited.

3) *Minh Sát: Minh Sát Lậu—Corruption of Insight*

Qua lăng kính của Minh Sát Tuệ, minh sát lậu là kinh nghiệm mạnh mẽ có thể xảy ra trong khi hành thiền khiến hành giả có thể nghĩ rằng mình đã đạt đạo. Minh sát lậu có thể bao gồm sự khinh an, thần thông, hỷ lạc, tịch tịnh, khoan khoái, lòng xác tín thái quá, sự cố gắng thái quá, bị ám ảnh bởi sự đạt đạo, lãnh đạm với mọi sự, và thỏa thích cho sự đạt đạo này—Through the prism of Vipassana, corruption of insight (Vipassanupakkilesa (skt), the intense experiences that can happen in the course of meditation and can lead one to believe that one has completed the path. Corruption of insight may include light, psychic knowledge, rapture, serenity, pleasure, extreme conviction, excessive effort, obsession, indifference, and contentment.

4) *Minh Sát: Thấy Sự Vật Đúng Như Chúng Thật Là—Seeing Things As They Really Are*

Từ “Vipassana” có nghĩa là thấy một cách đặc biệt, từ gốc chữ “Passati” là thấy và tiếp đầu ngữ “Vi” là đặc biệt. Vì thế “Vipassana” là thấy một cách đặc biệt hay khác thường, cái thấy vượt ra ngoài cái thấy thông thường, hay tuệ nhãn. Không phải cái nhìn trên bề mặt, hay nhìn phớt qua. Không phải chỉ thấy thoáng qua cái dáng mà nhìn sự vật đúng theo bối cảnh của sự vật, tức là nhìn dưới ánh sáng của ba đặc tướng, hay ba dấu hiệu đặc thù của các pháp hữu vi, các hiện tượng sinh tồn. Đó là vô thường hay biến đổi, khổ đau hay bất toại nguyện, và vô ngã hay không có một cái tự ngã trường tồn vĩnh cửu. Đó là pháp thiền tuệ, lấy thiền định làm nền tảng, pháp thiền mà theo đó hành giả gột rửa đến mức tận cùng các bợn nhơ trong tâm, lột bỏ ảo kiến về cái “ta,” nhìn thấy chân lý hay thực tướng của vạn pháp và chứng ngộ Niết Bàn. Như vậy “thiền tuệ” là giáo pháp đặc thù của chính Đức Phật, trước kia chưa từng được nghe thấy, một chứng nghiệm duy nhất mà chỉ có Đức Bổn Sư mới có, hoàn toàn riêng biệt cho Phật giáo và chưa ai biết trước thời Đức Phật Sĩ Đạt Đa Cồ Đàm—The word “vipassana” means, by derivation, seeing in an extraordinary way, from the word “passati” to see the prefix “vi” denoting, special, particular. Vipassana, therefore means, seeing beyond what is ordinary, clear vision. It is not surface seeing or skimming, not seeing mere appearances, but seeing things in their proper perspective, that is in terms of the three characteristics or signs of phenomenal existence: impermanence or change; suffering or unsatisfactoriness and non-self or egolessness (anicca, dukkha and anatta). It is this insight meditation, with calm concentration of mind as its basis, that enables the practitioner to purge his mind of all defilements, to remove the ego-illusion and to see the truth or the reality and experience Nirvana. Vipassana or insight meditation, therefore, is a typical doctrine of the Buddha himself, not heard by him before, a unique experience of the Master, exclusively Buddhist, which was not in existence prior to Siddhartha Gautama, the Buddha.

CDLIX.Minh Toàn: Myozen-Ryonen

1) *Báo Ân Thầy—To Repay the Kindness of the Master*

Minh Toàn (1184-1225), tên của một vị Thiền sư Nhật Bản dòng Hoàng Long, thuộc tông Lâm Tế; đệ tử và truyền nhân nối pháp của thiền sư Vinh Tây, và là thầy thứ hai của thiền sư Đạo Nguyên. Năm 1223, ông cùng Đạo Nguyên sang Trung Hoa, ba năm sau ông thị tịch trong tu viện Thiên Đồng (Trung Hoa) vào ngày 5 tháng 5, năm 1225. Vào năm 1223, Minh Toàn hoạch định du hành sang Trung Hoa với một số đệ tử khác của mình. Tuy nhiên, trước khi khởi hành thì nghe tin thầy mình là Myoyu sắp thị tịch và yêu cầu người đệ tử năm xưa đến gặp mình. Không biết phải nên làm thế nào, Minh Toàn bèn triệu tập đệ tử của mình để hỏi ý kiến và đề nghị của họ. Nên tiến hành cuộc du hành sang Trung Hoa hay nên ở lại đi đến bên giường bệnh để trả ân cho thầy? Đa số các đệ tử đều cảm thấy việc trả ơn cho thầy nên được ưu tiên và thúc giục ông nên hoãn chuyến du hành để đi đến gặp Myoyu. Nhưng chỉ có một người không đồng ý và tranh luận thuyết phục Minh Toàn nên tiến hành chuyến đi. Sau khi nghe sự tranh luận của vị đệ tử này, Minh Toàn đã giải thích rằng cách báo ân cho thầy Myoyu hữu hiệu nhất là đạt được giác ngộ vì lợi lạc của nhiều người. Ông nói rằng nếu ông chỉ đạt được một dấu chỉ nhỏ của sự giác ngộ, việc này cũng sẽ phục vụ cho việc làm giác ngộ nhiều người, và cũng đủ để

báo ân cho lòng từ bi của thầy mình—Early Japanese Zen master of the Oryo lineage of Rinzai Zen; a student and dharma successor of Eisai Zenji, and the second master of Dogen Zenji. In 1223, Myozen went with Dogen to China, where he died after three years in T'ien-t'ung monastery, on May 5th, 1225. In 1223, Myozen planned to travel to China with several of his students. Before they left however, Myozen received word that his T'ien T'ai (Tendai) teacher, Myoyu, was dying and had requested his former student come to see him one last time. Uncertain of where his obligation lay, Myozen called his monks together to ask for their ideas and suggestions. Should he proceed to China to deepen his Zen practice, or should he honor the debt owed to his teacher and go to his bedside? The majority of Myozen's students felt that the master's obligation to his teacher took priority and urged him to delay his trip to China and go to see Myoyu. Only one student dissented, but his argument convinced Myozen to proceed with the trip. After listening to the student's argument, Myozen explained that the most effective way to discharge his debt to Myoyu would be to achieve awakening for the benefit of others. He stated that if he acquired even a minor trace of enlightenment, it will serve to awaken many people, and it would be enough to serve to repay the kindness of my teacher.

2) *Minh Toàn Và Đạo Nguyên—Myozen-Ryonen and Dogen*

Được vị Sư trẻ, người đã khuyến khích mình nên hành trình, tháp tùng, Minh Toàn (1184-1225) bắt đầu cuộc hành trình sang Trung Hoa. Một khi đến đất Trung Hoa thì hai người chia tay. Minh Toàn tiến hành đi đến núi Thiên Đồng, nơi mà Vinh Tây đã từng tu tập, và tại đây ông đã tu tập thiền với hai vị sư người Hoa trong ba năm. Tuy vậy, sức khỏe của ông không mấy tốt, và vào tháng năm năm 1225, ông thị tịch trong lúc đang tọa thiền. Vị đệ tử tháp tùng theo Minh Toàn đã theo đuổi con đường riêng của mình, nhưng trước khi trở về Nhật Bản, ông ta đã đi đến núi Thiên Đồng để thu góp tro cốt của Minh Toàn và đem về Nhật. Vị đệ tử đó chính là Đạo Nguyên Hy Huyền, và việc khác từ cuộc thăm viếng Trung Hoa mà ông đã mang về Nhật với mình chính là truyền thống Tào Động tông—Accompanied by the young monk who had encouraged him, Myozen set off for China. Once there the two parted company. Myozen proceeded to Mount T'ien-tung, where Eisai had trained, and there he studied with two Chinese masters for three years. His health was not so good, however, and in May 1225, he died while seated in meditation. The disciple who had accompanied Myozen to make the journey to China had pursued his own path while in the country, but before he returned to Japan he came to Mount T'ien-tung to collect Myozen's ashes and brought them back with him. That disciple's name was Dogen Kigen, and the other thing he brought to Japan from his visit to China was the Ts'ao-tung Zen tradition (Soto).

3) *Minh Toàn: Nổi Pháp Thiền Sư Vinh Tây—Zen Master Eisai's Successor*

Minh Toàn (1184-1225), Thiền sư Nhật Bản dòng Hoàng Long, thuộc tông Lâm Tế; đệ tử và truyền nhân nổi pháp của thiền sư Vinh Tây, và là thầy thứ hai của thiền sư Đạo Nguyên. Năm 1223, ông cùng Đạo Nguyên sang Trung Hoa, ba năm sau ông thị tịch trong tu viện Thiên Đồng (Trung Hoa) vào ngày 5 tháng 5, năm 1225. Minh Toàn là một trong những đệ tử nổi pháp quan trọng nhất của Thiền Sư Vinh Tây. Khi mồ côi cha mẹ ở tuổi lên tám, Minh Toàn được đưa vào một ngôi chùa thuộc tông Thiên Thai trên núi Tỷ Xan, nơi ông đã học tập với một vị Sư tên Myoyu. Khi Minh Toàn lên sáu tuổi, ông thọ cụ túc giới theo truyền thống Thiên Thai. Rồi ông tìm học nhằm làm cho thâm sâu hơn sự hiểu biết về Phật giáo của mình bằng cách tu tập với Thầy Vinh Tây. Cuối cùng ông được thừa nhận là người nổi pháp của Thiền sư Vinh Tây, và sau khi thầy mình thị tịch vào năm 1215, Minh Toàn tiếp tục xiển dương truyền thống Lâm Tế và đồng thời bắt đầu thu nhận đệ tử cho chính mình—Early Japanese Zen master of the Oryo lineage of Rinzai Zen; a student and dharma successor of Eisai Zenji, and the second master of Dogen Zenji. In 1223, Myozen went with Dogen to China, where he died after three years in T'ien-t'ung monastery, on May 5th, 1225. Myozen was one of the most important of Zen Master Eisai's Dharma heirs. When orphaned at the age of eight, he was placed in a T'ien T'ai

temple on Mount Hiei where he studied under a monk named Myoyu. When he turned sixteen, he took the full precepts in the T'ien T'ai tradition. He then sought to deepen his understanding of Buddhism by training with Master Eisai. Eventually he was recognized as Zen Master Eisai's successor, and, after that teacher's death in 1215, Myozen continued to promote the Lin-chi tradition, and at the same time to acquire his own disciples.

CDLX.Minh Trí: Minh Trí

1) *Chữ Không Thể Chở Được Cái Không Chữ, Nhưng Sơ Cơ Vẫn Cần Kinh Điển—Words Cannot Carry the Wordless, But Beginning Practitioners Still Need Scriptures*

Minh Trí (?-1196), tên của một vị Thiền sư Việt Nam, quê ở Phù Cầm, Bắc Việt. Lúc hầy còn trẻ, ngài gặp và trở thành đệ tử của Thiền sư Đạo Huệ. Ngài là pháp tử đời thứ 10 dòng Thiền Vô Ngôn Thông. Một hôm, Thiền Sư Minh Trí (?-1196) đang nói chuyện một vị Tăng, bên cạnh có một vị Tăng khác nói: “Nói hết sức tức là Văn Thù, im lặng hết sức tức là Duy Ma.” Sư bảo: “Không nói, không im, chẳng phải là ông sao?” Vị Tăng gật đầu. Sư bảo: “Sao chẳng hiện thần thông?” Vị Tăng thưa: “Chẳng từ chối việc hiện thần thông, chỉ sợ Hòa Thượng thấu vào giáo.” Sư bảo: “Ông chưa phải là con mắt ở ngoài giáo điển.” Ngài thường nhắc nhở các đệ tử: “Tông phái không truyền bằng những lời dạy trong kinh điển, mà là tâm truyền tâm. Đây được gọi là biệt truyền. Cổ đức dạy rằng ‘Chữ không thể chở được cái không chữ, cho nên Thiền được truyền ngoài kinh điển.’ Tuy nhiên, hành giả sơ cơ vẫn cần tới kinh điển, bởi vì các ông cần ngón tay chỉ vào mặt trăng, để từ đó các ông có thể nương theo mà đến được trăng.” Dưới đây là một trong những bài kệ Thiền nổi tiếng của ngài:

“Giáo ngoại khả biệt truyền,
 Hỷ di Tổ Phật uyên.
 Nhược nhân dục biện đích,
 Dương diệm mịch cầu yên.”
 (Giáo ngoại nên biệt truyền,
 Lâu xa Phật Tổ sâu.
 Nếu người cầu phân biệt,
 Ánh nắng tìm khói mây).

A Vietnamese Zen master from Phù Cầm, North Vietnam. When he was young, he met and became a disciple of Zen master Đạo Huệ. He was the dharma heir of the tenth generation of the Wu-Yun-T'ung Zen Sect. One day, Zen master Minh Trí was talking to a monk when another monk stood next to them said, “Talking with all one's might is Manjusri; keeping silent with might and main is Vimalakirti.” Master Minh Trí said, “Neither talking nor keeping silent, isn't that you?” The monk agreed. Master Minh Trí said, “Why haven't you shown your supernatural powers?” The monk said, “I'm not declining, I'm only afraid that the Master will include me among those who are adherent to scriptural teachings.” Master Minh Trí said, “You are not the eye of the transmission outside the teaching yet.” He always reminded his disciples: “The intuitive school which does not rely on texts or writings, but on personal communication of its tenets, either oral or otherwise. This is called a special transmission outside of the teachings in the scriptures. Ancient virtues teach that ‘Words cannot carry the wordless, so Zen is transmitted outside the scriptures.’ However, practitioners still need scriptures because you need a finger pointing to the moon, so that you can follow that direction to reach the moon.” Below is one of his famous Zen poems:

“The Way of the Buddha and Patriarchs is so profound,
 That it should specially be transmitted outside the scriptures.
 If you seek for the distinction,
 Just as you look through the fog under the sunrise.”

2) *Minh Trí: Kệ Thị Tịch—The Verse At the Time of Death*

Niên hiệu Thiên Tư Gia Thủy thứ mười một, năm 1196, một hôm, Thiền Sư Minh Trí (?-1196) có chút bệnh, nên triệu tập hội chúng lại và nói cho họ nghe bài kệ:

“Gió từng trăng nước tỏ,
Không ảnh cũng không hình.
Sắc thân là cái đó,
Không không tiếng vọng tìm.”

Nói kệ xong, Sư an lành thị tịch—During the eleventh year of the dynasty title of Thien Tu Gia Thủy, one day, in the year 1196, he felt ill, so he convened his assembly and spoke this verse to them:

“Wind in the pines, moon bright in the water,
It has neither image nor shape.
The form body is this one,
Amidst vast emptiness, searching for an echo.”

After reciting the verse, he peacefully passed away.

3) *Minh Trí: Ông Chỉ Cắt Được Cái Kia Mà Không Cắt Được Cái Này!—You Can Only Cut That One, Not This One!*

Một hôm, Thiền Sư Minh Trí (?-1196) cắt cỏ, có một vị Tăng ngưng việc và khoan tay đứng bên trái. Sư ném cái liềm đến trước mặt vị Tăng, cắt đứt một gốc cỏ. Vị Tăng thưa, “Cổ đức dạy Hòa Thượng chỉ cắt được một cái đó sao?” Sư cầm cái liềm đưa lên, vị Tăng nhận lấy, bèn đứng thế cắt cỏ. Sư nói: “Lại nhớ được câu sau đó chăng? Ông chỉ cắt được cái kia mà không cắt được cái này sao?” Vị Tăng suy nghĩ, rồi bỏ đi—One day, while Zen master Minh Tri and his disciples were cutting grass, a monk stopped laboring and stood to his left with arms entwined. Master Minh tri threw the sickle down in front of the monk, cutting a blade of grass. The monk said, “Master, did ancient virtues teach you just only one like that?” The master held up the sickle. The monk took it and made a gesture as if he were cutting grass. Zen master Minh Tri said, “Do you still remember what has just said, that ‘you can only cut that one, not this one?’” The monk thought for an instant, then left.

CDLXI. Minh Triết và Động Sơn—Ming-che and Tung-shan

Minh Triết là tên của một Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ IX. Một hôm, Động Sơn đến thăm Minh Triết, Minh Triết hỏi: “Trước đây ông ở đâu?” Động Sơn đáp: “Ở Hồ Nam.” Minh Triết hỏi: “Vị Quan Sát Sứ ở đó họ gì?” Động Sơn đáp: “Tôi không biết.” Minh Triết hỏi: “Thế tên ông là gì?” Động Sơn đáp: “Tôi cũng chẳng biết luôn.” Minh Triết lại hỏi: “Thế vị quan đó có trông nom công việc của mình không?” Động Sơn đáp: “Ông ta có nhiều viên chức thuộc hạ làm việc cho mình.” Minh Triết hỏi: “Thế ông ta không hề ra vào quan sở hay sao?” Động Sơn bèn rũ áo bỏ đi. Hôm sau Minh Triết nói: “Lời hôm qua của thầy, tôi chưa được hiểu rõ lắm. Hôm nay mời thầy nói lại, nếu nói được, xin thỉnh thầy cùng thọ trai quá hạ.” Động Sơn nói: “Quá tôn quý vậy!” Minh Triết bèn cho thiết trai đãi Động Sơn—Ming-che, name of a Chinese Zen master in the ninth century. One day, Tung-shan went to visit Ming-che. Ming-che asked him: “Where have you been lately?” Tung-shan answered: “In Hu-nan province.” Ming-che asked: “What is the surname of the governor there?” Tung-shan replied: “I do not know.” Ming-che asked: “What is his first name then?” Tung-shan replied: “I do not know his first name either.” Ming-che asked: “Doesn't he administer his office at all?” Tung-shan said: “He has plenty of subordinate officers to do the work.” Ming-che asked: “Doesn't he come out from and go in to his office at all?” Tung-shan did not answer, and walked out. The next day, Ming-che said to him: “You did not answer my question yesterday. If you can say something satisfactory today I will invite you to lunch.” Tung-shan replied: “The governor is too dignified to come out of his office.” Ming-che was satisfied with the answer, and a lunch was prepared for Tung-shan.

CDLXII. Mogok Sayadaw: Tiến Trình Nhân Duyên Đang Xảy Ra Nơi Chính Tâm Bạn—Mogok Sayadaw: The Process of the Law of Dependent Origination Is Happening in Your Own Mind

Thiền sư Mogok Sayadaw là một trong những Thiền sư nổi tiếng của Miến Điện trong thời cận đại. Thiền sư Mogok Sayadaw đi theo bước chân của ngài Ledi Sayadaw, một vị thiền sư được nhiều người kính trọng ở Miến Điện vào đầu thế kỷ XX. Thiền sư Ledi Sayadaw đã tăng cường sự hiểu biết về định luật Nhân Duyên cho các Phật tử Miến Điện, và Thiền sư Mogok Sayadaw đã phục hồi và làm nổi bật phương pháp thiền của ngài Ledi Sayadaw. Thiền sư Mogok Sayadaw là vị học giả nổi tiếng của những tu viện và đã trải qua hơn ba mươi năm làm thầy dạy Vi Diệu Pháp và kinh điển ở Miến Điện. Vào một ngày nọ, Sư thấy ra hoàn cảnh của mình nào khác chi một người giữ bò mà không có cơ hội để uống sữa của chúng. Sư quyết định từ bỏ địa vị và đi đến Mingun, nơi mà Sư đã tu tập thiền quán. Sau nhiều năm trôi qua, do sự thỉnh cầu của nhiều Phật tử tại gia, Sư bắt đầu dạy thiền. Và chẳng bao lâu sau đó, danh tiếng của Sư đã lan rộng khắp nơi như là một bậc thầy giác ngộ. Chẳng bao lâu sau khi Sư thị tịch, một số đệ tử vẫn tiếp tục tu tập theo phương pháp thiền tuệ giác của Sư. Điểm nổi bật nhất trong phương pháp dạy thiền của Thiền sư Mogok Sayadaw là áp dụng Luật Nhân Duyên. Sư giải thích chuỗi nhân duyên này xảy ra như thế nào và hướng dẫn hành giả cảm nhận trực tiếp tiến trình này được xảy ra trong thân tâm của chính họ. Điều này phát sinh tuệ giác đưa hành giả đến chỗ giải thoát khỏi tiến trình này, chân lý của đức Phật. Sự tu tập bao gồm ba phần. Thứ nhất, Thiền sư Mogok Sayadaw nhấn mạnh sự quan trọng về hiểu biết Phật pháp trước khi tu tập thiền thật sự. Sư giảng dạy sự phân biệt giữa những khái niệm và thực thể tuyệt đối, và thực thể tuyệt đối được bao gồm tứ đại và ngũ uẩn như thế nào. Sau đó Sư giải thích chu kỳ định luật nhân duyên, cho thấy chúng qua nhân quả như thế nào, ái dục và ham muốn giữ chặt chúng ta trong vòng sanh tử và đau khổ. Thứ nhì, hành giả phát triển thiền tập dựa trên sự hiểu biết trước đây của mình. Trước tiên hành giả bắt đầu tu tập chánh niệm về hơi thở để tập trung. Sau đó việc tu tập được thay đổi với phương pháp thiền về tâm, sự hiểu biết năng lực của tâm, hoặc thiền về cảm thọ. Cuối cùng khi tâm hành giả trở nên sâu sắc, Thiền sư Mogok Sayadaw nhấn mạnh tất cả nhận thức đơn thuần chỉ là sự sanh diệt của ngũ uẩn, và tiến trình thân tâm là thế nào. Sự thay đổi liên tục này phải được hành giả cảm nhận trực tiếp, chứ không chỉ đơn thuần ghi nhận là thay đổi, cho thấy khổ đau và vô ngã của bản thân chúng ta là như thế nào. Khi thể nhập vào bản chất thật của ngũ uẩn khi chúng sinh và diệt, hành giả trở nên thuần thực để đoạn trừ được tiến trình này, và làm ngừng bật bánh xe nhân duyên, đó là hạnh phúc cao cả nhất, là niết bàn—Master Mogok Sayadaw was one of the most outstanding meditation masters in Burmese Buddhism in the modern time. Master Mogok Sayadaw follows in the footsteps of Master Ledi Sayadaw, a prolific and widely respected Dharma master who taught in Burma at the turn of the twentieth century. Master Ledi Sayadaw had increased understanding of the Law of Dependent Origination among Burmese Buddhists, and Master Mogok Sayadaw revived and emphasized its importance in his teaching. He was a renowned scholar in monastic circles and spent more than thirty years as a teacher of Buddhist psychology and scriptures in Burma. One day it occurred to him that he was like a cowherd who in spite of tending the animals did not have the opportunity to use the milk given by them. He decided to leave his teaching position and traveled to Mingun where he undertook intensive practice of Vipassana. After some years passed, at the request of devoted lay-Buddhists, he began teaching of insight meditation. And not long after that, his fame as an enlightened teacher was widespread. Since Master Mogok Sayadaw's death not many years ago, a number of his disciples have been carrying on the important teachings of insight meditation in his style. The most outstanding point in Master Mogok Sayadaw's teaching is the use of the Law of Dependent Origination. He explains how this causal chain works and then directs meditators to experience this process in their own bodies and minds. This insight that develops leads to the freedom beyond this process, the truth of the Buddha. Practice consists of three parts. First, Master Mogok Sayadaw stresses the importance of intellectual understanding of Dharma before actual meditation practice. He teaches the distinction between concepts and ultimate reality, and how ultimate reality is composed of elements and aggregates. Then

he explains the cycle of dependent origination, showing how through cause and effect, craving and desires keep us trapped in the rounds of becoming and suffering. Second, meditation is then developed based on this prior understanding. Practitioner first starts with mindfulness of breathing to concentrate the mind. Then practice is changed to either meditation on consciousness, the knowing faculty of mind, or meditation on feeling. Finally, as the meditation deepens, Master Mogok Sayadaw emphasizes how all perception becomes simply that of the arising and vanishing of the five aggregates, the process of body and mind. This constant change which must be directly experienced, and not simply noted as change, change, shows how unsatisfactory and empty of self our whole existence is. On penetrating the true nature of the aggregates as they arise and vanish, the practitioner becomes ripe for the cessation of this process and the stopping of the wheel of dependent origination which is the highest bliss, nirvana.

