

THIỆN PHÚC

**GIỜNG SÁNG
THẦY XƯA**



**BRILLIANT EXAMPLES OF
MASTERS IN THE PAST**

**TẬP V
VOLUME V**

Copyright © 2022 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.

Lời Đầu Sách

Khi nói về Thầy Xưa, người đầu tiên mà chúng ta muốn nói đến phải là đức Bổn Sư Thích Ca Mâu Ni Phật, người đã để lại cho nhiều thế hệ hậu bối chúng ta một gia tài kinh điển đồ sộ với vô số những gương hạnh sáng ngời cho cuộc sống hạnh phúc và cuộc tu giác ngộ giải thoát. Sau những bước chân của đức Phật là hai mươi tám vị Tổ Ấn Độ, lục tổ Trung Hoa, cùng nhiều vị tổ thầy khác tại các xứ Việt Nam, Nhật Bản, Đại Hàn, Tích Lan, Tây Tạng, Thái Lan, Miến Điện, Lào, Cam Bốt, vân vân, đã tiếp tục sống và tu với vô số những tấm gương sáng ngời trên con đường hoằng hóa lợi sanh. Đại đa số những gương hạnh sáng ngời này của các bậc thầy xưa đều giúp rất nhiều cho các đệ tử trong cuộc tu hành giác ngộ và giải thoát. Tuy nhiên, cũng có rất nhiều gương hạnh rất đáng kính và đáng được hậu bối chúng ta noi theo. Một trong những gương hạnh sáng ngời tiêu biểu nhất là gương hạnh của ngài Thiệt Nhân (1630-1682) về việc “In Kinh hay Cứu Người?” Khi tu Viện cần in kinh, Thiền Sư Thiệt Nhân bắt đầu du hành khắp nơi và kêu gọi đàn na tín thí đã quyên góp đầy đủ tiền giúp Sư cho mục đích này, nhưng không may lúc ấy trong vùng có nạn đói nghiêm trọng rất cần trợ giúp. Vì thế mà Sư đã đem hết số tiền để in kinh này ra giúp đỡ dân khỏi chết đói. Sau đó, Sư lại bắt đầu quyên góp lần nữa. Năm bảy năm sau đó thì Sư cũng có đủ số tiền để in kinh lần nữa, nhưng không may, nước sông Uji bỗng dâng dân cao làm ngập lụt cả một vùng rộng lớn, và hậu quả là dân chúng trong vùng lại gặp phải nạn dịch hoành hành. Sư lại đem hết số tiền in kinh ra giúp cho nạn nhân lũ lụt và nạn dịch. Sư lại đem tiền in kinh lần hai ra giúp cho nạn nhân lũ lụt và nạn dịch. Sư lại bắt đầu quyên góp cho đủ tiền để in kinh lần ba. Cuối cùng, sau hai mươi năm quyên góp lần thứ ba, ước nguyện của Sư được hoàn thành. Những bộ kinh được in lần đầu tiên ra đời trên đất nước Phù Tang mà ngày nay vẫn còn được lưu giữ tại chùa Hoàng Bá (Obaku-ji) ở Kyoto. Không may sau đó, Thiệt Nhân thị tịch vì bị lây nhiễm chứng sốt khi Sư đang giúp cho nạn đói ở Osaka. Người Nhật thường kể cho con cháu họ nghe rằng Thiệt Nhân đã làm ba bộ kinh, hai bộ đầu tiên vô hình nhưng vượt hẳn bộ thứ ba. Trong lịch sử Thiền tông Nhật Bản, cách hành xử của Thiền Sư Ba Tiêu trong một lần du hành thưởng lãm hoa cũng là một trong những gương hạnh đáng cho hậu bối chúng ta noi theo. Vào năm 1694, thiền sư Ba Tiêu thực hiện cuộc du hành cuối cùng. Một câu chuyện phổ thông đã kể lại trước chuyến du hành mà ông đã dự tính đi để thưởng lãm hoa nở tại một địa phương nổi tiếng. Ngay sau khi ông khởi hành, Ba Tiêu gặp một nhóm người đang nói về một đứa con gái hiếu hạnh của một gia đình nông dân, nổi tiếng là một người đàn bà đã tỏ ra hết lòng chăm sóc cha mẹ già. Ba Tiêu vòng trở lại để gặp người đàn bà này và ông rất cảm kích đến độ ông cho bà ta hết khoản tiền mà ông ta đã để dành cho chuyến đi

thường lăm hoa này. Khi ông trở về Giang Hộ, những học trò hỏi về hoa. Ba Tiêu bảo họ: “Ta gặp một thứ gì đó còn đẹp hơn hoa nhiều.”

Đã có quá nhiều những bộ sách về Phật giáo vậy thì hà tất lại phải có thêm một bộ mang tên "Gương Sáng Thầy Xưa"? Thật tình mà nói, Phật tử hậu bối chúng ta không thể nào xem thường những gương sáng bao gồm cả cuộc sống, hành trạng và những lời dạy dỗ của các bậc thầy xưa bởi vì tất cả chúng đều là những hành trang tinh thần quý báu cho sự giác ngộ và giải thoát của chúng ta trong tu hành và cho một cuộc sống đầy an lạc lạc, tỉnh thức và hạnh phúc. Các mẫu thiền thoại quý báu của các bậc thầy xưa 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. Bên cạnh đó, các mẫu đối thoại thiền của các bậc thầy xưa còn trực tiếp giúp các đệ tử của mình giảm bớt sự chấp trước. 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.

Qua những tấm gương sáng trong 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 tâm 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 hạnh. 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 những tấm gương sáng trong 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 những tấm gương sáng trong 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.

Phải thực tình mà nói, không riêng gì Phật tử, mà cả thế giới mang ơn đức Phật nơi việc Ngài là vị thầy đầu tiên chỉ ra con đường giải thoát cho con người, thoát khỏi những trăn trở trói buộc của tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến, sát, đạo, dâm, vọng... Với Ngài, tôn giáo không chỉ đơn thuần là niềm tin, mà là sống với những gương hạnh lành và đi theo con Đường Sống Cao Thượng để đạt đến giác ngộ và giải thoát. Đối với các Phật tử chân chánh, vị Phật lịch sử ấy không phải là vị thần tối thượng, cũng không phải là đấng cứu thế cứu người bằng cách tự mình gánh lấy tội lỗi của loài người. Người Phật tử chỉ tôn kính Đức Phật như một con người toàn giác toàn hảo đã đạt được sự giải thoát thân tâm qua những nỗ lực của con người và không qua ân điển của bất cứ một đấng siêu nhiên nào. Theo Phật giáo, ai trong chúng ta cũng là một vị Phật, nghĩa là mỗi người chúng ta đều có khả năng làm Phật; tuy nhiên, muốn thành Phật, chúng ta phải đi theo con đường gian truân đến giác ngộ. Trong các kinh điển, chúng ta thấy có nhiều sự xếp loại khác nhau về các giai đoạn Phật quả. Một vị Phật ở giai đoạn cao nhất không những là một người giác ngộ viên mãn mà còn là một người hoàn toàn, một người đã trở thành

toàn thể, bản thân tự đầy đủ, nghĩa là một người trong ấy tất cả các khả năng tâm linh và tâm thần đã đến mức hoàn hảo, đến một giai đoạn hài hòa hoàn toàn và tâm thức bao hàm cả vũ trụ vô biên. Một người như thế không thể nào đồng nhất được nữa với những giới hạn của nhân cách và cá tính và sự hiện hữu của người ấy. Không có gì có thể đo lường được, không có lời nào có thể miêu tả được con người ấy.

Một chuỗi những tập sách nhỏ có tựa đề “Gương Sáng Thầy Xưa” này không phải là một nghiên cứu chi tiết về tất cả những gương hạnh sáng ngời của đức Phật cũng như của những vị thầy đã hoằng hóa độ sanh về sau này, mà tác giả chỉ biên soạn rất tóm lược về một số những gương hạnh sáng, rất sáng, một số gương hạnh rất tiêu biểu của các ngài đáng được cho những thế hệ hậu bối chúng ta ta học hỏi và noi theo. Cuộc hành trình đi đến giác ngộ và giải thoát đòi hỏi nhiều cố gắng với sự hiểu biết đúng đắn và tu tập liên tục. Chính vì thế mà mặc dù hiện tại đã có quá nhiều sách viết về đức Phật và Phật giáo, tôi cũng mạo muội biên soạn một chuỗi những tập sách có tựa đề “Gương Sáng Thầy Xưa” bằng song ngữ Việt Anh nhằm phổ biến cho Phật tử ở mọi trình độ, đặc biệt là những người sơ cơ, hy vọng sự đóng góp nhỏ nhoi này sẽ giúp cho Phật tử hiểu biết thêm về những gương sáng trong đời sống, hành trạng và những lời dạy dỗ của đức Phật lịch sử cũng như những bậc thầy xưa. Những mong tất cả chúng ta đều có thể noi theo gương hạnh sáng ngời của các ngài và tạo ra những mẫu mực cho chính cuộc sống cuộc tu của mình đầy những an bình, tỉnh thức và hạnh phúc.

Thiện Phúc

Preface

When talking about masters in the past, the first person that we want to mention is our Original Teacher Sakyamuni Buddha, who handed down to us, later generations, a massive heritage with innumerable brilliant examples for a happy life and a cultivation of enlightenment and emancipation. After the Buddha's footsteps, twenty-eight Indian Patriarchs, six Chinese Patriarchs and many other patriarchs and masters from Vietnam, Japan, Korea, Sri Lanka, Tibet, Thailand, Burma, Laos, Cambodia, and so on, continued to live and to cultivate with numerous brilliant examples on their paths of propagating and saving beings. The majority of these brilliant examples of masters in the past are very helpful for disciples in enlightenment and liberation in cultivation. However, many of them are respectable and worthy for us to follow. One of the most typically brilliant examples is that of Zen master Tetsugen regarding the matter of "Printing the Sutras or Helping People?" When his monastery needed publishing more sutras, Zen Master Tetsugen began travelling everywhere to call for donations and he obtained enough money for this purpose, but unfortunately at that time there was a severe famine which needed his help. For this reason, he took all the funds he had collected for printing sutras and spent them to save others from salvation. Then he began again his work of collecting money for printing sutras. Several years later, when he had collected just enough money for the printing again, unfortunately, the water in the Uji River suddenly rose too high that caused the flood in a broad area, and as a result, the people in the area had an epidemic which spread all over the country. Tetsugen again gave away all what he had collected to help his people. Tetsugen again started collecting money for printing the sutras the third time. Eventually, after twenty years of collecting for the third time, his wish was fulfilled. The first sutras were printed in Japan which still can be seen today in the Obaku monastery in Kyoto. Tetsugen died of a fever he contracted while feeding the hungry during a famine in Osaka. The Japanese tell their children that Tetsugen made three sets of sutras, and that the first two invisible sets surpass even the last. In the history of Japanese Zen Sect, Zen master Baso's action in a trip of viewing flowers was also one of the most brilliant examples for us to follow. In 1694, he made his last trip. A popular story mentions a prior trip that he had planned to make to view the flowers that were in bloom at a noted locale. Soon after he set out, Basho came upon a group of people talking about the daughter of a peasant family who was noted for the great devotion she demonstrated in the care she provided her aged parents. Basho made a detour to visit this young woman and was so impressed with her that he gave her the money he had

saved for the flower viewing expedition. When he returned to Edo, his students asked about the flowers. Basho told them: "I saw something more beautiful than flowers."

There are many books on Buddhism, so why adding on another set named "Brilliant Examples of Masters In the Past"? Truly speaking, we, Buddhists of later generations, cannot disregard brilliant examples of masters in the past, including their lives, their acts and their teachings for all of them are our precious mental luggage for our enlightenment and emancipation in cultivation and a life full of peace, mindfulness and happiness. Precious dialogues from masters in the past 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. Besides, dialogues from masters in the past also directly help the novice Zen students lessen his attachments. 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.

Through brilliant examples of 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 brilliant examples of 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 brilliant examples of 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, not only Buddhists but the who world also are indebted to the Buddha for it is He, the First Teacher, who first showed the Way to free human beings from the coils of lush, anger, stupidity, arrogance, doubtness, wrong views, killing, stealing, sexual misconduct, and lying... To Him, religion was not a simple faith, but living with good examples and following a Noble Way of life to gain enlightenment and liberation. For true Buddhists, the historic Sakyamuni Buddha was neither as a Supreme Deity nor as a savior who rescues men by taking upon himself the burden of their sins. Rather, Buddhists verenate Him as a fully awakened, fully perfected human being who attained liberation of body and mind through his own human efforts and not by the grace of any supernatural being. According to Buddhism, we are all Buddhas from the very beginning. That means every one of us is potentially a Buddha; however, to become a Buddha, one must follow the arduous road to enlightenment. Various classifications of the stages of Buddhahood are to be found in the sutras. A Buddha in the highest stage is not only fully enlightened but a Perfect One, one who has become whole, complete in himself, that is, one in whom all spiritual and psychic faculties have come to perfection, to maturity, to a stage of perfect harmony, and whose consciousness encompasses the infinity of the universe. Such a one can no longer be identified with the limitations of his individual personality, his individual

character and existence; there is nothing by which he could be measured, there are no words to describe him.

This series of several little books titled “Brilliant Examples of Masters In The Past” is not a detailed study of all brilliant examples of the Buddha's and later masters, but this author only briefly composed some bright, very bright examples; some of their typical examples that are worthy for us, later generations, to learn and to follow. The journey leading to enlightenment and emancipation demands continuous efforts with right understanding and practice. Presently even with so many books available on the Buddha and Buddhism, I venture to compose this series of several little books titled “Brilliant Examples of Masters In The Past” in Vietnamese and English to spread basic things in Buddhism to all Vietnamese Buddhist followers, especially Buddhist beginners, hoping this little contribution will help Buddhists to understand more about the lives, acts and teachings from the Historical Buddha as well as from some typical masters in the past. Hoping that we all can follow exemplary examples of the Buddha as masters in the past and create for ourselves our own standards in life and cultivation which are full of peace, mindfulness and happiness.

Thiền Phúc

Mục Lục Tập Năm
Table of Content Volume Five

<i>Lời Đầu Sách—Preface</i>	2797
<i>Mục Lục—Table of Content</i>	2805
Phần Một: Việt Ngữ—Part One: Vietnamese Language	
1.911. <i>Ta Có Thể Làm Một Phép Lạ, Làm Ra Nước Bằng Chính Thân Thể Đây!</i>	2825
1.912. <i>Ta Đi Tay Không, Về Tay Không!</i>	
1.913. <i>Ta Gặp Một Thứ Gì Đó Còn Đẹp Hơn Hoa Nhiều!</i>	
1.914. <i>Ta Gọi Đông Gia, Chứ Tây Gia Thì Can Dự Gì?</i>	
1.915. <i>Ta Không Hiểu; Ta Không Thể Hơn Người!</i>	
1.916. <i>Ta Không Tưởng Là Ông Đã Tới Cảnh Đó!</i>	
1.917. <i>Ta Muốn Đi Đông Lạnh</i>	
1.918. <i>Ta Nhận Ra Ông, Lão Già Trộm Cắp!</i>	
1.919. <i>Ta Như Một Phiến Tuyết Đang Tan Trong Bầu Không Khí Thanh Tịnh!</i>	
1.920. <i>Ta Quét Dọn, Ta Thấy Bụi</i>	2829
1.921. <i>Ta Thường Ở Tại Đình Linh Thứu!</i>	
1.922. <i>Ta Vốn Không Đến Đi, Tử Sanh Làm Gì Lụy?</i>	
1.923. <i>Tả Thủ Hữu Thủ</i>	
1.924. <i>Tác Giả Bộ Phật Sở Hành Tán và Đại Thừa Khởi Tín Luận</i>	
1.925. <i>Tác Thí (Thử Thách Về Tác Phong)</i>	
1.926. <i>Tách Trà Nam Ấn</i>	
1.927. <i>Tại Nghe Sao Bằng Tâm Thức?</i>	
1.928. <i>Taigen Và Công Án “Tiếng Vô Của Một Bàn Tay”</i>	
1.929. <i>Tại Gia Thiện Tâm</i>	
1.930. <i>Tại Lão Tăng Không Hiểu Phật Pháp!</i>	2837
1.931. <i>Tại Sao Lại Dùng Giấy Cũ Để Chùi Đích Phật Chư?</i>	
1.932. <i>Tại Sao Ông Còn Kiến Giải Như Vậy?</i>	
1.933. <i>Tam Cảnh</i>	
1.934. <i>Tam Châm Ngôn</i>	
1.935. <i>Tam Chuyển Ngữ</i>	
1.936. <i>Tam Cú</i>	
1.937. <i>Tam Đại Đệ Tử</i>	
1.938. <i>Tam Đế</i>	
1.939. <i>Tam Giới Luân Hồi</i>	
1.940. <i>Tam Giới Vô Pháp</i>	2845
1.941. <i>Tam Huyền</i>	
1.942. <i>Tam Lý Tâm Duyên Quyết Định</i>	
1.943. <i>Tam Nhật (Ba Ngày)</i>	
1.944. <i>Tam Pháp</i>	
1.945. <i>Tam Pháp Ấn</i>	
1.946. <i>Tam Phật Dạ Thoại</i>	
1.947. <i>Tam Quan</i>	
1.948. <i>Tam Quán Không Giả Trung</i>	
1.949. <i>Tam Thánh Đả Hương Nghiêm</i>	
1.950. <i>Tam Thánh Thấu Cường Kim Ngư</i>	2851
1.951. <i>Tam Thân</i>	
1.952. <i>Tam Thân Từ Trí</i>	

- 1.953. *Tam Thập Lục Đới Đối Pháp*
 1.954. *Tam Thế Bất Khả Đắc*
 1.955. *Tam Thường Bệnh*
 1.956. *Tam Tòa Thuyết Pháp*
 1.957. *Tam Vấn*
 1.958. *Tam Vô Sở Cầu*
 1.959. *Tám Câu Chuyển Ngữ*
 1.960. *Tám Đặc Điểm Chính Của Ngộ* 2860
 1.961. *Tám Lý Do Không Nên Ăn Thịt*
 1.962. *Tám Muôn Bốn Ngàn Trí Huệ*
 1.963. *Tám Năm Với Câu Hỏi “Mà Vật Gì Đến?”*
 1.964. *Tám Nghĩa Của Duy Tâm*
 1.965. *Tan Hợp Hợp Tan!*
 1.966. *Tán Tụng Lục Tổ*
 1.967. *Tàng Thức*
 1.968. *Tăng Đá Trong Tâm*
 1.969. *Tặng Đầu Bạc Hải Đầu Đen*
 1.970. *Tánh* 2871
 1.971. *Tánh Không Và Sự Tĩnh Lặng*
 1.972. *Tánh Nóng Này Chẳng Phải Là Bẩm Sinh Đâu!*
 1.973. *Tánh Của Tâm Chính Là Tánh Của Như Lai Tạng Tâm*
 1.974. *Tánh Thức Bất Định*
 1.975. *Tánh Trí*
 1.976. *Tánh Từ Trong Tự Tánh Mà Khởi, Mỗi Niệm Tự Tĩnh Tâm, Tự Tu, Tự Hành*
 1.977. *Tánh Về Nguồn, Đốn Tiệm Môn Tùy Thể Nhập*
 1.978. *Tánh Vốn Không*
 1.979. *Tào Khê Động Liêm Quyện*
 1.980. *Tào Sơn Hiếu Mãn (Tào Sơn Mãn Tang)* 2876
 1.981. *Tào Sơn Ngũ Vị Luận*
 1.982. *Tát Sư Phụ Hoàng Bá Một Cái!*
 1.983. *Tay Của Con Giống Như Tay Phật Mà!*
 1.984. *Tặc Cơ*
 1.985. *Tặc Khử Hậu Trường Cung*
 1.986. *Tăng Thượng Duyên*
 1.987. *Tâm Ấn Là Tâm Được Phật Ấn Chứng Về Chân Lý Bằng Trực Giác*
 1.988. *Tâm Ấn Trên Vạn Pháp*
 1.989. *Tâm Bất Khả Đắc*
 1.990. *Tâm Bất Nhị* 2883
 1.991. *Tâm Bất Sanh*
 1.992. *Tâm Bất Thị Phật*
 1.993. *Tâm Cảnh Như Nhất*
 1.994. *Tâm Cơ Chuyển Hóa*
 1.995. *Tâm Của Bạc Giác Ngộ*
 1.996. *Tâm Đích Thị Phật Pháp Tăng*
 1.997. *Tâm Khổ*
 1.998. *Tâm Không Cảnh Lặng Vượt Thánh Siêu Phàm*
 1.999. *Tâm Không Chỗ Sinh, Pháp Không Chỗ Trụ*
 2.000. *Tâm Không Có, Lấy Gì Sanh Ra Các Pháp?* 2892
 2.001. *Tâm Không Khởi Không Diệt!*
 2.002. *Tâm Không Ở Trong, Không Ở Ngoài, Không Ở Giữa, Vậy Ở Đâu?*
 2.003. *Tâm Lực Nghiệp Lực*

- 2.004. *Tâm Minh*
- 2.005. *Tâm Nay Nguyên Là Cội Gốc Của Thế Gian Và Xuất Thế Gian Pháp*
- 2.006. *Tâm Phải An Trên Bước Đường Tu Tập*
- 2.007. *Tâm Pháp (Tự Tướng Của Thức)*
- 2.008. *Tâm Pháp Không Hai*
- 2.009. *Tâm Phân Biệt*
- 2.010. *Tâm Phật* 2897
- 2.011. *Tâm Và Phật*
- 2.012. *Tâm, Phật, Pháp Chẳng Sai Khác!*
- 2.013. *Tâm Sanh, Pháp Sanh; Tâm Diệt, Pháp Diệt!*
- 2.014. *Tâm Tại Gia Nên Luôn Định Vào Sự Tư Duy Tịnh Mặc*
- 2.015. *Tâm Tánh*
- 2.016. *Tâm Thành Sám Hối*
- 2.017. *Tâm Thân Cộng Xả*
- 2.018. *Tâm Thị Phật*
- 2.019. *Tâm Thức, Dòng Chảy Bất Tuyệt Của Sự Sinh Tồn*
- 2.020. *Tâm Thức Và Hiện Tượng* 2903
- 2.021. *Tâm Thức Phân Biệt Chẳng Phải Ta Mà Chẳng Phải Của Ta*
- 2.022. *Tâm Thức Vô Trụ*
- 2.023. *Tâm Tĩnh Thức*
- 2.024. *Tâm Truyền Tâm Không Thế Nào Tìm Tâm Từ Bên Ngoài*
- 2.025. *Tâm Tùy Vạn Cảnh*
- 2.026. *Tâm Tức Phật*
- 2.027. *Tâm Vận Hành Đạo*
- 2.028. *Tâm Vô*
- 2.029. *Tâm Vô Sở Trụ*
- 2.030. *Tâm Vương* 2910
- 2.031. *Tâm Xả Và Trí Huệ*
- 2.032. *Tám Danh Thiếp Của Quan Thống Đốc Đông Đô*
- 2.033. *Tám Lòng Người Hiếu Tử Đã Làm Thay Đổi Được Mẹ Minh*
- 2.034. *Tâm Chân Sư Học Chân Đạo!*
- 2.035. *Tâm Sư Học Đạo*
- 2.036. *Tân Phụ (Thủ Sơn: Nàng Dâu Mới)*
- 2.037. *Tấn Công Vào Điểm Đến Thiên Tọa*
- 2.038. *Tập Khí*
- 2.039. *Tập Trung Hơi Thở Vào Nơi Chót Mũi*
- 2.040. *Tập Trung Vào Cái Được Gọi Là Thiên Tập Là Không Cần Thiết, Mà Thiên Quán Phải Thực Sự Đi Vào Cuộc Sống Hằng Ngày* 2917
- 2.041. *Tập Trung Vào Việc Giải Thoát Con Người!*
- 2.042. *Tất Cả Đều Là Hư Vô, Các Quy Luật Cũng Vậy!*
- 2.043. *Tất Cả Là Một, Cái Một Vốn Trống Không*
- 2.044. *Tất Cả Những Gì Nên Biết Là Chính Mình Sẽ Chết!*
- 2.045. *Tất Cả Những Việc Bạn Làm Đều Có Thể Là Tọa Thiền*
- 2.046. *Tẩu Tác (Tâm Phiêu Lãng)*
- 2.047. *Tây Lai Ý*
- 2.048. *Tỷ Cước*
- 2.049. *Tỷ Tháo Phòng*
- 2.050. *Tê Ngưu Phiến Tử (Diêm Quan Cây Quạt Tê Ngưu)* 2928
- 2.051. *Tê Gia Trị Quốc Cũng Là Pháp Tu Tập*
- 2.052. *Tên Ăn Trộm, Bỏ Lại Phía Sau Ánh Trăng Và Song Cửa!*
- 2.053. *Tên Bồn Tịch Mà Chẳng Tên Bồn Tịch!*