CDLXIII. Mohnyin Sayadaw: Tuệ Giác Xua Tan Áo Giác—Mohnyin Sayadaw: Insight Will Dispel Illusions

Thiền sư Mohnyin Sayadaw là một trong những Thiền sư nổi tiếng của Miến Điện trong thời cận đại. Theo Sư, hành giả phải quen thuộc với những khái niệm căn bản nhất của Vi Diệu Pháp trước khi bắt tay vào tu tập. Sự hiểu biết ban đầu này sẽ giúp cho họ quan tâm trực tiếp về những bản chất thật của những hiện tượng bằng một cách chính xác và rõ ràng. Những khái niệm cơ bản nhất mà hành giả cần phải hiểu biết trước khi thiền tập là những mô tả về những sự thật cơ bản đã tạo cho chúng ta một thế giới có vẻ vững chắc và liên tục. Những yếu tố mà chúng ta cảm nhận, sự biết, sự cảm nhận và những đối tượng của chúng và sắc uẩn, xuất hiện trước chúng ta như là một thế giới vững chắc do bởi sự thay đổi nhanh chóng của chúng. Bằng cách theo dõi sự sanh diệt của những nhóm này, những yếu tố và sự nhận biết về thân tâm để hành giả phát huy sự hiểu biết sâu sắc chính xác. Khi sự hiểu biết này sâu sắc, người ấy sẽ biết tất cả sự kiện cảm nhận được là phù du và mộng ảo, không có chỗ nào để bám víu hoặc mưu cầu hạnh phúc. Không còn bị điên cuồng bởi bản chất của chúng, không còn bám víu, người ấy cảm nhận sự giải thoát thật sự. Chính vì vậy mà hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng tất cả mọi hiện tượng thân đều bị hoại diệt, vô ngã và vô thường. Cũng như vậy, tất cả những hiện tượng tâm đều vô ngã và vô thường. Chân lý tối thượng hiện hữu trong tất cả hiện tượng thân tâm và chúng ta có thể nhìn thấy tất cả những hiện tượng thân tâm khi chúng ta theo dõi những chức năng và đặc tánh của chúng. Tuy nhiên, những sự thật này khó thấy được bởi vì những khái niệm của chính chúng ta, bởi những ảo giác, chúng ta có một cái nhìn thiên kiến về sự vững chắc và thường hằng trong thế giới vật lý và tâm linh. Và sự hiểu biết chân chánh này chỉ có thể cảm nhận bằng kinh nghiệm trực tiếp trong thiền định. Vị hành giả quán tưởng sự sanh diệt của những hiện tượng nơi mọi oai nghi trong bốn oai nghi (đi, đứng, nằm và ngồi) cuối cùng sẽ nhận thấy rằng những hiện tượng thân tâm sanh diệt liên tục và hình thức của sự sống phát sinh để thay thế những phần cũ, giống như hạt mè được tách ra với những tiếng nổ lách tách khi người ta rang chúng trên chảo. Trong lúc tu tập thiền quán, hành giả có thể cảm nhận được sự sanh diệt của vạn pháp, ở đó những phiền não của tuệ giác cũng phát sinh đến hành giả. Đặc biệt điều này cũng phát sinh với hành giả đã và đang thực hành thiền quán kết hợp với thiền định. Một số phiền não vi tế thì bị dính mắc với hỷ lạc, tĩnh lặng, hạnh phúc, năng lượng, sự nhận biết, buông xả và sự dễ chịu khởi lên trong hành giả. Những chấp thủ và phiền não vi tế này được hành giả chế ngự khi nhận thấy rằng chẳng một thứ nào là con đường chân chính để đoạn trừ đau khổ, và do đó hành giả phải từ bỏ sự chấp thủ của mình và chỉ tiếp tục suy niệm rõ ràng về tiến trình sanh diệt của vạn pháp. Như vậy trong khi tu tập thiền quán theo những hướng dẫn này, hành giả sẽ nhận thấy rằng do bởi sự theo dõi liên tục sẽ thấy được những tướng của sự thay đổi, thay thế, loạn động, và những tính cách thay đổi của thân tâm, hành giả đang tu tập tâm bằng phương cách này thì tuệ giác mà hành giả kinh nghiệm được sẽ giúp hành giả thoát khỏi những niềm tin tưởng cữu và đoạn diệt. Tuệ giác của người ấy sẽ giúp xua tan những ảo giác sau đây: 1) ý niệm về sự thường hằng, 2) ý niệm về hạnh phúc thế gian, 3) ý niệm về bản ngã, 4) ý niệm về tham ái, 5) tham, 6) hữu, 7) thủ, 8) ý niệm về sự vững chắc, 9) tà kiến về những hành tạo của nghiệp, 10) ý niệm về sự bền vững, 11)

những điều kiện về hữu hay tạo nghiệp, 12) khoái lạc, 13) chấp thủ, 14) thường kiến, 15) đoạn kiến, 16) cố chấp, 17) vô thường, 18) kiến thủ. Đây là kết quả của việc tu tập thiền Minh Sát đúng đắn. Chân lý này sẽ giúp hành giả vượt ra khỏi vòng sanh tử—Master Mohnyin Sayadaw was one of the most outstanding meditation masters in Burmese Buddhism in the modern time. According to the master, meditators should become familiar with the most basic concepts of the Abhidharma before undertaking practice. This prior knowledge will help them direct attention to the true nature of all phenomena in a precise and clear way. The most essential concepts one should understand before meditation are descriptions those ultimate realities that make up our seemingly solid and continuous world. The elements as we perceive them, consciousness, the sense organs and their objects, and the corporeal groups of matter, appear to us as a solid world because of their rapid change. It is by examining the arising and dissolution of these groups and elements and consciousness in the body and the mind that the meditator develops true insight knowledge. As this deepens, he sees all perceivable events as fleeting and unsubstantial, no place to cling or look for happiness. No longer fooled by their nature, no longer clinging, he experiences true liberation. Therefore, meditators should always remember that all physical phenomena are destructible, impersonal, and non-substantial. In the same manner, all mental phenomena are impersonal and non-substantial. The ultimate truths exist in all physical and mental phenomena and can be seen when we examine their functions and properties. However, these truths are hard to see because of our own concepts, because of illusion we have of solidity or permanence in the physical and mental world. And this true knowledge can only be perceived through direct experience in the meditation. A meditator who contemplates the arising and vanishing of phenomena at every posture during the four modes of deportment will eventually realize that the mental and physical phenomena having arisen disappear immediately and the new formations of existence arise in place of the older ones, just as sesame seeds are disintegrated with cracking sounds when heated in a frying pan. During the practice of Vipassana at the point where the practitioner can clearly perceive the arising and vanishing of all phenomena, there arises in him the defilements of insight. These are especially likely to arise in the meditator who has been practicing Vipassana combined with tranquility or concentration meditation. Some of the subtle defilements that arise are attachment to the rapture, tranquility, happiness, energy, awareness, equanimity, and delight that arise in him. These subtle attachments or defilements are overcome when the meditator realizes that none of them are the true path to the cessation of suffering, and that he must relinquish his attachment and simply continue contemplating clearly the process of all phenomena arising and vanishing. So, in practicing the Vipassana meditation according to these instructions, a meditating disciple will find that by paying constant attention to the characteristics of the alterations, displacements, disturbances, modes of changing of body and mind, he is developing his mental faculties in such a way that the deep insight experienced by him will be free from both eternity and annihilation beliefs. His insight will dispel the following illusions: 1) the idea of permanence, 2) the idea of worldly happiness, 3) the idea of ego or fixed personality, 4) the idea of pleasure in lust, 5) greed, 6) becoming, 7) grasping, 8) the idea of compactness or solidity, 9) wrong view about karma formations, 10) the idea of stability, 11) the conditions of becoming, 12) delight, 13) clinging, 14) grasping and adherence to the idea of substance, 15) adherence to delusion regarding the ego and the world, 16) attachment, 17) thoughtlessness, and 18) getting entangled in any aspect of body or mind. These are the fruits of proper Vipassana practice. This truth will lead to escape from old age, sickness, death, and rebirth.

CDLXIV. Mokusen: Đừng Có Một Bàn Tay Dị Dạng—Mokusen: Not to Have A Deformed Hand

Có một ông nhà giàu mà bốn xén sống gần tự viện của Thiền sư Mokusen. Một hôm, Thiền sư Mokusen đến viếng ông ta và nói: “Nếu ta nắm tay lại như thế này mãi thì ông gọi là gì?” Người đàn ông nói: “Dị dạng.” Thiền sư Mokusen lại nói: “Còn nếu như ta cứ mở bàn tay ra như thế này mãi thì ông gọi là gì?” Người đàn ông nói: “Cũng vậy, dị dạng.” Thiền sư Mokusen nói: “Chừng nào mà ông

vẫn hiểu được điều này thì ông là một người giàu có và hạnh phúc.” Kể từ ngày hôm đó, ông nhà giàu bỗng xén trở nên rộng lượng. Ông vẫn để dành tiền của, nhưng ông đã biết cách tiêu tiền và biết góp phần bố thí—There was a wealthy and stingy man who lived close to Zen master Mokusen's temple. One day, Zen master Mokusen visited him and said, “If I held my hand in a fist like this forever, what would you call it?” The man said, “Deformed.” The master then said, “And if I opened it up like this and kept it this way forever, what would you call it?” The man replied, “The same, deformed.” Zen master Mokusen said, “As long as you understand this, you'll be a happy, rich man.” From that day on, the wealthy and stingy man became a generous man. He was still saving money, but he also understood how to spend money and contribute to charities.

CDLXV. Mộc Anh Tĩnh Thao: Mokuan shoto

1) Chuyện Gì Vậy?—What Is That?

Mộc Anh Tĩnh Thao (1611-1684), tên của một thiền sư Trung Hoa thuộc phái Hoàng Bá. Ông là đệ tử và là người nối pháp của thiền sư Ấn Nguyên Long Kỳ, người mà ông đã tháp tùng đi Nhật Bản vào năm 1655. Ấn Nguyên lập ra phái Hoàng Bá ở Nhật Bản và đặt Mộc Anh làm nhị tổ của phái này. Đến năm 1671, Mộc Anh lập ra tu viện Zuisho-ji ở Edo mà ngày nay là Đông Kinh. Ông cũng là viện trưởng đầu tiên của tu viện này. Chính Mộc Anh đã góp phần rất nhiều trong việc phát triển phái Hoàng Bá ở Nhật Bản. Mộc Anh xuất gia làm Tăng ở tuổi mười tám tại tỉnh nhà của mình là tỉnh Phúc Kiến, Trung Hoa. Hai năm sau, Sư đi đến chùa Hành Châu và hỏi vị trụ trì tại đó là Tuyết Quán (?-?): “Làm thế nào để vượt qua được hai chữ sinh tử?” Vị trụ trì trả lời là phải tìm sự giải đáp ở chính mình, nhưng Mộc Anh không hiểu gì về những lời giải đáp đó, nên Sư hành trình đến gặp và thọ giáo với Sư Mật Vân (?-?). Một hôm, Sư tìm đến sư phụ với một câu hỏi về công án “Chuyện gì vậy?” Mật Vân vừa hỏi lại vừa cầm gậy đánh Sư. Mộc Anh bị đánh chảy máu mà vẫn chẳng hiểu gì hết, Sư lại tìm đến một vị thầy khác tên là Vĩnh Giao, vị thầy này nói: “Chớ lánh xa công án của Mật Vân. Hãy tập trung suy nghĩ về nó như là không thể không ăn và không uống vậy, rồi sự giác ngộ sẽ tới thôi.” Mộc Anh gia tăng nỗ lực trong thiền định, quên ăn, quên ngủ; và khoảng mười ba ngày sau thì bất chợt đạt ngộ trong khi Sư đang tụng kinh cùng với các vị Tăng khác. Mộc Anh tiếp tục học Thiền; năm 1638 Sư đến gặp thầy Fei-yin, người đã đặt ra câu hỏi, nhưng lại không chấp nhận những câu trả lời của Sư là chưa đủ đạt ngộ. Sau khi đã thiền định xa hơn, năm sau Sư lại đến gặp Fei-yin, và lần này thì Fei-yin thừa nhận sự đạt ngộ của Sư. Năm 1648, Sư gặp Thiền sư Ấn nguyên, và hai năm sau đó thì Sư “được phép hoằng pháp”, có nghĩa là việc học của Sư đã hoàn tất—Mu-Ying Hsing-t'ao, name of a Chinese Zen master of the Obaku school. He was the student and dharma successor of Yin-yuan Lung-ch'i, whom he followed to Japan in 1655. In Japan Yin-yuan founded the Obaku school and in 1664 installed Mu-an as its second patriarch. In 1671 Mu-Ying founded the Zuisho-ji monastery in the neighborhood of Edo, present-day Tokyo. As its first abbot, he contributed greatly to the diffusion of the Obaku school in Japan. Mokuan became a monk at the age of eighteen in his native Fukien province, China. Two years later, he went to a temple in Hang-chou and asked the abbot Hsueh-kuan, "How can one overcome birth and death?" The abbot replied that he must seek the answer within himself, but Mokuan could not understand this, so he traveled to study with the abbot Mi-yun. One day, he went to his master with a question about a kōan. "What is that?" Mi-yun asked as he hit him with a stick. Mokuan was bleeding, but since he still did not understand, he went to another master, Yung-chio, who told him, "Don't part from Mi-yun's kōan. Concentrate on it like food and drink, and enlightenment will come." Mokuan intensified his meditation, forgetting to eat and sleep; after thirteen days, he suddenly reached enlightenment (satori) while chanting a sutra with other monks. Mokuan continued to study; in 1638 he went to Fei-yin, who questioned him but did not accept his answers as sufficiently enlightened. After further meditation, Mokuan returned to Fei-yin the following year, and this time his enlightenment was recognized. In 1648 Mokuan met Ingen and two years later was "allowed to convey his teachings," indicating that his training was complete.

2) *Mộc Anh Tĩnh Thao và Công Án Thiền—Mokuan Shoto and Zen Koans*

Mộc Anh Tĩnh Thao (1611-1684), tên của một thiền sư Trung Hoa thuộc phái Hoàng Bá. Ông là đệ tử và là người nối pháp của thiền sư Ấn Nguyên Long Kỳ. Năm 1655, Thiền Sư Ấn Nguyên cho gọi Sư đi đến chùa Phổ Môn ở gần Osaka. Một năm sau đó, Mộc Anh giúp thầy kiếp lập Vạn Phước Tự. Khi Ấn Nguyên nghỉ hưu vào năm 1664, thì Mộc Anh trở thành vị trụ trì đời thứ hai của tự viện này, cũng là nhị tổ của phái Hoàng Bá tại Nhật Bản. Cho đến khi nghỉ hưu vào năm 1680, Sư vẫn không ngừng trông coi việc xây dựng những công trình mới của Vạn Phước Tự; Sư cũng dành phần lớn thời gian để giảng dạy, để gửi các môn sinh đi tạo dựng thêm tự viện tại các vùng khác trên nước Nhật, và đồng thời Sư viết rất nhiều; những bản văn Sư viết về Phật giáo tổng cộng lên đến ba mươi bảy tập. Công án mà Sư viết rất nổi tiếng trong Thiền và tương đương với câu hỏi về cốt lõi của đạo Phật. Thường được dịch là: "Ý nghĩa của việc Bồ Đề Đạt Ma từ phương Tây đến?", câu này được nhắc tới nhiều lần trong các bộ sưu tập công án trước đây bên Trung Hoa như bộ Vô Môn Quan và Bích Nham Lục. Những Thiền sư trước đây đã đưa ra nhiều câu trả lời khác nhau sau nhiều giờ thiền định, chẳng hạn như "Ngồi lâu mệt" hoặc "Đưa cho lão Tăng cái gối." Câu trả lời nổi tiếng nhất có lẽ là câu trong tấc thứ 37 của Vô Môn Quan: "Cây sồi trong vườn." Rõ ràng là không một câu trả lời nào trong các câu trả lời này dục vào lý luận cả! Lời bình luận của chính Vô Môn về công án đó là: "Đối với những ai nhận thức được rõ ràng câu trả lời, thì trước đây đã không có Phật và sau này cũng không có Phật." Vô Môn đã làm một bài kệ:

"Từ ngữ không diễn được chi mọi điều,
Lời nói không dễ chuyển đi tinh thần.
Bám lấy lời người ta lạc lối;
Từ ngữ ngăn trở đại diện con người."

Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng một vị thiền sinh luôn được mong đợi phải suy ngẫm về công án này, kể cả câu hỏi và câu trả lời, lời bình và bài kệ này, cho đến khi trình được cho thầy của mình bằng chứng về sự hiểu biết của mình vượt ra ngoài các ngôn từ. Một trong những bản thư pháp của Mộc Anh tự nó đã trở thành một phần của câu hỏi và câu trả lời. Điều này chứng tỏ nghệ thuật bút lông cũng giống như công án, dùng các từ để vượt ra ngoài các từ—In 1655, Zen Master Ingen summoned him to Fumon-ji near Osaka. One year later Mokuan helped Ingen to found Mampuku-ji. Upon Ingen's retirement in 1664, Mokuan became the second abbot of the temple and thus the second Obaku patriarch in Japan. Until his own retirement in 1680, Mokuan tirelessly supervised the construction of new buildings at Mampuku-ji. He also spent a great deal of time teaching, sending pupils to found temples in other areas of Japan, and writing extensively; his texts on Buddhism totaled thirty-seven volumes. The kōan that Mokuan has written is a famous one in Zen, equivalent to asking about the essence of Buddhism. Often translated as "What is the meaning of Bodhidharma's coming from the West?" the phrase occurs several times in the early Chinese kōan collections Mumonkan and Hekiganroku. Varied answers to the question were given by early Zen masters after long hours of meditation, including, "Sitting long and getting tired" and "Pass me the cushion." Perhaps the most celebrated answer, from the thirty-seven case of the Mumonkan, is "The oak tree in the garden." Clearly, none of the answers depends upon logic! Mumon's own commentary on this kōan was "If you understand the answer clearly, there was no Buddha before you and there is no Buddha still to come." Mumon then wrote the verse:

"Words cannot express things;
Speech does not convey the spirit.
Swayed by words, one is lost;
Blocked by phrases, one is bewildered."

Zen practitioners should always remember that a Zen student was always expected to meditate on this kōan, including the question, the answer, the commentary, and the verse, until he could offer his

teacher evidence of his understanding beyond words. One of Mokuan's calligraphies itself becomes part of the question and part of the answer. This proved that the art of brushwork, like the kōan, utilizes words to go beyond words.

3) *Mộc Anh Tinh Thao: Tất Cả Điều Là Hư Vô, Các Quy Luật Cũng Vậy!—Everything Is Nothing, All Rules Are Also Nothing!*

Tháng giêng năm 1684, Sư cảm thấy cái chết đã gần kề nên cho gọi đệ tử Nangaku đến và yêu cầu hãy chăm lo mọi việc sau khi Sư thị tịch. Nangaku nài nỉ sư phụ sống thêm ít lâu nữa, nhưng Sư trả lời rằng đức Phật đã không chối từ ra đi khi hạn kỳ đã đến, và Sư cũng chẳng muốn xin thêm những gì đã dành cho mình. Nangaku xin thầy một bài thơ thị tịch, và Mộc Anh nói: "Tất cả đều là hư vô, các quy luật cũng vậy, đó là bài thơ thị tịch của ta." Sư thanh thản ra đi vào tối hôm đó. Mộc Anh có trên 50 đệ tử, họ là những người truyền bá giáo pháp của Sư; qua các môn sinh, qua những bản văn Sư viết và qua nghệ thuật của Sư đã đóng góp nhiều cho việc truyền bá dòng Thiền Hoàng Bá trên đất nước Nhật Bản. Người ta nói rằng Sư đã cải hoá được tướng quân Đức Xuyên cũng như nhiều người ngoại đạo khác; ảnh hưởng của Sư còn vượt xa cả thầy mình. Nếu nói Thiền sư Ấn Nguyên là người tạo dựng trường phái Hoàng Bá ở Nhật thì chính Mộc Anh là người đã đưa trường phái lên đến tuyệt đỉnh của nó—In the first month of 1684, he sensed that his death was approaching and summoned his disciples Nangaku, asking him to take care of matters after his death. Nangaku begged Mokuan to live a bit longer, but Mokuan replied that the Buddha had been content to leave when his time had come, and so he too had no wish to live longer than his span of days. Nangaku then asked for a death poem, and Mokuan said, "Everything is nothing, all rules are also nothing, that is my death poem." He expired peacefully that night. Mokuan had more than fifty disciples who spread his teachings; through his followers, through his writings, and through his art he did much to propagate Obaku Zen in Japan. He is said to have convened the shogun Tokugawa Ietsuna as well as many lay persons, and his influence extended even more widely than that of his teacher. Although Ingen had founded the Obaku sect in Japan, it was Mokuan who brought it to the height of its power.