- 2.054. *Thà Đợi Phà Chứ Không Nhảy Qua Sông!*
 2.055. *Thạch Đầu Chân Kim Phố*
 2.056. *Thạch Đầu Lộ Hoạt*
 2.057. *Thạch Phật*
 2.058. *Thạch Qui Khởi Thuyết*
 2.059. *Thái A Kiếm*
 2.060. *Thái Cô Ngụy Sanh (Thật Cao Ngất Làm Sao!)* 2933
 2.061. *Thái Được*
 2.062. *Thái Độ Của Tâm Phải Được Xem Như Thái Độ Của Một Con Ngựa Đá*
 2.063. *Thái Độ Trong Tu Tập*
 2.064. *Thái Tông: Kinh Bát*
 2.065. *Tham Bái Thiên Sư Bạch Ẩn*
 2.066. *Tham Công Ẩn*
 2.067. *Tham Công Ẩn Như Mèo Rình Chuột, Như Gà Ấp Trứng*
 2.068. *Tham Đông Khế*
 2.069. *Tham Thiên Như Dũa Châu, Càng Sáng Càng Dũa Thêm*
 2.070. *Tham Thoại Đầu* 2946
 2.071. *Thần Nhiên Trước Cái Chết!*
 2.072. *Thanh Mai*
 2.073. *Thanh Minh Quang Tâm*
 2.074. *Thanh Nhục Cô Bản*
 2.075. *Thanh Phong Minh Nguyệt Trượng Đầu Khiêu!*
 2.076. *Thanh Sắc*
 2.077. *Thanh Thiên Bạch Nhật Nhất Thanh Lô*
 2.078. *Thanh Tích Vân Cư Và Quốc Sư Tam Hoán*
 2.079. *Thanh Tiền Nhất Cú, Thiên Thánh Bất Truyền*
 2.080. *Thanh Tịnh Bốn Nhiên* 2952
 2.081. *Thanh Tịnh Pháp Thân Phật*
 2.082. *Thanh Tịnh Thân Tâm*
 2.083. *Thanh Tông Đảo Ảnh Thùy U Kính, Lục Trúc Hàn Thanh Loạn Giáp Lưu*
 2.084. *Thánh Đế Cũng Chẳng Làm!*
 2.085. *Thánh Đế Còn Chẳng Làm Thì Làm Gì Có Rơi Vào Cái Gì?*
 2.086. *Thánh Đế Không Văn Tự*
 2.087. *Thánh Trí Tự Giác Trong Cảnh Giới Như Lai*
 2.088. *Thành Phật*
 2.089. *Thành Tất Cả Tướng Tức Tâm, Là Tất Cả Tướng Tức Phật*
 2.090. *Thảo Đường và Thiên Phái Thảo Đường* 2959
 2.091. *Thâm Nhập Chân Lý*
 2.092. *Thâm Nhập Phật Pháp*
 2.093. *Thậm Ma? (Tuyết Phong: Là Cái Gì?)*
 2.094. *Thân*
 2.095. *Thân Huyền Giả, Hiện Tượng Là Những Bóng Ma Ảo Ảnh*
 2.096. *Thân Khẩu Ý Thanh Tịnh Phật Thị Hiện; Thân Khẩu Ý Bất Tịnh Phật Hủy Diệt*
 2.097. *Thân Khô Tâm Ngươi*
 2.098. *Thân Là Pháp Sanh Diệt, Pháp Tánh Chưa Từng Diệt*
 2.099. *Thân Đây Có Khác Chi Là Củi Than!*
 2.100. *Thân Quang* 2969
 2.101. *Thân Tâm Kệ*
 2.102. *Thân Thị Bồ Đề Thọ Hay Bồ Đề Bốn Vô Thọ?*
 2.103. *Thân Tử Đại Hiểu Hay Ai Hiểu Đây?*
 2.104. *Thân Vô Thường*

- 2.105. *Thân Xác Nào Sẽ Làm Môi Cho Ngọn Lửa Ngày Mai?*
 2.106. *Thân Xác Như Một Giấc Mộng!*
 2.107. *Thần Hội và Dòng Thiên Phương Nam*
 2.108. *Thần Lực Bất Cộng Pháp*
 2.109. *Thần Thông*
 2.110. *Thần Tú Và Thế Tâm* 2977
 2.111. *Thần Tú: Tọa Thiền*
 2.112. *Thần Tú: Viên Ngộ*
 2.113. *Thập Mục Ngưu Đồ*
 2.114. *Thập Nguyên Bồ Tát*
 2.115. *Thập Trí Đồng Chân*
 2.116. *Thất Hoa Bát Liệt (Thất Điền Bát Đảo)*
 2.117. *Thất Nội Nhất Đăng*
 2.118. *Thất Thông*
 2.119. *Thật Khó Mà Biết Người Đó!*
 2.120. *Thật Là Một Điện Phật Đẹp, Mà Trong Đó Lại Chẳng Linh Thánh Chút Nào!* 2989
 2.121. *Thật Ra, Vạn Pháp Nào Có Lại Khứ!*
 2.122. *Thâu Đạo*
 2.123. *Thâu Kiếm Hoàng Sào*
 2.124. *Thấy Chân Lý Tức Thì Chứ Không Từ Từ, Cũng Không Liên Tục*
 2.125. *Thấy Chư Pháp Bất Sanh Bất Diệt Là Chư Phật Hiện Tiền*
 2.126. *Thấy Được Mặt Mũi Thực Tại*
 2.127. *Thấy Nghe Hiểu Biết Đều Là Nhân Sanh Tử*
 2.128. *Thấy Sự Vật Đúng Như Chúng Thật Là*
 2.129. *Thấy Tâm Minh Bừng Sáng Khi Nghe Tiếng Một Chú Tiểu Gọi Tên Minh!*
 2.130. *Thầy Chưa Từng Chỉ Dạy Tâm Yếu Cho Con* 2996
 2.131. *Thầy Mưa*
 2.132. *Thầy Nói Cái Gì Vậy?*
 2.133. *Then Gài Cửa (Quan Lệ Tử)*
 2.134. *Theo Dõi Cuộc Đàm Thoại Giữa Niệm và Tuệ*
 2.135. *Thế Gian Pháp Huyền Giả, Duy Chỉ Đạo Thị Chân*
 2.136. *Thế Gian Pháp Như Chiêm Bao, Huyền Ảo, Đáng Cho Ta Trông Cậy Hay Sao?*
 2.137. *Thế Giới Của Khái Niệm Chỉ Là Bản Vẽ Xây Nhà*
 2.138. *Thế Giới Là Một Nhất Thế Tương Tùy, Riêng Mỗi Người Là Khỏi Nhất Thế Ấy!*
 2.139. *Thế Giới Loài Người Muôn Thuở Vẫn Là Thế Giới Loài Người!*
 2.140. *Thế Giới Nghiêng Đổ, Chẳng Phải Thân Ta* 3005
 2.141. *Thế Nào Là Bản Thân Phật Tỳ Lô Giá Na?*
 2.142. *Thế Nào Là Chỗ Không Sống Không Chết?*
 2.143. *Thế Nào Là Đạo?*
 2.144. *Thế Nào Là Lý Của Một Thân?*
 2.145. *Thế Nào Là Phật?*
 2.146. *Thế Sự Vốn Vô Thường!*
 2.147. *Thế Thân: Tứ Luận Chứng*
 2.148. *Thế Thì Sao Nào?*
 2.149. *Thế Tôn Có Một Mật Ngữ, Ca Diếp Không Dấu Nó!*
 2.150. *Thế Tôn Đăng Tòa* 3009
 2.151. *Thế Tôn Liên Mục*
 2.152. *Thế Tôn Niêm Hoa*
 2.153. *Thế Tôn: Sơ Sinh*
 2.154. *Thế Tôn: Thay Đổi Kisa Gautami*
 2.155. *Thế Tôn Vị Thuyết Nhất Tự*

- 2.156. *Thế Chứng Săn Có*
 2.157. *Thế Của Chân Như*
 2.158. *Thế Lộ Kim Phong*
 2.159. *Thế Nghiệm Thiên*
 2.160. *Thế Nhập Tĩnh Không* 3016
 2.161. *Thêm Dầu Vào Dầu!*
 2.162. *Thêm Những Mắc Xích Vàng Vào Sợi Dây Xích Bằng Sắt!*
 2.163. *Thi Kệ Thiên*
 2.164. *Thi Sĩ Của Sự Vĩnh Tịch!*
 2.165. *Thị Đồ*
 2.166. *Thị Giả Tuần Phố (Thị Giả: Ngôi Nhà Nghỉ)*
 2.167. *Thị Phi Giao Kết Xứ (Phiên Nào Là Chỗ Khởi Lên Của Thị Phi)*
 2.168. *Thích Ca Là Ngưu Đâu Ngục Tốt, Tổ Sư Là Mã A Diện Bà*
 2.169. *Thiền Bách Úc Hóa Thân Phật*
 2.170. *Thiền Bình Hành Cước* 3021
 2.171. *Thiền Đàng Địa Ngục*
 2.172. *Thiền Hóa*
 2.173. *Thiền Lợi Hữu Và Anh Chiến Bình Tền Gia Đàng*
 2.174. *Thiền Nga Bay Qua Dưới Ánh Trăng*
 2.175. *Thiền Thai Ngũ Hối*
 2.176. *Thiền Thủ Thiên Nhân Quán Thế Âm Bồ Tát*
 2.177. *Thiền Thượng Thiên Hạ Duy Ngã Độc Tôn*
 2.178. *Thiền Vương Thiên*
 2.179. *Thiền Xích Tĩnh Trung*
 2.180. *Thiền Y Nghĩa Hoài Gặp Gỡ Tuyết Đậu* 3029
 2.181. *Thiền Bác Bỏ Sự Chế Đặt Cạn Cột Của Ngôn Ngữ*
 2.182. *Thiền Bản*
 2.183. *Thiền Bệnh*
 2.184. *Thiền Buông Xả*
 2.185. *Thiền Chấm*
 2.186. *Thiền Đạo*
 2.187. *Thiền Định*
 2.188. *Thiền Định Chỉ Nam*
 2.189. *Thiền Định Phải Hành Nơi Tâm, Chẳng Phải Nơi Miệng!*
 2.190. *Thiền Đốt Cháy Nghiệp Giam Hãm Bạn Trong Vô Minh* 3046
 2.191. *Thiền Gia Quy Giám*
 2.192. *Thiền Giúp Mọi Tư Niệm Của Bạn Tan Biến Trong Tâm Thức Bạn*
 2.193. *Thiền Và Hành Trạng Của Lòì Rồng*
 2.194. *Thiền, Hội Họa, Thư Pháp Kiếm Đạo và Dưa Muối Củ Cải Trắng!*
 2.195. *Thiền Khách Vô Sự*
 2.196. *Thiền Không Dành Cho Kẻ Nửa Mê Nửa Tỉnh!*
 2.197. *Thiền Không Kinh Điển*
 2.198. *Thiền Không Phải Là Cách Có Giá Trị Duy Nhất Để Phát Triển Tâm Linh*
 2.199. *Thiền Không Thể Được Giải Thích Bằng Lời*
 2.200. *Thiền Là Gì?* 3052
 2.201. *Thiền Là Một Miếng Ngói, Đạo Là Cây Gõ!*
 2.202. *Thiền Luật Song Tu*
 2.203. *Thiền Mật Song Tu*
 2.204. *Thiền Môn Đạt Giả Tuy Bất Xuất Thế, Hữu Danh Ứ Thời Giả*
 2.205. *Thiền Là Nền Tảng Phát Triển Giác Ngộ*
 2.206. *Thiền Và Nghệ Thuật Đạo Chích*

- 2.207. *Thiền Ngữ*
 2.208. *Thiền Pháp*
 2.209. *Thiền Pháp Đơn Giản và Trực Tiếp*
 2.210. *Thiền Quan Sách Tăn* 3063
 2.211. *Thiền Sư Không Phải Là Triết Gia Mà Là Những Bậc Thực Tu*
 2.212. *Thiền Tăng Người Tuyệt!*
 2.213. *Thiền Tập*
 2.214. *Thiền Tập Bắt Nguồn Từ Chỗ Không Tư Duy*
 2.215. *Thiền Tập Không Phải Là Nỗ Lực Phân Tích Và Suy Diễn*
 2.216. *Thiền: Thi Kệ, Câu Nguyện, Thuyết Giảng, Giai Thoại và Tham Vấn*
 2.217. *Thiền Và Thiên Nhiên*
 2.218. *Thiền Tiêu Biểu Cho Nền Tăng Trong Tu Tập*
 2.219. *Thiền Và Tịnh Độ*
 2.220. *Thiền Tịnh Song Tu* 3073
 2.221. *Thiền Tọa Thị Đạo*
 2.222. *Thiền Trên Những Bức Tranh Họa Tre*
 2.223. *Thiền Trên Những Đỉnh Núi!*
 2.224. *Thiền Trong Cuộc Sống Ăn Mà*
 2.225. *Thiền Trong Từng Giây Phút*
 2.226. *Thiền Trượng*
 2.227. *Thiền Vốn Dĩ Vô Ngã*
 2.228. *Thiền Vượt Trội Hơn Giáo Pháp Thiên Thai*
 2.229. *Thiền Đạo Cùng Thạch Đầu Đạo Núi*
 2.230. *Thiền Lai Và Con Đường Hầm Ở Buzen* 3082
 2.231. *Thiền Nghiệp Bất Thiện Nghiệp*
 2.232. *Thiền Tài Nhập Pháp Giới*
 2.233. *Thiền Tâm Thị Phật Tâm*
 2.234. *Thiết Bích*
 2.235. *Thiết Ngưu Đạo Cơ: Thị Tịch Kệ*
 2.236. *Thiết Tật Lê*
 2.237. *Thiết Thụ Khai Hoa*
 2.238. *Thiết Trai*
 2.239. *Thiết Tuấn Hãm (Bánh Bao Nhưn Sắt)*
 2.240. *Thiết Tinh Lão Tăng Không Muốn Chết!* 3087
 2.241. *Thiệu Long Phật Tổ Hưởng Thượng Sự; Nãi Hậu Y Tiền Khiếm Nhất Chùy*
 2.242. *Thỉnh Pháp Lực*
 2.243. *Thỉnh Chuông*
 2.244. *Thị Thú Ruồi Bu!*
 2.245. *Thọ Châu Trí Thông Và Lục Tổ Huệ Năng*
 2.246. *Thọ Mạng Trong Một Hơi Thở*
 2.247. *Thọ Tháp*
 2.248. *Thoại Nham: Tham Yết Giáp Sơn Thiện Hội*
 2.249. *Thoát Hải*
 2.250. *Thoát Vòng Sanh Tử Để Làm Gì?* 3093
 2.251. *Thong Dong Lục*
 2.252. *Thợ Thủ Công Tách Ngọc Khôi Đá, Thợ Luyện Kim Lấy Vàng Từ Cát!*
 2.253. *Thời Nhân Cố Học Lấy Những Điều Vô Bổ Mà Cho Rằng Có Công Đức!*
 2.254. *Thời Nhân Kiến Hoa Thụ Như Mộng*
 2.255. *Thời Xuất Châm Tử*
 2.256. *Thổ Dụng Tâm Thoại (Dụng Tâm Sai Lầm)*
 2.257. *Thối Lên Một Bản Thăng Bình Nhạc, Mong Được Sanh Bình Chưa Hết Sầu!*

- 2.258. *Thốn Tì Bất Quái*
 2.259. *Thông Biện Và Thái Hậu Ý Lan*
 2.260. *Thông Điệp Thiên Từ Kinh Kim Cang* 3099
 2.261. *Thông Thân Thị Thủ Nhân*
 2.262. *Thống Tùng Hà Xứ Lai?*
 2.263. *Thu Phong Thu Nguyệt!*
 2.264. *Thu Phục Loài Cọp*
 2.265. *Thu Thiên Đoàn Thử Lê, Tuyệt Cảnh Mẫu Đơn Khai!*
 2.266. *Thủ An: Đại Ngộ Qua Câu “Nói Chuyện Rõng Tuếch!”*
 2.267. *Thủ Cân*
 2.268. *Thủ Sơn: Thị Tịch Kệ*
 2.269. *Thủ Thử Ngử (Sự Giải Thích Lòng Lèo Kém Cỏi)*
 2.270. *Thủ Trượng Chuyển Trượng!* 3105
 2.271. *Thụ Khởi Tảo Tuệ (Đưa Chối Lên)*
 2.272. *Thuần Thực Nghi Tinh*
 2.273. *Thực Bình Quả (Quả Táo Chín)*
 2.274. *Thúy Nham Mi Mao*
 2.275. *Thùy Giác (Sự Ngủ Nghỉ)*
 2.276. *Thùy Thức Đông A Khứ, Đồ Trung Tái Bạch Đầu!*
 2.277. *Thủy Cổ*
 2.278. *Thủy Oản*
 2.279. *Thủy Thâm Thiển?*
 2.280. *Thuyền Tuyết* 3110
 2.281. *Thuyền Tử Lật Úp Thuyền*
 2.282. *Thuyết Giáo*
 2.283. *Thuyết Liễu*
 2.284. *Thuyết Tâm Thuyết Tính*
 2.285. *Thuyết Pháp Không Sở Đắc, Ấy Gọi Sư Tử Hống!*
 2.286. *Thuyết Tự Nhất Vật*
 2.287. *Thử Minh Dùng Mỗi Ngày Mà Chẳng Biết!*
 2.288. *Thử Kinh*
 2.289. *Thử Ngọc Qua Lửa, Tìm Châu Không Rời Bùn*
 2.290. *Thực Chứng Bình Thường Và Sống Động* 3115
 2.291. *Thực Có, Không Thực Có, Huyền Giả, Trống Không, Như Thị*
 2.292. *Thực Hành Chánh Niệm*
 2.293. *Thực Hữu Và Diệt Thực Hữu*
 2.294. *Thực Tại Của Đời Sống*
 2.295. *Thực Tướng Thân Như Lai*
 2.296. *Thực Lan Hoa*
 2.297. *Thường Pháp Thánh Pháp!*
 2.298. *Thường Thiết*
 2.299. *Thường Trái (Trả Nợ)*
 2.300. *Thường Trụ Thế Gian Không Sanh Không Diệt Là Phật* 3121
 2.301. *Thường Và Vô Thường*
 2.302. *Thượng Pháp Ứng Xả, Hà Huống Phi Pháp?*
 2.303. *Thượng Phát Tử và Hạ Phát Tử!*
 2.304. *Thượng Vô Phiến Ngõa Giá, Hạ Vô Trách Chùy Địa*
 2.305. *Tia Giác Ngộ Như Tia Nắng Mặt Trời Chiếu Rọi Khắp Nơi Nơi!*
 2.306. *Tịch Trượng*
 2.307. *Tịch Tĩnh Vô Ngôn*
 2.308. *Tiệm Đốn Là Giả Tạo Từ Căn Bản*

2.309. <i>Tiền Chiếu</i>	
2.310. <i>Tiền Đà Bà!</i>	3129
2.311. <i>Tiến Trình Nhân Duyên Đang Xảy Ra Nơi Chính Tâm Bạn</i>	
2.312. <i>Tiền Công Ấn Thiền</i>	
2.313. <i>Tiền Đình Bách Thụ Tử (Cây Bách Trước Sân)</i>	
2.314. <i>Tiền Tam Tam, Hậu Tam Tam Tam</i>	
2.315. <i>Tiền Tư Duy Tâm</i>	
2.316. <i>Tiếng Chuông Và Tính Không Chân Thật</i>	
2.317. <i>Tiếng Cười và Tiếng Hét!</i>	
2.318. <i>Tiếng Hót Chim Vàng Anh Ngoài Sân</i>	
2.319. <i>Tiếng Mưa Rơi</i>	
2.320. <i>Tiếng Vỗ Cửa Một Bàn Tay!</i>	3140
2.321. <i>Tiết Giản Vấn Đạo</i>	
2.322. <i>Tiểu Khố</i>	
2.323. <i>Tiểu Tha Đồ Bảo Trụ, Nịch Tử Hướng Trung Lưu!</i>	
2.324. <i>Tiểu Chung</i>	
2.325. <i>Tiểu Tăng Gan Liễu!</i>	
2.326. <i>Tìm Phật Mất Phật, Tìm Tổ Mất Tổ!</i>	
2.327. <i>Tín Tâm Vi Bốn</i>	
2.328. <i>Tình Thần Giác Ngộ</i>	
2.329. <i>Tình Thần Người Chân Chánh Câu Thiền, Không Nam Nữ Già Trẻ!</i>	
2.330. <i>Tình Thần Tu Tập Hay Sự Diệu Dụng?</i>	3146
2.331. <i>Tính Khước Yết Hầu Thần Vấn, Tác Ma Sinh Đạo?</i>	
2.332. <i>Tình Giác Như Thị Nơi Tâm Là Phật; Chứng Nghiệm Vô Đạt, Vô Tác Là Đạo!</i>	
2.333. <i>Tĩnh Lâu Thỉnh Giáo</i>	
2.334. <i>Tĩnh Ngộ Qua Câu "Cái Gì Là Vạn Tượng?"</i>	
2.335. <i>Tĩnh Thức</i>	
2.336. <i>Tĩnh Thức Trong Mọi Sinh Hoạt</i>	
2.337. <i>Tĩnh Trung Lao Nguyệt</i>	
2.338. <i>Tịnh Bi Thiền Sư</i>	
2.339. <i>Tịnh Bình</i>	
2.340. <i>Tịnh Giới Nhận Tâm Ấn Từ Lão Sư Bảo Giác</i>	3152
2.341. <i>Tịnh Thiền: Thị Tịch Kệ</i>	
2.342. <i>Tịnh Trí Diệu Viên, Thiền Tâm Thường Tịch</i>	3153
Part Two: English Language—Phần Hai: Anh Ngữ	3155
1.911. <i>I Am Capable of A Miracle of Making Water With My Own Body!</i>	3157
1.912. <i>I Went With Empty Hands and Returned With Empty Hands!</i>	
1.913. <i>I Saw Something More Beautiful Than Flowers!</i>	
1.914. <i>I Called Upon the East of the Hall, What Was the One From the West to Do With Me?</i>	
1.915. <i>I Do Not Understand Myself, and I Cannot Surpass You!</i>	
1.916. <i>I Didn't Imagine That You'd Reached That State</i>	
1.917. <i>I Wanted to Go to the Eastern Cliff</i>	
1.918. <i>I Recognized You, You Old Theft!</i>	
1.919. <i>I Am As A Snowflake Which Is Dissolving in the Pure Air!</i>	
1.920. <i>I Wipe Dust, I Clear Filth</i>	3161
1.921. <i>I Am Always on the Vulture Peak!</i>	
1.922. <i>We, Originally Neither Come Nor Leave, How Can Birth and Death Bother Us?</i>	
1.923. <i>Left Hand, Right Hand</i>	
1.924. <i>Author of the Buddha-Carita-Kavya and the Mahayana Awakening of Faith</i>	

- 1.925. *Behaviour Test*
- 1.926. *Nan'In's A Cup of Tea*
- 1.927. *Though Ear's No Match for Mind?*
- 1.928. *Taigen and the Koan "The Sound of One Hand Clapping"*
- 1.929. *Good Mind Lay People*
- 1.930. *Because I Can't Comprehend the Buddhadharm!* 3169
- 1.931. *Since It's a Buddha's Ass, Why Use Old Paper With Writing On It?*
- 1.932. *Why Do You Have Such Understanding?*
- 1.933. *Three Kinds of Objects of the Outer World*
- 1.934. *Three Qualifications of a Zen Word*
- 1.935. *Three Turning Phrases*
- 1.936. *Three Phrases or Methods of Welcoming and Guiding Disciples*
- 1.937. *Three Great Disciples*
- 1.938. *The Threefold Truth*
- 1.939. *Moving Through the Three Realms*
- 1.940. *There Is Nothing in the World* 3177
- 1.941. *Three Wonderful Instructions*
- 1.942. *Three Reasons of "Mind-Conditions-Determination"*
- 1.943. *Three Days*
- 1.944. *Interpretation of Three Dharmas*
- 1.945. *Three Dharma Seals*
- 1.946. *The Three Buddhas' Night Talk*
- 1.947. *Three Barriers*
- 1.948. *Three Prongs of Emptiness, Borrowed Form, and Middle*
- 1.949. *San-Shêng Hit Hsiang-Yen*
- 1.950. *Golden Fish Who Has Passed Through the Net* 3185
- 1.951. *Three Kayas*
- 1.952. *Three Bodies and Four Wisdoms*
- 1.953. *Thirty-Six Pairs of Opposites*
- 1.954. *Mind of the Three Times Cannot Be Attained*
- 1.955. *Three Popular Kinds of Zen Illness*
- 1.956. *Sermon From the Third Seat*
- 1.957. *Three Questions*
- 1.958. *Three Non-Seeking Practices*
- 1.959. *The Eight Phrases*
- 1.960. *Eight Chief Characteristics of 'Enlightenment'* 3196
- 1.961. *Eight Reasons for Not Eating Animal Food*
- 1.962. *Eighty-Four Thousand Wisdoms From the One Prajna*
- 1.963. *Eight Years With the Question "What Is It That Thus Come?"*
- 1.964. *Eight Meanings of "Mind-Only"*
- 1.965. *Ever Changing!*
- 1.966. *Praising the Sixth Patriarch*
- 1.967. *Store Consciousness*
- 1.968. *A Stone in Mind*
- 1.969. *Tsang's Head Is White, Hai's Head Is Black*
- 1.970. *Nature* 3209
- 1.971. *Emptiness and Quietude*
- 1.972. *Short Temper Is Not Something Innate!*
- 1.973. *The Nature of the Mind Is the Nature of Tathagata- Garbha*
- 1.974. *Unfixed Natures and Consciousnesses*
- 1.975. *Nature of Wisdom*