CDLXVI. *Mông Sơn Đức Dị: Mung-Shan-Te-I*

1) *Chăm Chú Vào Chữ "Vô"—Be Vigilant Over Your Wu*

Thiền Sư Mông Sơn Đức Dị (?-1104) thuộc đời thứ tám của dòng Thiền Ngũ Tổ Pháp Diễn. Mông Sơn đã kể lại những kinh nghiệm Thiền của mình như sau: "Năm 20 tuổi tôi mới quen biết với Thiền, cho đến năm 32 tuổi, tôi đã thăm viếng 17 hay 18 Thiền sư, hỏi họ về cách thực hành pháp môn Thiền, nhưng không ai chỉ ra manh mối. Sau này khi đến tìm trưởng lão Hoàn Sơn, ngài dạy tôi hãy nhìn vào ý nghĩa của 'Vô,' và nói thêm 'hãy chăm chú vào chữ Vô suốt cả ngày đêm không ngừng nghỉ, như mèo đang rình chuột, như gà mái ấp trứng. Khi chưa thấy rõ, hãy như con chuột gặm nhắm cái rương gỗ và đừng bao giờ xao lãng công phu. Thực hành công phu như vậy, chắc chắn thời cơ bừng sáng của tâm người sẽ đến. Y theo lời dạy này, tôi chăm chỉ thực hành, ngày đêm không nghỉ. Rồi trải qua 18 ngày. Bỗng nhiên khi đang uống trà tôi chợt hiểu cái cười nụ của Ca Diếp khi Đức Phật đưa lên một cành hoa trước đại chúng. Tôi mừng rỡ khôn xiết; đi cầu một vài vị trưởng lão của Thiền, nhưng các ngài không trả lời rõ rệt, có vị bảo tôi hãy dùng bảo ấn tam muội mà ấn chứng mười phương thế giới, chứ đừng bận lòng đến thứ gì khác. Tôi tin lời này, trải qua hai năm, năm hiệu Cảnh Định thứ năm (1265), tôi đang ở tại tỉnh Tứ Xuyên, phủ Trùng Khánh, đang nguy kịch vì bị bệnh kiết nặng. Không còn chút lực nào, cả đến hải ấn tam muội cũng không giúp gì trong lúc này. Kể cả cái hiểu về Thiền đã từng có cũng chẳng giúp tôi được. Lưỡi không chịu nói, thân thể không chịu cử động; chỉ còn chờ chết là hết. Quá khứ diễn ra trước mắt: những điều đã làm, những cảnh ngộ đã từng trải; thế là tôi ở trong một trạng thái tuyệt vọng ghê gớm và hết còn biết cách nào thoát khỏi cái dầy vò của nó. Sau cùng cố gắng tự tử, tôi phân phó ý muốn của mình, rồi lặng lẽ đứng dậy, thấp một ít nhang, dọn lại cái bồ đoàn cũ kỹ; làm lễ Tam Bảo, Thiên Long và thắp sám hối những tội chướng tiền khiên. Tôi

khẩn nguyện rằng nếu tôi hết kiếp này thì mong nhờ năng lực của Bát Nhã mà tái sinh trong một gia đình tốt đẹp và được xuất gia từ khi hầy còn bé bỏng. Nhưng nếu tôi được lành bệnh, tôi muốn được xuất gia ngay và hiến cả cuộc đời còn lại để học Thiền. Nếu được giác ngộ, tôi sẽ cứu giúp mọi người cũng được giác ngộ như mình. Sau lời khẩn nguyện này, tôi đề khởi chữ Vô trong lòng và quay ánh sáng soi vào trong mình. Không lâu, tôi nghe trong tạng phủ máy động đôi ba lần, nhưng không để tâm đến; một lúc sau lông mày tôi nghe cứng không chịu chớp, và lát nữa tôi hết biết đến thân thể của mình; chỉ có chữ Vô còn lại trong lòng thôi. Đến chiều tôi rời chỗ ngồi và thấy bệnh mình bớt được một nửa; tôi ngồi xuống trở lại cho đến khi gần sáng. Bấy giờ bệnh hoàn toàn biến mất. Giờ đã bình phục, thân tâm như thơ thới. Tháng tám năm ấy, tôi đến Giang Lăng thí phát làm sư. Gần hết một năm tôi đi hành cước, và lúc đang thổi cơm thì thấy ra rằng việc tu tập công án phải giữ không gián đoạn và với công phu liên tục. Rồi tôi đến trú ngụ tại Hoàng Long. Lần thứ nhất buồn ngủ, tôi vận dụng ý chí chống lại và vẫn ngồi như cũ, cơn buồn ngủ bị chinh phục dễ dàng. Lần thứ hai buồn ngủ, tôi tổng khứ nó y như lần trước. Lần thứ ba cơn buồn ngủ xâm chiếm nặng nề, tôi bước xuống khỏi chỗ ngồi và đi lễ Phật, nhờ vậy mà thấy tỉnh táo lại. Trở lại chỗ ngồi và tiếp tục tiến tới. Nhưng sau hết lúc phải đi ngủ tôi dùng gối kê đầu và ngủ được một chút; sau đó, lấy cánh tay làm gối, và cuối cùng hoàn toàn khỏi phải nằm dài xuống. Qua hai đêm như thế, đến đêm thứ ba, tôi mệt nhọc đến độ như thấy chân không chấm đất. Bỗng đầu đám mây mù như che mắt nay được quét sạch, tôi thấy như vừa tắm xong, hoàn toàn mát mẻ. Còn về công án thì nghi tình là nặng nhất và công án sừng sững ra đấy mà không cần dụng công. Tất cả những cảm giác ngoại thân, những ngũ dục và bát phong không còn quấy phá nữa; tự mình trong suốt như một chén pha lê đầy tuyết, như trời thu quang đãng không mây. Công phu cứ diễn tiến rất tốt đẹp như thế, nhưng chưa có chút dứt khoát nào. Sau đó tôi già từ chùa du hành sang Chiết Giang. Dọc đường vì quá nhiều mệt nhọc nên công phu Thiền cũng suy giảm. Tôi đến chùa Thừa Thiên, nơi đây Cô Thiêm Hòa Thượng đang trụ trì, và tạm thời dừng chân ở đó. Tôi tự thệ sẽ không rời khỏi nơi này cho đến khi nào lãnh hội được đạo Thiền. Hơn một tháng sau, tôi lấy lại công phu đã mất. Bấy giờ khắp mình ghẻ lở; nhưng vẫn quyết tâm giữ vững công phu dù có đánh đổi cả cuộc đời. Nhờ đó mà tâm lực được mạnh mẽ thêm nhiều, và biết giữ vững công phu của mình ngay cả lúc bệnh hoạn. Một hôm được mời đi thọ trai, suốt trên đường đến nhà trai chủ, vừa đi vừa đeo đuổi công án, mãi miết trong công phu tu tập cho tới ngang qua nhà mà vẫn không hay mình đang ở đâu. Nhờ vậy mà tôi hiểu ra thế nào gọi là thực hành công phu ngay trong mọi động dụng. Đến đây thì tâm cơ của tôi như mặt trăng phản chiếu từ lòng sâu của dòng nước đang chảy; mặt nước tuy chảy xiết, nhưng mặt trăng vẫn y nhiên bất động." Ngày mồng sáu tháng ba, Sư đang ngồi trên bồ đoàn, tâm niệm chữ Vô như thường lệ thì vị Tăng thủ tòa bước vào Thiền đường. Tình cờ thầy làm rơi hộp nhang trên nền nhà, khua lên một tiếng. Tiếng động chợt khơi tỏ tâm mình thấy một viễn tượng tâm linh mới mẻ, và cùng với tiếng kêu tôi thấu triệt tự thể của mình, chộp được ông già Triệu Châu (tác giả chữ Vô). Sư buộc miệng đọc ngay một bài tụng:

“Một hững lộ đầu cùng
Đạp phiên ba thị thủy
Triệu Châu lão siêu quần
Diện mục chỉ như thị

(Đường đi chợt hết bước. Dẫm ngược, sóng là nước. Già Triệu Châu quá chừng. Mặt mày chẳng chi khác)—Mung-Shan-Te-I, who was the eighth descendant of Fa-Yen of Wu-Tsu. Mung-Shan told the following stories of his experience in Zen: "When I was twenty years old, I became acquainted with Zen, and before I was thirty-two I had visited seventeen or eighteen Zen masters asking them as to their method of discipline, but none were able to enlighten me on the most important point. When later I came to the master Huan-Shan, he told me see into the meaning of 'Wu,' and added, 'Be vigilant over your WU through all the periods of the day, as constantly vigilant as a cat is when she tries to catch a rat, or as a hen is while sitting on the eggs. As long as you have as yet no insight, be like a rat gnawing at the coffin-wood and never vacillate in your exertion. As you go on with your task like that,

the time will surely come when your mind will become enlightened. Following this instruction, I steadily applied myself to the work, day and night. Eighteen days thus elapsed. Suddenly, when I was taking tea, I came upon the meaning of Kasyapa's smile, which was elicited when the Buddha produced a flower before a congregation of his disciples. I was overjoyed; I wished to find out whether my understanding was correct and called upon a few masters of Zen. They, however, gave me no definite answer; some told me to stamp the whole universe with the stamp of Sagara-mudra-samadhi, and not to pay attention to anything else. Believing this, I passed two years. In the sixth month of the fifth year of Ching-Ting (1265), I was in Ch'ing-Ch'ing, Szu-Ch'uan, and suffering a great deal from dysentery, was in a most critical condition. No energy was left in me, nor was the Sagaramudra of any avail at this hour. Whatever understanding of Zen I had all failed to support me. The tongue refused to speak, the body to move; all that remained was to greet death. The past unrolled itself before me, the things I had done, as well as the situations I had been in; I was thus in a ghastly state of despondency and completely at a loss as to how to escape from its torture. At last, determining to be master of myself, I managed to make my will. I then got up quietly, lit some incense, arranged the invalid cushions; I made bows to the Triple Treasure and also to the Naga gods, and silently confessed my previous sins before them. I prayed that if I were to pass away at this time I might be reborn through the power of Prajna in a good family and become a monk in my early years. But if I should be cured of this disease I wanted to become a monk at once and devote the rest of my life entirely to the study of Zen. If an illumination should come I would help others even as myself to get enlightened. After making this prayer, I set up "WU" before my mind and turned the light within myself. Before long I felt my viscera twist for a few times, but I paid no attention; it was after some time that my eyelids became rigid and refused to blink, and later on I became unconscious of my own body; the "WU" alone occupied my consciousness. In the evening I arose from my seat and found that I was half cured of the disease; I sat down again until the small hours of the morning when the physical disorder completely disappeared. I was myself again, well and in good spirits. In the eighth month of the same year I went to Chiang-Ling and had my head shaved to become a monk. Before the year was over, I went on a pilgrimage, and while cooking rice I found out that the koan exercise must be carried on uninterruptedly and with continuous effort. I then settled myself at Huang-Lung. When I felt sleepy for the first time I exercised my will to resist it and kept on sitting, when the sleepiness was early vanquished. When I became sleepy a second time, I drove it away in a similar manner. A third attack was too strong; I got down from my seat and made bows to the Buddha, which revived me. I resumed my seat and the process had to be repeated. But when at last I had to sleep I used a pillow and slept a little; later my elbow was substituted for the pillow, and finally I altogether avoided lying down. Two nights were thus passed; on the third night I was so fatigued that I felt as if my feet did not touch the ground. Suddenly the dark cloud that seemed to obstruct my vision cleared away, and I felt as if I had just come from a bath and was thoroughly rejuvenated. As to the koan, a state of mental fixation prevailed, and the koan occupied the centre of attention without any conscious striving on my part for it. All external sensations, the five passions, and the eight disturbances, no longer annoyed me; I was as pure and transparent as a snow-filled silver bowl or as the autumnal sky cleared of all darkening clouds. The exercise thus went on quite successfully but as yet with no turning point. Later I left this monastery and travelled to Chê-Chiang. On the way I experienced many hardships and my Zen exercise suffered accordingly. I came to the Ch'eng-T'ien monastery which I was presided over by the Master Ku-Ch'an, and there took up my temporal habitation. I vowed to myself that I would not leave this place until I realized the truth of Zen. In a little over a month I regained what I had lost in the exercise. It was then that my whole body was covered with boils; but I was determined to keep the discipline even at the cost of my life. This helped a great deal to strengthen my spiritual powers, and I knew how to keep up my seeking and striving even in illness. One day, being invited out to dinner I walked on with my koan all the way to the devotee's house, but I was so absorbed in my exercise that I passed by the

house without even recognizing where I was. This made me realized what was meant by carrying on the exercise even while engaged in active work. My mental condition then was like the reflection of the moon penetrating the depths of a running stream the surface of which was in rapid motion, while the moon itself retained its perfect shape and serenity in spite of the commotion of the water. On the sixth of the third month he was holding “WU” in his mind as usual while sitting on the cushion, when the head-monk came into the meditation hall. Accidentally he dropped the incense-box on the floor, making a noise. This at once opened Mung-Shan's mind to a new spiritual vista, and with a cry he obtained a glimpse into his inner being, capturing the old man Chao-Chou (the author of WU). He gave voice to the following stanza:

“Unexpectedly the path comes to an end
When stamped through, the waves are the
water itself.
They say, old Chao-Chou stands
supremely above the rest,
But nothing extraordinary I find in his features.”

2) *Mông Sơn Đúc Dị: Tham Thiền Như Dũa Châu, Càng Sáng Càng Dũa Thêm—Study of Zen Is Like the Polishing of a Gem; When It Becomes Thus Brighter, Let It Still Be Polished Up*

Một hôm. Sư thượng đường dạy chúng: "Này các nhân giả! Hãy đi cho trọn lối tham Thiền. Giả sử tôi không bị bệnh ở Trùng Khánh, cuộc đời của tôi lẽ ra đã trôi xuôi. Cần thiết phải gặp một vị thầy thật sáng suốt. Hãy xem cổ nhân đã dốc lòng hăng hái và bền bỉ cả ngày đêm tham thiền hầu để thấu đáo đạo lý cứu cánh của Thiền. Tham Thiền cũng như mài dũa hạt châu; càng dũa càng sáng; càng sáng thì càng dũa và càng lột những lớp vỏ bên ngoài; đời này đáng giá hơn một hạt châu."—One day, Mung-Shan entered the hall and addressed the monks, "Oh Brother! Be thorough going in your Zen exercise. If I had been taken ill when at Chung-Ch'ing my life might have been almost wasted. The main thing is to be introduced to a master with really spiritual insight. Consider how earnestly and steadily the ancient master devoted themselves both day and night to the study of Zen in order to grasp the ultimate truth of it. The study of Zen is like the polishing of a gem; the more polished the brighter the gem, and when it becomes thus brighter, let it still be polished up. When there is the more stripping-off of its outer coatings, this life of yours will grow worth more than a gem."

3) *Mông Sơn Đúc Dị: Tiếng Hét Hoàn Sơn—Huan-Shan's "Kwatz!"*

Suốt mùa thu, Sư tham vấn với các đại danh Tăng như Tuyết Nham, Thối Canh, Thạch Khanh và Hư Chu. Hư Chu khuyên Sư đến kiếm Hoàn Sơn. Khi Sư đến gặp Hoàn Sơn, ngài hỏi: "Quang minh tịch chiếu khắp cả hà sa thế giới, đây há không phải là lời của Tú Tài Trương Chuyết?" Sư sắp mở miệng thì Hoàn Sơn hét một tiếng và đuổi Sư đi chẳng chút lễ độ. Nhờ đấy mà Sư đổi ngược hẳn, và từ đấy, tâm của Sư chuyên chú vào thái độ này của ngài Hoàn Sơn. Khi đi hay ngồi, ăn hay uống, tâm của Sư phó thác vào đó. Sáu tháng trôi qua, vào một ngày mùa xuân năm sau, khi đi dạo từ ngoài thành trở về, vừa bước lên bậc thang đá, thì giá lạnh đóng băng trong óc não từ lâu chợt tan chảy, Sư quên mình đang đi trên đường. Sư đi thẳng đến Hòa Thượng, và ngay khi lập lại câu hỏi của Sư trước kia, Sư bèn lật ngược Thiền sàng của ngài. Bây giờ Sư đã hiểu rõ trọn vẹn công án mà những nút thắt thật là khó nối kết—During the autumn he interviewed masters of high reputation such as Hsueh-Yen, T'ui-K'eng, Shih-Fan, and Hsu-Chou. The last-mentioned advised him to go to Huan-Shan. When he saw Huan-Shan, he asked: "The light, serenely illuminating, fills all the universe to its furthest limits, are these not the words of the literari Chang-Chuo?" I was about to open my mouth when Huan-Shan gave a "Kwatz!" and dismissed him unceremoniously. This upset him, and since then his thoughts were concentrated on this attitude of the master. Walking or sitting, eating or drinking, his mind was occupied with it. Six months passed when, one day in the spring of the following year, he was returning

from an out-of-town trip and was about to climb a flight of stone steps, when the solid ice that had been clogging his brain for so long unexpectedly melted away, and he forgot that he was walking on the roadway. He immediately went to the master, and when he repeated the question Mung-Shan overturned his seat. Mung-Shan now thoroughly understood the koan, whose knots had been so hard to unite.

4) *Mông Sơn Và Vi Lâm Đạo Bái—Mung-Shan and Wei-Lin Tao-Bai*

Vi Lâm Đạo Bái (1615-1702), tên của một vị Thiền sư Tào Động của Trung Hoa vào thế kỷ thứ XVII, cuối thời nhà Minh đầu thời nhà Thanh. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Sư Hoàn Sơn; tuy nhiên, có một chi tiết nhỏ về vị Thiền sư này trong Mông Sơn Tự Truyện: "Suốt mùa thu, tôi tham vấn với các đại danh Tăng như Thối Canh, Thạch Khanh và Hư Chu. Sư Hư Chu khuyên tôi tìm đến Thiền sư Vi Lâm Đạo Bái ở Cổ Sơn, còn gọi là Hoàn Sơn. Đến chỗ Hoàn Sơn, Hoàn Sơn hỏi: 'Quang minh tịch chiếu khắp cả hà sa thế giới, đây há không phải là lời của Tú Tài Trương Chuyết?' Tôi sắp mở miệng thì Hoàn Sơn hét một tiếng và đuổi đi chẳng chút lễ độ. Nhờ đấy mà tôi đổi ngược hẳn, và từ đây, tâm của tôi chuyên chú vào thái độ này của ngài Hoàn Sơn. Khi đi hay ngồi, ăn hay uống, tâm của tôi phó thác vào đó. Vào khoảng năm 1263, tôi lại đến tìm trưởng lão Hoàn Sơn, ngài dạy tôi hãy nhìn vào ý nghĩa của chữ 'Vô,' và nói thêm 'hãy chăm chú vào chữ 'Vô' suốt cả ngày đêm không ngừng nghỉ, như con mèo đang rình chuột, như gà mái ấp trứng. Khi chưa thấy rõ, hãy như con chuột gặm nhấm cái rương gỗ và đừng bao giờ xao lãng công phu. Thực hành công phu như vậy, chắc chắn thời cơ bừng sáng của tâm người sẽ đến. Sau đó y theo lời dạy này, tôi chăm chỉ thực hành, ngày đêm không nghỉ. Rồi trải qua 18 ngày. Bỗng nhiên khi đang uống trà tôi chợt hiểu cái cười nụ của Ca Diếp khi Đức Phật đưa lên một cành hoa trước đại chúng. Tôi mừng rỡ khôn xiết; đi cầu một vài vị trưởng lão của Thiền, nhưng các ngài không trả lời rõ rệt, có vị bảo tôi hãy dùng bảo ấn tam muội mà ấn chứng mười phương thế giới, chứ đừng bận lòng đến thứ gì khác."—Wei-Lin Tao-Bai, name of a Chinese Ts'ao-T'ung Zen master in the seventeenth century, during the end of the Ming dynasty and the beginning of the Ch'ing dynasty. We do not have detailed documents on this Zen Master; however, in Mung-Shan's autobiography, there is a brief detail on him: "During the autumn he interviewed masters of high reputation such as T'ui-K'eng, Shih-Fan, and Hsu-Chou. The last-mentioned advised him to go to Zen master Wei-Lin Tao-Bai at Ku-Shan, also called Wan-Shan. When I saw Wan-Shan, he asked: 'The light, serenely illuminating, fills all the universe to its furthest limits, are these not the words of the literari Chang-Chuo?' I was about to open my mouth when Wan-Shan gave a "Kwatz!" and dismissed me unceremoniously. This upset me, and since then my thoughts were concentrated on this attitude of the master. Walking or sitting, eating or drinking, my mind was occupied with it. Around 1263, again I came back to the master Wan-Shan, he told me see into the meaning of 'Wu,' and added, 'Be vigilant over your WU through all the periods of the day, as constantly vigilant as a cat is when she tries to catch a rat, or as a hen is while sitting on the eggs. As long as you have as yet no insight, be like a rat gnawing at the coffin-wood and never vacillate in your exertion. As you go on with your task like that, the time will surely come when your mind will become enlightened. Later, following this instruction, I steadily applied myself to the work, day and night. Eighteen days thus elapsed. Suddenly, when I was taking tea, I came upon the meaning of Kasyapa's smile, which was elicited when the Buddha produced a flower before a congregation of his disciples. I was overjoyed; I wished to find out whether my understanding was correct and called upon a few masters of Zen. They, however, gave me no definite answer; some told me to stamp the whole universe with the stamp of Sagara-mudra-samadhi, and not to pay attention to anything else."

CDLXVII. Mộng Sơn Sở Thạch: Muso-Soseki**1) Công Phu Thiền Tập—The Kufu of Zen**

Như là một hành giả của truyền thống Lâm Tế, Mộng Sơn sử dụng công án, nhưng không phải là độc nhất. Ông coi chúng như dụng cụ không nhất thiết thích hợp với tất cả chư Thiền Tăng. Ông nhận thấy rằng truyền thống công án là một truyền thống tương đối mới mẽ trong Phật giáo; những Phật tử buổi ban sơ không sử dụng chúng. Chúng khởi lên trong những thế hệ về sau này khi lòng nhiệt thành đạt ngộ của chư Tăng giảm thiểu và sự kích thích đặc biệt cần được sử dụng để kích thích họ. Đối với ông, như là những bậc thầy trong thời của Thiền sư Viên Nhĩ Biện Viên, lực tu tập công án là khả năng làm thăng hoa cái “Đại Nghi” cần thiết nhằm đưa người đệ tử tới chỗ đạt ngộ. Mộng Sơn cũng dạy rằng tu tập Thiền chân chính không giới hạn trong những thời thiền chính thức. Bước thứ bảy và thứ tám trong Bát Thánh Đạo của đức Phật là Chánh Niệm và Chánh Định. Hành giả tu Thiền được kêu gọi duy trì tỉnh thức không chỉ khi thiền định mà trong tất cả những sinh hoạt khác trong đời sống. Mộng Sơn liệt kê việc ăn, uống, mặc quần áo vào và cởi quần áo ra, tụng kinh, và ngay cả việc đi vào nhà vệ sinh như là những thí dụ về những cơ hội cho sự tỉnh thức. Thuật ngữ Mộng Sơn sử dụng “Công phu thiền tập,” đặc biệt là tọa thiền hay quán công án trong khi tọa thiền (kufu), mà trong tiếng Trung Hoa là “Công phu.” Mặc dầu ngày nay thuật ngữ này liên hệ một cách phổ biến trong võ thuật, nguyên thủy nó không phải chỉ có cái nghĩa duy nhất đó. Công phu chỉ bất cứ loại kỹ xảo nào được phát triển qua nỗ lực và tu tập. Công phu Thiền bao gồm sự tỉnh thức khắp trong những sinh hoạt thường nhật của hành giả, không kể lớn nhỏ. Vì vậy mọi thứ hành giả làm trở nên một phần của sự tu tập của hành giả, hay công phu của hành giả. Mộng Sơn tuyên bố: “Không có sự khác biệt nào giữa Phật Pháp và thế gian pháp.” Trong thời gian có sự chống chọi giữa hoàng đế Go-Daigo và gia đình Túc Lợi Thị (1392-1568), Mộng Sơn lui về chùa Rinsen-ji. Trong thời gian lưu lại tại đây, ông đã soạn bộ “Thanh Quy Chùa Rinsen.” Đây là bộ luật Thiền viện được sắp đặt bởi Thiền sư Mộng Sơn Sở Thạch dành riêng cho ngôi tự viện Rinsen-ji vào năm 1339. Bộ Thanh Quy này là một trong những bộ luật Thiền viện đầu tiên được viết ở Nhật Bản. Nó là nguồn tài liệu quan trọng trong việc hiểu biết về tông Lâm Tế trong hệ thống Ngũ Sơn dưới thời Túc Lợi Thị. Toàn bộ bản dịch Anh ngữ xuất hiện tác phẩm Ngũ Sơn của Martin Collcutt. Đây là luật về đời sống tự viện, trong đó Mộng Sơn đã nhấn mạnh đến sự quan trọng của thiền tọa hơn là sinh hoạt nghi lễ theo kiểu mà Thiền sư Oánh Sơn đã cử hành trong các tự viện Tào Động. Mộng Sơn bênh vực rằng chư Tăng phải thiền định ít nhất là bốn giờ trong một ngày—As a practitioner within the Rinzaï tradition, Muso made use of koans but not exclusively. He saw them as a tool that was not necessarily suited to all monks. He noted that the koan tradition was a relatively new one in Buddhism; the earliest Buddhists had not made use of them. They arose in later generations as the zeal of monks for awakening had lessened and special incentives needed to be devised to spur them on. For him, as for the teachers of Zen Master Enni Benen's days, the power of koan study was its ability to promote the necessary “Great Doubt” needed to bring the student to awakening. Muso also taught that genuine Zen practice was not limited to periods of formal meditation. The seventh and eighth steps of the Buddha's Noble Eightfold Path are “Correct Mindfulness” and “Correct Meditation.” The Zen practitioner is called to remain “mindful (aware)” not only when meditating but during all other activities of daily life. Muso lists eating, drinking, getting dressed and undressed, chanting, and even going to the toilet as examples of opportunities for mindfulness. The term Muso uses in “Kufu” (Zen practice, especially seated meditation or contemplation of a kōan during seated meditation), in Chinese “kung-fu.” Although the term is now popularly associated with martial arts, it did not originally have that exclusive meaning. Kufu referred to any skill developed through effort and practice. The Kufu of Zen includes mindfulness throughout one's normal activities, no matter how trivial. Everything one does, therefore, becomes part of one's practice, or one's “kufu.” Muso declared, “There is no difference between the Dharma of the Buddha and the Dharma of the world.” During the conflict between the Emperor Go-Daigo and the Ashikaga family, Muso retired to Rinsen-ji, out of the way of the storm. While there, he composed the “Rinsen

Kakun.” The Rinsen-ji House Code, a Zen monastic code devised by Musô Sôseki (1275-1351) for Rinsen-ji temple in 1339. The Rinsen Kakun is among the first Zen monastic codes (Shingi) written in Japan. It is an important resource for understanding Rinzaï practice within the Gozan system during the Ashikaga period (1392-1568). A complete English translation appears in Martin Collcutt's *Five Mountains*. This is a rule for the monastic life, in which Muso emphasized the importance of zazen over ritual activity of the type being conducted in Keizan's Soto temples. Musô Soseki advocated that monks spend a minimum of four hours a day in meditation.

2) *Mộng Sơn Sở Thạch: Cuồng Thiền—Mad Zen*

Cuồng Thiền là thiện bậy bạ, không đúng theo Chánh Pháp Phật Giáo. Người tu theo loại thiền này thường bị âm ma ám nhập trở nên điên cuồng. Cuồng Thiền cũng bao gồm những kẻ không thực hành mà nói thực hành, không đắc mà nói đắc, ngày ngày họ hãy còn ăn thịt uống rượu mà vỗ ngực xưng tên là Thiền Sư này nọ. Trong *Mộng Đàm về Phật Giáo và Thiền*, Thiền sư *Mộng Sơn* dạy: “Nhiều lúc người ta bị điên cuồng vì tu tập thiền. Cuồng thiền có thể xảy ra khi hành giả tu thiền có được vài nhận thức hay hiểu biết rồi trở nên kiêu ngạo về những điều này. Điều này cũng có thể xảy ra khi hành giả có những vấn đề tâm lý chưa giải quyết được. Và cuồng thiền cũng có thể xảy ra qua sự tu luyện quá mức về cả thể chất lẫn tinh thần, vì vội vã ham muốn đạt được giác ngộ, vân vân.”—*Mad Zen is a false method of practicing Zen. It is erroneous and not according to the proper Dharma teachings of the Buddha. People who follow this type of Zen practice are often possessed by demonic spirits and eventually become mad. Mad Zen also includes those who never practice but saying practicing, never obtaining enlightenment but saying obtaining enlightenment, those who are still eating sentient beings' flesh and drinking wine everyday, but always pretending themselves as Zen Master. In Dream Conversations on Buddhism and Zen, Zen master Muso Kokushi taught: “People sometimes go mad from doing Zen meditation. This may happen when some perception or understanding arises through meditation, and the practitioner becomes conceited about it. It may also happen when the practitioner has unsolved psychological problems. And it can also happen through excessive physical and mental strain due to greedy haste to attain enlightenment, etc.”*

3) *Mộng Sơn Sở Thạch: Đạt Kinh Nghiệm Về Sự Thuần Nhất Của Vạn Hữu—Achieve Experience on the Unity of All Things*

Một buổi tối mùa xuân, ông đang tọa thiền dưới một gốc cây bên cạnh lều ẩn cư của mình. Lúc trời tối, ông đứng dậy để về lều. Trời tối quá đến nỗi ông không thể nhìn thấy được gì, và ông đã đi đến chỗ mà ông nghĩ là bức tường của căn lều ẩn cư của mình. Chẳng có thứ gì ở đó, và ông vấp ngã. Ngay lúc đó, dường như ông rơi xuyên qua một “bức tường của bóng tối” để đi vào vùng ánh sáng. Sự “thuần nhất của vạn hữu” không còn là một khái niệm mà là một kinh nghiệm đạt được. Ông viết một bài thơ để kỷ niệm kinh nghiệm này:

“Trong nhiều năm ta đào đất,
Để tìm bầu trời xanh,
Và có bao nhiêu lần
Tâm ta trĩu nặng hơn và trĩu nặng hơn.
Để rồi một đêm, trong bóng tối,
Ta lấy đá và gạch
Và vô ý đánh vào xương
Của những cảnh trời hư không.”

One spring evening, he was meditating under a tree outside of his hermitage. When it was night, he stood up to return to the hut. It was too dark for him to be able to see, and he reached out to where he thought the hermitage wall should be. There was nothing there, and he stumbled and fell. At that moment, it was as if he had fallen through a “wall of darkness” into light. The “unity of all things” was

no longer a concept but rather an achieved experience. He wrote a poem to commemorate this experience:

“For many years I dug the earth
And searched for the blue heaven,
And how often, how often
Did my heart grow heavier and heavier.
One night, in the dark,
I took stone and brick,
And mindlessly struck the bones
Of empty heavens.”

4) *Mộng Sơn Sở Thạch: Đổi Cái Học Phật Giáo Lấy Cái Học Thiền Chỉ Làm Cho Tâm Thêm Tăm Tối—Trade the Study of Buddhism For the Study of Zen Only Darken the Mind*

Trên đường đi đến chùa của Thiền sư Tâm Địa Giác Tâm, Mộng Sơn ghé lại một số trung tâm Thiền, bao gồm trung tâm của Thiền sư Nhất Sơn Nhất Ninh, một vị Thiền sư Trung Hoa dạy Thiền ở Thương Liêm. Sư tự hoàn thiện trên đường tu tập thiền và chuyển qua tu Thiền với Thiền Sư Nhất Sơn Nhất Ninh, nhưng được Thiền sư Cao Phong Hiển Nhật ấn khả. Nhất Sơn quan ngại nhất là đệ tử của mình phải có căn bản vững chắc về lý thuyết Thiền Trung Hoa và đa số giáo pháp của Nhất Sơn có hình thức thuyết giảng. Về sau này Mộng Sơn lại muốn chắc rằng đệ tử của mình hiểu giáo nghĩa căn bản của Phật Pháp, và ông đã xác quyết rằng thuyết giảng kinh điển là thuyết giảng Thiền. Nhưng là một người trẻ nên ông thấy cách đi tới của Nhất Ninh quá trừu tượng đối với nhu cầu của mình. Mộng Sơn than thở với Nhất Sơn là ông hoán đổi cái học Phật giáo để lấy cái học Thiền; nội dung có khác, nhưng vẫn còn có những cấu trúc tri thức chỉ làm cho “cái tâm thêm tăm tối mà thôi.” Ông từ bỏ ý định đi đến chỗ của Thiền sư Tâm Địa Giác Tâm và chọn thiền theo cách riêng của mình, không cần có một vị thầy, biểu thị khuynh hướng cả đời của mình tới chỗ tịch lặng. Bằng cách này, ông đã đạt được một số trí tuệ về Phật Pháp, nhưng Mộng Sơn cũng đủ khôn để nhận thức rằng những trí tuệ đó không phải cùng một thứ như giác ngộ—Along his journey he stopped at a number of Zen Centers, including that of Issan Ichinei (Yishan Yining), a Chinese Zen master who taught in Kamakura. He went under Zen training with Zen under Zen master I-shan I-ning, but he was apporved by Zen master Kao-Feng Hsien-Ju. Issan was mostly concerned that his students be well grounded in Chinese Zen theory and much of his teaching was in the form of lectures. Muso himself would later want to make certain his own disciples had an understanding of the basic tenets of Buddhist doctrines, and he would assert that to preach about the sutras was to preach Zen. But as a young man, he found Issan's approach too abstract for his needs. He lamented that with Issan he had traded the study of Buddhism for the study of Zen; the content was different, but these were still intellectual structures that only “darkened the mind.” He gave up his intention to go to Shinchi and chose to meditate on his own, without a teacher, demonstrating his life-long tendency towards solitude. In this way, he attained a number of insights into Buddhist doctrine but was astute enough to realize that those insights were not the same thing as awakening.

5) *Mộng Sơn Sở Thạch: Giáo Pháp Phật—Buddhist Doctrine (Buddha-Dharma)*

Giáo pháp của Đức Phật hay những giáo pháp được Phật giảng dạy, mà thực hành theo đó sẽ dẫn đến giác ngộ. Theo Thiền Sư Mộng Sơn Sở Thạch Trong Cội Nguồn Truyền Thống Nhật Bản, Tập I, mỗi thức ăn đều có một vị ngon riêng. Vậy có thể khẳng định được vị nào là vị tinh túy của tất cả các vị khác hay không? Thế trạng của từng người khác nhau. Các sở thích cũng vậy. Có người thích ngọt, có người thích đồ ăn cay. Nếu bạn nói rằng cái vị mà bạn ưa thích là tinh túy của tất cả, còn các vị kia đều vô dụng, bạn có thể là một kẻ ngốc nghếch. Giáo pháp hay những lời Phật dạy cũng vậy: vì thiên hướng của người ta khác nhau, có thể một lời dạy có giá trị đặc biệt cho một người nào đó, nhưng nếu

chỉ khẳng khái bám víu vào lời dạy ấy như chân lý duy nhất và gạt bỏ mọi lời dạy khác thì đó là một điều sai lầm. Một trong những thời pháp cuối cùng của ông, ông đã nhắc nhở chúng đệ tử phải luôn ý thức về vô thường: “Hơi thở của cuộc sống cuối cùng rời bỏ chúng ta; dầu già hay dầu trẻ, nếu chúng ta sống chúng ta phải chết. Con số tử vong tăng lên; hoa nở phải tàn; lá trên cành phải rụng. Vạn sự giống như bào như mộng. Như cá tập hợp trong những ao nước nhỏ, vì thế đời sống đi theo ngày qua. Cha mẹ và con cái, chồng và vợ cùng qua đi trong đời sống của họ, chứ không duy trì nhau mãi được. Vậy thì lợi ích gì trong quyền cao chức trọng và giàu sang? Má hồng ban sáng, chiều hôm chỉ còn là một nhúm xương chết. Đừng tin vào sự việc trong thế giới đang hủy diệt này mà hãy đi theo con đường của đức Phật--do vậy hành giả phải vận tâm tìm Đạo và tin tưởng nơi Pháp cao tuyệt này.” Thiền sư Mộng Sơn thị tịch vào năm 1351 ở tuổi 76—Buddha Dharma or Buddha’s sermons (the teaching of the Buddha). *Methods of cultivation taught by the Buddha leading beings to enlightenment. According to Zen Master Muso Kokus (1275-1351) in the Sources of Japanese Tradition, Book I, foods have many flavors; which one could be defined as quintessential? As people’s constitutions differ, so do their tastes. Some people like sweets, some like peppery foods. If you said the flavor you like is the quintessential flavor and the rest are useless, you would be an imbecible. So it is with Buddhist teachings: because people’s natural inclinations differ, it may be that a particular teaching is especially valuable to a given individual, but it becomes false if one clings to it as the unique and only truth, to the exclusion of all other teachings. In one of his final sermons, he reminded his students to be ever conscious of impermanence: “The breath of life eventually takes leave of all of us; whether you are young or old, if we live we must die. The number of the dead grows; the blossoms of the flowers must fade away; the leaves of the trees must fall. Things are like foam in a dream. As fish gather in tiny pools of water, so life moves on as the days pass by. Parents and children, husbands and wives who passed their lives together, do not remain together. What use is high standing or wealth? Red cheeks in the morning, dead bones in the evening. Not to trust in the things of this perishing world but to enter upon the way of Buddha--thus will one stir up the mind that seeks the way and believes in this exalted Dharma.” Zen master Muso passed away in 1351 at the age of 76.*

6) Mộng Sơn Sở Thạch: Hạnh Uế Nhiễm và Hạnh Vô Nhiễm—Contaminated Virtues and Uncontaminated Virtues

Trong Mộng Đàm về Phật Giáo và Thiền, Thiền sư Mộng Sơn (1275-1351) dạy: "Làm điều lành mà mong được quả báo đáp, đó là đức hạnh uế nhiễm. Làm điều lành mà không nghĩ đến báo đáp, chỉ để hiến cho giác ngộ, ấy là đức hạnh vô nhiễm. Uế nhiễm hay vô nhiễm xuất phát từ tâm thế của người cho, không từ hành vi cho. Ngoài ra, các nguyên nhân vốn phức tạp và khác nhau theo thứ bậc thời gian. Những nỗ lực trong đời của một người không phải là yếu tố duy nhất quyết định điều kiện cuộc đời của anh ta, vì mỗi người đều là một thành phần của chuỗi liên kết giữa xã hội, thiên nhiên và tính liên tục của thời gian. Thông thường người ta lầm lẫn về nguyên nhân của mọi sự do nhận thức sai về những mối tương quan thật sự. Mỗi nguyên nhân đều là hậu quả của một cái gì khác, và mỗi hậu quả là nguyên nhân của một cái gì khác nữa. Cái tưởng là họa có thể là phúc, và cái ta cho là phúc có thể là họa. Sự khó khăn có thể là phúc nếu nó kích thích cho người ta nỗ lực và phát triển; sự thành công có thể là tai họa khi nó làm cho người ta tăng lòng tự mãn và tự khoan dung." Sư nói thêm: "Đôi khi do mải mê tu tập Thiền, nhiều người trở nên cuồng trí. Điều này xảy ra khi có được vài nhận thức hay hiểu biết khởi lên trong thiền định, hành giả tu Thiền trở nên kiêu ngạo. Điều đó cũng có thể xảy ra khi hành giả chưa giải quyết được những vấn đề tâm lý. Và rồi một lần nữa, điều đó có thể xảy ra từ kết quả của những đau đớn qua luyện tập thể chất và tinh thần quá độ do sự vội vã ham muốn đạt được giác ngộ. Theo một câu ngạn ngữ của cổ nhân, 'những ai chưa đạt đến giác ngộ nên tìm hiểu học hỏi ý định hơn là biểu lộ, trong khi những người đã đạt đến giác ngộ nên nghiên cứu biểu lộ hơn là ý định.' Ý định có nghĩa là ý nghĩa nội tại của Thiền, đó là yếu chỉ, cố hữu nơi mỗi người. Biểu lộ là phương pháp học, biến thiên theo từng trường phái Thiền. Ý định là gốc rễ, biểu lộ là ngọn ngành.

Thiền sinh, trước hết, cần tìm ra ý nghĩa nội tại của Thiền hơn là sa lầy trong những hình thức khác nhau của biểu lộ."—In *Dream Conversations on Buddhism and Zen*, Zen master Muso Kokushi taught: "Doing good seeking rewards is contaminated virtue. Doing good without thought of reward, dedicating it to enlightenment, is uncontaminated virtue. Contamination and noncontamination refer to the state of mind of the doer, not to the good deed itself. Besides, causes are complex and have different time scales. The efforts of individual are not the sole determining factor in the individual's condition in life, because everyone is part of the nexus of society and nature and the continuum of time. It is common for people to attribute causes wrongly because of misperception of real relationships. Every cause is the effect of something else, and every effect is the cause of something else. What may seem a curse may be a blessing, and what may seem a blessing may be a curse. Hardship is a blessing when it spurs effort and development; ease is a curse when it increases complacency and self-indulgence." He added: "People sometimes go mad from doing Zen meditation. This may happen when some perception or understanding arises through meditation, and the practitioner becomes conceited about it. It may also happen when the practitioner has unsolved psychological problems. Then again, it can happen through excessive physical and mental strain due to greedy haste to attain enlightenment. According to an ancient saying, those who have not yet attained enlightenment should study the intent rather than the expression, while those who have attained enlightenment should study the expression rather than the intent. The intent is the inner meaning of Zen, which is the fundamental that is inherent in everyone. The expression is the varied methodology of the Zen schools. The intent is the root, the expression is the branches. Students first need to find out the inner meaning of Zen, not getting bogged down in expressions."

7) *Mộng Sơn Sở Thạch: Kim Cát Tự—Golden Pavilion*

Chùa Kim Các là tên của một ngôi Thiền viện thuộc tông Lâm Tế trong vùng Kitayama. Tên "Kim Các" là tên dịch thẳng ra từ thuật ngữ Nhật Bản "Kinkaku-ji," từ một cái rạp lát lá vàng ba tầng, nằm ngay trong trung tâm hoa viên của Thiền viện. Kim Các Tự nằm bên cạnh một cái ao nhỏ, mà bóng của nó phản chiếu xuống đó rất đẹp mắt. Nguyên thủy Kim Các Tự là một khu nghỉ dưỡng cho chư Tăng Ni, được xây dựng vào năm 1397. Sau đó nó được đổi thành Thiền viện. Thiền sư Mộng Sơn Sở Thạch được xem như là vị trụ trì khai sơn của ngôi tự viện, mặc dầu nó được xây dựng rất lâu sau khi ngài thị tịch. Chỉ trừ ngôi Kim Các ra, hầu hết các cấu trúc khác của Thiền viện đều bị phá hủy hoàn toàn sau chiến tranh Onin và sau này mới được trùng tu lại. Ngôi Kim Các Tự bị đốt rụi vào năm 1950 bởi một vị Tăng trú xứ. Nó được xây dựng lại với những cấu trúc giống gần như chính xác với cấu trúc nguyên thủy. Cùng với ngôi tự viện chị em của nó là Ngân Các Tự, Kim Các Tự được xem là một thí dụ thanh lịch nhất của phong cách kiến trúc Ngũ Sơn dưới thời Túc Lợi Thị—Golden Pavilion (Rokuon-ji), name of a Rinzai Zen temple in northwestern Kyoto in the Kitayama area. The temple takes the name Golden Pavilion, a literal translation of the Japanese "Kinkaku-ji", from the three-story gold-leaf pavilion (lều), which is centerpiece of the monastery garden. The Golden Pavilion sits beside a small pond, in which it is spectacularly reflected. Originally, it was the site of a retirement villa which was built in 1397. It then was converted into a Zen temple. Musō Soseki (1275-1351) is regarded as the temple's founding abbot, although it was constructed long after his death. With the exception of the Golden Pavilion itself, most of the temple buildings (shichidō gara) were destroyed in the Onin War (1466-1477) and later restored. The Golden Pavilion was burned to the ground in 1950 by a resident cleric. It was rebuilt to precisely match plans of the original. Along with its sister structure, the Silver Pavilion, the Golden Pavilion is regarded as a fine example of Gozan architecture of the Ashikaga period (1392-1568).

8) *Mộng Sơn Sở Thạch: Kim Xí Điều—The Garuda King*

Mộng Sơn Sở Thạch là một trong hai nhân vật có ý nghĩa nhất đối với Thiền Nhật Bản trong lúc chuyển tiếp vào thế kỷ thứ XIV, nhân vật kia là Oánh Sơn Thiệu Cẩn Thiền Sư. Mỗi vị đều thiết lập một ngôi tự viện trở thành cơ sở chính cho trường phái của họ. Oánh Sơn Thiệu Cẩn Thiền Sư là vị sáng lập ra Tông Trì Tự cho tông Tào Động, và Mộng Sơn là người khai sơn Thiên Long Tự cho tông Lâm Tế. Câu chuyện được kể rằng một lần nọ ông tới viếng Thiền sư Quan Sơn Huệ Huyền ở Diệu Tâm Tự và rất cảm kích bởi sự hoàn toàn đơn giản của một ngôi chùa nhỏ. Quan Sơn tiếp đón Mộng Sơn (1275-1351) trong một căn phòng đơn giản và không có trang hoàng gì cả. Ngôi tự viện chẳng có thứ gì để vị trụ trì có thể tiếp khách của mình, vì thế một vị Tăng được đưa cho vài xu và bảo đi mua một ít bánh ngọt từ một tiệm gần đó. Rồi, do bởi không có đĩa, nên Quan Sơn phải phục vụ khách của mình với những cái bánh ngọt đặt trên nắp của một lọ mực. Mộng Sơn ghi nhận rằng trường phái của Quan Sơn đã được định phận trước trên sự khổ hạnh của chính ông ấy. Sau khi ăn bánh và uống trà xong, Quan Sơn nói: “Kim xí điều bao trùm vũ trụ. Chỗ nào Thiên Long trốn được (Kim xí điều (thần điều), là chim “garuda,” loại ăn thịt rồng. Loài chim thù thắng nhất trong các loài chim Kim Xí. Hình loại chim trong thần thoại có đầu người, hai cánh xòe ra cách nhau đến 3.360.000 dặm, kẻ thù của các loại rồng (chim ăn thịt rồng), xe cỡi của Thần Tỳ Thấp Nô)?” Ngay lập tức Mộng Sơn lấy áo che đầu lại và giấu mình bên dưới thuyết tòa. Quan Sơn liền lễ bái. Nghe chuyện này, Đại Đăng nói: “Lão Tăng vẫn luôn ngờ ngợ về cái gã này.”—Musō was one of the two most significant figures in Japanese Zen at the turn of the 14th century, the other was Zen master Keizan Jokin. Each founded the temple that would become the primary institution of their schools. Keizan was the founder of the Soto Temple Soji-ji, and Musō was the founder of the Rinzaï Temple Tenryu-ji. The story is told that once he visited Kanzan Egen at Myoshin-ji and was impressed by the stark simplicity of the smaller temple. Kanzan received Musō in a plain, unadorned room. The temple had nothing that the abbot could serve his guest, so a monk was given a few coins and asked to purchase buns from a nearby shop. Then, because he had no flatware, Kazan served his guest the buns on the lid of an ink box. Musō remarked that Kanzan's school was destined over his own austerities. After the tea, Kanzan said, “The Garuda King covers the univers. Where will the Heavenly Dragon hide (“Garuda” is “devourer,” or “king of bird.” Birds, with golden wings, companion of Visnu. Figures of mythical birds with human heads, heavenly birds with great golden wing spans of approximately 3,360,000 miles, the traditional enemies of Nagas. Dragon-devouring bird, the vehicle of Vishnu. This is a golden winged bird, the vehicles of Visnu, lords of the winged race and natural enemies of Nagas)?” Musō immediately covered his head with his vestment and concealed himself under the lecture-seat. Kanzan bowed. Hearing of this, National Teacher Daito said, “I've always had my doubts about this guy.”