- 1.976. *Nature is Within Your Self-Nature. In Every Thought, Purify Your Mind, Cultivate One's Own Conduct*
- 1.977. *Return Own Nature to Its Original Source, Enter Freely Through Either Sudden or Gradual Gate*
- 1.978. *Nature Is Empty In Its Nature*
- 1.979. *The Cao-T'ong Screen Rolled Up*
- 1.980. *Ts'ao Shan's End of Mourning* 3214
- 1.981. *Commentary on the "Five Ranks"*
- 1.982. *Gave His Master Huang Po a Swat!*
- 1.983. *My Hands Are Like the Buddha's Hands!*
- 1.984. *Works Like a Thief*
- 1.985. *To Open Fire After the Enemy Already Left*
- 1.986. *Dominant Conditions*
- 1.987. *Mind Seal is Mental Impression, Independent of the Spoken or Written Word*
- 1.988. *The Mind Seals on All Things*
- 1.989. *The Mind Is Ungraspable (Unobtainable Thoughts)*
- 1.990. *The Non-Dual Mind* 3222
- 1.991. *The Unborn Mind*
- 1.992. *Mind Is Not Buddha*
- 1.993. *Mind and Environment Are One*
- 1.994. *The Mind the Motor Which is Used to Open the Eye to the Truth of Zen*
- 1.995. *The Mind of An Enlightened One*
- 1.996. *Mind Is Buddha, Dharma, and Sangha*
- 1.997. *Mental Suffering*
- 1.998. *The Mind Is Void, the Scene Is Still, One Goes Beyond the Saint and the Ordinary*
- 1.999. *Mind Is Uncreated, Phenomena Have No Place to Abide*
- 2.000. *There's Nothing Within Mind, How Myriad Things Arise?* 3231
- 2.001. *Thoughts Neither Rise Nor Disappear!*
- 2.002. *Mind Not From Inside, Not From Outside, Not in the Middle. So, Where Is the Mind?*
- 2.003. *Mind Power (Force of the mind) and Karmic Power*
- 2.004. *Mind Pure and Bright*
- 2.005. *This Mind Is Originally the Source of Both Worldly and Supramundane Dharmas*
- 2.006. *The Mind Must Be At Ease On the Path of Cultivation*
- 2.007. *Mental Dharmas*
- 2.008. *Mind and Dharma Are Not Two*
- 2.009. *A conceptual Mind (Discriminating Mind)*
- 2.010. *The Mind of Buddha* 3237
- 2.011. *Mind and Buddha*
- 2.012. *Mind, Buddha, and Dharma Are Not Different!*
- 2.013. *When Mind Is Born, Dharmas Are Born; When Mind Passes Away, Dharmas Pass Away!*
- 2.014. *Laypeople's Mind Should Always Concentrate in Silent Meditation*
- 2.015. *Mind and Essence*
- 2.016. *Mind of Utterly Sincere Repentance*
- 2.017. *Cast Aside Both Mind and Body*
- 2.018. *Mind Is Buddha*
- 2.019. *Mind, Unceasing Flux of What We Call 'Existence'*
- 2.020. *Mind and Phenomena* 3243
- 2.021. *Discriminating Mind Is Neither Self Nor Self-Belonging*
- 2.022. *A Nondwelling Mind*
- 2.023. *The Mind is Awakened*
- 2.024. *Mind-to-Mind Transmission Is Impossible If We Search for the Mind Outwardly*

- 2.025. *The Mind Turns With Its Surroundings*
 2.026. *Mind Is Buddha*
 2.027. *The Working Path of the Mind*
 2.028. *Mental Negation*
 2.029. *The Mind Abides Nowhere*
 2.030. *Fundamental Consciousness* 3250
 2.031. *Equanimity and Wisdom*
 2.032. *The Card of the Governor of Kyoto*
 2.033. *Shoun's Filial Piety Had Changed His Mother*
 2.034. *Searching For A Real Master to Learn the Truth!*
 2.035. *To Look for a Teacher for Guidance*
 2.036. *New Bride*
 2.037. *Taking Aggressive Approach to Zazen*
 2.038. *Habit Energies*
 2.039. *Concentration the In-and-Out Breath at the Nose Tip*
 2.040. *Focusing On Something Called 'Zen Practice' Is Not Necessary, But Zen Must Really
 Enter Our Daily Life Activities* 3258
 2.041. *Focusing on Rescuing People!*
 2.042. *Everything Is Nothing, All Rules Are Also Nothing!*
 2.043. *All Is One, and This One Is Empty*
 2.044. *All You Need to Know Is That You Will Die!*
 2.045. *All You Do Can Be Your Zazen*
 2.046. *An Unstable Mind*
 2.047. *The Meaning of Coming Out of the West*
 2.048. *Washes One's Feet*
 2.049. *The Bath Room in a Zen Monastery*
 2.050. *Rhinoceros Fan* 3270
 2.051. *To Manage a Household and to Govern a State Are Also Religious Practices*
 2.052. *The Thief Left It Behind the Moon and the Window!*
 2.053. *I'm Pen Chi But There I'm Not Pen Chi!*
 2.054. *I'd Better Wait for the Ferry, Not Jump a Long Stride Across the River!*
 2.055. *Shih Tou A Pure Gold Shop*
 2.056. *The Way of Shih-Tou Is Very Slippery!*
 2.057. *Can It Be Carved Into the Image of a Buddha?*
 2.058. *Wait Until the Dark Stone Turtle Begins to Talk*
 2.059. *Taia Jeweled Sword*
 2.060. *How Lofty!* 3275
 2.061. *Gets Some Medicine*
 2.062. *The Attitude of the Mind Must Be Considered As the Attitudes of a Stone Horse*
 2.063. *Attitude in Cultivation*
 2.064. *Song T'ai-Tsung: Holds a Bowl*
 2.065. *Visiting Zen Master Hakuin*
 2.066. *Practicing Zen Through the Koan Exercise*
 2.067. *To Practice Koan Exercise As a Cat Tries to Catch a Rat, or As a Hen Sitting on the Eggs*
 2.068. *Coincidence of Difference and Sameness*
 2.069. *Study of Zen Is Like the Polishing of a Gem; When It Becomes Thus Brighter, Let It Still
 Be Polished Up*
 2.070. *Working on a Head Phrase* 3286
 2.071. *Staying Calm When Confronting the Death!*
 2.072. *Green Plums*
 2.073. *Mind of Clear Light*

- 2.074. *Ch'ing-Jui: Lonely and Miserable*
 2.075. *On My Staff the Refreshing Breeze and the Full Moon I Carry!*
 2.076. *Attaining Enlightenment When Hearing the Sound*
 2.077. *A Thunderclap Under the Clear Blue Sky*
 2.078. *Ch'ing-Hsi Yun-Chu and Kuo-Shih's Three Calls*
 2.079. *A Phrase Before Opening the Mouth, Thousand Sages Cannot Transmit It.*
 2.080. *Pure Original Nature* 3294
 2.081. *The Clear, Pure Dharma-Body Buddha*
 2.082. *Purifying of Body and Mind*
 2.083. *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*
 2.084. *I Wasn't Practicing the Noble Truths!*
 2.085. *Without Studying the Four Noble Truths, How Could I Fall Into Anything?*
 2.086. *The Unwritten Sacred Literature*
 2.087. *The Supreme Wisdom of a Tathagata in the Realm of Self-Realization*
 2.088. *To Become Buddha*
 2.089. *The Setting Up of Marks Is Mind, Separation from Them Is Buddha*
 2.090. *Ts'ao-T'ang and The Ts'ao-T'ang Zen Sect* 3302
 2.091. *Deep Entering into the Truth*
 2.092. *To Enter Deep into All Buddha Dharmas*
 2.093. *Hsueh Feng's What Is It?*
 2.094. *Physical Existence*
 2.095. *Body Is an Illusion, Phenomena Are Like Phantoms of Hallucinations*
 2.096. *When Body Speech Mind Are Pure, Buddha Appears; When Body Speech Mind Are Impure, Buddha Is Extinguished*
 2.097. *A Withered Body and a Cold Mind*
 2.098. *The Body Is Born and Died, But the Nature of All Things Is Never Gone*
 2.099. *This Body Is No Difference From Firewood!*
 2.100. *Halo Shining From the Buddha* 3313
 2.101. *The Verse on Body and Mind*
 2.102. *Originally Bodhi Has No Tree, or the Body Is a Bodhi Tree?*
 2.103. *The Body of the Four Elements or Who Understand?*
 2.104. *Impermanence of the Body*
 2.105. *Whose Body Will Be the Kindling Tomorrow?*
 2.106. *The Body Is Like A Dream!*
 2.107. *Shen Hui and the Line of Southern Zen*
 2.108. *Individual Supernatural Characteristics*
 2.109. *Supernatural Knowledge*
 2.110. *Shen-Hsiu and the Essence of the Mind* 3322
 2.111. *Shen-Hsiu's Sitting Meditation*
 2.112. *Shen-Hsiu's Complete Enlightenment*
 2.113. *Ten Ox-Herding Pictures*
 2.114. *Ten Bodhisattva's Vows*
 2.115. *Ten Forms of Understanding of a Zen Masters*
 2.116. *To Be Turned Upside Down*
 2.117. *The Lamp in the Room*
 2.118. *Loses His Powers*
 2.119. *Difficult Indeed to Know the Man!*
 2.120. *This Is Such A Fine Temple, But the Buddha In It Is Not At All Holy!* 3334
 2.121. *In Reality, All Dharmas Have No Coming and No Going!*

- 2.122. *Stealing*
 2.123. *Getting Huang Ch'ao's Sword*
 2.124. *To See the Truth at One Glance, No Gradations, No Continuous Unfolding*
 2.125. *When Phenomena Are Unborn, Buddhas Are Before Your Eyes*
 2.126. *To See the True Face of Reality*
 2.127. *Seeing, Hearing, and Comprehending Are the Cause of Life and Death*
 2.128. *Seeing Things As They Really Are*
 2.129. *Awakened of Insight When A Novice Called to Him In a Loud Voice!*
 2.130. *You've Never Taught Me About Essential Mind* 3342
 2.131. *Rain Master*
 2.132. *Master, What Are You Saying?*
 2.133. *Latch of a Door*
 2.134. *Follow the Dialogue Between Mindfulness-and-Wisdom*
 2.135. *All Worldly Things Are Unreal; Only the Way (of Buddhism) is Real*
 2.136. *Worldly Dharmas Are Like Dreams and Illusions, How Can I Rely On Them?*
 2.137. *The World of Conceptualization is Kind of a Blueprint for a House*
 2.138. *The World Is One Interdependent Whole, and Each of Us Is That Whole!*
 2.139. *The World of Men Is First and Always the World of Men!*
 2.140. *The World is Collapsing, Not My Body* 3351
 2.141. *What Is the True Body of Vairocana Buddha?*
 2.142. *What Are the Non-Birth and Non-Death Matters?*
 2.143. *What Is the Way?*
 2.144. *How Would You Say of the Single Body Principle?*
 2.145. *What Is Buddha?*
 2.146. *The World Is Inconstant!*
 2.147. *Vasubandhu's The Four Arguments*
 2.148. *So What?*
 2.149. *The World Honored One Had a Secret Word, Mahakasyapa Did Not Conceal It!*
 2.150. *World Honored One Ascends the Throne* 3355
 2.151. *The World Honored One's Lotus Eyes*
 2.152. *The World-Honored One Twirls a Flower*
 2.153. *The World-Honored One: Newly Born*
 2.154. *The World-Honored One Changed Kisa Gautami*
 2.155. *The Buddha Never Preached a Word*
 2.156. *Realization Is Already Here*
 2.157. *The Universal Activity of the Bhutatathata*
 2.158. *The Body Exposed in the Golden Wind*
 2.159. *Zen Experience*
 2.160. *To Penetrate the Truth of Emptiness* 3363
 2.161. *You Are Putting Another Head Over Your Own!*
 2.162. *Adding Gold Chains to Iron Chains!*
 2.163. *Zen Poems and Verses (Zen poetry)*
 2.164. *A Poet of Eternal Loneliness!*
 2.165. *Teaches His Followers*
 2.166. *The Attendant's Rest House*
 2.167. *Afflictions Are Places that Arised from Gossips of Right and Wrong*
 2.168. *The Sakya Is a Bull-Headed Jail Keeper, Patriarchs Are Horse-Faced Old Maids*
 2.169. *The Hundred Thousand Myriad Transformation Bodies of the Buddha*
 2.170. *T'ien P'ing's Travel on Foot* 3369
 2.171. *Heaven and Hell*
 2.172. *Death*

- 2.173. *Senno Rikyu and the Warrior Named Kato*
 2.174. *Geese Flying Past the Moon*
 2.175. *Five Stages of Penitential Service in T'ien-T'ai*
 2.176. *One-Thousand Arms and Eyes World Listener*
 2.177. *Above Heaven and Under Heaven I Am Alone and Worthy of Honor*
 2.178. *Guardian King Zen*
 2.179. *A Man in a Thousand-Foot Well*
 2.180. *T'ien-I Yi-Huai Encountered Hsueh-Tou* 3377
 2.181. *Zen Denies Shallow Fabrications of Human Languages*
 2.182. *Give Me the Zen board*
 2.183. *Zen Illness*
 2.184. *Letting-Go Meditation*
 2.185. *Meditation Plank (Zemban)*
 2.186. *The Way of Zen*
 2.187. *Dhyana*
 2.188. *The Compass of Zen*
 2.189. *Meditation Must Be Practiced in the Mind, and Not Just Recited in Words!*
 2.190. *Zen Burns up the Karma That Binds You to Ignorance* 3397
 2.191. *The Mirror for Zen Students*
 2.192. *Zen Helps All Thoughts Disappear from Your Mind*
 2.193. *Zen and Dragon's Performance*
 2.194. *Zen, Painting, Brush Painting, Kendo and Pickled White Radish!*
 2.195. *A Good Zen Guest, Without Affairs!*
 2.196. *Zen Is Not For Those Who Are Half Unawaked and Half Awakened!*
 2.197. *Zen Without Sutras*
 2.198. *Zen Is Not the Only Valuable Way in Religious Development*
 2.199. *Zen Cannot Be Explained by Words*
 2.200. *What Is Meditation?* 3403
 2.201. *Zen Is a Piece of Tile, the Way Is Wood!*
 2.202. *Practice the Combination of Meditation and Vinaya*
 2.203. *Practiced Both Zen and Esoteric Buddhism (Practice the Combination of Meditation and Esoteric Buddhism)*
 2.204. *Adepts in Zen But Not Appearing in the World, Though Well-Known At the Time*
 2.205. *Zen Is the Fundamental Development of Enlightenment*
 2.206. *Zen and the Art of Burglary*
 2.207. *Zen Languages*
 2.208. *Zen Doctrines (Zen Methods)*
 2.209. *Zen Is A Simple and Direct Teaching Style*
 2.210. *Breaking Through the Zen Frontier Gate* 3414
 2.211. *Zen Masters Are Not Philosophers But Pragmatists*
 2.212. *Snow Man Zen Monk!*
 2.213. *Meditation Practices*
 2.214. *Not Thinking Is Where Zen Practice Begins*
 2.215. *The Practice of Meditation Is Not an Exercise in Analysis or Reasoning*
 2.216. *Zen: Poems, Prayers, Sermons, Anecdotes, Interviews*
 2.217. *Zen and Nature*
 2.218. *Zen Represents the Foundation in Cultivation*
 2.219. *Zen and the Pure Land*
 2.220. *The Simultaneous Practice of Zen and Pure Land* 3426
 2.221. *Sitting Meditation Is the Way*
 2.222. *Zen on Scrolls of Bamboo*

- 2.223. *Meditation on Mountain Tops!*
 2.224. *Zen in a Beggar's Life*
 2.225. *Zen In Every Minute*
 2.226. *Zen Staff*
 2.227. *Zen Is No-Self*
 2.228. *Zen Is Superior to Tendai*
 2.229. *Shan-Tao and Shih-T'ou Walked in the Mountain*
 2.230. *Zenkai and the Tunnel In Buzen* 3435
 2.231. *Wholesome and Unwholesome Karma*
 2.232. *Good Wealth Bodhisattva Enters the Dharma Realm*
 2.233. *The Good Heart is Buddha*
 2.234. *An Iron Wall*
 2.235. *Tetsugyû's Death Poem*
 2.236. *An Iron Thorny Thrash or Club*
 2.237. *Iron Tree Blooms Flowers*
 2.238. *Hosted a Feast*
 2.239. *A Dumpling with an Iron Stuffing*
 2.240. *I Don't Really Want to Die!* 3441
 2.241. *If You Really Wish to Attain the Higher Truth of Buddhism, There Is Still Something Lacking in Your Understanding, There Ought to Be a Really Final Stroke*
 2.242. *Power of Listening*
 2.243. *Striking the Bell*
 2.244. *Tainted Meat Collects Flies!*
 2.245. *Shou-Chou Chih-T'ung and the Sixth Patriarch Hui-Neng*
 2.246. *Span of Life Is In Just One Breath*
 2.247. *Memorial Tombstone*
 2.248. *Jui-Yen Visited Chia-Shan Shan-Hui*
 2.249. *Takes Off a Shoe*
 2.250. *What Is the Use of Escaping the Circle of Birth and Death?* 3448
 2.251. *Book of Equanimity*
 2.252. *A Craftsman Separated Jade From Stone, a Metallurgist Removed Gold From Sand!*
 2.253. *Nowadays People Diligently Study Useless Things and Regard Such Activity as Meritorious!*
 2.254. *Man of Our Times Sees This Blossoming Bush Like Someone Who Is Dreaming*
 2.255. *Pushing Forward His Pillow*
 2.256. *The Wrong Applications of Mind*
 2.257. *A Light Hearted Tune on My Flute, Hoping People Forget a Lifetime of Troubles!*
 2.258. *Not to Have an Inch of Silk*
 2.259. *Thong Bien and the Empress Dowager Y Lan*
 2.260. *The Message of Zen From the Diamond Sutra* 3454
 2.261. *The Whole Body Is Ear and Eye*
 2.262. *Where Does the Pain Come From?*
 2.263. *Autumn Wind, Autumn Moon!*
 2.264. *Taming A Tiger*
 2.265. *The Paddy Makes Noise in Autumn; in a Snowy Scene, Red Peonies Blossom!*
 2.266. *Shou-an Experienced Great Enlightenment on the Phrase "Empty Talk!"*
 2.267. *The Hand Cloth*
 2.268. *Shou-Shan's Near-Death Verse*
 2.269. *Easy, Facile, Loose Talks*
 2.270. *Hold the Staff and Shake It!* 3460
 2.271. *Held Up the Broom*

- 2.272. *Maturity of Doubts*
 2.273. *Ripened Apples*
 2.274. *Ts'ui Yen's Eyebrows*
 2.275. *Sleep*
 2.276. *Who Knew That on the Way to the Eastern Mound, Just Half Way Through, One's Hair
 Would Already Turn White!*
 2.277. *Water Buffalo*
 2.278. *Bowl of Water*
 2.279. *Is the Water Deep or Shallow?*
 2.280. *Boat of Snow* 3466
 2.281. *Chuan-Tzi Tipped Over the Boat*
 2.282. *Sermon*
 2.283. *Already Explained*
 2.284. *Talking About Mind and Nature*
 2.285. *The Dharma Is Spoken Without the Intention of Gaining, It Is Like a Lion's Roar!*
 2.286. *To Say It's a Thing Misses the Mark*
 2.287. *Thing That We Make Use of Everyday and Yet We Fail to Recognize It!*
 2.288. *This Sutra*
 2.289. *To Test Jade Through the Fire; to Find Pearl, Don't Leave the Mud*
 2.290. *Zen Is Practical, Commonplace, and Most Living* 3473
 2.291. *Reality, Non-Existence, Maya-Like Existence, Empty, As It Is*
 2.292. *To Practice Right Mindfulness*
 2.293. *Real Existence and Extinction of Real Existence*
 2.294. *Reality of Life*
 2.295. *The Absolute Truth or Light of the Buddha*
 2.296. *Flowering Hedge*
 2.297. *Dharma of Ordinary People and Dharma of the Sage!*
 2.298. *Close to the Body That Does Not Drop on Numbers*
 2.299. *Paying Debts*
 2.300. *Eternally Dwelling in All Worlds, Unborn and Undying, That Is Called Buddha* 3479
 2.301. *Permanence and Impermanence*
 2.302. *Correct Dharmas Can Be Cast Aside, Why Not Cast Aside Non-Buddhist Teachings?*
 2.303. *Raising and Lowering the Duster!*
 2.304. *Above Not a Roof Tile to Cover Us, Below Not Enough Ground to Stick an Awl Into*
 2.305. *Rays of Enlightenment Is Similar to the Sunlight That Illuminates Everywhere!*
 2.306. *A Monk's Staff*
 2.307. *Sense of Remaining Quiet and Without any Words*
 2.308. *"Gradualist" and "Sudden" Viewpoints as Fundamentally Artificial*
 2.309. *Perception First*
 2.310. *Saindhava!* 3489
 2.311. *The Process of the Law of Dependent Origination Is Happening in Your Own Mind*
 2.312. *Zen Before the System of Koan*
 2.313. *The Cypress Tree at the Front of the Courtyard*
 2.314. *Three and Three Before, Three and Three Behind*
 2.315. *Before-Thinking Mind*
 2.316. *The Sound of the Bell and True Emptiness*
 2.317. *Laughing Ha, ha, ha and Totsu!*
 2.318. *Zeshin and an Oriole Called Out in the Yard*
 2.319. *The Sound of Raindrops*
 2.320. *The Clap of Just One Hand!* 3500
 2.321. *Hsieh Chien's Question of the Way*

- 2.322. *Laughing and Crying*
- 2.323. *I Laugh at Someone Who Uselessly Holds on to the Bridge Pillar, Then Drowned in Midstream!*
- 2.324. *A Little Bell*
- 2.325. *Little Monk Who Has Guts to Do Things!*
- 2.326. *Seeking for the Buddha, You Cannot See Him; Seeking for the Patriarch, You Lose Him!*
- 2.327. *Mind of Faith is the Basis*
- 2.328. *The Spirit of Enlightenment*
- 2.329. *The Spirit of the True Zen Student Counts, Not Man, Woman, Young or Old!*
- 2.330. *It's the Spirit of Practice or Wonderful Function?* 3507
- 2.331. *How Can You Speak Without Your Throat, Lips and Tongue?*
- 2.332. *To Awaken True Suchness in Your Mind, Is the Buddha; to Realize Nothing to Be Attained, Nothing to Be Done, Is the Tao!*
- 2.333. *Calling For Help From the Well Tower*
- 2.334. *Attained Enlightenment By the Sentence "What Is the Ten Thousand Forms?"*
- 2.335. *Mindfulness*
- 2.336. *Mindfulness in All Activities*
- 2.337. *To Scoop The Moon out of Well Water*
- 2.338. *Zen Master Compassionate Clarity*
- 2.339. *Pure Water Pitcher*
- 2.340. *Tinh Gioi Received the Mind Seal from Master Bao Giac* 3513
- 2.341. *Tinh Thien's Verse of Death*
- 2.342. *Wondrous Pure Wisdom, Eternal Peace Zen* 3514
- Tài Liệu Tham Khảo—References* 3515

Phần Một
Part One

Việt Ngữ
Vietnamese Language

1.911. Ta Có Thể Làm Một Phép Lạ, Làm Ra Nước Bằng Chính Thân Thể Đây!

Trong một câu chuyện, Nhất Hưu (1394-1481) đang qua phà trong vịnh Osaka khi một vị Tăng quân nhân của trường phái Yamabushi (Tăng khổ hạnh miền núi) đi tới ông. Yamabushi phối hợp giáo pháp Chân Ngôn và Thiên Thai với Thần Đạo bản địa; những người trong trường phái này được đào tạo võ thuật và ảo thuật. Vị Tăng quân nhân hỏi Nhất Hưu: “Ông là một Thiên Tăng, có phải không?” Nhất Hưu thừa nhận. Vị Tăng quân nhân hỏi: “Tôi nghe nói trường phái của ông đào tạo nhiều thiền giả vĩ đại, nhưng ông có thể làm cái gì khác không?” Nhất Hưu nói: “Tôi không biết. Còn ông làm được cái gì?” Vị Tăng quân nhân nói: “Chúng tôi được huấn luyện để trở thành quân nhân và nhà ảo thuật. Chúng tôi có thể làm những phép lạ để làm cho kẻ thù kinh sợ và làm người khác kinh ngạc, và khi làm vậy, chúng tôi khiến nhiều người kính trọng Phật đạo. Ông có thể được bất cứ điều gì giống như vậy hay không?” Nhất Hưu nói: “Dĩ nhiên là có phép lạ trong Thiên, nhưng hãy nói cho tôi biết loại phép lạ nào ông có thể làm được.” Vị Tăng quân nhân nói: “Tôi có thể gọi Bất Động Minh Vương đến ngay trên chiếc tàu này.” Nhất Hưu thừa nhận: “Quả là đáng cảm kích. Hãy biểu diễn tôi xem.” Vị Tăng quân nhân bắt đầu một tràng tụng và chú và rồi, quả thật, vị Bồ Tát xuất hiện trên tàu với vòng hào quang. Những hành khách khác sụp quỳ xuống trong sự kinh ngạc. Vị Tăng quân nhân hỏi: “Thiên Tăng có thể sánh kịp tài nghệ của ta hay không?” Nhất Hưu nói: “Được rồi, ta cũng có khả năng làm một hoặc hai phép lạ. Chẳng hạn như, với chính thân thể này ta có thể làm ra nước.” Nói rồi, Nhất Hưu bèn kéo dương vật của mình ra và tiểu tiện ngay trên vầng lửa bao quanh Bồ Tát và làm tắt vòng hào quang đi.