9) *Mộng Sơn Sở Thạch: Nhân Quả-Họa Phúc—Cause and Effect-Curse and Blessing*

Một hôm, Thiền sư Mộng Sơn Sở Thạch thượng đường thị chúng, nói: “Các nguyên nhân phức tạp ứng hợp với những thời gian khác nhau. Những nỗ lực của một cá nhân không phải là yếu tố quyết định duy nhất trong cái duyên khởi của cá nhân ấy trong đời sống, bởi vì mỗi người đều là một phần của chuỗi liên kết giữa xã hội, thiên nhiên và sự liên tục của thời gian. Thường thì người ta lầm lẫn về nguyên nhân do bởi sự nhận thức sai lệch về những mối quan hệ thật sự. Mỗi nguyên nhân đều là hậu quả của một thứ gì khác, và mỗi hậu quả là nguyên nhân của một thứ gì khác. Cái được cho là tai họa có thể là phúc, và cái có thể là phúc lại là tai họa. Sự khó khăn có thể là phúc khi nó kích thích nỗ lực và phát triển; trong khi sự dễ dàng có thể là tai họa khi nó làm tăng lòng tự mãn và sự tự tha thứ cho chính mình.”—One day, Zen master Musō-Soseki entered the hall and addressed the assembly, saying, “Causes are complex and have different time scales. The efforts of the individual are not the sole determining factor in the individual's condition in life, because everyone is part of the nexus of society and nature and the continuum of time. It is common for people to attribute causes wrongly because of misperception of real relationships. Every cause is the effect of something else, and every effect is the

cause of something else. What may seem a curse may be a blessing, and what may seem a blessing may be a curse. Hardship is a blessing when it spurs effort and development; while ease is a curse when it increases complacency and self-indulgence.”

10) *Mộng Sơn Sở Thạch: Nhiễm Hạnh-Vô Nhiễm Hạnh—Contaminated and Uncontaminated Virtue*

Trong *Mộng Đàm* về Phật Giáo và Thiền, Thiền sư *Mộng Sơn* dạy: "Làm điều lành mà mong được quả báo đáp, đó là đức hạnh ước nhiễm. Làm điều lành mà không nghĩ đến báo đáp, chỉ để hiến cho giác ngộ, ấy là đức hạnh vô nhiễm. Ước nhiễm hay vô nhiễm xuất phát từ tâm thế của người cho, không từ hành vi cho."—Contamination and noncontamination. In *Dream Conversations on Buddhism and Zen*, Zen master Muso Kokushi taught: "Doing good seeking rewards is contaminated virtue. Doing good without thought of reward, dedicating it to enlightenment, is uncontaminated virtue. Contamination and noncontamination refer to the state of mind of the doer, not to the good deed itself."

11) *Mộng Sơn Sở Thạch: Những Cư Sĩ Đầu Trọc—Shaven-Headed Laymen*

Thiền Sư *Sở Thạch* *Mộng Sơn* (1275-1351), một trong những thiền sư nổi tiếng của thiền phái *Lâm Tế* *Nhật Bản* vào thế kỷ thứ XIV. Sư xuất gia năm 8 tuổi, thọ cụ túc giới năm 17 tuổi. *Mộng Sơn Sở Thạch* du hành đi đến vùng *Thương Liêm* để gặp Thiền sư *Cao Phong Hiển Nhật*, người đã chứng thực sự đạt ngộ của ông và ban cho ông giấy chứng nhận. Hiếm có một cá nhân đạt ngộ trong khi không dưới sự dẫn dắt của một vị thầy và rồi sự đạt ngộ ấy lại được minh xác. *Lục Tổ Huệ Năng* là một thí dụ như vậy, cũng như *Hương Nghiêm Trí Nhàn*; và như trường hợp của *Mộng Sơn Sở Thạch*. Vì kinh nghiệm của tự mình, nên *Mộng Sơn Sở Thạch* thừa nhận rằng giác ngộ cũng dễ dàng đạt được ở *Nhật* cũng như ở *Trung Hoa*. Hành giả không cần phải đi nơi đặc biệt nào khác để đạt được giác ngộ, và hậu quả là ông không khuyến khích đệ tử của mình du hành sang đất *Tống* để làm cho sự tu tập của họ được sâu sắc hơn. Trong nhiều năm đi hành cước, ông sống trong các tự viện và những nơi ẩn tu khác nhau và chuyên tâm tọa thiền. Cuối cùng Sư trở thành viện trưởng tu viện *Thiên Long*, một trong 'Ngũ Sơn' ở *Kyoto*; Sư được xem như người đại diện chính cho văn hóa Phật giáo ở thành phố hoàng gia. Thiền sư *Mộng Sơn Sở Thạch* là người đã khai sáng ra Thiền phái *Thiên Long Tự*, một trong những nhánh thiền quan trọng nhất trong trường phái *Lâm Tế* ở *Nhật Bản*. Hiện nay phái này có khoảng 105 ngôi tự viện trên khắp *Nhật Bản*. Thiền sư *Sở Thạch* *Mộng Sơn* là một trong những Thiền sư liên tục cảnh báo về tình trạng chú tâm cho các nỗ lực và thành tựu văn chương trong *Tăng đoàn*. Sư đã từng lên tiếng diễn tả một cách miệt thị các vị *Tăng* dành thì giờ của họ cho các nỗ lực văn chương như vậy là những "cư sĩ đầu trọc," những người mà Sư xếp dưới cùng trong hàng môn đệ của mình. Thiền Sư *Mộng Sơn Sở Thạch* đóng góp nhiều cho sự phát triển của Thiền ở *Nhật Bản*. Tuy nhiên, *Mộng Sơn* lại chính là một trong những tác giả chính của nền văn học 'Ngũ Sơn', từng đóng góp vào việc du nhập khoa học và nghệ thuật *Trung Hoa* vào *Nhật Bản*. Tên của ông gắn liền với nhiều tự viện được xây ở *Nhật Bản*, trong đó có *Nam Thiên Tự*. Tác phẩm được biết tới nhiều nhất của *Mộng Sơn* là 'Muchu-Mondo', một tác phẩm nhỏ trình bày các nguyên lý thiền dưới hình thức vấn đáp. Ông cũng được biết tới như bậc thầy của 'Thư đạo' và nghệ thuật làm vườn. Ông được hoàng đế *Go-Daigo* phong cho danh hiệu 'Mộng Sơn Quốc Sư'; rồi sau khi thị tịch ông được hoàng đế *Komyo* phong cho danh hiệu 'Muso Shogaku Sinshu Kokushi'—One of the most outstanding Zen masters in Japan Rinzai school in the fourteenth century. He left home at the age of nine, and was ordained at the age of seventeen. He traveled to Kamakura and met with the Zen master Koho Kennichi, who authenticated his awakening and presented him with a certificate of inka. It is rare that an individual should come to awakening while not under the direction of a teacher and then have that awakening verified. The Chinese Sixth Patriarch was one such example, as was Hsiang-yen Chih-hsien (?-898); and so too was Muso Soseki. Because of his own experience, Muso recognized that awakening could just as easily be attained in Japan as in China. There was no need for seekers to go somewhere special in order to

achieve enlightenment, and consequently he discouraged those disciples who felt they needed to travel to the Land of Sung to deepen their practice. During long and evenful years of wandering he lived in various monasteries and hermitages, where he dedicated himself to sitting meditation. At last he was appointed abbot of Tenryu-ji, one of the monasteries of the Gosan of Kyoto. In this post he became one of the central figures in the Buddhist culture of the imperial city. Zen master Muso Soseki founded the Tenryuji branch, one of the most important branches from Lin-Chi school in Japan. Up to now, this branch has about 105 temples throughout Japan. Zen master Muso Soseki was one of the Zen masters who repeatedly warned against inordinate attention to literary accomplishments in Japan in the fourteenth century. He scornfully described monks who devoted their time to such endeavors as mere "shaven-headed laymen" who ranked below the lowest of his disciples. Zen master Muso Soseki made a major contribution to the spread of Zen in Japan. However, Muso Soseki was one of the leading authors of the Literature of the Five Mountains, which played a major role in the transplantation of Chinese science and art to Japan. His name is associated with the foundation of numerous monasteries, and he was the abbot of several influential Zen monasteries, among them, Nanzen-ji. Among his principal works are the 'Muchu-mondo', in which the principles of Zen are presented in the form of questions and answers. He is also famous as a master of the Way of calligraphy and of the art of garden design.

12) *Mộng Sơn Sở Thạch: Phổ Khuyến—Exhortatory Sermon*

Trong *Mộng Đàm về Phật Giáo và Thiền*, Thiền sư *Mộng Sơn* (1275-1351) dạy: “Lão Tăng có ba loại đệ tử: Những người dững mãnh xô ngã tất cả những hoàn cảnh buộc ràng, và tự mình nhất tâm áp dụng sự tham cứu vào chuyện tu tập tâm linh của mình, đó là hạng thứ nhất. Kế đến là những người không nhất tâm tham cứu và tu tập, mà để cho tâm mình tán loạn trong việc tầm kinh trích cú, đó là hạng thứ nhì. Hạng cuối cùng là những người tự che mắt đi cái sáng sủa của tâm mình, chỉ bận tâm trong việc cầu nói chư Phật và chư Tổ, đây là hạng thấp nhất. Trong khi những kẻ mà tâm bị ô nhiễm bởi văn chương thế tục và cố tạo cho mình có một vị trí danh vọng trong văn nhân học giả thì chỉ là hạng cư sĩ đầu trục, họ không thuộc vào ngay cả hàng đệ tử thấp nhất. Còn nói về những kẻ chỉ nghĩ đến việc mê ăn mê ngủ, biếng nhác không tu tập thì làm sao có thể gọi là người của Tăng Già cho được? Kỳ thật, như cổ đức đã gọi họ chỉ là phùng giá áo túi cơm mà thôi. Bởi lẽ họ không xứng được gọi là Tăng, nên lão Tăng không cho phép họ tự gọi mình là đồ đệ của lão Tăng, không cho họ vào thiền viện và những chùa phụ, ngay cả đến việc ở tạm trong một thời gian ngắn cũng không cho phép, chứ đừng nói chi đến chuyện xin làm học Tăng. Khi một ông Tăng già như lão đây nói như thế, có thể mấy ông nghĩ rằng lão Tăng thiếu tâm lượng từ bi quảng đại, nhưng việc chính yếu ở đây là cốt cho họ thấy những lỗi lầm của chính họ, và tự họ cải sửa để trở thành những cây đang phát triển trong những khu vườn của chư tổ.”—In *Dream Conversations on Buddhism and Zen*, Zen master Muso Kokushi taught: “I have three kinds of disciples: those who, vigorously shaking off all entangling circumstances, and with singleness of thought apply themselves to the study of their own spiritual affairs, are of the first class. Next, those who are not son single-minded in the study and practice, but, scattering their attention, are fond of book-learning, are of the second. The last one are those who, covering their own spiritual brightness, are only occupied with the dribbling of the Buddhas and Patriarchs, are called the lowest. As those minds that are intoxicated by secular literature and engaged in establishing themselves as men of letters are simply laymen with shaven heads, they do not belong even to the lowest. As regards those who think only of indulging in food and sleep and give themselves to indolence--could such be called members of the Black Robe? They are truly, as were designated by an old master, clothes-racks and rice-bags. Inasmuch, as they are not monks, they ought not to be permitted to call themselves my disciples and enter the monastery and sub-temples as well; even a temporary sojourn is to be prohibited, not to speak of their application as student-monks. When an old man like myself speaks thus, you may think he is lacking in all-embracing love, but the main thing is to

let them know of their own faults, and, reforming themselves, to become growing plants in the patriarchal gardens.”

13) *Mộng Sơn Sở Thạch: Tên Được Ghép Từ Hai Chữ Đầu Của Sở Viện và Thạch Đầu—His Name Was Combined From Two First Characters of 'So' and 'Seki'*

Thiền Sư Sở Thạch Mộng Sơn (1275-1351), một trong những thiền sư nổi tiếng của thiền phái Lâm Tế Nhật Bản vào thế kỷ thứ XIV. Sư xuất gia năm 8 tuổi, thọ cụ túc giới năm 17 tuổi. Mộng Sơn Sở Thạch là một trong hai nhân vật có ý nghĩa nhất đối với Thiền Nhật Bản trong lúc chuyển tiếp vào thế kỷ thứ XIV, nhân vật kia là Oánh Sơn Thiệu Cẩn Thiền Sư. Mỗi vị đều thiết lập một ngôi tự viện trở thành cơ sở chính cho trường phái của họ. Oánh Sơn Thiệu Cẩn Thiền Sư là vị sáng lập ra Tổng Trì Tự cho tông Tào Động, và Mộng Sơn là người khai sơn Thiên Long Tự cho tông Lâm Tế. Mộng Sơn Sở Thạch sinh ra trong một gia đình quý phái, bà con xa với gia đình hoàng tộc. Mẹ ông qua đời khi ông vừa lên bốn tuổi, và chuyện bình thường với con em của quý tộc, Mộng Sơn Sở Thạch được đưa vào một ngôi chùa thuộc phái Chân Ngôn để được giáo dục. Ông có một bản chất hàn lâm và thích học giáo pháp và nghi thức các trường phái Chân Ngôn và Thiên Thai. Sư xuất gia năm lên tám tuổi, lúc đầu ông chuyên học kinh điển và các học thuyết Phật giáo thần bí. Mặc dầu ông hãy còn quá trẻ để bị ảnh hưởng đáng kể về cái chết của mẹ mình, vào tuổi mười tám ông bị xúc động sâu sắc bởi cái chết của một trong những vị thầy của mình. Sau khi quan sát cái chết khó khăn và đau đớn của vị thầy đó, Mộng Sơn tìm thấy những vấn đề tôn giáo mà ông đã và đang học không còn là vấn đề trừu tượng nữa. Ông đã phải đổi đầu một cách trực tiếp với sự mong manh của đời sống. Ông chuẩn bị một lễ ẩn cư để bắt đầu một trăm ngày an cư trong tĩnh lặng với hy vọng là qua thiền định ông có thể đạt được trí huệ soi vào những vấn đề này. Trước khi ông hoàn tất một trăm ngày an cư trong tĩnh lặng, ông đã có một giấc mơ trong đó hai Thiền Tăng Trung Hoa nổi tiếng thời nhà Đường xuất hiện trước mặt ông: Thạch Sư Sở Viện và Thạch Đầu Hy Thiên. Họ đưa cho ông một bức hình của Tổ Bồ Đề Đạt Ma và dạy ông phải gìn giữ nó. Giấc mơ này lưu lại trong ông một cảm xúc mạnh mẽ nên ông đã lấy hai chữ đầu của hai vị Thiền sư này ghép lại thành tên của ông, và ông được biết bằng tên này trong suốt khoảng đời còn lại của mình. Trong giấc mơ này, ông tin là ông được “chân tính” của mình kêu gọi mình đi theo con đường Thiền. Ông rời chỗ an cư và bắt đầu đi về chùa của Thiền sư Tâm Địa Giác Tâm nằm về phía đông nam của bán đảo trên đảo Honshu—One of the most outstanding Zen masters in Japan Rinzai school in the fourteenth century. He left home at the age of nine, and was ordained at the age of seventeen. Muso was one of the two most significant figures in Japanese Zen at the turn of the 14th century, the other was Zen master Keizan Jokin. Each founded the temple that would become the primary institution of their schools. Keizan was the founder of the Soto Temple Soji-ji, and Muso was the founder of the Rinzai Temple Tenryu-ji. Muso was born in the nobility, a distant relative of the imperial family. His mother died when he was four years old, and, as was common with children of the nobility, he was placed in a Shingon monastery to be educated. He had an academic nature and enjoyed studying the doctrines and rituals of the Shingon and T'ien T'ai Schools. He became a monk at the age of eight and first devoted himself to study of the sutras and the teachings of the mystical schools of Buddhism. Although he had been too young to be significantly affected by his mother's death, at eighteen he was very deeply moved by that of one of his teachers. After observing the difficult and painful death of that teacher, Muso found that the issues of religion that he had been studying were no longer abstract. He had been directly confronted with the issue of the frailty of life. He prepared a hermitage and determined to do a one hundred-day silent retreat in the hope that through meditation he might gain insight into these issues. Before he completed the hundred-day silent retreat, he had a dream in which two famous Chinese Zen monks of the T'ang dynasty appeared to him: Shu-shan K'uang-jên (Sozan-kyonin) and Shih-t'ou Hsi ch'ien (Sekito Kisen). They presented him with a portrait of Bodhidharma and instructed him to safeguard it. This dream left such a powerful impression upon him that he took the first characters of the names of the two Zen masters ('So' and

'Seki') and combined them to form the name "Soseki," by which he was known for the remainder of his life. This dream, he believed, was a call from his "true nature" to follow the path of Zen. He left his retreat and set out for Shinchi Kakushin's temple on the southern peninsula of the island of Honshu.

14) *Mộng Sơn Sở Thạch: Yếu Chỉ Nội Tại Và Biểu Lộ Bên Ngoài—The Inner Intent and the Outer Expression*

Trong *Mộng Đàm* về Phật Giáo và Thiền, Thiền sư *Mộng Sơn* dạy: "Theo một lời dạy của người xưa, những ai chưa đạt đến giác ngộ nên tìm hiểu ý định hơn là lời biểu lộ bên ngoài; trong khi những bậc đã giác ngộ nên nghiên cứu lời biểu lộ bên ngoài hơn là ý định bên trong. Ý định là ý nghĩa nội tại của Thiền, đó là yếu chỉ, cố hữu nơi mọi người. Biểu lộ là phương pháp học thay đổi theo từng trường phái Thiền. Ý định là gốc rễ, biểu lộ là cành lá. Thiền sinh trước tiên cần tìm ra ý nghĩa nội tại của Thiền hơn là vướng mắc vào những biểu lộ bên ngoài."—In *Dream Conversations on Buddhism and Zen*, Zen master Muso Kokushi taught: "According to an ancient saying, those who have not yet attained enlightenment should study the intent rather than the expression; while those who have attained enlightenment should study the expression rather than the intent. The intent is the inner meaning of Zen, which is the fundamental that is inherent in everyone. The expression is the varied methodology of the Zen schools. The intent is the root, the expression is the branches and leaves. Students first need to find out the inner meaning of Zen, not getting bogged down in expressions."

CDLXVIII. *Mu Soeng: Cùng Nhau Hành Động—Mu Soeng: To Act Together*

Thiền sư *Musoeng* nói: "Cùng nhau hành động giống như chuyện rửa khoai tây. Ở Hàn Quốc, khi rửa khoai tây, thay vì rửa từng củ một, người ta cho khoai vào một cái bồn chứa đầy nước. Sau đó người ta lấy gậy khuấy lên khuấy xuống. Việc này làm cho những củ khoai tây chà sát vào nhau, lớp đất cứng bị bong ra. Nếu bạn rửa khoai từng củ một, bạn phải mất nhiều thời gian để làm sạch từng củ một, và mỗi lần chỉ chớ một củ sạch mà thôi. Nếu chúng được rửa chung với nhau, những củ khoai tây sẽ rửa sạch cho nhau."—Zen master *Mu Soeng* said, "Together action is like washing potatoes. When people wash potatoes in Korea, instead of washing them one at a time, they put them all in a tub full of water. Then someone puts a stick in the tub and pushes it up and down, up and down. This makes the potatoes rub against each other; as they bump into each other, the hard crusty dirt falls off. If you wash potatoes one at a time, it takes a long time to clean each one, and only one potatoes gets clean at a time. If they are all together, the potatoes clean each other."

CDLXIX. *Mục Châu: Mu Chou*

1) *Cơ Phong Vấn Đáp!—Crucial-Verbal-Contest!*

Theo *Cảnh Đức Truyền Đăng Lục*, quyển XII, một hôm, Thiền Sư *Mục Châu Đạo Minh* (780-877) hỏi một vị Tăng vừa mới đến: "Ở đâu đến?" Vị Tăng đáp: "Từ Ngưỡng Sơn đến." *Đạo Minh* phán liền: "Ông là kẻ nói láo." Lần khác, *Đạo Minh* hỏi một vị Tăng khác: "Ở đâu đến?" Vị Tăng đáp: "Từ Giang Tây đến." *Đạo Minh* liền nói: "Đi đường ông đã làm mòn hết mấy đôi giày cỏ?" Rõ ràng, vị Tăng này được đối xử dịu dàng hơn vị trước. Như vậy, chúng ta có thể nói một cách cả quyết rằng trong Thiền không có cái gì là khuôn phép hết, và ở đây trong cùng một câu hỏi mà thiền sư *Đạo Minh* tùy tiện giải quyết vấn đề theo mỗi cách khác nhau. Đó là chỗ bắt nguồn độc đáo của Thiền, đầy sinh khí và sáng tạo—According to the *Records of the Transmission of the Lamp* (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, T'ao-Ming asked another newly arrived monk, "Where are you from?" The monk said, "From Mount Yang." T'ao-Ming said, "You're a liar!" This was a verdict from the master. Another time T'ao-Ming asked another monk, "Where are you from?" The monk said, "From West of the River, master." T'ao-Ming said, "How many sandals have you worn out?" Obviously, this monk had a gentler treatment. Therefore, we can say firmly that nothing is stereotyped in Zen, and here in the

same question, but T'ao-Ming solves the matter in quite a different manner. This is where Zen is original, lively and creative.

2) Mục Châu: Đã Đeo Còng Lại Mang Thêm Gông!—Your Head's Already in a Cangue and Now You've Put on Manacles!

Một hôm tham vấn buổi chiều, Thiền sư Đạo Minh Trần Tôn Túc bảo chúng: “Các người lại được chỗ bước vào chưa? Nếu chưa được chỗ bước vào, cần được chỗ bước vào, nếu đã được chỗ bước vào, về sau chớ cô phụ lão Tăng.” Có một vị Tăng bước ra lễ bái thưa: “Con trọn chẳng dám cô phụ Hòa Thượng.” Sư bảo: “Người trước đã cô phụ ta rồi.” Sư lại bảo: “Lão Tăng trụ trì ở đây chẳng từng thấy một người vô sự đi đến. Các người sao chẳng lại gần?” Có một vị Tăng mới bước lại gần. Sư bảo: “Duy Na chẳng có ở đây, người tự lãnh hai mươi gậy đi ra ngoài ba cửa.” Vị Tăng thưa: “Con lổi ở chỗ nào?” Sư bảo: “Đã đeo còng lại mang gông.”—One day, Zen master T'ao-Ming said to his congregation: “Has any one of you gained an entrance? If you haven't gained an entrance then that's what you must do. If you gain an entrance then you won't show ingratitude toward me.” A monk bowed and said: “I don't dare have ingratitude toward you.” T'ao-Ming said: “You've already shown ingratitude.” T'ao-Ming said: “Since I've been abbot, I've never seen someone without an issue come before me. Why can't one of you come forward?” A monk then came forward. T'ao-Ming said: “The Temple director isn't here. So take yourself out the front gate of the monastery and get twenty hits with the staff.” The monk said: “What did I do wrong?” T'ao-Ming said: “Your head's already in a cangue and now you've put on manacles.”