1.912. Ta Đi Tay Không, Về Tay Không!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XVI, sau khi nhậm chức trụ trì tại Tuyết Phong, một vị Tăng hỏi Tuyết Phong Nghĩa Tồn (822-908): “Hòa Thượng thấy Đức Sơn được cái gì liền thôi?” Sư đáp: “Ta đi tay không, về tay không.”

1.913. Ta Gặp Một Thứ Gì Đó Còn Đẹp Hơn Hoa Nhiều!

Ba Tiêu lưu lại với bằng hữu và những người ngưỡng mộ gần Hồ Biwa, nằm về phía đông của Đông Đô, và sau đó trở về Giang Hộ vào năm 1691. Vào năm 1694, ông thực hiện cuộc du hành cuối cùng. Một câu chuyện phổ thông đã kể lại trước chuyến du hành mà ông đã dự tính đi để thưởng lãm hoa nở tại một địa phương nổi tiếng. Ngay sau khi ông khởi hành, Ba Tiêu gặp một nhóm người đang nói về một đứa con gái hiếu hạnh của một gia đình nông dân, nổi tiếng là một người đàn bà đã tỏ ra hết lòng chăm sóc cha mẹ già. Ba Tiêu vòng trở lại để gặp người đàn bà này và ông rất cảm kích đến độ ông cho bà ta hết khoản tiền mà ông ta đã để dành cho chuyến đi thưởng lãm hoa này. Khi ông trở về Giang Hộ, những học trò hỏi về hoa. Ba Tiêu bảo họ: “Ta gặp một thứ gì đó còn đẹp hơn hoa nhiều.”

1.914. Ta Gọi Đông Gia, Chứ Tây Gia Thì Can Dự Gì?

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 đâu vào đâu. Nhưng phải chăng có thể là Thiền được truyền đạt một cách xảo diệu ngay trong tính chất tầm thường này.

1.915. Ta Không Hiểu; Ta Không Thể Hơn Người!

Khi Phật Nhãn du hành về hướng Nam để tham kiến Pháp Diễn. Nhân khi đi xin ăn ngang qua xứ Lư Châu, trượt chân té nhào xuống. Trong cơn đau đớn, thoáng nghe hai người chửi lộn nhau, người đứng can bảo, “Vậy là tôi thấy hai ông vẫn còn ôm ấp những phiền não.” Tức thì sư tỉnh ngộ. Nhưng hễ khi sư có điều gì muốn hỏi Pháp Diễn thì

Pháp Diễn cứ trả lời: “Ta không thể hơn người; cứ tự mình mà hiểu lấy.” Có khi Pháp Diễn bảo: “Ta không hiểu; Ta không thể hơn người.” Lối nhận xét ấy càng khiến cho Thanh Viễn muốn biết về Thiền. Sư nhất định nhờ Nguyên Lễ thủ tòa giải quyết vấn đề, nhưng Nguyên Lễ kéo tai sư vừa đi quanh lò lửa vừa báo ‘tốt hơn hết là ông cứ tự hiểu lấy.’ Thanh Viễn gằn giọng: “Nếu thật có Thiền sao không khui bí mật ra cho tôi? Thế mà ông lại lấy làm trò đùa sao?” Tuy nhiên, Lễ bảo sư: “Mai sau ông sẽ tỏ ngộ mới hay cái quanh co này.”

1.916. Ta Không Tưởng Là Ông Đã Tới Cảnh Đó!

Một hôm, Ma Cốc hỏi Đàm Nguyên: "Tượng Quán Âm 12 mặt có linh thiêng không?" Thiền Sư Đàm Nguyên Ứng Chân nói: "Có." Ma Cốc vả cho Sư một bạt tai, Sư nói: "Ta không tưởng tượng là ông đã tới cảnh đó."

1.917. Ta Muốn Đi Đông Lãnh

Mặc dầu theo như bài thơ thì Hàn Sơn muốn đi Đông Lãnh, trong núi Hàn Sơn, nơi có một ngôi Thiền 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 Thiền tự trên Đông Lãnh.

“Ta muốn đi Đông Lãnh
 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.”

1.918. Ta Nhận Ra Ông, Lão Già Trộm Cắp!

Khi Thiền Sư Viên Ngộ Khắc Cần Phật Quả (1063-1135) đang giữ chức quản lý trong tự viện, một nhà trù mới được dự tính xây cất trong một khu vực có một cây rất đẹp. Pháp Diễn bảo: "Dầu bị cây cản đường, nhưng ta không muốn ông đốn nó." Phật Quả vẫn đốn cây ấy

xuống. Pháp Diễn phản ứng với vẻ tức giận dữ dội, cầm gậy rượt đánh Phật Quả. Phật Quả bắt đầu chạy vòng vòng, nhưng thành linh chứng ngộ và la lớn: "Đây chính là kiêu của Lâm Tế!" Nói xong Phật Quả giắt lấy tích trượng từ tay Pháp Diễn và nói: "Ta nhận ra ông, lão già trộm cắp!" Pháp Diễn cười và bỏ đi. Từ đó về sau này, Pháp Diễn cho phép Phật Quả diễn thuyết Phật pháp cho chúng Tăng.

1.919. Ta Như Một Phiến Tuyết Đang Tan Trong Bầu Không Khí Thanh Tịnh!

Trong một trong những cuộc phỏng vấn với thầy Cao Phong Diệu Tổ, Cao Phong hỏi Bạt Đội (1327- 1387): "Ông hiểu gì về Triệu Châu 'Vô'?" Bạt Đội đáp: "Núi, sông, đồng cỏ, và rừng rậm cùng hiển hiện trong 'Vô'." Cao Phong chụp ngược lại ngay chỗ này: "Câu trả lời đó vẫn còn biểu thị sự tự thức hay sự tự tri." Lời bình này đã cung cấp sự trợ giúp mà Bạt Đội cần có. Ông ta bị tràn ngập bởi sự hiểu biết và bị tràn ngập đến nỗi không còn nói được điều gì. Ông nhận ra sự nông cạn của những lần hiểu biết trước đây của mình. Ông đứng dậy và hực hắng đi về lều ẩn cư của mình, đung đầu vào cổng khi ông sờ soạn đi. Khi về đến lều, ông ngồi đó với tràn ngập cảm xúc, khóc mướt. Sáng hôm sau, ông trở lại gặp Thiền sư Cao Phong, với ý định là diễn tả lại kinh nghiệm của mình đêm hôm trước, nhưng trước khi Bạt Đội có thể thốt ra lời, Cao Phong đã thừa nhận sự đạt ngộ của ông ta và thét lên: "Giáo pháp của lão Tăng sẽ không bị mai một!" Cao Phong cử hành một buổi lễ truyền thụ chính thức, xác nhận ấn chứng cho đệ tử và ban cho pháp danh là "Bạt Đội" có nghĩa là vượt lên trên cái trung bình. Bạt Đội (1327- 1387) để lại rất ít trước tác, những quyển bàn về pháp và những bức thư ông gửi cho một vài đồ đệ vẫn được xem là những bản văn sâu sắc nhất của văn học thiền. Trong một bức thư nhan đề: "Gửi một người Kumasaka", Bạt Đội viết: "Những vẻ bên ngoài là những ảo ảnh không có hiện thực. Chư Phật và các sinh linh đều giống như những ánh phản chiếu dưới nước. Ai không nhận biết được bản tánh thật của các sự vật sẽ lấy bóng làm hiện thực một cách sai lầm. Trạng thái chân không và yên nghỉ hay những đặc trưng của thiền, bắt nguồn từ sự giảm bớt các ý nghĩ, do đó bị hiểu sai lạc như là 'bộ mặt gốc', trong khi thật ra trạng thái đó cũng chỉ là một sự phản chiếu dưới nước mà thôi. Con phải tiến bước vượt khỏi trạng thái trong đó những sức mạnh lý trí vẫn còn giúp con. Cuối cùng khi nào con thật sự không

còn biết làm gì hết, khi đó hãy tự hỏi lấy con: 'Ai là ông chủ?' Ông chủ đó sẽ trở thành bạn tâm phúc của con khi con bẻ gãy chiếc gậy hành hương làm bằng sừng hổ, hay khi con làm tan được một khối băng trong lửa. Lúc ấy con hãy nói cho ta biết bạn tâm phúc ấy là cái gì? Còn hôm nay là ngày mồng tám và ngày mai mười ba." Giáo thuyết của Bát Đội được đặt nền tảng trên chính kinh nghiệm của ông và câu hỏi: cái "ngôi" đã buộc ông ta phải quán niệm. Ý nghĩa của huấn thị mà ông đưa cho đệ tử có thể được từ một lá thư gửi cho một người sắp chết: "Nguyên thể của tâm ông không sanh, vì vậy nó sẽ chẳng bao giờ chết. Nó không là sự hiện hữu có thể bị hủy diệt. Nó không trống rỗng, một thứ ngoan không. Nó không có hình sắc. Nó không thụ hưởng điều vui thú và hứng chịu khổ đau. Lão Tăng biết ông bệnh nặng. Như một Thiên sinh, ông đang thực sự đối mặt với căn bệnh. Có lẽ ông không biết chính xác ai đang chịu đựng, nhưng tự hỏi mình: 'Nguyên thể của tâm là cái gì?' Chỉ nghĩ về điều này mà thôi. Ông sẽ không cần thứ gì nữa. Không ham muốn gì nữa. Ông chấm dứt, cái chấm dứt vô tận, là một phiến tuyết đang tan trong bầu không khí thanh tịnh."

1.920. Ta Quét Dọn, Ta Thấy Bụi

Châu Lợi Bàn Đà Già là người được sanh ra bên vệ đường, một trong những đại đệ tử của Phật. Đây là tên của vị La Hán thứ 16 trong 16 vị La Hán được đức Phật cử đi hoằng pháp ở hải ngoại. Vào thời Đức Phật còn tại thế, có một Tỳ kheo tên là Châu lợi Bàn Đà Già, là một thanh niên trì độ, ai cũng xem thường anh ta, nhưng Đức Phật vẫn xem anh ta như mọi người. Phật dạy anh ta: "Khi người cầm chổi quét nhà hoặc giặt giũ áo quần của các Tỳ kheo, vừa làm việc, vừa đọc niệm sáu chữ :Ta quét dọn, ta thấy bụi." Rốt cuộc Châu Lợi Bàn Đà Già nhớ được sáu chữ "Ta quét dọn, ta thấy bụi," lâu ngày công phu chín muồi, anh ta nhờ thế tỉnh ngộ được bụi bặm trong lòng phải dùng trí tuệ dọn sạch, bỗng nhiên anh được khai ngộ.

1.921. Ta Thường Ở Tại Đỉnh Linh Thứu!

Hơn cả việc hiểu Thiên, theo Từ Vân thì điều quan trọng là tính phổ biến của chân lý Phật giáo, nó vượt ra ngoài các hệ phái, không gian và thời gian. Trong vài bức thư pháp Sư viết lại nhiều lần một đoạn văn có ý nghĩa trong kinh Pháp Hoa về Phật tính vĩnh hằng và

phổ quát, trong đó nói rằng bài thuyết pháp của đức Phật lịch sử trên núi Linh Thứu không chỉ giới hạn tại một thời khắc lịch sử, mà nó vượt ra ngoài khái niệm về thời gian. Từ Vân viết lại lời của đức Phật: "Ta thường ở tại đỉnh Linh Thứu," với một niềm tin mãnh liệt. Tuy Từ Vân nghiên cứu và tu tập Phật giáo sâu sắc, nhưng vào khoảng cuối đời mình Sư cũng xuất bản những văn bản Thần Đạo nhấn mạnh niềm tin của mình về "Mười Điều Giới Luật." Qua đó Sư bày tỏ tính cách của những người theo dân tộc chủ nghĩa luôn xem Phật giáo là một "tôn giáo ngoại lai," rằng đạo đức chân chánh là một giá trị phổ biến đã từng tồn tại trên đất Nhật ngay trước sự du nhập của Phật giáo. Ngoài ra, vào những năm cuối đời Từ Vân đã cố tìm cách dung hòa những phương pháp của Chân Ngôn với Thiền, hai hình thái Phật giáo mà Sư trân trọng nhất trong lòng. Vào lúc thị tịch vào năm 1804, Sư đã đào tạo được hàng vài trăm môn sinh, và phong trào "Luật Tông Chánh Pháp" của Sư đã được trên dưới hai mươi lăm chùa hưởng ứng.

1.922. Ta Vốn Không Đến Đi, Tử Sanh Làm Gì Lụy?

Thiền Sư Như Trường Lâm Giác (1696-1733), tên của một vị Thiền sư Việt Nam, quê tại Thăng Long. Ngài sanh năm 1696, tên là Trịnh Thập, con trai Tần Quang Vương, là cháu nội Chúa Trịnh Căn, lấy con gái thứ tư của vua Lê Hy Tông. Một hôm, ngài sai đào gò phía sau nhà để xây bể cạn thì thấy trong lòng đất có cái ngó sen. Phò mã cho mình có duyên với đạo Phật nên có ý muốn đi tu. Sau đó ngài đến chùa Long Động trên núi Yên Tử và trở thành đệ tử của Thiền Sư Chân Nguyên. Sau khi thọ cụ túc giới, và trở thành Pháp tử đời thứ 37 dòng Thiền Lâm Tế, ngài trở về và trụ tại chùa Liên Tông, chùa này đến đời vua Tự Đức chùa đổi tên Liên Phái để tránh "húy" của nhà vua. Tại đây ngài đã thành lập Thiền Phái Liên Tông. Ngài thị tịch năm 1733, vào tuổi 37. Thiền sư Như Trường Lâm Giác cũng có cùng một quan điểm với Thiền sư Phù Dung Đạo Giai bên Trung Hoa hồi thế kỷ thứ XI. Thiền sư Phù Dung Đạo Giai tin rằng 'Sanh chẳng thích thiên đường, chết chẳng sợ địa ngục. Buông tay đi ngang ngoài tam giới, mặc tình vươn bóng nào buộc ràng?' Trong khi Thiền sư Như Trường Lâm Giác lại tin rằng:

Bản từng vô bản, từng vô vi lai.

Hoàn từng vô vi khứ,

Ngã bản vô lai khứ,

Tử sanh hà tăng lụy?

Nghĩa là ‘Vốn từ không gốc, từ không mà đến; lại từ không mà đi. Ta vốn không đến đi, tử sanh làm gì lụy?’. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ cái chết sẽ đến với mọi người một cách tự nhiên. Tuy nhiên, hầu hết mọi người đều cảm thấy lo sợ suy tư về cái chết. Người ta sợ rằng nếu họ nói về tử thần thì tử thần sẽ đến gần với họ hơn. Đó là một ý tưởng sai lầm. Kỳ thật bản chất thật của kiếp sống là vô thường và cái chết không miễn trừ một ai. Theo quy luật tự nhiên, chết là một trong bốn tiến trình của luật vô thường, và không thể tránh khỏi, thì khi nghĩ tưởng hay chiêm nghiệm về sự chết sẽ khiến cho đời sống của chúng ta có ý nghĩa tốt hơn. Một khi chúng ta có khả năng chiêm nghiệm về sự chết là cái mà chúng ta không thể nào tránh khỏi thì tất cả những thứ nhỏ nhặt trong đời sống hằng ngày bỗng trở nên vô nghĩa so với đoạn đường còn lại của kiếp sống mà chúng ta đang đi. Chính Đức Phật đã từng dạy: “Không có ý thức nào cao hơn việc ý thức được tính cách vô thường của kiếp sống. Vì ý thức được như vậy sẽ giúp chúng ta hiểu rõ rằng lúc mệnh chung, dòng tâm thức và những dấu ấn nghiệp lực mà chúng ta đã gieo tạo sẽ đưa chúng ta đi đến những kiếp sống mới. Hiểu như vậy sẽ giúp chúng ta hiểu rằng nếu trong kiếp sống này chúng ta có những hành động gây tổn hại cho người khác với động cơ xấu thì những dấu ấn đen tối của những hành động đó sẽ đeo bám theo dòng chảy tâm thức của chúng ta. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng cái chết chắc chắn là càng lúc càng đến gần với tất cả mọi người, dù bậc vua quan hay dân giả, dù giàu hay nghèo, dù sang hay hèn, vân vân. Chúng ta ai rồi cũng sẽ chết chứ không ai sống mãi được với định luật vô thường. Không có nơi nào cho chúng ta đến để tránh được cái chết. Tuổi thọ của chúng ta không thể kéo dài được và mỗi lúc qua đi là mạng sống chúng ta càng ngắn lại. Khi tử thần đến chúng ta không thể nào kỳ kèo bớt một thêm hai để chúng ta có thời giờ chuyển hóa tâm thức của mình đâu. Vậy thì ngay từ bây giờ và ngay trong kiếp này chúng ta phải tu hành sao cho khái niệm ‘sanh tử’ cũng không khác gì ‘không sanh không tử’.

1.923. Tả Thủ Hữu Thủ

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 Thiền’: “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."

1.924. Tác Giả Bộ Phật Sở Hành Tán và Đại Thừa Khởi Tín Luận

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 Sariputraprakarana 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 vợ 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 vợ 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.

1.925. Tác Thí (Thử Thách Về Tác Phong)

Thiền được xem 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". Một hôm, có một vị Tăng đến tham bái Đức Sơn. Đức Sơn đóng chặt cửa. Vị Tăng gõ cửa, Đức Sơn hỏi: "Ai đó?" Vị Tăng nói: "Sư tử con." Đức Sơn bèn mở cửa và nhẩy lên cổ vị Tăng mà cười, và hét, "Súc sinh! Bây giờ mày đi đâu?" Vị Tăng không đáp được. Trong Thiền, sự "Tác thí" luôn luôn được các Thiền sư thi hành bằng những thủ đoạn triệt để và kinh dị. Trong công án này, vị Tăng tự xưng là "Sư tử nhi" một cách tự đắc, nhưng khi Đức Sơn thử thách ông bằng cách đối xử với ông như một "sư tử con" thật khi Sư

cười cổ ông và hỏi ông một câu hỏi, thì vị Tăng không trả lời được. Điều này chứng tỏ vị Tăng thiếu cái tri thức chân thật mà ông khoe là ông có.

1.926. Tách Trà Nam Ấn

Nam Ấn Toàn Ngu (1868-1912), tên của một vị Thiền sư Nhật Bản, sống vào khoảng cuối thế kỷ thứ XIX. Ông được nhận biết như là một vị thầy thuộc tông Lâm Tế trong dòng truyền thừa của Bạch Ẩn Huệ Hạc. Một hôm, Thiền sư Nan'in người sống dưới thời Minh Trị Thiên Hoàng, tiếp một vị giảng sư đến hỏi về pháp Thiền. Thiền sư Nan'in đãi trà. Ông rót đầy trà vào tách của người khách, và vẫn tiếp tục rót. Vị giảng sư quan sát nước chảy tràn ra ngoài cho đến khi ông ta không còn tự kiềm được nữa. Ông ta nói lớn: “Thầy, nó tràn rồi. Không rót thêm vào được nữa đâu!” Thiền sư Nan'in nói: “Cũng giống như cái tách này, ông cũng đầy những ý kiến và sự suy lý. Làm sao lão Tăng có thể chỉ bày Thiền cho ông được, trừ phi trước tiên ông phải làm trống đi cái tách của mình?”

1.927. Tài Nghe Sao Bằng Tâm Thức?

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 Hưu 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 nhặt, 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.

1928. Taigen Và Công Án “Tiếng Võ Của Một Bàn Tay”

Tên của một vị Thiền Sư Nhật Bản thời cận đại. Khi Taigen còn là một chàng trẻ tuổi đã nghe danh thiền sư Inzan lỗi lạc là bậc cao Tăng đắc đạo nhưng cũng là một học giả thành tựu về lịch sử cổ đại Trung Hoa. Taigen bèn du hành trực chỉ đạo tràng của thiền sư Inzan ở miền Trung nước Nhật để tham kiến vị thiền sư học giả này. Taigen đã xin được phép ở lại để học thiền và tham cứu cổ sử Trung Hoa. Thiền sư Inzan trả lời: "Khi nào ông có thể nghe được âm thanh của tiếng võ của một bàn tay thì ta sẽ thuyết giảng cổ sử Trung Hoa cho ông." Lúc bấy giờ Taigen rất phấn kích và hăng hái. Ông quyết định chuyên tâm tham khán công án tiếng võ của một bàn tay. Nhằm giúp cho sự tập trung của mình, đôi khi Taigen đi sâu vào rừng, và có khi leo lên đỉnh núi phía sau am để ngồi trên một tảng đá cho mãi đến rạng sáng mà không biết rằng cả đêm đã trôi qua. Vào thời gian đó, Taigen ẩn cư trong một túp lều cách xa đạo tràng của Inzan năm bảy dặm đường. Tuy nhiên, mỗi ngày Taigen đều đến tham vấn với thiền sư Inzan, ngay cả khi đường sá bị tuyết phủ đến năm bảy bộ. Nhiều lần đọc đường bị tuyết phủ thật dày, Taigen đã ngã gục vì lạnh và đuối sức, và nhờ dân làng cứu sống. Về sau này thiền sư Inzan chuyển đến một ngôi tự viện khác, Taigen cũng theo đến đó để được tiếp tục thực hành thiền pháp dưới sự hướng dẫn của thầy. Một đêm nọ, sau nhiều lần cố gắng, cuối cùng Taigen đã đạt đến đại giác.

1.929. Tại Gia Thiện Tâm

Theo kinh Pháp Bảo Đàn, phẩm thứ ba, Lục Tổ dạy: “Nầy 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,
 Ân thì nuôi dưỡng cha mẹ,
 Nghĩa thì trên dưới thương nhau,
 Nhường thì trên dưới hòa mục,
 Nhẫn thì các ác không oán,
 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 hương ngoại cầu huyền,
 Nghe nói y đây tu hành,
 Cực lạc chỉ ngay trước mắt.

Tổ lại bảo: “Này 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.”

1.930. Tại Lão Tăng Không Hiểu Phật Pháp!

Trong một trong những buổi pháp thoại, một người đệ tử, Thiên Hoàng Đạo Ngộ, người mà về sau này cũng đạt được tiếng tăm của một bậc Thiền sư. Truyền thống Thiền đã bắt đầu chia ra làm một số trường phái khác nhau. Vì vậy một hôm Đạo Ngộ hỏi Thạch Đầu (700-790): “Ý chỉ Tào Khê người nào được?” Thạch Đầu nói: “Người hội được Phật pháp.” Đạo Ngộ hỏi: “Thầy hội được không?” Thạch Đầu đáp: “Ta không hội Phật pháp.” Đạo Ngộ hỏi: “Tại sao thầy hội không

được?" Thạch Đầu đáp theo kiểu của Lục Tổ Huệ Năng: "Tại vì ta không hiểu Phật pháp."

1931. Tại Sao Lại Dùng Giấy Cũ Để Chùi Đích Phật Chứ?

Trong chúng của Bạch Ẩn (1686-1769), có một vị Tăng điên rồ, tự cho mình đã đạt được đại giác về tự tánh Phật. Ông Tăng này xé hết kính điển để làm giấy đi cầu. Những vị Tăng khác đã khuyên lơn vị Tăng này nhưng ông không nghe, mà còn cao ngạo đáp ứng lại một cách gay gắt rằng: "Có gì sai trái khi dùng giấy trong kính để chùi đích Phật chứ?" Có người báo cho Bạch Ẩn biết việc này. Bạch Ẩn liền đến hỏi vị Tăng: "Chúng Tăng nói ông dùng kính điển làm giấy đi cầu, có phải vậy không?" Vị Tăng đáp, "Phải, vì chính tôi là Phật. Có cái gì sai trái trong việc lấy kính điển làm giấy chùi đích Phật chứ?" Bạch Ẩn liền nói: "Ông sai rồi! Tại sao lại lấy giấy cũ và đã có viết chữ để chùi đích Phật chứ? Ông nên dùng giấy trắng sạch sẽ để chùi." Vị Tăng điên rồ cảm thấy xấu hổ, bèn xin lỗi rồi bỏ đi.