3) Mục Châu: Đánh Què Chân Vân Môn Để Khai Tâm!—Opened the Mind of Yun-Men by Hurting His Leg!

Mục Châu Đạo Minh (780-877) là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào cuối thế kỷ thứ tám đầu thế kỷ thứ chín. Chúng ta gặp tên Mục Châu trong thí dụ thứ 10 của Bích Nham Lục. Ngoài ra, có vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển XII: Thiền Sư Đạo Minh sinh năm 780, đệ tử và người nối pháp của Hoàng Bá. Trần Tôn Giả cũng còn được gọi là Mục Châu, là nơi ông thường cư ngụ. Mục Châu là một trong những môn đồ chính của Hoàng Bá. Mục Châu là sư phụ của Thiền sư danh tiếng Vân Môn. Chính Sư là người đã khai mở tâm thức cho Vân Môn bằng cách làm cho Vân Môn què chân. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, chính Thiền Sư Mục Châu Đạo Minh (780-877) là người đầu tiên phát hiện ra tài năng của Lâm Tế Nghĩa Huyền và khuyên thầy Hoàng Bá của mình dạy cho Lâm Tế. Mục Châu cũng nổi tiếng về sự đào tạo nghiêm khắc của mình đối với Vân Môn Văn Yển. Người ta kể về Mục Châu rằng ông luôn luôn nghe ngóng cánh cửa đóng kín của căn phòng mình. Khi một vị Tăng đến để xin 'Độc tham', ông đoán trước được trạng thái ý thức của người đó chỉ qua tiếng bước chân đi. Nếu trạng thái ấy đối với ông là tốt, ông bảo, "Vào đi", rồi ông sẽ túm lấy ngay vị Tăng mới bước vào, lay thật mạnh và kêu to, "Nói đi! Nói đi!" Nếu vị Tăng ngập ngừng một chút, liền bị Mục Châu tống cổ ra khỏi phòng và đóng sầm cửa lại. Điều này đã xảy ra với Vân Môn Văn Yển, nhưng chân của Vân Môn lại bị kẹt vào cửa khi Mục Châu đóng cửa lại. Vân Môn bị gãy chân và kêu lên một tiếng "Úi da đau quá!" Ngay khi ấy cũng là lúc Vân Môn đạt được đại giác—Zen Master Mu-Chou-Chen-Tzun-Tsu, name of a Chinese Zen monk in between the end of the eighth and the ninth centuries. We encounter Mu-chou in example 10 of the Pi-Yen-Lu. Besides, there is some interesting information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII: Zen Master T'ao-Ming was born in 780, was a disciple and dharma successor of Huang-Po. The venerable Ch'en was also known as Mu-chou, where he used to reside. Mu-chou was one of the most important students of Huang-Po. Mu-Chou was the teacher of the famous Zen Master Yun-men. It was he who opened the mind of Yun-men by hurting his leg. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, it was he who first recognized the great potential of Lin-chi I-hsuan and recommended to his master to accept the young

Lin-chi as a student. Mu-chou is also known as the strict master of Yun-men Wen-yen. It is reported concerning Mu-chou that he always kept the door of his room shut. If a monk came for a private consultation (dokusan), Mu-chou was able to discern the monk's state of mind by the sound of his step. If he considered this state of mind promising, he called out, "Come in!" grabbed hold of the monk as soon as he entered, shook him, and shouted, "Say it! Say it!" If the monk hesitated only for an instant, he shoved him out and slammed the door behind him. This very sequence of events befell Yun-men one day, but his leg caught the door when Mu-chou slammed it. The leg broke and Yun-men shouted 'ouch!' with pain. In that very moment he came abruptly to enlightenment.

4) Mục Châu: Đi Bên Này!—It's That Way!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm Thiền Sư Mục Châu Đạo Minh (780-877) đang đứng ngoài hành lang, có vị Tăng đến hỏi: "Phòng Trần Tôn Túc ở chỗ nào?" Sư liền cởi giày, đề đầu vị Tăng ấy đập. Vị Tăng ấy chạy. Sư gọi: "Đại Đức! Tăng xoay đầu nhìn lại. Sư chỉ bảo: "Đi bên này."—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, one day T'ao-Ming was standing on a corridor path in the monastery. A monk came up to him and asked: "Where is Abbot T'ao-Ming's room?" T'ao-Ming took off a sandal and hit the monk on top of the head. The monk walked off. T'ao-Ming yelled: "Worthy!" The monk turned his head. T'ao-Ming pointed and said: "It's that way!"

5) Mục Châu: Gã Ngụ Này Chỉ Lặp Lại Ngôn Ngữ!—This Fool Just Repeats Words!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, Thiền Sư Mục Châu Đạo Minh (780-877) hỏi một vị Tăng: "Ông từ đâu đến?" Vị Tăng đáp: "Từ Lưu Dương đến." Đạo Minh hỏi: "Nơi đó các lão túc đối đáp Phật lý nói thế nào?" Vị Tăng đáp: "Đi khắp nơi mà không có đường." Đạo Minh lại hỏi: "Lão túc có thật sự nói lời đó không?" Vị Tăng đáp: "Có thật." Đạo Minh đưa gậy lên đánh và nói: "Gã ngụ này chỉ lặp lại ngôn ngữ!"—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, T'ao-Ming asked a monk, "Where do you come from?" The monk said, "From Liuyang." T'ao-Ming said, "What does the teacher there say when a student asks him about the great meaning of the Buddhadharma?" The monk said, "He says, "Traveling everywhere without a path." T'ao-Ming said, "Does the teacher say that or not?" The monk said, "He really does say that." T'ao-Ming took his staff and struck the monk, saying, "This fool just repeats words!"

6) Mục Châu: Không Phải Ông Hỏi Lão Tăng Giáo Lý Siêu Phật Vượt Tổ Hay Sao?—Did You Not Ask Me About the Doctrine That Goes Beyond the Buddhas and Patriarchs?

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, ngày nọ, một vị Tăng hỏi Thiền Sư Mục Châu Đạo Minh (780-877): "Thầy của chư Phật là ai?" Mục Châu khẽ hát: "Tinh tính tang! Tang tính tinh!" Một vị Tăng khác hỏi: "Thế nào là Thiền?" Mục Châu đáp: "Nam Mô Tam Bảo!" Vị Tăng thú nhận là không hiểu. Sư thét lên: "Đồ cóc nhái, sao mà nặng nghiệp thế!" Vào một ngày khác, một vị Tăng khác cũng hỏi: "Thiền là gì?" Mục Châu đáp: "Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật Đa!" Trong khi vị Tăng không hiểu yếu nghĩa của cụm từ này, Mục Châu ngâm thơ:

"Áo thầy rách đã bao năm

Gió tung từng mảnh bay vòng lên mây."

Có lẽ cuối cùng thì Thiền chẳng có gì huyền bí. Mọi thứ đều mở ra trong toàn cảnh mà bạn thấy. Nếu bạn ăn mặc gọn gàng và làm việc trong nông trại, trồng lúa trồng rau, bạn đang làm tất cả những gì được kỳ vọng nơi bạn trên cõi đời này, và cái vô lượng sẽ được chứng nghiệm nơi bạn. Đây là sự hài lòng thật sự của bạn. Tuy nhiên, theo thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, sự hài lòng vì biếng nhác hoặc vì không muốn bận tâm là thái độ đáng ghê tởm nhất. Không có chút gì gọi là Thiền trong đó cả, mà chỉ là sự uể oải và vô tri giác thôi. Sự chiến đấu phải được đẩy lên với tất cả sự tinh tấn và hùng lực. Nếu không như vậy, bất cứ thứ yên tịnh nào có được cũng đều là giả tạo, và không có

cơ sở sâu sắc; chỉ cần gặp phải một cơn bão đầu tiên là nó đã nghiền nát. Thiền nhấn mạnh ở chỗ này. Chắc chắn đảm lực tinh thần được tìm thấy trong Thiền, ngoài phần hưng khởi thần bí, vốn được rèn luyện từ sự chiến đấu trong đời với tất cả ý chí bình sanh và tinh thần vô úy. Vì vậy, Thiền có thể được xem như là một kỹ luật nhằm xây dựng lại tánh khí. Cuộc sống đời thường của chúng ta chỉ chạm ngoài rìa của cá thể, chứ không gây được một sức chấn động nào đến những phần sâu thẳm trong tâm. Ngay cả lúc đạo tâm được đánh thức đi nữa thì hầu hết chúng ta vẫn chỉ đi lướt qua như thể để khỏi lưu lại một dấu tích nào về một cuộc chiến đấu khốc liệt trong tâm. Vì thế mà chúng ta được tạo nên để sống trên sự giả dối của sự vật. Chúng ta có thể thông minh, sáng sủa, và tất cả những thứ đó, nhưng tất cả những gì chúng ta tạo ra đều thiếu sự thâm sâu, chân thật, và không kêu gọi đến chút thâm tình nào cả. Có nhiều người lại hoàn toàn bất lực, không làm ra được gì hết, ngoại trừ những mảnh khoe vụn vặt, hoặc sự bất chuộc tố giác cá tính nông nổi và thiếu sự chứng nghiệm tâm linh. Trong khi trước hết Thiền là một tôn giáo, nhưng cũng là một nghệ thuật rèn luyện tánh khí. Nói đúng ra, chính sự chứng nghiệm sâu sắc phát khởi một sự chuyển hóa trong cơ cấu tâm linh của một cá thể—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, a monk came to ask Mu-chou, "Who is the teacher of all the Buddhas?" Mu-chou reply merely hummed a tune, "Ting-ting, tung-tung, kuti, ku-tung!" Another monk asked, "What was Zen?" Mu-chou answered, "Namu-sambo! (Namoratnatrayaya)" The monk confessed that he could not understand it, whereupon, Mu-chou exclaimed, "O, you miserable frog, whence is this evil karma of yours?" Another day, another monk also asked, "What was Zen?" Mu chou answered, "Maka-hannya-haramii!(mahaprajnaparamita)" When the monk failed to comprehend the ultimate meaning of the phrase, the master went on:

"My robe is all worn out
after so many years' usage,
And parts of it in shreds loosely hanging,
have been blown away to the clouds."

Perhaps there is after all nothing mysterious in Zen. Everything is open to your full view. If you eat your food and keep yourself cleanly dressed and work on the farm to raise your rice or vegetables, you are doing all that is required of you on this earth. This is your real contentment. However, according to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, First Series*, a contentment gleaned from idleness or from laissez-faire attitude of mind is a thing most to be abhorred. There is no Zen in this, but sloth and mere vegetation. The battle must rage in its full vigour and masculinity. Without it, whatever peace that obtains is a simulacrum, and it has no deep foundation; the first storm it may encounter will crush it to the ground. Zen is quite emphatic in this. Certainly, the moral virility to be found in Zen, apart from the mystic flight, comes from the fighting of the battle of life courageously and undauntedly. Therefore, Zen may be considered a discipline aiming at the reconstruction of character. Our ordinary life only touches the fringe of personality, it does not cause a commotion in the deepest parts of the soul. Even when the religious consciousness is awakened, most of us lightly pass over it so as to leave no marks of a bitter fighting on the soul. We are thus made to live on the superficiality of things. We may be clever, bright, and all that, but what we produce lacks depth, sincerity, and does not appeal to the inmost feelings. Some are utterly unable to create anything except makeshifts or imitations betraying their shallowness of character and want of spiritual experience. While Zen is primarily religious, it also moulds our moral character. It may be better to say that a deep spiritual experience is bound to effect a change in the moral structure of one's personality.

7) Mục Châu: Lão Tăng Chẳng Đội Mũ Triều Thiên!—This Old Monk Will Not Wear the Facing Heaven Hat!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, có một vị Đại Đức được vua ban tử y (áo tím) đến lễ bái. Thiền Sư Mục Châu Đạo Minh (780-877) cầm cái mũ lên hỏi: "Cái này gọi là cái gì?" Đại Đức

đáp: "Mũ triều thiên." Sư bảo: "Thế ấy thì lão Tăng chẳng đội đầu." Sư lại hỏi: "Nói thế nào?" Đại Đức đáp: "Tam giới duy tâm, vạn pháp duy thức." Sư chỉ cánh cửa hỏi: "Cái ấy là gì?" Đại Đức đáp: "Sắc pháp." Sư bảo: "Trước rèm ban tử y, đối vua thuyết pháp, tại sao không giữ năm giới? Đại Đức không đáp được—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, a 'purple robed' worthy came to visit T'ao-Ming. When he bowed, T'ao-Ming grabbed the string that hung from his hat and said, "What is this called?" The monk said, "It's called a facing heaven hat." T'ao-Ming said, "Oh, in that case I won't pull it off." T'ao-Ming said: "What do you say of it?" The monk said: "The three worlds are only mind. The myriad dharmas are only consciousness." T'ao-Ming pointed to the door screen and said: "What's that?" The monk said: "A form dharma." T'ao-Ming said: "In front of the screen you received the purple robe and expounded scripture to the emperor. Why can't you uphold the five precepts?" The 'purple robed' worthy couldn't answer.

8) Mục Châu: Lão Tăng Thấy Tang Vật Vẫn Còn Đây!—I See the Stolen Goods!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, có vị Tăng mới đến lễ bái Thiền Sư Mục Châu, Mục Châu Đạo Minh (780-877) trách: "Sao Xà Lê lại trộm trái cây của thường trụ đã lâu rồi để đây vậy?" Vị Tăng nói: "Bạch thầy, con mới tới. Vì sao thầy lại nói con trộm trái cây của thường trụ?" Sư nói: "Ta thấy tang vật vẫn còn đây!"—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, a newly arrived monk bowed to T'ao-Ming, T'ao-Ming yelled at him, "Why have you stolen the fruit that has been here so long?" The monk said, "Master, I've just arrived here. How can you speak of stealing fruit?" T'ao-Ming said, "I see the stolen goods!"

9) Mục Châu Lược Không Hán—Mu-chou's Thieving Phoney

Công án kể cướp rỗng của Mục Châu. Trong thí dụ thứ mười của Bích Nham Lục kể lại một cuộc vấn đáp giữa Mục Châu và một vị Tăng như sau: "Mục Châu hỏi một vị Tăng: 'Từ đâu đến?' Vị Tăng liền hét to: 'Ho!' Mục Châu liền nói: 'Thế là lão sư nhận được một tiếng hét của người.' Vị Tăng lại hét lên: 'Ho!' Mục Châu nói: 'Một tiếng hét thứ ba, một tiếng hét thứ tư và đến gì nữa?' Vị Tăng không nói gì nữa. Mục Châu liền đánh vị Tăng và nói: 'Đồ trộm cắp!'" Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, phàm là người dựng lập tông giáo phải có bốn phạm Tông sư nhân mục, có bốn phạm tông sư tác dụng. Mục Châu cơ phong dường như điện chớp, thích khám phá các tọa chủ. Bình thường Sư nói ra một lời, nửa câu giống như cả rừng gai góc, để chân tay đến không được. Sư vừa thấy vị Tăng đến liền nói: Thấy thành công án, ta cho ông ba mươi gậy. Có khi thấy Tăng Sư gọi: Thượng Tọa! Tăng xoay đầu lại. Sư bảo: Kẻ gánh bần! Một hôm trong cuộc tham vấn buổi chiều, sư bảo chúng: "Các người lại được chỗ bước vào chưa? Nếu chưa được chỗ bước vào, cần được chỗ bước vào, nếu đã được chỗ bước vào, về sau chớ cô phụ lão Tăng." Có một vị Tăng bước ra lễ bái thưa: "Con trọn chẳng dám cô phụ Hòa Thượng." Sư bảo: "Người trước đã cô phụ ta rồi." Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng nếu không phải là hàng tác gia thì chỉ hét hồ hét loạn thôi. Vì thế cổ nhân có nói: "Có khi một tiếng hét không có cái dụng của tiếng hét; có khi một tiếng hét có cái dụng của một tiếng hét; có khi một tiếng hét như sư tử ngồi xổm; có khi một tiếng hét như Bảo kiếm Kim Cang Vương." Một hôm thiền sư Hưng Hóa dạy chúng: "Ta thấy các ông ở bên đông lang hét, ở bên tây lang cũng hét, chớ có hét hồ hét loạn, dù cho hét đến Hưng Hóa bay bổng lên cõi trời ba mươi ba tầng, rớt lại xuống đất chết ngất, đợi khi tỉnh lại, ta sẽ nói với các ông là chưa phải. Vì sao? Vì Hưng Hóa chưa từng nhằm trong màn trướng tía ném chân châu cho các ông, các ông chỉ thích hét hồ hét loạn để làm gì?"—The koan of "Mu-chou's Thieving Phoney." In example ten of the Pi-Yen-Lu we see him in 'questions and answers' (mondo) with a monk as follows: "Mu-chou asked a monk, 'Where do you come from?' Immediately the monk shouted, 'Ho!' Mu-chou said, 'Now the old monk (himself) has had a ho from you.' The monk again shouted, 'Ho!' Mu-chou said, 'A third ho and a fourth ho, and then what?' The monk said, 'Nothing more.' Mu-chou hit him and said, 'What a scoundrel!'" According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, whoever would hold up and establish the teaching of our school must have the eye of a true master of

our school, and must have the functional ability of a true master of our school. Mu-chou's mental acuity is like a flash of lightning. He liked to put lecturers to the test; he would usually utter a word or half a phrase like a thicket of brambles that can't be stepped on or touched. As soon as he saw a monk coming, he would say, "The case is complete; I let you have thirty blows of the staff." Or he would see a monk and call out "Elder!" If the monk turned his head, Mu-chou would say, "You board-carrying fellow!" One day, Zen master T'ao-Ming said to his congregation: "Has any one of you gained an entrance? If you haven't gained an entrance then that's what you must do. If you gain an entrance then you won't show ingratitude toward me." A monk bowed and said: "I don't dare have ingratitude toward you." T'ao-Ming said: "You've already shown ingratitude." A Zen practitioner should always remember that if he is not an adept, he would just be shouting wildly at random. Therefore, it is said, "Sometimes a shout isn't used as a shout; then again, sometimes a shout is used as a shout. Sometimes a shout is like a lion crouching on the ground; sometimes a shout is like the Diamond King's jewel sword." One day, Hsing-hua said to the assembly, "I see all of you shouting in the east hall and shouting in the west hall. Don't shout at random. Even if you shout at me up to the heavens, break me to pieces, and I fall back down again without even a trace of breath left in me, wait for me to revive and I'll tell you it's still not enough. Why? I have never set out real pearls for you inside the Purple Curtains. As for all of you here, what are you doing when you just go on with wild random shouting?"

10) Mục Châu: Mặc Áo Ăn Cơm!—We Dress and We Eat!

Một hôm, có một vị Tăng đến hỏi Thiền sư Mục Châu: "Suốt ngày mặc áo ăn cơm, làm sao chúng ta có thể thoát khỏi mặc áo ăn cơm?" Mục Châu đáp: "Mặc áo, ăn cơm." Vị Tăng nói: "Con không hội." Mục Châu nói: "Không hội thì mặc áo vào và ăn cơm đi!" Thiền sư Mục Châu muốn đề nghị gì với hành giả tu Thiền? Ngài muốn nói: "Giải thoát phải được tìm ngay tự trong cái thế giới hữu hạn này, không có cái vô hạn ngoài những sự vật hữu hạn của thế gian." Điều này có nghĩa là nếu các bạn đi tìm thứ gì đó siêu việt, nó sẽ cắt đứt các bạn với thế giới tương đối này, đồng nghĩa với tự hủy diệt mình. Các bạn không muốn trả giá cho sự giải thoát bằng sự sinh tồn của mình, có phải vậy không? Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng Thiền là cái gì cụ thể, chứ không phải là những tranh luận mơ hồ. Chúng ta hãy cứ ăn cứ uống như thường lệ, và tìm thấy giải thoát ngay trong những hoàn cảnh bình thường này—One day, a monk came and asked Zen master Mu Chou, "We have to dress and eat everyday, and how can we escape from all that?" The master replied, "We dress, we eat." The monk said, "I don't understand." The master said, "If you don't understand put your dress on and eat your food!" What did Zen master Mu Chou want to suggest Zen practitioners? He wanted to say "Emancipation must be sought in this finite world itself, there is nothing infinite apart from the finite things." That is to say if you seek something transcendental, that will cut you off from this world of relativity, which is the same thing as the annihilation of yourself. You do not want salvation at the cost of your own existence, do you? Zen practitioners should always remember that Zen is something concrete, and not vague arguments. Let's drink and eat as usual, and find our way of freedom in this drinking and eating.

11) Mục Châu: Như Lai Thiền Và Tổ Sư Thiền—The Tathagata Zen and the Patriarchal Zen

Trong Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm, có một vị Tăng đến hỏi Thiền sư Mục Châu: "Như Lai Thiền và Tổ Sư Thiền khác nhau chỗ nào?" Thiền sư Mục Châu đáp:

"Núi xanh là núi xanh,
Mây trắng là mây trắng."

Hành giả tu Thiền nên nhớ rằng Thiền Như Lai theo phương cách tu tập Lục Độ Ba La Mật được dạy trong truyền thống kinh điển Đại thừa. Tất cả các trường phái Thiền, Tịnh Độ, hay Mật tông chỉ là những phương tiện, là những ngón tay chỉ trăng, chứ thật ra thật tánh nằm trong mỗi người. Một trong bốn loại Thiền định. Đây là loại thiền định cao nhất mà các tín đồ Phật giáo Đại Thừa tu tập. Vị thiền

giả đã thể chứng chân lý tự nội ẩn sâu trong tâm thức, nhưng vị ấy không say đắm với cái hạnh phúc đạt được ở đấy mà bước vào trong thế giới để thực hiện những hành động tuyệt vời của sự cứu độ vì hạnh phúc của chúng sanh. Trong khi đó, Thiền của Tổ Sư không phải là phương pháp phân tách như khoa học, cũng không phải là một phương pháp tổng hợp như triết học. Đây là một hệ thống tư duy không tư duy theo thông tục, nó siêu việt tất cả những phương pháp của luận chứng hợp lý. Tư duy không cần phương pháp tư duy là để tạo cơ hội cho sự thức tỉnh của tuệ giác. Hành giả có thể áp dụng những phương pháp tu thiền của Tiểu Thừa, của Du Già Luận (bán Đại Thừa), pháp chỉ quán của tông Thiên Thai, hay Du Già bí mật của tông Chân Ngôn nếu hành giả thích, nhưng thật ra tất cả những phương pháp này đều không cần thiết. Quan điểm của Thiền tông có thể tóm tắt như sau: “Dĩ tâm truyền tâm, bất lập văn tự, giáo ngoại biệt truyền, trực chỉ nhân tâm, kiến tánh thành Phật,” hay “Thử tâm tức Phật.” Bạch Ẩn Thiền Sư đã phát biểu ý kiến này rất rõ trong bài kệ về pháp ‘toạ thiền’: “Chúng sanh vốn là Phật; cũng như băng (cơ duyên hiện tại của chúng ta) và nước (Phật tánh ẩn tàng), không có nước thì không có băng. Chính thế gian này là liên hoa cảnh giới và thân này là Phật.”—In the Ching-te Ch'uan-teng-lu, Volume XII, one day, a monk came and asked Zen master Mu Chou: “What is the difference between the Tathagata Dhyana and the Patriarchal Dhyana?” The master replied:

“The green mountains are green mountains,
And the white clouds are white clouds.”