1.932. Tại Sao Ông Còn Kiến Giải Như Vậy?

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XVII, Vân Cư Đạo Ứng (?-901) hỏi Động Sơn: "Thế nào là ý Tổ Sư?" Động Sơn đáp: "Sau này Xà Lê có nơi chốn ở yên, chợt có người đến hỏi như thế, phải đáp làm sao?" Vân Cư nói: "Lỗi tại con." Về sau Vân Cư đi cất thảo am nơi Tam Phong, trải qua tuần nhật không xuống trai đường. Động Sơn thấy lạ hỏi: "Mấy ngày nay sao người không đến thọ trai?" Sư thưa: "Mỗi ngày có Thiên Thần cúng dường." Động Sơn bảo: "Ta bảo người là kẻ vẫn còn kiến giải. Người rảnh chiều lại." Chiều, sư đến. Động Sơn gọi: "Ứng am chủ!" Sư lên tiếng: "Dạ!" Động Sơn bảo: "Chẳng nghĩ thiện, chẳng nghĩ ác là cái gì?" Sư trở về am ngồi yên lặng lẽ, Thiên Thần tìm mãi không thấy, trải ba ngày như thế mới thôi đến cúng dường."

1.933. Tam Cảnh

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.

1.934. Tam Châm Ngôn

Vân Môn thuộc vào số các đại thiên sư đã xử dụng một cách có hệ thống những lời dạy của tiền bối làm phương pháp đào tạo đệ tử từ tập quán này mà có phương pháp “công án”. Những câu trả lời và châm ngôn của Vân Môn rất được coi trọng trong truyền thống nhà Thiền. Không một thầy nào được dẫn ra nhiều như ông trong các sưu tập công án. Những lời của ông bao giờ cũng có đủ ba điều kiện của một châm ngôn Thiền có hiệu quả. Thứ nhất là những câu trả lời của ông đáp

ứng đúng những câu hỏi đặt ra như “cái nắp vừa khít cái hộp.” Thứ nhì là những câu trả lời của ông có sức mạnh như một lưới kiếm sắc bén chọc thủng sự mù quáng, những ý nghĩ và tình cảm nhị nguyên của học trò. Thứ ba là những câu trả lời của ông thích hợp với trình độ hiểu và với trạng thái ý thức chốc lát của người nghe một cách tự nhiên, giống như “hết đợt sóng này đến đợt sóng khác.” Tuy Vân Môn là người biết xử dụng những lời dạy sinh động của các thầy xưa, nhưng ông tỏ ra rất ngờ vực những từ ngữ được viết ra, những từ này dễ đọc nhưng không phải lúc nào người ta cũng hiểu được ý nghĩa sâu sắc của chúng. Vì thế ông cấm không cho đệ tử viết lại những lời của mình. Chính nhờ một môn đồ đã bất chấp sự cấm đoán, ghi lại những lời ông dạy trên một chiếc áo dài bằng giấy khi dự các buổi giảng, mà nhiều chiêm ngôn và lời giải thích bất hủ của đại sư mới còn lại đến ngày nay.

1.935. Tam Chuyển Ngữ

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XXII, Ba Lăng Hạo Giám Nhạc Châu ở trong chúng được hiệu là "Giám Nhiều Lời," thường vác tạ cụ đi hành cước, nhận được đại sư dưới gót chân của Vân Môn, nên rất phi thường. Khi cuối cùng Sư đạt được giác ngộ, Sư không soạn thảo gì cả mà chỉ trình ba câu chuyển ngữ lên Vân Môn, Vân Môn rất vừa ý và bảo Ba Lăng: “Sau này ngày kỵ của Lão tăng, chỉ cử ba chuyển ngữ này là đủ.” Về sau quả nhiên không tổ chức trai kỵ, y theo lời dặn của Vân Môn, chỉ cử ba chuyển ngữ này. Sở dĩ người ta gọi ông là 'Giám dài dòng' vì cách trả lời văn hoa của ông với các môn đồ, khác với thầy mình là Vân Môn, nổi tiếng về cách nói ngắn gọn và những câu 'một âm tiết'. Ba Lăng có hai người nói Pháp. Chúng ta gặp tên của ông trong các thí dụ thứ 13 và 100 của Bích Nham Lục. Từ đó về sau này, trong ngày lễ kỵ của Vân Môn, mọi người đều làm đúng theo lời chỉ dạy của ông là chỉ tụng lại ba câu chuyển ngữ này. Sau khi Thiền Sư Ba Lăng Hạo Giám Nhạc Châu đảm nhận dạy chúng, ông đã không tạo ra kỷ yếu truyền thừa cho học trò của mình. Ông chỉ dùng ba câu chuyển ngữ của Thầy mình như là cách để đạt được yếu chỉ của tông Vân Môn.

1.936. Tam Cú

Thiền Sư Ngưu Đầu Tịnh Chúng (720-794), còn gọi là Thần Hội Tịnh Chúng, Thiền sư Trung Hoa, thuộc tông Tịnh Chúng vào thời nhà

Đường (618-907). Thiền sư Ích Châu Thạch (Tịnh Chứng Thần Hội), truy nguyên từ thời Ngũ Tổ Hoàng Nhãn. Sư tu tập Thiền bằng cách dụng tâm nơi "Tam cú" tương đương với giới, định, và huệ. Tam cú này là Vô ức (không ghi nhớ), vô niệm (không vọng niệm), và mạc vong (không quên). Ý nghĩa là đừng nhớ lại những ảnh hưởng của quá khứ; chớ có lo lường nghĩ ngợi các ảnh tượng huy hoàng tương lai; và luôn hợp nhất với tuệ giác này, không bao giờ mê muội tăm tối, không bao giờ lầm lỗi, đó là mạc vong. Tịnh Chứng hành trì niệm Phật và tọa Thiền; ngài tuân theo nhiều kiểu hình thức giới luật nghiêm khắc; có sự thừa nhận của triều đình như là một trung tâm truyền thọ giới pháp và truyền dạy Thiền ở những nơi nhóm họp đông người. Đây là lối Thiền mà hành giả Tây Tạng gặp ở Ích Châu và truyền sang Tây Tạng. Các lễ truyền giới giống như cách thức truyền thọ cụ túc giới nơi đàn tràng chính thức vào thời đó. Trước hết, vào những tháng thứ nhất và thứ nhì họ chọn ngày và niệm yết thông báo, nhóm họp chư Tăng Ni và cư sĩ. Sắp xếp Bồ đề tòa, nghi thức lễ tán và sám hối có khi mất từ ba đến năm tuần lễ. Chỉ sau khi thực hiện đầy đủ những nghi thức này họ mới truyền pháp. Tất cả mọi nghi thức này đều được cử hành vào ban đêm. Chủ ý là nhằm cắt đứt hết ngoại duyên và loại trừ sự rối rắm. Sau khi Pháp đã truyền rồi, ngay dưới lời nói của vị Đại sư, họ ngừng bật những tưởng niệm và bắt đầu 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 từ một đến hai tuần lễ. Sau đó, theo sau lễ truyền giới, họ giải tán. Nó rất giống giới đàn của Luật Tông ở Nam Sơn, đặt trên núi có cùng tên với ngài Nam Sơn ở gần Trường An và sử dụng bản dịch của Đàm Vô Đức (Pháp Tạng) của Luật Tông. Cần thiết là phải có một nhóm theo công bố chính thức của chính quyền sở tại, bởi vì Tịnh Chứng nhận sự cho phép chính thức của triều đình nên nó được gọi là "Đại Giới Đàn" hay giới đàn truyền giới rộng rãi. Đôi lúc một năm một lần, đôi lúc hai hoặc ba năm một lần, giới đàn mở ra không đều đặn. Đôi lúc Sư Tịnh Chứng dạy: "Đừng nhớ đến các đối tượng bên ngoài; đừng nghĩ về tâm bên trong; cạn kiệt không còn chỗ nào để tựa vào." Thật vậy, giới định và huệ tuần tự tương đương với ba ngữ cú. Dầu là các phương tiện thiện xảo của Thiền sư Tịnh Chứng trong việc làm cho thấy được mục đích nội dung của chủ đề và trong thuyết giảng là rất nhiều, nhưng nội dung hướng tới vốn chỉ nằm trọn trong ba ngữ cú này.

Về sau này có công án nói về cơ duyên tiếp hóa người học của Thiền sư Thủ Sơn Tĩnh Niệm (Thủ Sơn: Ba Câu). Theo Thiền Sư Thủ Sơn Tĩnh Niệm Ngữ Lục và Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển XI, một hôm Thiền Sư Thủ Sơn Tĩnh Niệm (926-993) thượng đường dạy chúng: "Câu thứ nhất nhập được thì làm Thầy Phật Tổ; câu thứ hai nhập được thì làm thầy trời người; câu thứ ba nhập được thì tự cứu không nổi." Một vị Tăng bước ra hỏi: "Hòa Thượng nhập câu thứ mấy?" Thủ Sơn đáp: "Trăng rụng canh ba xuyên qua chợ." Thiền sư Thủ Sơn dạy đệ tử đặc biệt bằng ba câu này khi thấy họ chấp trước Phật Tổ, lại còn giúp người học phá bỏ thứ lớp đối đãi nhị nguyên. Có nghĩa là khi họ quan niệm chân lý như một thứ sở tri ngoại thuộc mà chủ thể năng tri phải nhận ra, phải vận dụng tri thức để lãnh hội, đây là loại kiến giải lưỡng nguyên đối đãi. Sư nhấn mạnh rằng theo Thiền, hành giả hoàn toàn sống ngay trong chân lý, sống bằng chân lý; khi sống với Thiền hành giả không thể nào tách rời với chân lý được.

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIII, có ba câu thí dụ cho ba phương cách tiếp dẫn người học do Thiền sư Phần Dương Thiệu Châu (947-1024) lập ra. Thứ nhất là Trước lực cú, nghĩa là người học phải có năng lực đầy đủ mới có khả năng thành tựu tu tập và đạt được giác ngộ. Thứ nhì là Chuyển thân cú, nghĩa là người học phải dùng cơ dụng nắm giữ bốn phận sự chính của hành giả tu Thiền là đạt được chứng ngộ. Thứ ba là Thân thiết cú, nghĩa là khi tu tập, người học phải nhanh lẹ chuyển mê khai ngộ (đẹp bỏ mê muội của thế giới luân hồi sanh tử để bước vào giác ngộ niết bàn). Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, Thiền Sư Vân Môn Văn Yển (864-949) dạy: "Có ba câu yếu chỉ cho hành giả tu Thiền: Thứ nhất là hàm cái càn khôn, nghĩa là vạn hữu tự chúng đều là diệu thể chân như. Thứ nhì là tiết đoạn chúng lưu, nghĩa là chặt đứt con đường ngôn ngữ. Thứ ba là tùy ba trục lạng, nghĩa là tùy duyên mà cứu độ đệ tử và chúng sanh.

1.937. Tam Đại Đệ Tử

Ba đệ tử của Thiền sư Lâm Tế là Bảo Thọ Diên Chiểu, 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; Quy 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 Đình Giáo (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.

1.938. Tam Đế

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, nếu bạn giả thuyết thật thể là một bản thể trường tồn là bạn hoàn toàn mê hoặc, thế nên tông Thiên Thai đề ra ba chân lý hay tam đế. Theo tông này thì cả ba chân lý ấy là ba trong một, một trong ba. Nguyên lý thì là một, nhưng phương pháp diễn nhập lại là ba. Mỗi một trong ba đều có giá trị toàn diện. Thứ nhất là Không Đế hay chân lý của của Không. Mọi sự thể đều không có hiện thực tính và do đó, tất cả đều không. Vì vậy, khi luận chứng của chúng ta y cứ trên “Không,” chúng ta coi “Không” như là siêu việt tất cả ba. Như vậy, cả thầy đều là “Không.” Và khi một là không thì cả thầy đều là “Không.” (Nhất không nhất thiết không, nhất giả nhất thiết giả, nhất trung nhất thiết trung). Chúng còn được gọi là “Tức không, tức giả, và tứ trung,” hay Viên Dung Tam Đế, ba chân lý đúng hợp tròn đầy, hay là tuyệt đối

tam đế, ba chân lý tuyệt đối. Chúng ta không nên coi ba chân lý này như là cách biệt nhau, bởi vì cả ba thâm nhập lẫn nhau và cũng tìm thấy sự dung hòa và hợp nhất hoàn toàn. Một sự thể là không nhưng cũng là giả hữu. Nó là giả bởi vì nó không, và rồi, một sự là không, đồng thời là giả cho nên cũng là trung. Thứ nhì là Giả Đế hay chân lý của giả tạm. Dù sự thể có hiện hữu thì cũng chỉ là giả tạm. Giống như khi biện luận về Không Đế, khi một là Giả thì tất cả là Giả. Thứ ba là Trung Đế hay chân lý của phương tiện. Sự thể chỉ là phương tiện, hay quảng giữa. Giống như biện luận trên Không Đế, khi một là Trung thì tất cả là Trung. Trung không có nghĩa là ở giữa hai cái phi hữu và giả hữu, mà nó ở trên, nó vượt qua cả hai. Thực ra nó là cả hai bởi vì thực tướng có nghĩa Trung chính là không tướng và giả tướng.

1.939. Tam Giới Luân Hồi

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.

1.940. Tam Giới Vô Pháp

Theo thí dụ thứ 37 của Bích Nham Lục, một hôm Thiền Sư Bàn Sơn Bảo Tích (720-814) dạy chúng: "Tam giới không pháp, chỗ nào tìm tâm? Tứ đại vốn không, Phật nương ở đâu? Ngọc tuyền chẳng động, dừng lặng không tỳ; nhìn mặt tranh nhau, lại không việc khác." Hành giả tu thiền ngày nay cần phải xuyên thấu tận đáy của những lời dạy này mà chuyển thân bằng cách nói cái không thể nói, làm cái không thể làm, chứ đừng khởi tình giải là sẽ bị chết chìm ngay những lời này của thiền sư Bàn Sơn. Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, Hòa Thượng Bảo Tích ở Bàn Sơn, phía Bắc U Châu, là bậc tôn túc dưới Mã Tổ, sau xuất phát một Phổ Hóa. Lúc Sư sắp tịch bảo chúng: "Có người tả được hình ta chăng?" Ai nấy trong chúng đều vẽ hình trình Sư, Sư đều quở đó. Phổ Hóa bước ra nói: "Con tả được." Sư bảo: "Sao chẳng trình cho lão Tăng?" Phổ Hóa liền nhào lộn một cái rồi đi ra. Sư bảo: "Gã này về sau như kẻ điên tiếp người." Một hôm Sư dạy chúng: "Tam giới không pháp, chỗ nào tìm tâm; tứ đại vốn không, Phật nương ở đâu; ngọc tuyền chẳng động, dừng lặng không tỳ; nhìn mặt tranh nhau, lại không việc khác." Tuyết Đậu niệm ra hai câu tụng, hẳn là lẫn lộn vàng ngọc. Chẳng thấy nói: "Bệnh rét cách ngày, chẳng nhờ thuốc lô đà. Sơn Tăng vì sao nói hòa thình liền đánh, chỉ vì mang gông đi cáo." Người xưa nói: "Nghe tiếng khen ngoài câu, chớ nhằm trong ý tìm." Hãy nói kia ý thế nào, liền được chạy nhanh vượt chóng, điện xẹt sao băng. Nếu nghĩ nghị suy lường, dù có ngàn Phật ra đời mò tìm y chẳng được. Nếu là vào sâu trong khuôn vức, tội xương tội tủy, thấy được thấu một trường bại hoại của Bàn Sơn. Nếu nương lời hiểu tông,

xoay phải xoay trái thì chỉ được một cây cọc của Bàn Sơn. Nếu là dính bùn kẹt nước, xoay quanh trong khối tinh sắc thì chưa mộng thấy Bàn Sơn. Ngũ Tổ tiên sư nói: "Thấu qua bên kia mới có phần tự do." Đâu chẳng thấy Tam Tổ nói: "Chấp đó thất độ, ắt vào tà lộ, buông đi tự nhiên, thể không đi đứng." Nếu nhầm trong ấy nói không Phật không pháp lại là chui vào hang quỉ. Cổ nhân gọi đó là hầm sâu giải thoát, vốn là nhân lành mà chuốc quả dữ. Vì thế nói người vô vi vô sự vẫn mắc cái nạn khóa vàng. Phải là tột cùng đáo để mới được. Nếu nhầm chỗ vô ngôn, chỗ nói được, hành chẳng được, mà hành được, gọi đó là chỗ chuyển thân. Câu "Tam giới không pháp, chỗ nào tìm tâm," nếu ông khởi tình giải thì chết chìm ở dưới lời nói kia.

1.941. Tam Huyền

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 lìa 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.

1.942. Tam Lý Tâm Duyên Quyết Định

Theo Trí Giả và Thiên Như Đại Sư trong Tịnh Độ Thập Nghi Hoặc Vấn Luận, có ba lý do khiến vãng sanh Tịnh Độ không tùy thuộc vào ác nghiệp, hạnh tu và thời gian tu tập lâu mau. *Lý do thứ nhất là do bởi "Tâm"*. Là loài hữu tình khi tạo tội đều từ nơi vọng niệm điên đảo mà sanh, còn lúc niệm Phật lại từ nơi nghe danh hiệu công đức chân thật của Phật A Di Đà mà khởi; một bên hư một bên thật đầu thể sánh nhau! Ví như một gian thạch thất đóng kín để tối muôn năm, nếu được người mở ra cho ánh sáng mặt trời soi vào, sự tối ấy liền mất; đâu phải vì do tối tăm đã lâu mà không làm được sáng ư? Người tạo ra tội nhiều kiếp, khi lâm chung với tâm thành tựu mười niệm vãng sanh cũng lại như vậy. *Lý do thứ nhì là do bởi "Duyên"*. Là loài hữu tình khi tạo tội đều từ nơi vọng niệm tối tăm điên đảo, duyên theo cảnh giới hư huyền mà sanh; lúc niệm Phật từ nơi nghe danh hiệu công đức chân thật thanh tịnh của Phật A Di Đà duyên theo Bồ Đề tâm mà khởi. Như thế, một bên chân một bên nguy, đầu thể sánh nhau! Ví như có người bị trúng tên độc, tên ghim sâu sức độc mạnh, xương thịt nhiễm trọng

thương, nếu được nghe tiếng trống thân được, thì tên tự bắn ra, độc tiêu tan hết; đâu phải vì do tên sâu độc nặng mà không được an lành ư? Người tạo tội nhiều kiếp, khi lâm chung có duyên thành tựu mười niệm mà được vãng sanh cũng lại như vậy. *Lý do thứ ba là do bởi "Quyết Định"*. Là loài hữu tình khi tạo tội đều từ nơi gián tâm hoặc hậu tâm; lúc lâm chung niệm Phật lại không có hai tâm đó, mà từ nơi một niệm mãnh liệt trì danh rồi xả mạng, nên được siêu thoát. Ví như sợi dây cực to, cả ngàn người bứt không đứt, nếu có đứa bé cầm gươm Thái A mà chém, dây liền đứt đoạn. Lại như đồng củi rất lớn chứa góp từ cả ngàn năm, nếu có người dùng một đóm lửa mà đốt, củi liền cháy hết. Và như có người trong đời tu mười nghiệp lành, ưng được sanh về cõi trời, nhưng khi lâm chung kẻ ấy khởi một niệm tà kiến mạnh mẽ, liền bị đọa vào A Tỳ địa ngục. Nghiệp ác vẫn hư vọng, mà do bởi tâm niệm quyết liệt, còn có thể lẩn lướt nghiệp lành một đời, khiến cho chúng sanh bị đọa vào ác đạo; huống chi sự niệm Phật là nghiệp lành chân thật, có người khi lâm chung, dùng tâm mãnh liệt trì danh, lại không thể lẩn áp ác nghiệp từ vô thủy ư? Cho nên người tạo tội nhiều kiếp, khi lâm chung tâm mãnh liệt thành tựu mười niệm mà không được vãng sanh, quyết không có lý do đó!

1.943. Tam Nhật (Ba Ngày)

Công án nói về cơ duyên tiếp hóa người học của Thiền sư Vân Môn Văn Yển. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, một hôm Thiền Sư Vân Môn Văn Yển (864-949) thượng đường dạy chúng: "Ba ngày không thấy nhau, không được thấy nhau như khi xưa, phải làm sao?" Nói xong Sư tự đáp: "Thiên."

1.944. Tam Pháp

Chú giải về tam pháp của Tổ Huệ Tư, vị tổ thứ ba của tông Thiền 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 sinh, 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.

1.945. Tam Pháp Ấn

Tam pháp ấn là ba dấu hiệu mà Đức Phật đã tuyên bố chung cho vạn hữu, hay ba dấu hiệu phân biệt (ba dấu hiệu của hiện hữu): vô thường, khổ và vô ngã. Lại có ba pháp ấn khác: vô thường, khổ, và niết bàn. Đối với hành giả tu Thiền, tam pháp ấn không phải là ba pháp khác nhau, mà là từ ba quan điểm để xem một pháp, đó là sinh mệnh của mình. Vì thế các bạn có thể hiểu được sinh mệnh của chính mình từ ba quan điểm này và sẽ thấy chúng chồng chéo lên nhau như thế nào. Thí dụ như khi hiểu rõ bản chất của vô thường thì các bạn sẽ hiểu rõ bản chất của khổ và vô ngã. Khi hiểu vô ngã là hiểu rõ Niết bàn tịch tĩnh.

1.946. Tam Phật Dạ Thoại

Trong số 22 Pháp tự của Sư có ba vị được tôn làm "Ba vị Phật," đó là Phật Nhân Thanh Viễn, Phật Quả Khắc Cần, và Phật Giám Huệ Cần. Một buổi tối, khi ba vị đệ tử này của Ngũ Tổ Pháp Diễn đang theo hầu Sư tại một quán trọ, họ cùng thầy trò chuyện đến quá khuya, đến nỗi khi tới giờ ai nấy về phòng nghỉ ngơi, đèn cũng đã tắt. Trong bóng tối, Ngũ Tổ nói: "Mấy ông mỗi người đưa cho lão Tăng một câu chuyển ngữ." Phật Giám nói: "Một con chim phụng phóng quan đang nhảy múa trên trời." Phật Nhân nói: "Một con thiết xà nằm ngang đường cổ đức." Phật Quả nói: "Hãy coi chừng chỗ mấy ông bước!" Ngũ Tổ nói: "Chỉ có Phật Quả sẽ hủy diệt giáo pháp của lão Tăng."

1.947. Tam Quan

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.”

1.948. Tam Quán Không Giả Trung

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 Thiên 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 Thiên Tông, và những vị tổ khai sáng tông ấy có thể được liệt kê như là những vị Thiên sư một cách chính đáng, mặc dầu họ không thuộc bất cứ một dòng Thiên 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). Tòng 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. Tòng 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 thuốc 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."

1.949. Tam Thánh Đả Hương Nghiêm

Tam Thánh Huệ Nhiên là tên của một thiền sư vào thế kỷ thứ IX. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Tam Thánh Huệ Nhiên; tuy nhiên, có một vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển XII, và Ngũ Đăng Hội Nguyên XI: Sau khi từ biệt Lâm Tế, Tam Thánh Huệ Nhiên làm một chuyến chu du khắp nước Trung Hoa để nghiên cứu sâu hơn kinh nghiệm thiền của mình bằng những cuộc pháp luận với các thiền sư khác: Một ngày nọ khi Tam Thánh đến gặp Hương Nghiêm, sự việc sau đây đã diễn ra: "Hương Nghiêm hỏi Tam Thánh: 'Ông từ đâu đến?' Tam Thánh đáp: 'Từ Lâm Tế tới'. Hương Nghiêm nói: 'Ông có mang theo những lời dạy của Lâm Tế đến đây không (Ông có đem tiếng thét của Lâm Tế đến chăng)?' Hương Nghiêm chưa nói xong câu đó, Tam Thánh liền bước tới, giựt lấy cái gối đánh Hương Nghiêm. Hương Nghiêm không nói gì mà chỉ cười." Đoạn Tam Thánh bỏ đi. Nếu Hương Nghiêm hỏi Tam Thánh "Mà cái gì đến?" như Lục Tổ đã hỏi Nam Nhạc Hoài Nhượng, có lẽ Tam Thánh đã không bỏ đi. Ngược lại, có lẽ Tam Thánh sẽ ở lại ít nhất tám năm như Nam Nhạc đã phải mất mới đáp được thỏa đáng cho câu hỏi này.