Zen practitioners should remember that Tathagata Zen follows the methods and the six paramitas taught in Mahayana sutras. All schools of Buddhism, whether Patriarchal Zen (Thiền Tông) or Pure Land (Tịnh Độ) or Tantrism (Mật tông) are merely expedients “Fingers pointing to the moon.” The true mind inherent in all sentient beings. One of the four Dhyanas. This is the highest kind of Dhyana practiced by the Mahayana believers of Buddhism. The practitioner has realized the inner truth deeply hidden in the consciousness, yet he does not remain intoxicated with the bliss thereby attained, he goes out into the world performing wonderful deeds of salvation for the sake of other beings. While the meditation of the Patriarchal Zen was not an analytical like science, nor was it a synthetical method like philosophy. It was a method of thinking without ordinary thinking, transcending all methods of logical argument. To think without any method of thinking is to give opportunity for the awakening of the intuitional knowledge or wisdom. All methods of meditation as taught by Hinayana, by Yogacara (quasi-Mahayana), by the abrupt method of calmness and insight (samathavipasyana) of T'ien-T'ai, or by the mystical yoga of Shingon can be used if the aspirant likes, but are in no way necessary. The ideas peculiar to Zen may be summarized as follows: “from mind to mind it was transmitted, not expressed in words or written in letters; it was a special transmission apart from the sacred teaching. Directly point to the human mind, see one's real nature and become an enlightened Buddha.” The idea was very well expressed in Hakuin's hymn on sitting and meditating: “All beings are fundamentally Buddhas; it is like ice (which represents our actual condition) and water (which represents an underlying Buddha-nature); without water there will be no ice, etc. This very earth is the lotus-land and this body is Buddha.”

12) Mục Châu: Ông Nói Thì Khôn, Nhưng Việc Tăng Thì Chưa Làm Xong!—You Talk Wisely, But Your Monkhood Is Far From Being Finished!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm, có một vị Tăng giảng sư đến kiếm Thiền Sư Mục Châu Đạo Minh (780-877). Đạo Minh hỏi: “Nghe nói ông có thể giảng bảy bộ kinh luận, có phải vậy không?” Vị Tăng giảng sư nói: “Dạ, đúng vậy.” Đạo Minh không nói gì hết, đưa gậy lên đánh. Vị Tăng giảng sư nói: “Nếu không vì ngài, bầm Hòa Thượng, tôi đã hoang phí đời mình rồi.” Đạo Minh nói: “Ông nói cái gì vậy?” Vị Tăng giảng sư sắp sửa mở miệng nói thì bị Đạo Minh giáng cho một gậy nữa. Vị Tăng giảng sư nói: “Xin tạ ân huệ tái diễn của Hòa Thượng.” Đạo Minh nói: “Ông nói khôn ngoan, nhưng việc Tăng thì chưa làm xong đâu nhé.”—According to the Records of the Transmission

of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, a scholar-monk came to T'ao-Ming and the latter asked, "I am told that you can discourse on seven sutras and sastras; is that so?" The scholar-monk said, "Yes, master." T'ao-ming without a word raised his staff and struck him. The scholar-monk said, "If not for you, master, I might have wasted my life." T'ao-ming asked, "What do you mean?" The scholar-monk was about to open his mouth when another blow was delivered by the master. The scholar-monk said, "I thank you for your repeated courtesy." T'ao-ming said, "You talk wisely, but your monkhood is far from being finished."

13) Mục Châu: Sáng Du Hành Tây Phương, Chiều Đến Về Lại Đường Bang!—In the Morning, Traveling to the Western Paradise, In the Evening Returning to Tang!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm, vị Tăng tọa chủ đến tham vấn. Thiền Sư Mục Châu Đạo Minh (780-877) hỏi: "Phải chăng ông là người giảng giáo thuyết duy thức?" Vị Tăng tọa chủ đáp: "Dạ, con không dám." Đạo Minh nói: "Buổi sáng thì ở Tây Phương Cực Lạc. Chiều đến thì về lại Đường bang. Có lãnh hội không?" Vị Tăng tọa chủ đáp: "Con không lãnh hội." Đạo Minh nói: "Ồ!Ồ! Không giữ năm giới!"—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, the head monk came to T'ao-Ming for an interview. T'ao-Ming said, "Can you expound on the consciousness-only doctrine?" The head monk said, "I dare not." T'ao-Ming said, "In the morning, traveling to the Western Paradise. In the evening, returning to the land of Tang. Do you understand?" The head monk said, "I don't understand." T'ao-Ming said, "Oh! Oh! Not upholding five precepts!"

14) Mục Châu: Ta Gọi Đông Gia, Chứ Tây Gia Thì Can Dự Gì?—I Called Upon the East of the Hall, What Was the One From the West to Do With Me?

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Mục Châu Đạo Minh (780-877) về Đông du của Tổ, và Sư đáp: "Cái ông thầy này sao không lại gần đây?" Vị Tăng bước lại gần, Mục Châu ngạc nhiên hỏi: "Ta gọi đông gia, chứ tây gia thì can dự gì?" Đây là một trong những trường hợp hết sức đặc biệt, mà có lẽ chúng ta không tìm thấy như vậy ở bất cứ đâu trong lịch sử tôn giáo hay triết học. Đây là phương pháp độc nhất vô nhị được các thiền sư đời trước chấp nhận khiến hành giả đời sau chúng ta lấy làm lạ và tự hỏi bằng cách nào mà thiền sư lại chịu đựng nổi, trừ phi vì khát vọng nhiệt thành muốn truyền kiến giải về Thiền cho môn đệ của mình. Dầu cho đạo Thiền bị che dấu ở đây là gì đi nữa, đây há chẳng phải là một trong những giai thoại Thiền lạ lùng nhất, với một người cầu đạo nhiệt thành mà khi thành khẩn hỏi thầy lại được thầy trả lời không đầu vào đầu. Nhưng phải chăng có thể là Thiền được truyền đạt một cách xảo diệu ngay trong tính chất tầm thường này—According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, a monk came and asked Mu-chou about the Patriarch's coming from the West, and Mu-chou said, "Why doesn't that monk come nearer?" The monk approached, and the master wondered, "I called upon the one from the east of the Hall and what was the one from the west to do with me?" This is one of the most particular cases, the like of which can probably not be found anywhere in the history of religion or philosophy. This is the unique method adopted by Zen masters of past generations which makes us, Zen students of later generations, wonder how the masters ever came to conceive it, except in their earnest desire to impart the knowledge of Zen to their disciples. Whatever Zen truth is concealed here, is it not the most astounding story to find an earnest truth-seeker who earnestly asks his master and receives an incoherent response like this. But is it possible that Zen is cunningly conveyed in this triviality itself?

15) Mục Châu: Trần Dép Rom!—Straw-Sandal Ch'en!

Trong Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, nhắc lại rằng sau khi Mục Châu Đạo Minh (780-877) từ biệt Hoàng Bá, Mục Châu đến ở chùa Long Tâm. Ông xóa sạch những dấu vết của mình và dấu hấn

sự việc mình là một thiền sư. Ông làm những đôi dép rơm và kín đáo đặt trên đường cho người nghèo. Phải mất nhiều năm sau người ta mới biết những đôi dép rơm ấy là do ông làm ra, do đó người ta gọi ông là "Trần Dép Rơm". Khi các học giả Phật giáo đến đặt câu hỏi với ông liền được ông trả lời ngay lập tức. Đó là những câu trả lời ngắn gọn và không theo giáo thuyết chính thống. Những kẻ không am hiểu thì cười ông, duy chỉ có những người sáng suốt mới hiểu được ông. Tiếng tăm của ông lan rộng, học trò tụ tập xung quanh ông rất đông và ông trở nên nổi tiếng như là một thiền sư nghiêm mật—In the Ching-te Ch'uan-teng-lu, Volume XII, we learn that after Mu-chou had taken leave of Huang-Po and came to settle at Lung-hsin monastery; there he effaced his traces and did not let himself be recognized as a master. He made straw sandals and secretly placed them out in the street for the poor. People found out only after many years that the sandals came from him and gave him the nickname "Straw-Sandal Ch'en." When Buddhist scholars came to ask him questions, he answered instantaneously. His replies were short and followed no orthodox teaching. Thus those with little understanding laughed at him; only persons of deeper insight grasped what he was saying. Eventually his reputation spread; a lot of students gathered around him and Mu-chou became known as a strict Zen master.

16) Mục Châu: Trụ Trụợng—Mu-Chou and His Staff

Cây gậy được dùng bởi các Thiền sư để biểu thị chân lý Thiền. Nghĩa thông thường của nó là chỉ nhắc nhở người cầm gậy rằng ông ta biết được cây gậy là ông ta biết tất cả, và đã đạt đến giác ngộ. Có vị Tăng hỏi Thiền sư Mục Châu: "Thế nào là giáo lý siêu Phật vượt Tổ?" Mục Châu giơ cao cây trụ trụợng trước Tăng chúng nói to: "Tôi gọi cái này là cây trụ trụợng, còn mấy ông gọi là cái gì?" Không ai trả lời, Sư lại giơ cao cây gậy lên, xoay về phía người đặt câu hỏi, hỏi lại: "Có phải ông hỏi tôi giáo lý siêu Phật vượt Tổ không?" Như vậy, chúng ta có thể nói một cách cả quyết rằng trong Thiền không có cái gì là khuôn phép hết, tuy cùng một câu hỏi, nhưng mỗi lần Sư tùy tiện giải quyết vấn đề theo mỗi cách khác nhau. Đó là chỗ bắt nguồn độc đáo của Thiền, đầy sinh khí và sáng tạo—A staff used by Zen Masters to demonstrate the truth of Zen. The conventional idea about this is that it reminds the holder that if he knows a stick he knows all, and has reached enlightenment. A monk asked Mu-chou, "What is the doctrine that goes beyond the Buddhas and Patriarchs?" Mu-chou immediately held up his staff, said to the congregation, "I call this a staff, and what would you call it?" No answer was forthcoming, whereupon the master, again holding forth the staff, asked the monk, "Did you not ask me about the doctrine that goes beyond the Buddhas and Patriarchs?" Therefore, we can say firmly that nothing is stereotyped in Zen, and even with the same question, Mu-chou may solve the matter in quite a different manner. This is where Zen is original, lively and creative.

17) Mục Châu: Vác Bản!—Carries A Wooden Board!

Công án người vác bản của Mục Châu. Từ được dùng để chỉ trích hành giả hãy còn chấp trước vào cái gì đó, chứ không thể thông ngộ—Mu-Chou's koan: a person who carries on the shoulder a wooden board. The term is used to criticize practitioners who still attach to something.

18) Mục Châu và Vị Sư Thân—Mu Chou and a 'Purple Robed' Worthy

Có vị sư thân đến viếng. Sư thân hỏi: "Ba cửa đều mở, từ cửa nào vào?" Sư gọi: "Thượng Thơ." Sư thân lên tiếng: "Dạ!" Sư bảo: "Từ cửa tìn vào." Sư thân nhìn lên vách thấy tượng vẽ, hỏi: "Hai tôn giả đối mặt luận việc gì?" Sư gõ cây cột nói: "Trong ba thân cái nào chẳng nói pháp?"—A 'purple robed' worthy came to visit T'ao-Ming. When he bowed, Ta'o-Ming grabbed the string that hung from his hat and said: "What is this called?" The monk said: "It's called a facing heaven hat." T'ao-Ming said: "Oh, in that case I won't pull it off." Ta'o-Ming laso said: "What doctrine do you expound?" The monk said: "The consciousness-only doctrine."

CDLXX. Mục Quang Xạ: Mu-kuang She**1) Pháp Khí Đại Thừa—A Vessel For the Mahayana**

Mục Quang Xạ là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ IX. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Mục Quang Xạ; tuy nhiên, có một cuộc đối thoại giữa Sư và Thiền sư Hoàng Bá Hy Vận trong Truyền Đăng Lục, quyển IX. Trong khi đi dạo núi Thiên Thai, Sư Mục Quang Xạ gặp Thiền sư Hoàng Bá, nói chuyện với nhau như đã quen biết từ lâu. Hai người đồng hành, gặp một khe suối đầy nước chảy mạnh, sư lột mũ chống gậy đứng lại. Mục Quang Xạ thúc Hoàng Bá đồng qua. Hoàng Bá bảo: “Huynh cần qua thì tự qua.” Mục Quang Xạ liền vén y, bước trên sóng như đi trên đất bằng. Qua đến bờ, Mục Quang Xạ xây lại hỏi: “Qua đây! Qua đây!” Hoàng Bá bảo: “Bậy! Việc ấy tự biết. Nếu tôi sớm biết sẽ chặt bấp đùi huynh.” Mục Quang Xạ khen: “Thật là pháp khí Đại Thừa, tôi không bì kịp.” Nói xong, không thấy Mục Quang Xạ đâu nữa—Zen master Mu-kuang She, name of a Chinese Zen master in the ninth century. We do not have detailed documents on this Zen Master; however, there is a dialogue between him and Zen master Huang-po in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume IX. While on his journey to Mount T’ien-T’ai, Mu-kuang She met Zen master Huang-Po. They talked and laugh, just as though they were old friends who had long known one another. Their eyes gleamed with delight as they then set off traveling together. Coming to the fast rapids of a stream, they removed their hats and took up staffs to walk across. Mu-kuang She tried to lead Huang-Po across, saying: “Come over! Come over!” Huang-Po said: “If Elder Brother wants to go across, then go ahead.” Mu-kuang She then began walking across the top of the water, just as though it were dry land. Mu-kuang She turned to Huang-Po and said: “Come across! Come across!” Huang-Po yelled: Ah! You self-saving fellow! If I had known this before I would have chopped off your legs!” Mu-kuang She cried out: “You’re truly a vessel for the Mahayana, I can’t compare with you!” And so saying, he vanished.

2) Mục Quang Xạ: Siêu Nhiên Thần Bí Thiên—Supernatural and mystic Zen

Thiền có một khía cạnh siêu nhiên thần bí, cũng là một thành phần thiết yếu của bản chất của Thiền. Không có khía cạnh đó nó không thể là cái tôn giáo mà tự căn bản nó vẫn là, và Thiền chắc hẳn đã mất đi cái địa vị là một diễn viên khôi hài trong vở kịch Phật giáo. Trong nhiều giai thoại Thiền chúng ta có thể thấy cái phương cách Thiền thị hiện những thần thông và sự diệu cợt của nó với chúng một cách trắng trợn. Mục Châu Đạo Tung là sư phụ của Vân Môn. Chính Sư là người đã khai mở tâm thức cho Vân Môn bằng cách làm cho Vân Môn què chân. Sau này Đạo Tung trở về quê ở Mục Châu vì thân mẫu của Sư đã quá già và cần có người phụng dưỡng. Từ đó Sư sinh sống bằng nghề đan giày cỏ. Vào thời loạn Hoàng Sào bùng nổ, khi loạn quân tiến đến Mục Châu, Đạo Tung đến trước cửa thành treo lên đó một chiếc dế lớn. Khi quân Hoàng Sào đến, họ không tài nào mở cửa vào thành được. Hoàng Sào nhân nhượng ra lệnh cho thuộc hạ, “Hẳn phải có một vị tôn túc sống trong thành này. Chúng ta nên để yên là hơn.” Nói rồi Hoàng Sào hạ lệnh rút quân, và Mục Châu thoát được nạn bị tàn phá. Trong khi đi dạo núi Thiên Thai, Sư Mục Quang Xạ gặp Thiền sư Hoàng Bá, nói chuyện với nhau như đã quen biết từ lâu. Hai người đồng hành, gặp một khe suối đầy nước chảy mạnh, sư lột mũ chống gậy đứng lại. Mục Quang Xạ thúc Hoàng Bá đồng qua. Hoàng Bá bảo: “Huynh cần qua thì tự qua.” Mục Quang Xạ liền vén y, bước trên sóng như đi trên đất bằng. Qua đến bờ, Mục Quang Xạ xây lại hỏi: “Qua đây! Qua đây!” Hoàng Bá bảo: “Bậy! Việc ấy tự biết. Nếu tôi sớm biết sẽ chặt bấp đùi huynh.” Mục Quang Xạ khen: “Thật là pháp khí Đại Thừa, tôi không bì kịp.” Nói xong, không thấy Mục Quang Xạ đâu nữa. Mặc dầu Thiền chế diễu và không ưa những hành động làm phép lạ và thần thông, các thiền sư đã đắc pháp tuyệt nhiên không phải là không có khả năng làm những thứ đó. Họ có thể làm nếu họ cho là cần thiết cho một mục đích xứng đáng. Những thần thông này chỉ là cái phó sản tất nhiên của thực ngộ. Một người ngộ hoàn toàn phải có chúng nếu không cái ngộ của người ấy nhiều nhất chỉ có thể coi là mới được phần nào thôi. Phổ Hóa Trấn Châu Thiền Sư là một thí dụ điển hình khác về khía cạnh siêu nhiên thần bí của Thiền—Zen has a supernatural and mystic side which is

an essential part of its nature. Without this it could not be the religion that basically it still is, and it would lose its position as the most humorous actor in the Buddhist play. In many Zen antics we can see the Zen way of performing miracles and its cynical manner of poking fun at them. Tao-tsung was the teacher of Yun-mên. It was he who opened the mind of Yun-mên by hurting his leg. Later Tao-tsung returned to his native town of Mu-chou, as his mother was very old and needed someone to take care of her. From then on he stayed with his mother and earned a living by making straw sandals. At that time a great rebellion broke out, led by a man called Huang-Tsao. As the insurgent army approached Mu-chou, Tao-tsung went to the city gate and hung a big sandal upon it. When Huang-Tsao's army reached the gate they could not force it open, no matter how hard they tried. Huang-Tsao remarked resignedly to his men: "There must be a great sage living in this town. We had better leave it alone." Saying so, he led his army away and Mu-chou was saved from being sacked.

Zen master Mu-kuang She, name of a Chinese Zen master in the ninth century. We do not have detailed documents on this Zen Master; however, there is a dialogue between him and Zen master Huang-po in *The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu)*, Volume IX. While on his journey to Mount T'ien-T'ai, Mu-kuang She met Zen master Huang-Po. They talked and laugh, just as though they were old friends who had long known one another. Their eyes gleamed with delight as they then set off traveling together. Coming to the fast rapids of a stream, they removed their hats and took up staffs to walk across. Mu-kuang She tried to lead Huang-Po across, saying: "Come over! Come over!" Huang-Po said: "If Elder Brother wants to go across, then go ahead." Mu-kuang She then began walking across the top of the water, just as though it were dry land. Mu-kuang She turned to Huang-Po and said: "Come across! Come across!" Huang-Po yelled: Ah! You self-saving fellow! If I had known this before I would have chopped off your legs!" Mu-kuang She cried out: "You're truly a vessel for the Mahayana, I can't compare with you!" And so saying, he vanished. Despite all their mockery and dislike of wonder-working acts and supernatural powers, the accomplished Zen masters were by no means incapable of performing them. They could do so if they deemed it necessary for a worthwhile purpose. These miracle powers are simply the natural by-products of true Enlightenment. A perfectly enlightened being must possess them, otherwise his Enlightenment can at most be considered as only partial. The story of Zen master P'u Hua is another typical example of supernatural and mystic side of the nature of Zen.

REFERENCES

- 1) An Anthology of Chinese Poetry, Robert Payne, The New American Library, NY, U.S.A., 1947.
- 2) The Art Of Chinese Poetry, James J. Y. Liu, London, 1962.
- 3) The Art of Zen, Stephen Addiss, NY, U.S.A., 1989.
- 4) The Awakening of Zen, Daisetz Teitaro Suzuki, Edited by Christmas Humphreys, Shambhala, London, England, 2000.
- 5) Ba Trụ Thiền, Roshi Philip Kapleau, Việt dịch Đỗ Đình Đồng, U.S.A., 1962.
- 6) Bá Trưởng Ngũ Lục, dịch giả Dương Thanh Khải, Vinhlong, VN, 2012.
- 7) Being Zen: Bringing Meditation To Life, Ezra Bayda, Shambhala, Boston, MA, 2002.
- 8) Bích Nham Lục, Thiền Sư Viên Ngộ, dịch giả, Thích Thanh Từ, 1995.
- 9) The Blue Cliff Record, translated into English by Thomas Cleary & J.C. Cleary, Boston Massachusetts, U.S.A., 1977.
- 10) Book Of Serenity, Thomas Cleary, Boston, Massachusetts, U.S.A., 1988.
- 11) The Book of Tea, Kakuzo Okakura, NY, U.S.A., 1964.
- 12) The Book of Zen, The Path to Inner Peace, Eric Chaline, Baron's Educational Series, Inc., NY, U.S.A., 2003.
- 13) Bồ Đề Đạt Ma Quán Tâm Pháp, Việt dịch Minh Thiền, 1972.
- 14) The Brightened Mind, Ajahn Sumano Bhikkhu, India, 2011.
- 15) The Buddha's Ancient Path, Piyadassi Thera, 1964.
- 16) The Buddha And His Teaching, Ernest K.S. Hunt, 1992.
- 17) In the Buddha's Words, Bhikkhu Bodhi, Somerville, MA, U.S.A., 2005.
- 18) Buddhism In China, Kenneth K. S. Ch'en, Princeton, New Jersey, U.S.A., 1964.
- 19) Buddhism Is Not What You Think, Steve Hagen, New York, U.S.A., 1999.
- 20) Buddhism, Sexuality, and Gender, José Ignacio Cabezón, State University of New York Press, U.S.A., 1985.
- 21) Buddhism and Zen, Nyogen Senzaki, North Point Press, NY, U.S.A., 1953.
- 22) A Buddhist Bible, Rebert Aitken, Boston, Massachusetts, U.S.A., 1938.
- 23) Buddhist Dictionary, Thiện Phúc, Minh Đăng Quang, Westminster, CA, U.S.A., 2005.
- 24) Buddhist Meditation, Edward Conze, 1956.
- 25) The Buddhist Teaching Of Totality, Garma C.C. Chang, New Delhi, 1992.
- 26) Calm and Insight, Bhikkhu Khantipalo, 1981.
- 27) Calming The Mind, Gen Lamrimpa, 1992.
- 28) Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, dịch giả Dương Thanh Khải, Vinhlong, VN, 2012.
- 29) Cao Tăng Triều Tiên, Giác Huấn, Việt dịch Thích Nguyên Lộc, NXB Phương Đông, VN, 2012.
- 30) The Central Philosophy of Buddhism, T.R.V. Murti, London, England, 1960.
- 31) The Chan Handbook, Ven. Master Hua, Ukiah, CA, U.S.A., 2004.
- 32) Chơn Tâm Trực Thuyết, Thiền Sư Phổ Chiếu, dịch giả Thích Đắc Pháp, Tu Viện Chơn Không, 1973.
- 33) Chùa Tháp Tháp Di Đà Và Tổ Sư Nguyên Thiều Siêu Bạch, Thích Viên Kiên, Viện Triết Lý VN & Triết Học Thế Giới, 2002.
- 34) Chứng Đạo Ca, thiền sư Huyền Giác, dịch giả Trúc Thiên, 1970.
- 35) The Complete Book of Zen, Wong Kiew Kit, Element Books Inc., U.S.A., 1998.
- 36) A Concise Dictionary Of Buddhism & Zen, Ingrid Fischer-Schreiber & Michael Diener, translated by Michael H. Kohn, Boston, U.S.A., 1991.
- 37) The Connected Discourses of the Buddha, translated from Pali by Bhikkhu Bodhi, 2000.
- 38) Công Án Cửa Phật Thích Ca Và Tổ Đạt Ma, Thích Duy Lực, Santa Ana, CA, U.S.A., 1986.
- 39) Danh Từ Thiền Học Chú Giải, Thích Duy Lực, Thành Hội PG TPHCM, 1995.
- 40) Duy Ma Cát Sở Thuyết Kinh, Hòa Thượng Thích Huệ Hưng, 1951.
- 41) Duy Thức Học, Thích Thắng Hoan, San Jose, CA, U.S.A., 1998.
- 42) Đại Việt Sử Ký Toàn Thư, Vol. I, Vol. II, Vol. III, Lê Văn Hưu, Dịch Giả Cao Huy Giu, NXBKHXH, V.N., 2004.
- 43) Đạo Phật An Lạc và Tỉnh Thức, Thiện Phúc, Anaheim, USA, 1996.
- 44) Diamond Mind, Rob Naim, Shambhala, Boston, MA, U.S.A., 2001.
- 45) The Diamond Sutra and The Sutra Of Hui-Neng, A.F. Price and Wong Mou-Lam, 1947.
- 46) The Diary Of A Meditation Practitioner, Dr. Jane Hamilton Merrit, U.S.A., 1960.
- 47) The Dictionary of Zen , Ernest Wood, NY, U.S.A., 1962.
- 48) Dictionary of Zen & Buddhist Terms, Thiện Phúc, Vietnamese Oversea Buddhism, Anaheim, CA, U.S.A., 2016.
- 49) Don't Just Do Something, Sit There, Sylvia Boorstein, Harper, SF, CA, U.S.A., 1996.
- 50) The Dragon Who Never Sleeps, Robert Aitken, Parallax Press, U.S.A., 1992.
- 51) Dropping Ashes on the Buddha, Seung Sahn, translated by Stephen Mitchell, NY, U.S.A., 1976.
- 52) Đường Về Bến Giác, Thích Thanh Cát, Palo Alto, CA, 1987.
- 53) Đường Về Thực Tại, Chu Tử Phu-Cát Tư Đỉnh, dịch giả Từ Nhân, NXB Phương Đông, 2007.
- 54) The Elements of Zen, David Scott and Tony Doubleday, 1992.
- 55) The English-Chinese Dictionary, Lu Gusun, Shanghai, China, 1994.

- 56) *Essays In Zen Buddhism, First Series*, Daisetz Teitaro Suzuki, London, England, 1927.
- 57) *Essays In Zen Buddhism, Second Series*, Daisetz Teitaro Suzuki, London, England, 1933.
- 58) *Essays In Zen Buddhism, Third Series*, Daisetz Teitaro Suzuki, London, England, 1934.
- 59) *The Essence of Zen Practice*, Taizan Maezumi Roshi, Shambhala, Boston, MA, U.S.A., 2001.
- 60) *Everyday Zen*, Charlotte Joko Beck, edited by Steve Smith, NY, U.S.A., 1998.
- 61) *The Experience of Insight*, Joseph Goldstein, Santa Cruz, CA, U.S.A., 1976.
- 62) *The Flower Ornament Scripture*, Shambhala: 1987.
- 63) *Food For The Thinking Mind*, Ven. K. Sri Dhammananda, Kuala Lumpur, Malaysia, 1999.
- 64) *Foundations of T'ien-T'ai Philosophy*, Paul L. Swanson, U.S.A., 1951.
- 65) *The Gateless Barrier*, Robert Aitken, San Francisco, CA, U.S.A., 1990.
- 66) *Generating The Mind Of Enlightenment*, The Dalai Lama XIV, 1992.
- 67) *The Gift Of Well-Being*, Ajahn Munido, UK, 1997.
- 68) *Gõ Cửa Thiền*, Zen Master Muju, dịch giả Nguyễn Minh, NXB Văn Hóa Thông Tin, 2008.
- 69) *A Guide To Walking Meditation*, Thích Nhất Hạnh, 1985.
- 70) *A Heart Full of Peace*, Joseph Goldstein, Wisdom Publications, Boston, MA, 2007.
- 71) *A Heart As Wide As The World*, Sharon Salzberg, Boston, Massachusetts, U.S.A., 1997.
- 72) *Hiểu Về Trái Tim*, Thích Minh Niệm, NXB Trẻ, V.N., 2010.
- 73) *History of Japan*, R.H.P. Mason & J.G. Caiger, Tuttle Publishing, Osaki, Japan, 1997.
- 74) *History of the Karmapas*, Lama Kunsang and Lama Pemo, Translators: Lama Pemo and Jonathan C. Bell, Snow Lion Publication, NY, U.S.A., 2012.
- 75) *A History of Vietnam From Hong Bang To Tu Duc*, Oscar Chapuis, Greenwood Publishing Group, CT, U.S.A., 1995.
- 76) *History of Viet Nam*, Pham Tran Anh, Published by Amazon, U.S.A., 2015.
- 77) *History of Zen Buddhism*, Henrich Dumoulin, S.J., Beacon Press, Boston, MA, U.S.A., 1969.
- 78) *The Holy Teaching Of Vimalakirti*, Robert A.F. Thurman: 1976.
- 79) *How To Get From Where You Are To Where You Want To Be*, Cheri Huber, 2000.
- 80) *Hua-Yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*, Francis H. Cook, NY, U.S.A., 1977.
- 81) *Hương Thiền*, Thích Nhật Quang, NXB TPHCM, 2001.
- 82) *The Illustrated Encyclopedia Of Zen Buddhism*, Helen J. Baroni, Ph.D., NY, U.S.A., 2002.
- 83) *Im Lặng Là Tiếng Động Không Ngừng*, Thích Giác Nhiệm, VN, 2004.
- 84) *An Index To The Lankavatara Sutra*, D.T. Suzuki, New Delhi, India, 2000.
- 85) *In This Very Life*, Sayadaw U. Pandita, 1921.
- 86) *In This Very Moment*, James Ishmael Ford, Boston, U.S.A., 1996.
- 87) *Infinite Circle: Teachings in Zen*, Bernie Glassman, Shambhala, Boston, MA, 2003.
- 88) *Insight Meditation*, Joseph Goldstein, 1993.
- 89) *The Intention of Patriarch Bodhidharma's Coming From the West*, Venerable Master Hsuan Hua, Buddhist Text Translation Society, Burlingame, CA, U.S.A., 1999.
- 90) *Introduction to Emptiness*, Guy Newland, Snow Lion, U.S.A., 2008.
- 91) *An Introduction To Zen Buddhism*, D.T. Suzuki, 1934.
- 92) *In the Light of Meditation*, Mike George, NY, U.S.A., 2004.
- 93) *It's Easier Than You Think*, Sylvia Boorstein, 1995.
- 94) *Journey To Mindfulness*, Bhante Henepola Gunaratana, Somerville, MA, U.S.A., 2003.
- 95) *Journey Without Goal*, Chogyam Trungpa, 1981.
- 96) *Just Add Buddha!*, Franz Metcalf, Berkeley, CA, U.S.A., 2004.
- 97) *Khai Mở Đạo Tâm, Đạo Sư Duy Tuệ*, U.S.A., 2008.
- 98) *Khi Nào Chim Sắt Bay*, Ayya Khema, Việt dịch Diệu Liên Lý Thu Linh, 2004.
- 99) *Kinh Nghiệm Thiền Quán*, Joseph Goldstein, dịch giả Nguyễn Duy Nhiên, NXB Đà Nẵng, 2007.
- 100) *Kinh Pháp Bảo Đàn*, Dương Thanh Khải, Vinhlong, VN, 2007.
- 101) *Lâm Tế Ngữ Lục*, Thích Nhất Hạnh, NXB Lá Bối, San José, California, U.S.A., 1995.
- 102) *Lịch Sử Thiền Học*, Ibuki Atsushi, dịch giả Tàn Mộng Tử, NXB Phương Đông, VN, 2001.
- 103) *The Lion Roar*, David Maurice, NY, U.S.A, 1962.
- 104) *Living Buddhist Masters*, Jack Kornfield, Unity Press, Santa Cruz, CA, U.S.A., 1977
- 105) *Mã Tổ Ngữ Lục*, dịch giả Dương Thanh Khải, Vinhlong, VN, 2012.
- 106) *Meditation Now*, S.N. Goenka, Vipassana Research Publications, Seattle, WA, U.S.A., 2003.
- 107) *The Method of Zen*, Eugen Herrigel, 1960.
- 108) *Mindfulness, Bliss, And Beyond*, Ajahn Brahm, Wisdom Publications, Boston, MA, U.S.A., 2006.
- 109) *Mindfulness In Plain English*, Venerable Henepola Gunaratana, Taipei, Taiwan, 1991.
- 110) *Miniatures of A Zen Master*, Robert Aitken, Publishers Group West, CA, U.S.A., 2008.
- 111) *The Morning Star*, Robert Aitken, Shoemaker Hoard, Publishers, Washington D.C., U.S.A., 2003.
- 112) *Mystics and Zen Masters*, Thomas Merton, The Noonday Press, NY, U.S.A., 1961.

- 113) Nghiên Cứu Kinh Lăng Già, D.T. Suzuki, Việt dịch Thích Chơn Thiện & Trần Tuấn Mẫn, GHPGVN Ban Giáo Dục Tăng Ni, 1992.
- 114) Ngũ Đăng Hội Nguyên, Trung Quốc Phật Giáo Điển Trước Tuyển Tập, Bắc Kinh, 2002.
- 115) Ngũ Lục Bồ Đề Đạt Ma, Nguyễn Hảo dịch, NXB Phương Đông, TPHCM, VN, 2013.
- 116) Ngũ Lục Cửa Thiền Sư Phật Nhân, Thích Trúc Thông Quảng dịch, NXB Thời Đại, Hà Nội, 2014.
- 117) Opening The Hand of Thought: Approach To Zen, Kosho Uchiyama, translated by Shohaku Okumura and Tom Wright, NY, U.S.A., 1993.
- 118) Original Teachings of Ch'an Buddhism, Chang Chung-Yuan, Pantheon Books, NY, U.S.A., 1969.
- 119) Pháp Bảo Đàn Kinh, Cư Sĩ Tô Quế, 1946.
- 120) Pháp Bảo Đàn Kinh, Mai Hạnh Đức, 1956.
- 121) Pháp Bảo Đàn Kinh, Hòa Thượng Thích Mãn Giác, 1985.
- 122) Pháp Bảo Đàn Kinh, Hòa Thượng Minh Trực, 1944.
- 123) Pháp Bảo Đàn Kinh, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1992.
- 124) Pháp Bửu Đàn Kinh, Hòa Thượng Thích Từ Quang, 1942.
- 125) Pháp Môn Tọa Thiền, Hòa Thượng Thích Giác Nhiên, 1960.
- 126) Phật Pháp Căn Bản (Việt-Anh)—Basic Buddhist Doctrines, 08 volumes, Thiện Phúc, U.S.A., 2009.
- 127) The White Poney: Poems of the T'ang Dynasty, Robert Payne, NY, U.S.A., 1947.
- 128) The Practice of Zen, Chang Chen Chi, Rider & Company London, UK, 1960.
- 129) Practical Meditation, Brahma Kumaris, World Spiritual University, London, England, 1985.
- 130) Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism, Steve Odin, State University of NY Press, U.S.A., 1982.
- 131) Quy Sơn Cảnh Sách, Quy Sơn Linh Hựu, dịch giả Nguyễn Minh Tiến, NXB Tôn Giáo, 2008.
- 132) Quy Sơn Ngũ Lục, dịch giả Dương Thanh Khái, Vinhlong, VN, 2012.
- 133) Returning To Silence: Zen Practice in Daily Life, Dainin Katagiri, Shambhala, Boston, MA, U.S.A., 1988.
- 134) Seeking the Heart of Wisdom, Joseph Goldstein & Jack Kornfield, Shambhala, Boston, MA, 1987.
- 135) Shortcuts To Inner Peace, Ashley Davis Bush, Berkley Books, NY, U.S.A., 2011.
- 136) Sixth Patriarch's Sutra, Tripitaka Master Hua, 1971.
- 137) Sống Thiền, Eugen Herrigel, Việt dịch Thích Nữ Trí Hải, VN, 1989.
- 138) Studies in Ch'an and Hua-Yen, Robert M. Gimello and Peter N. Gregory, Honolulu, 1983.
- 139) Sứ 33 Vị Tổ Thiền Tông Ấn-Hoa, Thích Thanh Từ, NXB Tôn Giáo, VN, 2010.
- 140) Taking the Path of Zen, Robert Aitken, Diamond Sangha, U.S.A., 1982.
- 141) Tâm Yếu Tu Thiền, Thiền Sư Phật Nhân, Thích Trúc Thông Quảng dịch từ Cổ Tôn Túc Ngũ Lục, NXB Tôn Giáo, Hà Nội, 2016.
- 142) That Which You Are Seeking Is Causing You To Seek, Cheri Huber, Murphys, CA, U.S.A., 1990.
- 143) Thiền Trúc Tiểu Du Ký, Thiện Phúc, U.S.A., 2006.
- 144) Thiền Căn Bản, Trí Giả Đại Sư, Trí Giả Đại Sư, Hòa Thượng Thích Thanh Từ dịch, Dalat, VN, 1981.
- 145) Thiền Dưới Ánh Sáng Khoa Học, Thích Thông Triệt, Perris, CA, U.S.A., 2010.
- 146) Thiền Đạo Tu Tập, Chang Chen Chi, Việt dịch Như Hạnh, North Hills, CA, U.S.A., 1998.
- 147) Thiền Định Thực Hành, Thuần Tâm, Nhà Sách Lê Lai, Saigon, VN, 1970.
- 148) Thiền Đốn Ngộ, Thích Thanh Từ, Tu Viện Chơn Không, VN, 1974.
- 149) Thiền Lâm Bảo Huấn, Diệu Hỷ & Trúc Am, dịch giả Thích Thanh Kiểm, NXB Tôn Giáo, 2001.
- 150) Thiền Lâm Tế Nhật Bản, Matsubara Taidoo, H.T. Thích Như Điển dịch, NXB Phương Đông, TPHCM, 2006.
- 151) Thiền Luận, 3 vols, D.T. Suzuki, dịch giả Trúc Thiên, 1926.
- 152) Thiền Nguyên Thủy Và Thiền Phát Triển, Thích Minh Châu, T.Thanh Từ, T. Phước Sơn, Minh Chi, Ban PGVN, 1994
- 153) Thiền Phái Lâm Tế Chúc Thánh, Thích Như Tịnh, Illinois, U.S.A., 2006.
- 154) Thiền Sư, Thiện Phúc, California, USA, 2007.
- 155) Thiền Sư Thần Hội, H.T. Thích Thanh Từ, Thiền Viện Trúc Lâm Đà Lạt, VN, 2002.
- 156) Thiền Sư Trung Hoa, Hòa Thượng Thích Thanh Từ: 1995.
- 157) Thiền Sư Việt Nam, Hòa Thượng Thích Thanh Từ: 1972.
- 158) Thiền Tào Động Nhật Bản, Amazu Ryuushin, Việt dịch Thích Như Điển, Hannover, Germany, 2008.
- 159) Thiền Tông Lâm Tế & Tào Động, Thích Trúc Thông Quảng, NXB Tôn Giáo, Hà Nội, 2016.
- 160) Thiền Tông Trực Chỉ, Thiền sư Thiên Cơ, dịch giả Thích Thanh Từ, 2002.
- 161) Thiền Tông Việt Nam Cuối Thế Kỷ 20, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1991.
- 162) Thiền Trong Đạo Phật, from Volume I to Volume III, Thiện Phúc, CA, U.S.A., 2017.
- 163) Thiền Trong Đời Sống, Thiện Phúc, CA, U.S.A., 2012.
- 164) Thiền Uyển Tập Anh, Lê Mạnh Thát, NXB TPHCM, 1999.
- 165) This Truth Never Fails, David Rynick, Wisdom Publications, Somerville, MA, U.S.A., 2012.
- 166) Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Hòa Thượng Bích Liên, Hòa Thượng Như Phước, Hòa Thượng Từ Quang, 1957.
- 167) Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Trí Độ và Tuệ Quang, 1964.
- 168) Thuật Ngữ Duy Thức Học, Giải Minh, NXB Phương Đông, 2011.
- 169) Three Hundred Poems of the T'ang Dynasty, Witter Bynner, NY, U.S.A., 1947.

- 170) Three Hundred Sixty-Five Zen Daily Readings, Jean Smith, Harper, SF, CA, U.S.A., 1999.
- 171) The Three Pillars of Zen, Roshi Philip Kapleau, 1912.
- 172) Three Zen Masters, John Steven, Kodansha America, Inc., NY, U.S.A., 1993.
- 173) Thủ Lăng Nghiêm, Minh Tâm Lê Đình Thám: 1961.
- 174) T'ien-T'ai Philosophy, Paul L. Swanson, Asian Humanities Press, Berkeley, CA, U.S.A., 1989.
- 175) Tổ Sư Bồ Đề Đạt Ma, H.T. Tuyên Hóa, Burlingame, CA, U.S.A., 1983.
- 176) The Training of the Zen Buddhist Monk, Daisetz Teitaro Suzuki, Cosimo Inc., U.S.A., 2007.
- 177) Tu Tập Chỉ Quán Tọa Thiền Pháp Yếu, Thiền Thái trí Giả Đại Sư, Việt dịch Hoàn Quan Thích Giải Năng, NXB Tôn Giáo, 2005.
- 178) Tuệ Trung Thượng Sĩ Ngữ Lục, Thích Thanh Từ, Thiền Viện Thường Chiếu, VN, 1996.
- 179) Từ Điển Phật Học Anh-Việt—English-Vietnamese Buddhist Dictionary, 10 volumes, Thiện Phúc, U.S.A., 2007.
- 180) Từ Điển Phật Học Việt-Anh—Vietnamese-English Buddhist Dictionary, 6 volumes, Thiện Phúc, U.S.A., 2005.
- 181) Từ Điển Thiền Tông Hán Ngữ, Hồ Bắc Nhân Dân Xuất Bản Xã, Trung Quốc, 1994.
- 182) Từ Điển Thiền Tông Hán Việt, Hân Mẫn & Thông Thiền, NXB TPHCM, 2002.
- 183) Từ Điển Thuật Ngữ Thiền Tông, Thông Thiền, NXB Tổng Hợp TPHCM, 2008.
- 184) The Unborn, Bankei Yotaku, translated by Norman Waddell, NY, U.S.A., 1984.
- 185) Vạn Hạnh, Kê Đi Qua Cầu Lịch Sử, Thích Mãn Giác, NXB Tôn Giáo, TPHCM, 2003.
- 186) Về Thiền Học Khởi Nguyên Của Phật Giáo Việt Nam, Thích Chơn Thiện, NXB Văn Mới, Gardena, CA, U.S.A., 2003.
- 187) Vô Môn Quan, Thiền Sư Vô Môn Huệ Khai, dịch giả Trần Tuấn Mẫn, VN, 1995.
- 188) Walking with the Buddha, India Dept. of Tourism, New Delhi, 2004.
- 189) What Is Zen?, Alan Watts, Novato, CA, U.S.A., 1973.
- 190) When The Iron Eagle Flies, Ayya Khema, London, England, 1991.
- 191) Wherever You Go There You Are, Jon Kabat-Zinn, Hyperion, NY, U.S.A., 1994.
- 192) The Wisdom of Solitude, Jane Dobisz, Harper, SF, CA, U.S.A., 2004.
- 193) The Wisdom of the Zen Masters, Irmgard Schloegl, NY, U.S.A., 1975.
- 194) The World of Zen, Nancy Wilson Ross, Random House, NY, U.S.A., 1960.
- 195) Zen, Lex Hixon, Larson Publications, USA, 1995.
- 196) Zen Antics, Thomas Cleary, Boston, MA, U.S.A., 1949.
- 197) Zen Art For Meditation, Stewart W. Holmes & Chimyo Horioka, Tokyo, 1973.
- 198) The Zen Book, Daniel Levin, Hay House Inc., U.S.A., 2005.
- 199) Zen Buddhism: A History India and China, Heinrich Dumoulin, World Wisdom, Indiana, U.S.A., 2005.
- 200) Zen Buddhism: A History Japan, Heinrich Dumoulin, Mcmillan Publishing, NY, U.S.A., 1990.
- 201) Zen Buddhism and Psychoanalysis, D.T. Suzuki and Richard De Martino, 1960.
- 202) Zen's Chinese Heritage, Andy Ferguson: 2000.
- 203) Zen Dictionary, Ernest Wood, NY, U.S.A., 1957.
- 204) The Zen Doctrine of No Mind, D.T. Suzuki, 1949.
- 205) Zen Action Zen Person, T.P. Kasulis, University of Hawaii Press, U.S.A., 1981.
- 206) Zen In The Art Of Archery, Eugen Herrigel, 1953.
- 207) Zen And The Art Of Making A Living, Laurence G. Boldt, Auckland, New Zealand, 1992.
- 208) The Zen Art Book: The Art of Enlightenment, Stephen Addiss & John Daido Looori, Shambhala, Boston, MA, U.S.A., 2007.
- 209) The Zen Book, Daniel Levin, Hay House Inc., U.S.A., 2005.
- 210) Zen Buddhism, The Peter Pauper Press, NY, U.S.A., 1959.
- 211) Zen Enlightenment Origin And Meaning, Heinrich Dumoulin, Shambhala, Boston, MA, U.S.A., 1976.
- 212) Zen Flesh Zen Bones, Paul Reys, Tai Seng, Singapore, 1957.
- 213) A Zen Forest, Soiku Shigematsu, Weatherhill, NY, U.S.A., 1981.
- 214) Zen and Japanese Culture, Daisetz Teitaro Suzuki, Bollingen Foundation Inc., NY, U.S.A., 1959.
- 215) Zen In The Light Of Science, Thích Thông Triệt, Perris, CA, U.S.A., 2010.
- 216) Zen Masters Of China, Richard Bryan McDaniel, Tuttle Publishing, Vermont, U.S.A., 2013.
- 217) Zen Masters Of Japan, Richard Bryan McDaniel, Tuttle Publishing, Vermont, U.S.A., 2012.
- 218) Zen Mind, Beginner's Mind, Shunryu Suzuki, Tokyo, Japan, 1970.
- 219) The Zen Monastic Experience, Robert E. Buswell, Jr., Princeton University Press, NJ, U.S.A., 1992.
- 220) Zen Path Through Depression, Philip Martin, Harper Collins Publishers, NY, U.S.A., 1999.
- 221) Zen Philosophy, Zen Practice, Hòa Thượng Thích Thiên Ân, 1975.
- 222) Zen In Plain English, Stephan Schuhmacher, New York, NY, U.S.A., 1988.
- 223) Zen Reflections, Robert Allen, Michael Friedman Publishing Group, Inc., NY, U.S.A., 2002.
- 224) Zen Training of the Zen Buddhist Monk, D.T. Suzuki, Cosimo Classic, NY, U.S.A., 2007.
- 225) Zen Virtues, from Volume I to Volume IV, Thiện Phúc, CA, U.S.A., 2017.