1.950. Tam Thánh Thấu Cương Kim Ngư

Thấu Cương Kim Ngư có nghĩa là Cá Vàng Phủng Lưới. Trong thí dụ thứ 49 của Bích Nham Lục, Thiền Sư Tam Thánh Huệ Nhiên, tên

của một thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ IX, hỏi Tuyết Phong: "Cá vàng vọt phủng lưới, chưa biết lấy gì làm thức ăn?" Tuyết Phong đáp: "Đợi ông ra khỏi lưới đến, vì ông nói." Tam Thánh nói: "Là thiện tri thức của một ngàn năm trăm người mà thoai đầu cũng chẳng biết." Tuyết Phong nói: "Lão Tăng trụ trì nhiều việc." Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, Tuyết Phong, Tam Thánh tuy nhiên một ra một vào, một xô một đẩy, chưa phân thắng bại. Hãy nói hai vị tôn túc này đủ con mắt gì? Tam Thánh từ Lâm Tế nhận ấn ký trải khắp các nơi, đều được các nơi đãi vào hàng cao khách. Xem Sư đặt câu hỏi bao nhiêu người dò tìm chẳng được. Vả lại chẳng dính lý tánh Phật pháp. Hỏi con cá vàng vọt phủng lưới, chưa biết lấy gì làm thức ăn? Thử nói ý Sư thế nào? Cá vàng vọt phủng lưới bình thường đã chẳng ăn mỗi thơm của người, chẳng biết lấy gì làm thức ăn? Tuyết Phong là hàng tác gia đường như nhàn rỗi, chỉ lấy một hai phần đáp kia, lại vì kia nói "Đợi ông ra khỏi lưới đến, vì ông nói". Phần Dương gọi là hỏi "trình giải", tông Tào Động gọi là hỏi "mượn việc". Phải là vượt quần thoát loại được đại thọ dụng, trên đánh có con mắt, mới gọi là cá vàng vọt phủng lưới. Nào ngờ Tuyết Phong là hàng tác gia chẳng ngại làm giảm uy danh của người, nên nói đợi ông ra khỏi lưới đến, vì ông nói. Xem hai vị nắm vững phong cương, vách đứng muôn trượng. Nếu chẳng phải Tam Thánh một câu này liền đi chẳng được. Nhưng Tam Thánh cũng là hàng tác gia mới biết nói với kia, là thiện tri thức của một ngàn năm trăm người mà thoai đầu cũng chẳng biết. Tuyết Phong nói: "Lão Tăng trụ trì nhiều việc." Câu này thực cứng rắn cao ngạo. Hai vị tác gia gặp nhau, một bắt một thả, gặp mạnh liền yếu, gặp tiện liền quý. Nếu ông khởi hiểu hơn thua thì chưa mộng thấy Tuyết Phong. Xem hai vị lúc đầu nguy hiểm cao vót, rốt sau hai người đều là kẻ chết. Hãy nói có được có mất, hơn thua chẳng? Những vị tác gia khác đối đáp ắt chẳng như thế. Tam Thánh ở chỗ Lâm Tế làm Viện chủ, Lâm Tế sắp tịch dạy: "Sau khi ta đi, chẳng được diệt chánh pháp nhãn tạng của ta." Tam Thánh ra thưa: "Đâu dám diệt chánh pháp nhãn tạng của Hòa Thượng." Lâm Tế hỏi: "Về sau có người hỏi ông làm sao?" Tam Thánh liền hét. Lâm Tế nói: "Ai biết chánh pháp nhãn tạng của ta đến bên con lừa mù này diệt rồi." Tam Thánh liền lễ bái. Sư là chơn tử của Lâm Tế mới dám đối đáp như thế. Thiền sư Tuyết Đậu tụng bài kệ:

"Thấu cương kim lân
Hưu vấn đới thủy

Điều càng đáng khôn
 Chấn liệt bãi vĩ.
 Thiên xích kinh phún hồng lãng phi
 Nhất thịnh lôi chấn thanh tiên khí
 Thanh tiên khí
 Thiên thượng như gian tri kỷ kỷ."

(Thủng lưới cá vàng. Thôi bảo dính nước. Rung càn động khôn. Mang chấn đuôi quạt. Ngàn thước cá kinh phun sóng to. Một tiếng sấm vang gió mạnh nổi. Gió mạnh nổi. Trên trời như gian mấy người biết). Hai câu "Thủng lưới cá vàng, thôi bảo dính nước", Ngũ Tổ tiên sư nói chỉ trong một câu này tụng xong vậy. Đã là cá vàng vọt thủng lưới há kẹt trong nước, ắt ở chỗ nước nổi mênh mông sóng dậy ngập trời. Hãy nói trong một ngày hai mươi bốn giờ lấy cái gì làm thức ăn? Các ông hãy nhắm dưới ba cây đòn tay, trước cái đơn bảy tấc, thử định đúng xem? Tuyết Đậu nói việc này tùy phần niêm lộng, như loại các vàng khi "Mang chấn đuôi quạt" thì "Rung càn động khôn". Câu "Ngàn thước cá kinh phun sóng to" là tụng Tam Thánh nói "Là thiện tri thức của một ngàn năm trăm người mà thoai đầu cũng chẳng biết", như cá kinh phun sóng to. Câu "Một tiếng sấm vang gió mạnh nổi" là tụng, Tuyết Phong nói "Lão Tăng trụ trì nhiều việc", giống như một tiếng sấm gió mạnh nổi dậy. Đại cương tụng hai vị đều là hàng tác gia. Hai câu "Gió mạnh nổi. Trên trời như gian mấy người biết", hành giả tu Thiền hãy thử nói hai câu tụng này rơi tại chỗ nào? Chử tiên là gió, khi gió mạnh thì trên trời như gian có mấy người hay biết?

1.951. Tam Thân

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, trọn không nhất định. Nếu thấy được như thế, thì các ngài cùng với Tổ và Phật không khác, trong mọi thời dừng 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 lẫn lộn trong ba cõi mà chịu đủ thứ khổ não. Nếu theo chỗ thấy của sơn Tăng, đâu chẳng là đạo lý sâu xa, đâu chẳng 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.

1.952. Tam Thân Tứ Trí

Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, chương bảy, ban đầu Thiền sư Trí Thông xem kinh Lăng Già đến hơn một ngàn lần nhưng không hiểu được Tam Thân Tứ Trí, đến lễ Tổ cầu giải nghĩa này. Tổ bảo: “Ba thân là Thanh Tịnh Pháp Thân, đó là tánh của ông, Viên Mãn Báo Thân là trí của ông, Thiên Bá Úc Hóa Thân là hạnh của ông vậy. Nếu lìa bốn tánh riêng nói ba thân, tức gọi có thân mà không trí, nếu ngộ được ba thân không có tự tánh tức là rõ ba trí Bồ Đề.” Hãy lắng nghe tôi nói kệ:

“Tự tánh đủ ba thân,
Phát minh thành tứ trí,
Chẳng lìa duyên thấy nghe,
Siêu nhiên lên quả Phật.
Nay tôi vì ông nói,
Tin chắc hằng không mê,
Chớ nhọc người tìm cầu,
Trọn ngày nói Bồ Đề.”

Ngài Trí Thông lại thưa 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 lìa 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.”

Trí Thông liền đốn ngộ được tánh trí nên trình kệ rằng:

“Ba thân nguyên thể ta,
 Tứ trí vốn tâm sáng,
 Thân trí dung không ngại,
 Ứng vật mặc tùy hình,
 Khởi tu đều vọng động,
 Giữ trụ trái chơn tình.
 Diệu chỉ như thấy rõ,
 Trọn quên tên nhiễm ô.”

Ghi chú: Như trên nói chuyển thức thành trí, trong kinh nói: “Chuyển năm thức trước làm thành Sở Tác Trí, chuyển thức thứ sáu làm Diệu Quán Sát Trí, chuyển thức thứ bảy làm Bình Đẳng Tánh Trí, chuyển thức thứ tám làm Đại Viên Cảnh Trí. Tuy thức thứ sáu, thức thứ bảy là ở trong như chuyển, còn năm thức trước và thức thứ tám là trên quả chuyển, chỉ chuyển tên mà không chuyển thể.”

1.953. Tam Thập Lục Đôi Đối Pháp

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 lia hai bên, nói tất cả pháp chớ lia 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 là hai bên, tự tánh động dụng, cùng người nói năng, ngoài đối với tướng mà là tướng, trong đối với không mà là không, nếu toàn chấp tướng tức là tăng trưởng vô minh, người chấp không là có chệch bại 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 chệch bại người ta nói là chấp văn tự. Các ông nên biết tự mình mê thì còn khả dĩ, lại chệch bại kinh Phật, không nên chệch bại 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 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 nhờn 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.”

1.954. Tam Thế Bất Khả Đắc

Câu chuyện về công án "Đức Sơn Tam Thế Bất Khả Đắc" trong thí dụ thứ tư của Bích Nham Lục. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XV, Đức Sơn là người học Kinh Kim Cương trước khi qui đầu theo Thiền. Khác với tiền bối của mình tức Lục Tổ Huệ Năng, Đức Sơn học giáo lý của kinh điển rất nhiều và đọc rộng các kinh sớ; vậy kiến thức về kinh Bát Nhã của ngài có hệ thống hơn của Huệ Năng. Ngài nghe nói phái Thiền này xuất hiện ở phương Nam, theo đó một người có thể thành Phật nếu nắm ngay được bản tính uyên nguyên của mình. Ngài nghĩ đây không thể là lời dạy của chính Đức Phật, mà là của Ma vương, rồi quyết định đi xuống phương Nam. Về phương diện này, sứ mệnh của ngài lại khác với Huệ Năng. Huệ Năng thì muốn thâm nhập tinh thần của kinh Kim Cang dưới sự dẫn dắt của Ngũ Tổ, còn ý tưởng của Đức Sơn là muốn phá hủy Thiền tông nếu có thể được. Cả hai đều học kinh Kim Cang, nhưng cảm hứng của họ ngược chiều nhau. Chủ đích đầu tiên của Đức Sơn là đi tới Long Đàm, nơi đây có một Thiền sư tên là Sùng Tín. Trên đường lên núi, ngài dừng chân tại một quán trà và hỏi bà chủ quán có cái gì điểm tâm. "Điểm tâm" trong tiếng Hán vừa có nghĩa là ăn sáng, mà cũng có nghĩa là "chấm điểm tâm linh." Thay vì mang cho du Tăng những đồ ăn điểm tâm theo lời yêu cầu, bà lại hỏi: "Thầy mang cái gì trên lưng vậy?" Đức Sơn đáp: "Những bản sớ giải của kinh Kim Cang." Bà già nói: "Thì ra thế! Thầy cho tôi hỏi một câu có được không? Nếu Thầy trả lời trúng ý tôi xin đãi thầy một bữa điểm tâm; nếu thầy chịu thua, xin thầy hãy đi chỗ khác." Đức Sơn đồng ý. Rồi bà chủ quán trà hỏi: "Trong kinh Kim Cang tôi đọc thấy câu này 'quá khứ tâm bất khả đắc, hiện tại tâm bất khả đắc, vị lai tâm bất khả đắc. Vậy thầy muốn điểm cái tâm nào?" Câu hỏi bất ngờ từ một người đàn bà quê mùa có vẻ tầm thường ấy đã hoàn toàn đảo lộn tài đa văn quảng kiến của Đức Sơn, vì tất cả kiến thức của ngài về Kim Cang cùng những sớ giải của kinh chẳng gợi hứng cho ngài chút nào cả. Nhà học giả đáng thương này phải ra đi mà chẳng được bữa ăn. Không những chỉ có thế, ngài còn phải từ bỏ

cái ý định là khuất phục các Thiên sư, bởi nếu chẳng làm gì được với một bà già quê mùa thì mong gì khuất phục nổi một Thiên sư thực thụ như Long Đàm Sùng Tín?

1.955. Tam Thường Bệnh

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, một hôm, Thiên Sư Vân Môn Văn Yến (864-949) thượng đường thị chúng, nói: "Có ba loại Thiên bệnh thông thường: Loại bệnh thứ nhất là không thể đạt được cảnh giới giác ngộ vì hãy còn vướng mắc vào vọng tưởng và đối đãi phân biệt. Loại bệnh thứ nhì là đạt được cảnh giới giác ngộ, nhưng do chấp trước vào cảnh giới này nên không được tự do tự tại. Loại bệnh thứ ba là tự cho mình đã đạt được cảnh giới giác ngộ thật sự, không cần nương tựa vào đâu nữa.

1.956. Tam Tòa Thuyết Pháp

Thí dụ thứ 25 của Vô Môn Quan: Tòa thứ ba nói pháp. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, một hôm, Thiên sư Ngưỡng Sơn Huệ Tịch (807-883 or 814-891) nằm mơ thấy đến chỗ Phật Di Lặc, ngôi tòa thứ ba. Có một tôn giả bạch chùy thưa: "Hôm nay đến phiên tòa thứ ba thuyết pháp." Ngưỡng Sơn bèn đứng dậy đánh cây bạch chùy vào bụt nói: "Pháp Ma ha diễn (đại thừa) rời bốn câu lý luận dứt hết sạch trăm cách phủ nhận (tứ cú bách phi). Nghe cho kỹ, nghe cho kỹ." Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, thử hỏi đó là nói pháp hay không nói pháp? Mở miệng là sai, ngậm miệng là mất. Không mở không ngậm, mười vạn tám ngàn.

1.957. Tam Vấn

Khi Thiên sư Hư Đường (1185-1269) trụ trên Phụng Hoàng Đỉnh Lãng trong vùng Lãng Ấn 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 lần ranh này? Tại sao người ta lại đi xuống biển đứng trên đầu kim để đếm cát?

1.958. Tam Vô Sở Cầu

Tổ Bồ Đề Đạt Ma, vị tổ thứ 28 dòng Thiền Ấn Độ và cũng là vị sơ tổ của dòng Thiền Trung Hoa đã dạy về tam vô sở cầu nhân sau cuộc nói chuyện với vua Hán Vũ Đế về tu hành tịnh hạnh vô cầu: không, vô tướng, và vô nguyện. Thật vậy, chư pháp hữu vi như ảo như mộng, sanh diệt, diệt sanh. Có cái gì thường hằng cho chúng ta theo đuổi? Hơn nữa, thế giới hiện tượng chỉ là tương đối, trong tai họa đôi khi có phước báo, trong phước báo có khi là tai họa. Thế nên người tu Phật nên luôn giữ tâm mình bình thản và không khuấy động trong mọi tình huống, lên xuống hay họa phước. Giả dụ như một vị Tăng tu tập hăm hiu nơi sơn lâm cùng cốc, ít người thăm viếng hoàn cảnh sống thật là khổ sở cô độc, nhưng cuộc tu giải thoát thật là tinh chuyên. Thế rồi ít lâu sau đó có vài người tới thăm cúng dường vì nghe tiếng phạm hạnh của người, túp lều năm xưa chẳng bao lâu biến thành một ngôi chùa đồ sộ, Tăng chúng đông đảo, chừng đó phước thịnh duyên hảo, nhưng thử hỏi có mấy vị còn có đủ thì giờ để tinh chuyên tu hành như thuở hàn vi? Lúc ấy cuộc tu chẳng những rõ ràng đi xuống, mà lắm lúc còn gây tội tạo nghiệp vì những lời cuốn bên ngoài. Thế nên người tu Phật nên luôn ghi tâm pháp “Tam vô sở cầu nầy”: không, vô tướng, và vô nguyện.

1.959. Tám Câu Chuyển Ngữ

Một hôm, Thiền Sư Hoàng 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 đo quá hiện bằng gang tay; chiếu qua hữu tình vô tình, siêu việt tất cả lực căn lực trần. Nếu máy 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 mẻ. 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 (bạc 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).

1.960. Tám Đặc Điểm Chính Của Ngộ

Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập II, Thiền sư Đại Huệ (1089-1163) 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 gợi 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. Khởi 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 thần. 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 hăm 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 đứa 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. Đặc điểm thứ tám là Đốn Ngộ Nhất Thời.

1.961. Tám Lý Do Không Nên Ăn Thịt

Theo Thiên 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 nhẫn 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 sáng 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 bò 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.

1.962. Tám Muôn Bốn Ngàn Trí Huệ

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 huệ thường hiện, chẳng lìa tự tánh. Người ngộ pháp này tức là vô niệm, vô ước, vô trước, chẳng khởi cuống 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.”

1.963. Tám Năm Với Câu Hỏi “Mà Vật Gì Đến?”

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển V, Nam Nhạc 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?” Sư thưa: “Nói in tuồng một vật tức không trúng.” Tổ hỏi: “Lại có thể tu chứng chăng?” Sư thưa: “Tu chứng tức chẳng không, nhiệm ô tức chẳng được.” Tổ nói: “Chính cái không nhiệm ô này là chỗ hộ niệm của chư Phật, người đã như thế, ta cũng như thế. Tổ Bát Nhã Đa La ở Tây Thiên có lời sấm rằng: ‘Dưới chân người sẽ xuất hiện NHẤT MÃ CÂU (con ngựa tơ) đạp chết người trong thiên hạ. Ứng tại tâm người chẳng cần nói sớm.’” Nghe xong Hoài Nhượng hoát nhiên khế ngộ, liền hầu hạ Tổ mười lăm năm, mỗi ngày càng thâm được sự huyền áo. Sau đó Sư đi đến núi Nam Nhạc, xiển dương Thiên tông. Thiên 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 thâm kín mở ra cánh cửa muôn đời huyền bí của nhân tâm. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng đầu tu tập và chứng ngộ luôn luôn là một phần của đường đạo cho người giác ngộ, tâm mà hành giả giác ngộ ấy luôn vô nhiễm ngay từ đầu.

1.964. Tám Nghĩa Của Duy Tâm

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, quả 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. Nay 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 vì 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 thảy 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 khuấy 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.

1.965. Tan Hợp Hợp Tan!

Trong khi theo John Stevens trong quyển “Ba Thiên Sư,” Lương Khoan sanh 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.”

1.966. Tán Tụng Lục Tổ

Khắc Cần Phật Quả (1063-1135) cũng được biết với tên Viên Ngộ Khắc Cần, người tỉnh Tứ Xuyên. Vốn dòng dõi nhà nho. Thiên sư Khắc Cần Phật Quả sanh năm 1063. Thầy Thiên thuộc dòng Dương Kỳ tông Lâm Tế, là môn đồ và người nối Pháp của Ngũ Tổ Pháp Diễn. Ông là thầy của Đại Tuệ Tông Cảo. Một hôm, Thiên sư Viên Ngộ Khắc Cần thượng đường thị chúng. Vị thầy đã tán tụng Lục Tổ: “Lão Tăng tự mình đề đầu lễ bái trước vị chân Cổ Phật ở Tào Khê, vì Ngài đã tám mươi lần tái sanh làm thiện tri thức.”

1.967. Tàng Thức

Tàng 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. Tàng 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 Mặt 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. Tàng thức là nơi tích lũy tất cả những ấn tượng, tất cả những hạt giống ký ức, và tất cả những hạt giống nghiệp. Tàng 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 biển 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 thu 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.

1.968. Tảng Đá Trong Tâm

Thiền sư Pháp Nhãn Văn Ích sống trong một ngôi chùa nhỏ ở vùng quê. Một hôm, có bốn vị hành cước Tăng ghé lại chùa và xin được đốt lửa phía trước sân chùa để sưởi ấm. Trong khi nhóm lửa, họ đã bàn cãi về chủ thể và khách thể. Thiền sư Pháp Nhãn liền tham dự với họ và hỏi: “Có một tảng đá lớn. Máy ông xem nó là bên trong hay bên ngoài tâm?” Một người trong số họ đáp: “Theo nhãn quang Phật giáo thì mọi vật đều là sự khách thể hóa của tâm, nên tôi cho rằng tảng đá đó ở trong tâm tôi.” Thiền sư Pháp Nhãn nhận xét: “Chắc ông thấy nặng nề lắm nếu lúc nào cũng mang một tảng đá như thế trong tâm!” Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng “trong tâm hay ngoài tâm” không quan trọng, sự chấp trước của chính mình về “trong ngoài” mới là vấn đề.

1.969. Tạng Đầu Bạc Hải Đầu Đen

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 khán 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. Là bốn câu này, tuyệt một trăm cái phi kia, chỉ quản tạo đạo lý, chẳng biết thoại đầu, luận đầu nào mà chẳng thấy. Nếu là sơn Tăng, đợi Mã Tổ nói xong liền trải 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 tỉnh chẳng tỉnh. Mã Tổ chỉ nghĩ vì y tạo sản 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 nhìn 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 thấy đều biết câu hỏi kia, vì thế chẳng đáp." Thấy 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 đối 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 vìu mài suy tính." Đâu 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 rốt 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: "Đã hồ tinh." Hoặc nói: "Kể 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 Tạng đầu bạc, Hải đầu đen chẳng? Ngũ Tổ tiên sư nói: "Tiên sanh phong hậu."

1.970. Tánh

Tánh thường được dùng để chỉ cái nguyên lý tối hậu của sự hiện hữu của một vật hay một người hay cái mà nó vẫn còn tồn tại của một vật khi người ta lấy hết tất cả những gì thuộc về vật ấy hay người ấy đi mà tánh ấy vẫn thuộc về người ấy hay vật ấy một cách bất ngờ người ta có thể hỏi về cái mà nó có tính cách bất ngờ và cái có tánh tất yếu trong sự tạo thành một cá thể riêng biệt. Dù không nên hiểu "tánh" như là một thực thể riêng lẻ, như một hạt nhân còn lại sau khi bóc hết các lớp vỏ bên ngoài, hay như một linh hồn thoát khỏi thân xác sau khi chết. Tánh có nghĩa là cái mà nếu không có nó thì không thể có sự hiện hữu nào cả, cũng như không thể nào tưởng tượng ra nó được. Như cách cấu tạo tư dạng của nó gợi ý, nó là một trái tim hay một cái tâm sống ở bên trong một cá thể. Theo cách tượng trưng, người ta có thể gọi nó là "lực thiết yếu." Trong Pháp Bảo Đàn Kinh, Lục Tổ Huệ Năng định nghĩa chữ "Tánh" theo cách như sau: "Tánh hay tâm là lãnh thổ," ở đây tánh là vua: vua ngự trị trên lãnh thổ của mình; chỗ nào có tánh, chỗ đó có vua; tánh đi, vua không còn nữa, khi tánh ở thì thân tâm còn, khi nào tánh không ở thì thân và tâm hoại diệt. Đức Phật phải được thành tựu trong tánh chớ đi tìm ngoài thân. Về việc này Lục Tổ Huệ Năng đã nỗ lực đem đến cho chúng ta sự hiểu biết rõ ràng về cái mà ngài nghe được bằng "Tánh." Tánh là lực thống trị toàn thể con

người chúng ta, nó là nguyên lý của sự sống của chúng ta, cả về thể xác lẫn tinh thần. Sự hiện diện của Tánh là nguyên nhân của sự sống, cả về thể xác lẫn tinh thần, theo nghĩa cao nhất của nó. Khi Tánh không ở nữa, tất cả đều chết, điều này không có nghĩa là tánh là một vật gì ngoài thân và tâm, nơi nó vào để làm chúng hoạt động và ra đi vào lúc chết. Tuy nhiên, cái Tánh kỳ diệu này không phải là một loại lý luận tiên nghiệm, mà là một thực tại có thể kinh nghiệm được và nó được Lục Tổ Huệ Năng chỉ danh dưới hình thức “Tự Tánh, hay bản tánh riêng của cái “mình” trong suốt Pháp Bảo Đàn Kinh. Cũng theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy về Tánh như sau: “Tánh có nghĩa là Phật Tánh, hay một cách đặc biệt hơn trên quan điểm trí tuệ, nó là Bát Nhã. Cái Bát Nhã này được sở hữu bởi mọi người, nhưng do bởi mê loạn nên không hiện thực được nó trong chính chúng ta. Vì vậy mà chúng ta cần được chỉ dạy và hướng dẫn đúng đắn bởi một bậc Thiền đức trong Phật giáo cho đến khi chúng ta có thể mở được con mắt trí tuệ trong chính mình để thấy Tánh. Tánh này chẳng biết đến cái nhiều, mà chính là cái một tuyệt đối, thuần nhất và bình đẳng nơi kẻ ngu cũng như nơi người trí. Cái Tánh này bao hàm toàn thể vũ trụ, không bao giờ ngưng nghỉ ứng dụng trong thế gian. Nó tự do tự tại, sáng tạo, và đồng thời cũng tự biết lấy chính nó. Nó biết tất cả trong một và một trong tất cả. Cái diệu dụng này của trí Bát Nhã là do cái Tánh của chính mình ứng ra. Mấy ông chớ có lệ thuộc vào chữ nghĩa mà hãy để cho trí tuệ Bát Nhã chiếu rọi trong chính mình!”

1.971. Tánh Không Và Sự Tĩnh Lặng

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển IV, Tứ Tổ Thiền tông Đạo Tín giải thích ý nghĩa của sự tĩnh lặng và tánh không như sau: "Hãy suy gẫm về sắc thân của mình, xem thử nó là gì. Nó trống rỗng, không có thực tướng, như một cái bóng. Nó được tưởng như có thật, nhưng nơi nó, chẳng có thứ gì để nắm giữ được... Từ giữa Tánh Không khởi lên lục căn, và lục căn thuộc về Tánh Không, trong khi lục trần được nhận thức như giấc mộng hay như một huyễn tượng. Điều này cũng giống như con mắt nhìn các vật; các vật không nằm trong con mắt. Hay giống như tấm gương phản chiếu hình ảnh của bạn: bạn thấy hình ảnh một cách rõ ràng; tất cả những phản ảnh ấy chỉ là tánh không, vì tấm gương không lưu giữ vật phản chiếu trong gương. Mặt người không đi vào trong thân tấm gương, và tấm gương không đi ra khỏi

mình để nhập vào mặt người. Khi thấu hiểu tấm gương và khuôn mặt tương quan như thế nào với nhau, khi hiểu rằng ngay từ lúc bắt đầu, đã không có vào, không có ra, không có qua lại, không có thiết lập tương quan giữa hai bên, người ta hiểu được ý nghĩa của Chân Như và Tánh Không."

1.972. Tánh Nóng Nảy Chẳng Phải Là Bẩm Sinh Đâu!

Ngày nọ, có người đến gặp Thiền sư Bàn Khuê (1622-1693). Anh ta than rằng mình là người với bản tánh bẩm sinh, rằng mỗi lần lên cơn tức giận thì anh ta không tài nào kiềm chế được bản thân mình. Bàn Khuê nói: "A! Anh được trời phú cho một món quà khá thú vị đấy! Ngay bây giờ anh có mang theo cái bản tánh nóng nảy đó với anh không? Hãy lấy ra cho tôi xem rồi tôi sẽ giúp anh trị lành nó." Người kia nói: "Ngay lúc này thì không có. Nó chỉ bùng lên thật bất ngờ khi một chuyện gì đó xảy đến với tôi." Bàn Khuê nói: "Anh thấy đó, vậy thì cái được gọi là 'bẩm tánh' ấy chẳng phải là thiên tánh bẩm sinh của anh đâu!"

1.973. Tánh Của Tâm Chính Là Tánh Của Như Lai Tạng Tâm

Sau khi Thầy của Sư là Bảo Giác thị tịch, Thiền Sư Tịnh Giới (?-1207) trở về làng trùng tu chùa Quảng Thánh và trụ tại đây hoằng hóa Phật giáo cho đến khi Sư thị tịch vào năm 1207. Một hôm, có một vị Tăng đến hỏi Sư về Phật lý, Sư đáp: "Chính lão Tăng và ông đó." Sư lại thường nhắc nhở chúng đệ tử: "Tánh của tâm chính là tánh của Như Lai Tạng tâm. Tâm tức là tánh, thế nên tự tánh tâm thanh tịnh vậy."

1.974. Tánh Thức Bất Định

Theo Kinh Địa Tạng Bồ Tát, Đức Phật dạy về Tánh thức không định như sau: "Những chúng sanh mà chưa được giải thoát, tánh thức của họ không định; hễ quen làm dữ thì kết thành nghiệp báo dữ, còn quen làm lành thì kết thành quả báo lành. Làm lành cùng làm dữ tùy theo cảnh duyên mà sanh ra, lăn mãi trong năm đường không lúc nào tạm ngừng ngớt, mê lầm chướng nạn trải đến kiếp số nhiều như vi trần. Ví như loài cá bơi lội trong lưới theo dòng nước chảy, thoát hoặc tạm được ra, rồi lại mắc vào lưới. Vì thế nên ta phải lo nghĩ đến những chúng sanh đó. Đời trước ông trót đã lập nguyện trải qua nhiều kiếp

phát thế rộng lớn, độ hết cả hàng chúng sanh bị tội khổ, thời Ta còn lo gì!”

1.975. Tánh Trí

Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, chương 7, sau khi Trí Thông đốn ngộ được tánh trí nên trình lên Lục Tổ kệ rằng:

“Ba thân nguyên thể ta,
Tứ trí vốn tâm sáng,
Thân trí dung không ngại,
Ứng vật mặc tùy hình,
Khởi tu đều vọng động,
Giữ trụ trái chơn tình.
Điều chỉ như thấy rõ,
Trọn quên tên nhiễm ô.”

Nói về việc chuyển thức thành trí, trong kinh nói: “Chuyển năm thức trước làm thành Sở Tác Trí, chuyển thức thứ sáu làm Diệu Quán Sát Trí, chuyển thức thứ bảy làm Bình Đẳng Tánh Trí, chuyển thức thứ tám làm Đại Viên Cảnh Trí. Tuy thức thứ sáu, thức thứ bảy là ở trong như chuyển, còn năm thức trước và thức thứ tám là trên quả chuyển, chỉ chuyển tên mà không chuyển thể.”

1.976. Tánh Từ Trong Tự Tánh Mà Khởi, Mỗi Niệm Tự Tịnh Tâm, Tự Tu, Tự Hành

Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, chương thứ sáu, khi Lục Tổ thấy sĩ thứ bốn phương từ Quảng Châu, Thiều Châu đua nhau đến trong núi nghe pháp, Tổ mới đăng tòa bảo chúng rằng: “Đến đây, các thiện tri thức! Tánh này phải từ trong tự tánh mà khởi, trong tất cả thời, mỗi niệm tự tịnh tâm kia, tự tu, tự hành, thấy pháp thân của mình, thấy tâm Phật của mình, tự độ, tự giới mới được, không nhờ đến đây.

1.977. Tánh Về Nguồn, Đốn Tiệm Môn Tùy Thể Nhập

Hằng ngày, Thiên Sư Ni Diệu Nhân (1041-1113) gìn giữ giới luật và hành thiền được chánh định, là bậc tôn túc trong hàng Ni chúng thời bấy giờ. Có ai đến cầu học, bà thường dạy họ tu tập Đại thừa và nói: “Chỉ tánh mình trở về nguồn, thì cổng đốn tiệm có thể tùy đó mà thể nhập.” Cả ngày, bà chỉ thích ngồi tịch lặng, không ưa thanh sắc, ngôn

ngữ. Có học nhân đến hỏi: “Tất cả chúng sanh bệnh nên ta bệnh, tại sao lại kỳ thanh sắc?” Bà trích trong kinh đáp:

“Nếu dùng sắc thấy ta,
Dùng âm thanh cầu ta,
Người ấy hành tà đạo,
Không thể thấy Như Lai.”

(Nhược dĩ sắc kiến ngã, Dĩ âm thanh cầu ngã, Thị nhơn hành tà đạo, Bất năng kiến Như Lai). Học nhân lại hỏi: “Ngôi Thiên có lợi gì?” Bà đáp: “Xưa nay không đi.” Học nhân lại hỏi: “Tại sao lại chẳng nói?” Bà đáp: “Đạo vốn không lời.”

1.978. Tánh Vốn Không

Hoằng Nhãn (601-674), tổ thứ năm của dòng Thiên 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 Thiên Tông Trung Hoa, đệ tử của Tứ Tổ Đạo Tín, và là thầy của Lục Tổ Huệ Năng. Hoằng Nhãn cùng quê với Tổ Đạo Tín, ở Kỳ Châu. Hoằng Nhãn 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?” Hoằng Nhãn đáp: “Là Phật tánh.” Tứ Tổ lại hỏi: “Con không có tánh sao?” Hoằng Nhãn đáp: “Nhưng tánh vốn là không.” Tứ Tổ thầm 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 bốn 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 Hoằng 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 Hoằng Nhãn được Tứ Tổ Đạo Tín truyền y bát làm tổ thứ năm của dòng Thiên Trung Quốc.

1.979. Tào Khê Động Liêm Quyện

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XV, Thiên Sư Viên Giám ở hội Thánh Nham, một đêm nằm mộng thấy có nuôi con chim ưng sắc xanh, tỉnh giấc ông cho là một điềm lành. Đến sáng ngày ấy, liền thấy Đầu Tử đi đến. Đầu Tử lễ ra mắt, Giám nhận cho ở và dạy khán câu “Ngoại đạo hỏi Phật: ‘Chẳng hỏi có lời, chẳng hỏi không

lời.” Đầu Tử khán câu này trải qua ba năm, một hôm Giám hỏi: “Người ghi được thoại đầu chăng, thử nêu ra xem?” Đầu Tử nghĩ đáp lại, bị Giám bịt miệng. Bỗng nhiên sư khai ngộ, bèn đánh lễ. Giám bảo: “Người diệu ngộ huyền cơ chăng?” Đầu Tử thưa: “Nếu có cũng phải mưa bỏ.” Lúc đó, thị giả ở bên cạnh nói: “Hoa Nghiêm Thanh ngày nay như bệnh được ra mồ hôi.” Đầu Tử ngó lại, bảo: “Ngậm lấy miệng chó, nếu nói lảng xãng, Ta buồn nôn.” Sau đó ba năm, Giám đem tông chỉ của tông Tào Động chỉ dạy, Đầu Tử đều diệu khế. Giám trao giày, y của Đại Dương Huyền và dặn dò: “Người thay ta nối dòng tông Tào Động, không nên ở đây lâu phải khéo hộ trì.” Sau đó Giám nói kệ:

“Tu Di lập Thái Hư
 Nhật nguyệt phụ nhi chuyển
 Quần phong tiệp ý tha
 Bạch vân phương y cải biến
 Thiếu Lâm phong khởi tùng
 Tào Khê động liêm quyện
 Kim Phụng túc long sào
 Thần đài khởi xa tiến.”

(Tu Di dựng trong không. Nhật nguyệt cạnh mà chuyển. Nhiều đánh đều nương y. Mây trắng mới biến đổi. Thiếu Lâm gió tùng tay. Động Tào Khê cuốn sáo. Phụng vàng đậu ở rỗng. Nhà rêu đậu xe nghiêng).

1.980. Tào Sơn Hiếu Mãn (Tào Sơn Mãn Tang)

Công án nói về cơ duyên vấn đáp của Thiền Sư Tào Sơn Bản Tịch (840-901) với một vị Tăng. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XVII, một hôm, có một vị Tăng đến hỏi Thiền sư Tào Sơn Bản Tịch: "Lúc không mặc linh y (tang phục) thì như thế nào?" Tào Sơn đáp: "Hôm nay Tào Sơn hiếu mãn (mãn tang)." Vị Tăng lại hỏi: "Sau khi mãn tang thì như thế nào?" Tào Sơn đáp: "Tào Sơn thích say rượu." Một hôm khác, có một vị Tăng hỏi: "Người không làm bạn với pháp là người gì?" Tào Sơn nói: "Nói cho lão Tăng biết chỗ nào mà nhiều người ở Hồng Châu đều đi đến."

1.981. Tào Sơn Ngũ Vị Luận

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XVII, Tào Sơn hay núi Tào, biệt hiệu của Bản Tịch Thiên Sư, nhị tổ Tào Động, và cũng là học trò của Động Sơn Lương Giới. Tào Sơn từng học kinh sách Khổng Giáo từ thời trẻ, xuất gia theo Phật giáo năm 19 tuổi. Ông thọ cụ túc giới vào năm 25 tuổi. Từ tu viện của mình lên núi Linh Thạch ở Phúc Châu, ông thường tới Giang Tây để theo học những buổi giảng chung của thầy Động Sơn về Phật pháp. Ông đã hợp tác với thầy mình lập ra phái Tào Động, là một trong hai phái Thiên hiện vẫn còn ở Nhật Bản. Trong thời gian tu học với Động Sơn, Tào Sơn nhận giáo pháp “Ngũ Vị,” và chúng trở thành giáo pháp giảng dạy của Sư về sau này. Công việc trao truyền của Sư trong truyền thống này với kết quả cuối cùng là sự thành hình của một trong những truyền thống lớn nhất thời bấy giờ, đó là Tào Động tông. Tên của tông phái này được lấy từ những tên “núi” của hai vị thầy: Động Sơn và Tào Sơn. Tào Sơn đã biên soạn bài luận sau đây về “Ngũ Vị”: Thứ nhất là “Cái tương đối trong cái tuyệt đối.” Kỳ thật, tuyệt đối không nhất thiết phải là trống rỗng; tương đối không hẳn là cái thật có. Không quay vào cũng không quay đi. Khi hoạt động tâm thức liệm dần và cả thế giới vật chất lẫn hư không đều quên mất, không có gì dấu giếm. Toàn thể được hiển lộ. Đây chính là “Chánh Trung Thiên” hay “cái tương đối bên trong cái tuyệt đối.” Đây là ngôi vị thứ nhất nhận thức về thế giới hiện tượng ngự trị, nhưng nó được nhận thức như là chiều kích của ngã tuyệt đối (nó được nhận biết như một biểu hiện của cái căn bản, của bản tánh thật của chúng ta). Thứ nhì là “Cái tuyệt đối trong cái tương đối.” Núi là núi, sông là sông. Không danh tự; không có thứ gì có thể so sánh được. Đây chính là “Thiên Trung Chánh”, là giai đoạn thứ nhì này hình thái vô phân biệt đến với giai đoạn trước một cách mãnh liệt và sự phân biệt bị đẩy lùi vào phía sau (mặt đồng nhất nổi lên và tính đa tạp lùi xuống). Thứ ba là “Đến từ bên trong cái tuyệt đối.” Sạch sẽ và trần trụi, tự do và không có thứ gì cả, khuôn mặt đầy uy nghi. Cả trời lẫn đất chỉ một đấng Thế Tôn. Đây là mức độ chứng nghiệm “Chánh Trung Lai” hay đến từ bên trong cái tuyệt đối. Giai đoạn thứ ba là ngôi vị trong ấy không còn ý thức về thân hay tâm. Cả hai đã được xả bỏ hoàn toàn (không còn có ý thức về thân thể hay về tinh thần nữa; cái này lẫn cái kia hoàn toàn bị xóa đi; đó là kinh nghiệm về tánh hư không). Thứ tư là “Đến chỗ Trung Đạo của cái Tương Đối.” Lỡ tai không đi vào âm

thanh. Âm thanh không ngăn chặn lỗ tai. Lúc mà hành giả đi vào bên trong, thì không còn giả danh cố định trên thế gian. Đây là “Thiền Trung Chí” hay đến chỗ Trung Đạo. Giai đoạn thứ tư, với ngôi vị này, tính duy nhất của mỗi sự vật được nhận thức ở mức độ độc nhất. Bây giờ núi là núi, sông là sông; chứ không còn núi đẹp sông buồn nữa (ở giai đoạn này người ta thấy hết sức rõ đặc thù của một cái gì đó. Tính hư không biến mất vào các hiện tượng). Thứ năm là “Đạt được sự hợp nhất.” Không tâm, không vật; không sự, không lý. Lúc nào cũng vượt lên trên danh tự và sự diễn tả, vượt lên cả tuyệt đối lẫn tương đối, vượt lên trên cốt lõi và bề mặt bên ngoài. Đây là “Kiêm Trung Đáo” hay đạt được tính hiệp nhất. Ở vị thứ năm hay là mức cao nhất, sắc và không tương tức tương nhập đến độ không còn ý thức cả hai, các ý niệm ngộ mê đều biến mất, đây là giai đoạn của tự do nội tại trọn vẹn (ở giai đoạn này, hình thức và hư vô hoàn toàn thâm nhập lẫn nhau. Từ trạng thái ý thức ấy nảy ra hành vi tự phát, không định trước, không có ý đồ của óc cũng như tim, phản ứng ngay với tất cả hoàn cảnh xảy ra).

1.982. Tát Sư Phụ Hoàng Bá Một Cái!

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 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 độn.” 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.

1.983. Tay Của Con Giống Như Tay Phật Mà!

Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Tuyết Đậu Trí Giác (1105-1192); tuy nhiên, có một vài chi tiết ngắn về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục: Sư đến từ Thủ Châu, bây

giờ thuộc tỉnh An Huy. Sư là đệ tử và là Pháp tự của Thiền sư Thiên Đồng Tông Giác. Khi Sư còn là một đứa bé, một hôm nhân lúc mẹ tắm cho Sư, bà để ý thấy có một dấu trên bàn tay của Sư. Bà nói: "Cái gì đây?" Sư nói: "Tay của con giống như tay Phật mà." Sau khi xuất gia, Sư theo học với Thiền sư Chơn Yết Thanh Liễu ở Trường Lục. Về sau này khi Chơn Yết thị tịch, Sư tiếp tục học Thiền với Pháp tự của Chơn Yết là Thiền sư Thiên đồng Tông Giác, người đã thừa nhận Sư là một đại pháp khí. Về sau này Trí Giám sống ẩn dật trên Hương Sơn, nơi mà người ta ghi chép là Sư đã đạt ngộ vào một đêm khuya mặc cho sự xuất hiện của trăm thứ ma quỷ lạ. Sau đó Sư trở về gặp Tông Giác, vị này đã xác nhận sự chứng ngộ của Sư và truyền cho Sư Pháp ấn chứng của tông Tào Động.

1.984. Tặc Cơ

Quan Sơn Huệ Huyền Thiền Sư (1277-1360), cũng gọi là Hàn Sơn Huệ Huyền, thiền sư thuộc phái Lâm Tế, môn đồ và người nối pháp của Tông Phong Diệu Siêu. Quan Sơn Huệ Huyền trở thành viện trưởng thứ hai của tu viện Đại Đức, một trong những tu viện chính ở Kyoto do Tông Phong lập ra. Sau đó ông trở thành viện trưởng thứ nhất của Diệu Tâm Tự, một tu viện khác ở Kyoto, do hoàng đế Go-Kimatsu cho xây dựng sau khi thoái vị. Sau khi nhận được ấn xác nhận tự thầy Tông Phong, Quan Sơn Huệ Huyền theo gương thầy lui về miền núi nhiều năm nhằm đưa sự thể nghiệm thiền của mình đến chỗ sâu sắc hơn. Trong suốt thời gian này, ban ngày ông làm việc lao động và ban đêm thì ông lại chìm sâu trong thiền định. Sau khi thị tịch vào năm 1360, Quan Sơn Huệ Huyền được hoàng gia Nhật phong cho nhiều danh hiệu tôn vinh. Một hôm, Thiền sư Quan Sơn Huệ Huyền thượng đường thị chúng, nói: "Công Ấn Tiên Đình Bách Thụ Tử làm việc như một tên trộm." Nói xong Sư hạ đường.

1.985. Tặc Khử Hậu Trương Cung

Giặc qua rồi mới giương cung, chỉ việc tu hành lễ mễ giải đãi. Một hôm, Triệu Châu đến thăm Hoàng Bá. Hoàng Bá thấy Sư đến bèn đóng cửa phương trượng. Triệu Châu bèn nhặt một cây đuốc và la lớn trong giảng đường, "Cứu lửa! Cứu lửa!" Nghe tiếng la, Hoàng Bá mở cửa túm lấy Triệu Châu nói: "Nói đi! Nói đi!" Triệu Châu nói: "Kẻ trộm đã đi rồi ngài mới giương cung." Đây là loại công án ở mức độ

nào đó khó hiểu và khó giải thích. Những Thiên 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. Trong Thiền, cái chân lý Bát Nhã mà Thiền cố chuyên chở không thể là một thứ gì đó hạn hẹp, hữu hạn hoặc chuyên biệt; nó phải là một cái gì rộng rãi, đại đồng và vô hạn, hàm chứa tất cả và bao trùm tất cả, không thể định nghĩa hay mệnh danh. Vậy thì chân lý Thiền còn có thể là gì khác hơn là không thể định nghĩa và không thể lãnh hội được? Với tính chất hạn hẹp và bưng bít bất rõ sâu xa trong lối suy tưởng của con người, thì không lạ gì cái chân lý Bát Nhã tự do và bao hàm hết thảy trở thành một chiếc bóng lững lơ mãi mãi lẩn tránh không cho chúng ta nắm bắt. Chính vì vậy mà Thiền sư Triệu Châu mới dùng câu nói: "Kẻ trộm đã đi rồi ngài mới giương cung." Hành giả tu Thiền phải nên luôn cẩn trọng!

1.986. Tăng Thượng Duyên

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.

1.987. Tâm Ấn Là Tâm Được Phật Ấn Chứng Về Chân Lý Bằng Trực Giác

Tâm truyền tâm từ một vị Thầy Thiền qua sự tiếp xúc cá nhân, chứ không qua văn tự, như cách truyền Phật Tâm trong nhà Thiền. Kỳ thật,

không có sự thật về chuyện truyền thừa này; tuy nhiên, một vị thầy có thể ấn chứng về sự thành tựu giác ngộ bằng chứng nghiệm khả năng của đệ tử mình. Truyền tâm ấn là điều hằng có trong mọi lúc. Nếu một vị đệ tử quan sát sâu sắc vào cách đi, cách ăn, cách nói, và những hành hoạt trong từng cử chỉ của vị thầy trong cuộc sống hằng ngày, sự trao truyền tâm ấn có thể xảy ra một cách liên tục. Lễ trao truyền tâm ấn chỉ là thủ tục hình thức. Tâm ấn thật sự trong từng khoảnh khắc đều sẵn dành cho từng đệ tử. Đây mới chính là Thiền chân chính, không phải Thiền trong sách vở, nhưng mà là một thực tế sống động của sự tương quan giữa thầy trò và trong cuộc sống hằng ngày. Vị thầy không trao truyền sự giác ngộ của chính mình cho đệ tử theo kiểu này. Ông ta chỉ giúp cho đệ tử chứng nghiệm được giác ngộ vốn dĩ đã có mặt trong người đệ tử. Cụm từ "truyền tâm ấn" chủ yếu chỉ là tượng trưng. Tâm ấn, như một thực thể tự tại hay chân như biểu lộ bản tánh giác ngộ hay Phật tánh. Theo Phật giáo Đại Thừa, mọi chúng sanh đều có tánh giác ngộ. Do đó, tâm ấn vốn dĩ đã có trong từng người và không cần phải được ai trao truyền. Thiền Sư Tỳ Ni Đa Lưu Chi (?-594) 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. Ngài đến Trường An năm 574. Theo Hòa Thượng Thích Thanh Từ trong Thiền Sư Việt Nam, sau khi gặp và được Tổ Tăng Xán khuyến tấn, ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi đã sang Việt Nam năm 580, ngài là vị sơ tổ đã sáng lập ra dòng thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi tại Việt Nam, theo ký lục của dòng thiền này thì có sự nhấn mạnh ở nghi lễ và khổ hạnh, cũng như làm những việc lợi ích công cộng. Tổ đình của dòng thiền được đặt tại chùa Pháp Vân tại khu vực Long Biên. Ngài đã hoằng hóa tại Việt Nam gần hai mươi năm cho đến khi thị tịch vào năm 594. Dòng thiền này tồn tại trên sáu thế kỷ, nhưng tàn lụi sau 19 đời tổ. Dù theo lịch sử Thiền Tông Việt Nam, người ta xếp truyền thống này làm một dòng thiền, nhưng có rất ít hoặc giả không có chứng cứ nào chứng tỏ nó là một dòng thiền, vì thiền không chuộng nghi lễ hay khổ hạnh. Dù dòng thiền của ngài nhấn mạnh ở nghi lễ và khổ hạnh và làm việc công ích, nhưng ngài 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. Nó được gọi là 'Tâm ấn' như một phương tiện thiện xảo mà thôi." Ngài 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. Ngài 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.

1.988. Tâm Ấn Trên Vạn Pháp

Thiền Sư Nguyễn Học (?-1174) thường nhắc nhở đệ tử về 'Đạo' như sau: "Đức phật nói tâm đã thành hình ra vũ trụ và tất cả các thế giới. Vạn pháp chính là tâm hiển lộ. Nói cách khác, các ông thấy tâm ấn trên vạn pháp. Như vậy, mỗi người phải tự quan sát và tự tỉnh thức; mỗi người phải quay về tự tâm của chính mình, trong thì điều hòa tâm tánh, ngoài thì cung kính mọi người, ấy là thực tu vậy. Hành giả phải từ bỏ ái dục, biết được nguồn tâm, thấu triệt giáo pháp của Phật, hiểu pháp vô vi. Bên trong không có cái để được, bên ngoài không có chỗ để cầu. Tâm không chấp thủ nơi đạo, cũng không hệ lụy bởi nghiệp, không có suy tưởng, không có tạo tác, không có tu, không có chứng, chẳng cần trải qua các Thánh vị mà tự thành cao tột, đó gọi là Đạo."

1.989. Tâm Bất Khả Đắc

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.

1.990. Tâm Bất Nhị

Vào năm 1262, Hojo Tokiyori, quan nhiếp chánh của Tướng quân, đến tham vấn thiền sư Funei. Hojo Tokiyori tuyên bố: "Gần đây tôi đã ngộ được pháp vốn chẳng phải vô thường mà cũng chẳng phải là thường." Sư Funei bảo: "Thiền pháp chỉ nhắm đến mục đích kiến tánh. Nếu ông liễu ngộ được chân tánh, ông sẽ hiểu thông suốt bản chất của vạn pháp." Quan nhiếp chánh thưa: "Xin đại sư mở lòng từ bi chỉ dạy cho." Sư Funei bảo: "Trên thế gian này, đường Đạo không hai; bậc giác ngộ không có hai tâm. Nếu ông thấu triệt được cái tâm chẳng hai này, ông sẽ nhận ra rằng đó chính là chân tánh vô nhiễm, cội nguồn của ngã tướng và vạn pháp."

1.991. Tâm Bất Sanh

Thiền sư Bàn Khuê (1622-1693) không viết lại những bài nói chuyện của chính mình, và ông cũng cấm đệ tử viết xuống những gì ông nói, một mệnh lệnh mà các đệ tử của ông đã lỡ đi, và kết quả là vẫn còn một số đáng kể giáo thuyết của ông. Cốt lõi của giáo thuyết của ông là khái niệm "Tâm Bất Sinh" mà trong đó ông khẳng quyết, mọi người đều có. Ông cứ lặp đi lặp lại là mọi người đều nhận cái "Tâm Bất Sinh" này từ cha mẹ mình, đó là quyền lợi của con người ngay lúc vừa mới được sinh ra. Trong một so sánh, ông đã diễn tả nó như là mặt trời chiếu sáng ngay cả lúc đang bị che phủ bởi mây mù. Tâm Phật trong sáng và linh hoạt trong mỗi con người ngay cả lúc nó đang bị mây mù của ảo tưởng che phủ. Giáo thuyết của Bàn Khuê và ngôn ngữ ông sử dụng rất khác với những vị Thiền sư khác, và những người dèm pha ông nghi ngờ không biết ông có thực sự giác ngộ không nữa, thứ mà họ dễ dàng dèm pha vì ông chẳng bao giờ bận tâm giữ cái gọi là giấy ấn chứng mà Thiền sư Dosha đã trao cho ông. Những người khác thì lại đặt nghi vấn có phải thứ mà ông đang giảng dạy thực sự là Phật giáo và ngay cả cho rằng ông là người theo Cơ Đốc giáo. Những

lời chỉ trích có làm trở ngại cho sự nghiệp dạy Thiền của ông trong buổi ban đầu. Tuy nhiên, khả năng dẫn dắt của ông khiến ông trở thành một nhà thuyết giảng thấu phục lòng người, và chẳng bao lâu sau đó ông có thính giả của các truyền thống Lâm Tế, Tào Động, Hoàng Bá, và ngay cả những hành giả các tông phái Thiên Thai, Chân Ngôn và Tịnh Độ. Thiền sư Bàn Khuê có khả năng trình bày ý tưởng của mình trong một phong thái cách dễ dàng nắm bắt được. Thí dụ như để giải thích “Tâm Bất Sinh” nghĩa là gì, ông đề nghị mọi người hãy xem xét cái gì đã xảy ra khi họ đang tham dự vào buổi nói chuyện của ông. Họ tập trung vào sự chú ý một cách cẩn thận về mọi điều ông nói; tuy nhiên, nếu họ nghe một con chó sủa cùng lúc với Bàn Khuê đang nói thì họ sẽ biết ngay lập tức nó là cái gì và không lăm lăm nó với tiếng kêu của một con chim hay con vật khác. Cái tâm biết việc này, không cần phải cố ý về tri thức để biết, là cái “Tâm Bất Sinh.” Một hôm, Thiền sư Bàn Khuê thượng đường dạy chúng, nói: “Không ai trong mấy ông có thể nói rằng mấy ông nghe những âm thanh bởi vì mấy ông đã quyết tâm nghe chúng trước khi chúng phát ra thành tiếng. Nếu mà mấy ông nói là mấy ông quyết định làm vậy, tức là mấy ông không nói thật. Tất cả mấy ông như khi đang nghe lão Tăng nói. Mấy ông đang tập trung một cách nhất tâm vào việc lắng nghe. Không có ý tưởng trong tâm của mấy ông về việc nghe âm thanh hay tiếng ồn có thể xảy ra đằng sau mình. Mấy ông có khả năng nghe và phân biệt âm thanh khi nó xảy đến mà không cần tới cố ý một cách tri thức để nghe được chúng bởi vì mấy ông đang lắng nghe bằng cái “Tâm Phật Bất Sinh.”” Theo Thiền sư Bàn Khuê Vĩnh Trác trong quyển Tâm Bất Sinh, vào lúc các bạn đang lắng nghe tôi đây, nếu có tiếng một con chó sủa sau chùa, các bạn biết đó là tiếng một con quạ đang kêu. Bạn nghe được tiếng người lớn là tiếng người lớn và tiếng trẻ con là tiếng trẻ con. Bạn đến đây không phải để nghe chó sủa, quạ kêu hay một âm thanh nào từ bên ngoài vọng vào chỗ tôi đang thuyết pháp. Vậy mà trong lúc bạn ở đây, bạn nghe thấy tất cả các âm thanh đó. Mắt của bạn thấy và phân biệt màu đỏ màu trắng và các màu khác, và mũi của bạn nhận ra được các mùi thơm và thối. Dầu trước khi vào đây, bạn chưa hề biết trước bạn có thể sẽ thấy quang cảnh nào, nghe được âm thanh nào, hoặc ngửi được mùi vị nào, bạn vẫn có thể nhận ra mà không cần chuẩn bị trước những hình ảnh và âm thanh chưa được dự

báo ấy. Đó là bởi vì bạn đang thấy và đang nghe với cái tâm bất sinh. Việc bạn thấy, nghe và nghĩ được theo cách đó mà không cần nảy sinh ý nghĩ muốn thấy, nghe và nghĩ là bằng chứng cho thấy cái Phật tâm cố hữu là bất sinh và có được một trí tuệ giác ngộ tuyệt vời. Cái bất sinh biểu hiện chính ngay trong ý niệm "Tôi muốn thấy," hoặc "Tôi muốn nghe" đầu ý niệm ấy đã không sinh ra. Khi một con chó sữa, nếu có cả mười triệu người đồng nói rằng đó là một con quạ đang kêu, tôi không tin rằng họ sẽ thuyết phục được bạn. Khó lòng có một cách nào đó để họ có thể đánh lừa được bạn, và bắt bạn phải tin vào điều họ nói. Trong lúc đi bộ ngoài phố, nếu bạn gặp một đám đông đi ngược chiều, cả hai bên, không ai nghĩ đến chuyện tránh nhau, vậy mà không ai dẫm lên ai. Bạn không bị xô đẩy, cũng không ai dẫm lên chân bạn. Bạn vạch đường đi của bạn xuyên qua đám đông, bằng cách luôn lách, né chỗ này chỗ nọ mà không hề ý thức về các quyết định của bạn và tiếp tục bước đi không vướng vấp. Tương tự như vậy, sự chiếu sáng tuyệt vời của tâm Phật bất sinh thích nghi một cách hoàn hảo với mọi hoàn cảnh bất chợt. Thiền sư Bàn Khuê bảo những người đang lắng nghe: "Người có thể sống hài hòa với cái 'Tâm Phật Bất Sinh' không còn trụ vào chỗ huyền ảo nữa, và không trụ vào chỗ huyền ảo chính xác là một vị Phật. Lý do mấy ông đến với những buổi nói chuyện của lão Tăng không vì tìm thành Phật tử, mà mấy ông muốn thành Phật, bản chất tự nhiên của mấy ông."

1.992. Tâm Bất Thị Phật

Nam Tuyền là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ tám và thứ chín. Hiện nay chúng ta còn có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Nam Tuyền Phổ Nguyên; tuy nhiên, có một vài chi tiết nhỏ về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển VIII. Nam Tuyền nổi tiếng về những châm ngôn sinh động và những thuật ngữ trái nghịch được ông dùng để đào tạo đệ tử. Có lúc ông tuyên bố có vẻ đi ngược lại với thầy Mã Tổ của mình. Một hôm, Sư dạy chúng: "Mã Tổ ở Giang Tây nói 'Tức tâm tức Phật,' Vương lão sư chẳng nói thế ấy, mà nói 'Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật, chẳng phải vật,' nói thế có lỗi chẳng?" Sau những lời nói này, Triệu Châu lễ bái lui ra.

1.993. Tâm Cảnh Như Nhất

Theo Thiền sư Nội Sơn Hưng Chính trong quyển Mở Vòng Tay Tư Duy, Thiền thường được nghĩ như là một tâm thái trong đó bạn trở thành một với môi trường chung quanh. Có sự diễn tả nói rằng tâm và cảnh là một. Người ta hiểu giác ngộ như là rơi vào trạng thái một thứ tâm hoan hỷ nào đó trong đó các hiện tượng ngoại giới nhập vào làm một với bản thể của chính mình. Tuy nhiên, nếu tâm thái đó là tinh thần của Thiền, thì, để đạt đến, người ta chỉ cần giữ cho thân bất động, không nhúc nhích là được. Để làm được điều đó, người ta phải mất rất nhiều thời gian rảnh rỗi, không phải lo lắng cho bữa ăn sắp tới. Điều này có nghĩa là Thiền không thật sự dành cho những ai phải dùng hầu hết thời gian và năng lượng để kiếm sống. Tọa thiền, là một tôn giáo chân chính, khó có thể được coi như một trò tiêu khiển của những người giàu có và nhàn hạ. Quan điểm tuyệt vời về tu tập của Thiền sư Đạo Nguyên Hy Huyền cho rằng tọa thiền là một tôn giáo phải hoạt động một cách cụ thể trong cuộc sống hằng ngày. Nói rằng "Tâm và Cảnh là một" là đúng, nhưng điều này không có nghĩa là chúng ta bị lạc vào trạng thái tâm mê mê đờ đẫn. Đúng hơn, điều này có nghĩa là chúng ta nên đặt hết năng lượng của chúng ta vào công việc.

1.994. Tâm Cơ Chuyển Hóa

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 mâu 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 tự 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 đọng 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, bắt 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 mấy 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 vàng kim cổ một ngàn bảy trăm câu thật chẳng đáng bỏ công đề xướng'."

1.995. Tâm Của Bạc Giác Ngộ

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 bạc 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 kính, sự rẩy nước từ thác nước, và những người nằm mộng, vì cho dầu tấm kính 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.”

1.996. Tâm Đích Thị Phật Pháp Tăng

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."

1.997. Tâm Khổ

Khổ về tinh thần như buồn phiền, ghen ghét, đấng cay, bất toại, không hạnh phúc, vân vân. Theo Thiền sư Thái Tiên Đệ Tử Hoàn trong quyển Tham Vấn Một Vị Thiền Sư: "Chỉ cái tâm của bạn khổ thôi. Nếu bạn đang lo lắng tức là bạn đau khổ, nhưng nếu bạn dứt bỏ những căn nguyên của lo lắng, nỗi khổ đau của bạn sẽ biến mất... Cái tôi đau khổ vì chính nó, không có cái tôi thì không còn đau khổ nữa." Theo Đức Phật, bên cạnh cái khổ về thể chất, còn có những cái khổ về tinh thần như khổ vì thương yêu mà bị xa lìa, khổ vì bị khinh miệt, khổ vì cầu bất đắc (ham muốn mà không được toại nguyện), oán tắng hội khổ (khổ vì không ưa mà cứ mãi gặp), vân vân.

1.998. Tâm Không Cảnh Lặng Vượt Thánh Siêu Phàm

Thiền Sư Thông Vinh, tên của một vị Thiền sư Việt Nam, quê ở Hải Dương. Thuở nhỏ ngài xuất gia tại chùa Hàm Long. Về sau, ngài theo làm đệ tử Hòa Thượng Phúc Điền và trở thành Pháp tử đời 44 dòng Lâm Tế. Phần lớn cuộc đời ngài chấn hưng và hoằng hóa Phật giáo tại Bắc Việt. Ngài thị tịch hồi nào và ở đâu không ai biết. Ngài

thường nhắc nhở đệ tử: “Nơi tâm vin vào đó mà chạy theo gọi là cảnh, như pháp là nơi ý thức vin vào gọi là pháp cảnh, sắc là nhãn thức vin vào đó gọi là sắc cảnh, thanh là nơi nhĩ thức vin vào gọi là thanh cảnh, vân vân. Ngoại cảnh giới là cảnh không phải do nội tâm hiện ra, mà từ bên ngoài đến. Cảnh là nơi tâm vin vào đó mà chạy theo gọi là cảnh, như pháp là nơi ý thức vin vào gọi là pháp cảnh, sắc là nhãn thức vin vào đó gọi là sắc cảnh, thanh là nơi nhĩ thức vin vào gọi là thanh cảnh, vân vân. Không bị ngoại cảnh chi phối, đó chính là có tu. Ngược lại, nếu bị ngoại cảnh chuyển, ấy là đọa lạc. Ngoại cảnh còn là điều kiện hay hoàn cảnh bên ngoài khiến cho người ta làm việc ác. Tất cả những trở ngại và bất toàn không do những điều kiện bên ngoài, mà là do tâm tạo. Nếu chúng ta không có sự tĩnh lặng nội tâm, không có thứ gì bên ngoài có thể mang lại hạnh phúc cho chúng ta. Các cảnh giới riêng biệt khác nhau, cũng là biệt cảnh tâm sở (tâm sở của những cảnh riêng biệt). Hành giả không tin rằng có thế giới bên ngoài hiện hữu độc lập, riêng biệt mà bản thân họ có thể len vào trong những mãnh lực của nó. Đối với họ, thế giới bên ngoài và bên trong nội tâm chỉ là hai mặt của cùng một khuôn vãi; trong đó những sợi chỉ của mọi động lực và biến cố của mọi hình thái của ý thức và đối tượng của nó cùng dệt thành một màng lưới bất khả phân ly, màng lưới của những tương quan vô tận và điều kiện hóa lẫn nhau. Tâm cảnh hay tâm thần (trạng thái tâm) là đối tượng vật thể có gây phiền toái hay không thường 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.’ Hành giả chân thuần phải hiểu một cách thông suốt rằng tâm là một đối tượng phiền toái cho cuộc tu hành để từ đó có thể trở về đối diện với chính tâm mình, nguồn gốc và cội rễ của mọi phiền toái trên cõi đời này.” Thật vậy, hết thấy chư pháp đều ở bên trong cái tâm, không có pháp nào ở ngoài tâm. Chỉ một tâm này mà có đủ đầy bốn cõi. Từ Lục Phạm Tứ Thánh đều do tâm này tạo ra. Cái tâm có thể tạo ra thiên đường, tạo ra địa ngục. Tâm làm mình thành Phật, thì cũng chính tâm này làm mình thành ngựa quỷ, súc sanh, hay địa ngục, Bồ Tát, Duyên Giác hay Thanh Văn. Vì mọi thứ đều do tâm tạo, nên mọi thứ đều chỉ ở nơi tâm này. Nếu tâm muốn thành Phật thì Phật Pháp Giới là quyến thuộc của mình. Các pháp giới khác lại cũng như vậy. Hành giả phải thấy như vậy để nhất cử nhất động từ đi, đứng, nằm, ngồi lúc nào cũng phải chế phục mình theo đúng lễ nghĩa của một người con Phật. Có người cho rằng thực thể của tâm là luôn luôn chân thực và trong sáng. Tuy nhiên, nhiều người tin rằng tâm ban sơ vốn thanh tịnh rồi sau đó mới trở nên bị nhiễm ô một cách ngẫu nhiên. Theo giáo lý Phật giáo, từ khởi thủy tâm thức vốn đã bị nhiễm ô, và bản chất giác ngộ chỉ là hạt giống chưa được phát triển hoàn toàn mà thôi. Hành giả nên luôn nhớ rằng chỉ vì tâm niệm không chuyên nhất, ý chí không kiên cố, cứ tùy theo duyên cảnh mà xoay chuyển để rồi bị cảnh giới dẫn dắt gây tội tạo nghiệp. Chúng ta quên mất mục đích tu hành của chúng ta là tu để thành Phật, thành Bồ Tát, hay thành bất cứ quả vị Thánh nào trong Tứ Thánh. Thay vào đó, chúng ta chỉ biết tạo ra địa ngục, ngựa quỷ hay súc sanh mà thôi. Phật hay ma đều do một niệm sai biệt mà ra. Phật thì có tâm từ, ma thì có tâm tranh thắng bất thiện. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: “Vị Bồ tát Ma ha Tát thấy rằng thế giới chỉ là sự sáng tạo của tâm, mạt 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. Dưới đây là một trong những bài kệ thiền nổi tiếng của ngài:

“Tâm không cảnh tịch việt thánh siêu phàm
 Ý nhiệm tình sanh vạn đoạn hệ phược
 Thiên nhân chư pháp tận tại kỳ trung
 Bỉ ngã nhất thể nguyên bản duy tâm.”
 (Tâm không cảnh lặng vượt thánh siêu phàm
 Ý nhiệm tình sanh muôn mối trói buộc
 Trời người các pháp trọn tại trong đây
 Ta người một thể gốc chỉ là tâm).

1.999. Tâm Không Chỗ Sinh, Pháp Không Chỗ Trụ

Trước khi thị tịch, Thiền Sư Vô Ngôn Thông (?-826) gọi Cảm Thành lại căn dặn: “Xưa Đức Phật xuất hiện vì một đại sự nhân duyên là khai thị cho chúng sanh ngộ nhập tri kiến Phật. Trước khi nhập Niết Bàn, Ngài đã đem Chánh Pháp Nhân truyền trao lại cho một trong những đại đệ tử của ngài là Tôn giả Ma Ha Ca Diếp. Tổ tổ truyền nhau từ đời này sang đời khác. Đến Tổ Đạt Ma từ Ấn Độ sang Trung Hoa truyền tâm ấn cho Tổ Huệ Khả, rồi Tổ Huệ Khả truyền cho Tổ Tăng Xán, Tổ Tăng Xán truyền cho Tổ Đạo Tín, Tổ Đạo Tín truyền cho Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn, rồi Lục Tổ Huệ Năng, Tổ Nam Nhạc Hoài Nhượng, Mã Tổ, Bách Trượng. Tổ Bách Trượng đã truyền tâm ấn cho ta. Nay ông phải vì đời sau mà hoằng dương Chánh Pháp cho thế hệ nối tiếp.” Sư lại nói tiếp: Và ông phải nên luôn nhớ rằng ngày xưa, Tổ ta là Thiền Sư Nam Nhạc Hoài Nhượng đã dạy như thế này khi ngài sắp thị tịch:

"Tất cả các pháp
 Đều từ tâm sinh
 Tâm không chỗ sinh
 Pháp không chỗ trụ
 Nếu đạt đất tâm
 Chỗ làm không ngại
 Không gặp thiện căn
 Cẩn thận chớ nói."

Thật vậy, đúng như lời chỉ dạy của Thiền sư Vô Ngôn Thông, sự chiếu sáng tuyệt vời của tâm Phật bất sinh thích nghi một cách hoàn hảo với mọi hoàn cảnh bất chợt; và Pháp có nghĩa là thực tại tối hậu bất sinh bất diệt, nó vừa siêu việt vừa ở bên trong thế giới, và cũng là luật chi phối thế giới.

2.000. Tâm Không Có, Lấy Gì Sanh Ra Các Pháp?

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VIII, một hôm, Thiền Sư Nam Tuyền Phổ Nguyên (748-834 or 749-835) thượng đường dạy chúng: “Phật Nhiên Đăng nói: ‘Nếu tâm tướng khởi nghĩ sanh ra các pháp là hư giả chẳng thật.’ Vì cớ sao? Vì tâm còn không có, lấy gì sanh ra các pháp, ví như bóng phân biệt hư không, như người lấy tiếng để trong rương, cũng như thổi lưới mà muốn được đầy hơi. Cho nên lão túc bảo: ‘Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật, chẳng phải vật.’ Nói thế là dạy các huynh đệ chỗ đi vững chắc. Nói: ‘Bồ Tát Thập Địa trụ chánh định Thủ Lăng Nghiêm được pháp tạng bí mật của chư Phật, tự nhiên được tất cả thiền định giải thoát thân thông diệu dụng, đến tất cả thế giới khắp hiện sắc thân, hoặc thị hiện thành Phật chuyển bánh xe Đại Pháp, vào Niết Bàn, khiến vô lượng vào một lỗ chơn lông, nói một câu trái vô lượng kiếp cũng không hết nghĩa, giáo hóa vô lượng ngàn ức chúng sanh được vô sanh pháp nhãn, còn gọi là sở tri ngu vi tế. Sở tri ngu cùng đạo trái nhau. Rất khó! Rất khó! Trân trọng.’”

2.001. Tâm Không Khởi Không Diệt!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển X, một hôm, Thiền Sư Triệu Châu Tông Thâm (778-897) thượng đường dạy chúng: "Một niệm khởi, vạn pháp cùng khởi; niệm không khởi, vạn pháp biến mất. Thế thì mấy ông nói cái gì?" Một vị Tăng thắc mắc: "Nếu tâm không khởi cũng không diệt thì sao nhỉ?" Sư nói: "Tôi đồng ý với ông câu hỏi này."

2.002. Tâm Không Ở Trong, Không Ở Ngoài, Không Ở Giữa, Vậy Ở Đâu?

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.

2.003. Tâm Lực Nghiệp Lực

Tâm lực là sức mạnh bởi tâm niệm của chúng ta. Bởi tâm niệm có nhiều mối nặng nhẹ khác nhau nên khi lâm chung thân thức của chúng ta theo mối nào nặng nhứt mà đi. Tâm lực, theo quan điểm Phật giáo, tâm của con người có thể ảnh hưởng đến cơ thể một cách sâu đậm. Nếu cho phép tâm buông lung với những tư tưởng xấu xa, tâm có thể gây nên những tai họa, lắm khi tổn hại đến tánh mạng. Nhưng ngược lại, một cái tâm thối nhuần tư tưởng thiện lành có thể chữa lành một thân xác bệnh hoạn. Khi tâm tập trung vào chánh tư duy và chánh tinh tấn cũng như chánh kiến (sự hiểu biết đúng đắn) thì ảnh hưởng của nó thật sâu rộng vô cùng. Vì vậy mà một cái tâm thanh tịnh và thiện lành sẽ làm cho cuộc sống mạnh khỏe và thư giãn hơn. Tâm là một hiện tượng vi tế và phức tạp đến nỗi không thể tìm ra hai người với cùng một tâm tánh giống nhau. Tư tưởng của con người diễn đạt ra lời nói và hành động. Sự lặp đi lặp lại của lời nói và hành động khởi lên thói quen và cuối cùng thói quen lâu ngày sẽ biến thành tâm tánh. Tâm tánh là kết quả của những hành động được hưởng bởi tâm, và như vậy tâm tánh của mỗi người khác nhau. Như vậy để thấu đạt bản chất thật sự của đời sống chúng ta cần phải khảo sát tường tận những học hiêm sâu tận trong tâm chỉ có thể hoàn tất được bằng cách duy nhất là phải nhìn trở lại sâu vào bên trong của chính mình dựa trên giới đức và đạo hạnh của thiên định. Theo quan điểm Phật giáo, tâm hay thức, là phần cốt lõi của kiếp nhân sinh. Tất cả những kinh nghiệm tâm lý, như đau đớn và sung sướng, phiền muộn và hạnh phúc, thiện ác, sống chết, đều không do một nguyên lý ngoại cảnh nào mang đến, mà chỉ là kết quả của những tư tưởng của chúng ta cũng như những hành động do chính những tư tưởng ấy mang đến. Huấn luyện tâm lực có nghĩa là hướng dẫn tâm chúng ta đi theo thiện đạo và tránh xa ác đạo. Theo giáo thuyết nhà Phật, luyện tâm không có nghĩa là hội nhập với thần linh, cũng không nhằm đạt tới những chứng nghiệm huyền bí, hay tự thôi miên, mà nhằm thành tựu sự tỉnh lặng và trí tuệ của tâm mình cho mục tiêu duy nhất là thành đạt tâm giải thoát không lay chuyển. Trong một thời gian dài chúng ta luôn nói về sự ô nhiễm của không khí, đất đai và môi trường, còn sự ô nhiễm trong tâm chúng ta thì sao? Chúng ta có

nên làm một cái gì đó để tránh cho tâm chúng ta đừng đi sâu hơn vào những con đường ô nhiễm hay không? Vâng, chúng ta nên làm như vậy. Chúng ta nên vừa bảo vệ vừa thanh lọc tâm mình. Đức Phật dạy: “Từ lâu rồi tâm chúng ta đã từng bị tham, sân, si làm ô nhiễm. Những nhớ bợn trong tâm làm cho chúng sanh ô nhiễm, và chỉ có phương cách gội rửa tâm mới làm cho chúng sanh thanh sạch mà thôi.” Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng lối sống hằng ngày của chúng ta phải là một tiến trình thanh lọc ô nhiễm lời nói và hành động một cách tích cực. Và chúng ta chỉ có thể thực hiện loại thanh lọc này bằng thiền tập, chứ không phải bằng tranh luận triết lý hay lý luận trừu tượng. Đức Phật dạy: “Dầu ta có chinh phục cả ngàn lần, cả ngàn người nơi chiến trường, người chinh phục vĩ đại nhất vẫn là người chinh phục được chính mình.” Chinh phục chính mình không gì khác hơn là tự chủ, hay tự làm chủ lấy mình. Chinh phục chính mình là nắm vững phần tâm linh của mình, làm chủ những cảm kích, tình cảm, những ưa thích và ghét bỏ của chính mình. Vì vậy, chinh phục chính mình là một vương quốc vĩ đại mà mọi người đều mơ ước, và bị dục vọng điều khiển là sự nô lệ đau đớn nhất của đời người. Theo ngài Tế Tĩnh Đại Sư, Tổ thứ 12 trong Liên Tông Thập Tam Tổ của Trung Quốc, có hai thứ lực là tâm lực và nghiệp lực. Dù nghiệp lực có lớn, nhưng tâm lực lại càng lớn hơn. Bởi vì nghiệp kia nguyên lai không có tự tánh, nghĩa là nghiệp không có sẵn, mà chỉ hoàn toàn nương vào nơi tâm. Vì thế khi tâm chú trọng thì làm cho nghiệp mạnh thêm. Tâm có thể tạo nghiệp thì cũng chính tâm có thể diệt nghiệp.

2.004. Tâm Minh

Tâm Minh có nghĩa là tâm tự nhiên trong sáng như mặt nguyệt. Bài viết ghi khắc về tâm được cho là do Ngưu Đầu Pháp Dung trước tác (?). Như chúng ta biết Ngưu Đầu tông nhấn mạnh lập trường chống giác quán, chống Thiền phái Bắc tông của Thần Tú, và các mối quan hệ Trung Quán của nó. Theo Thiền sư Pháp Dung, đệ tử của Tứ Tổ Tăng Xán, nếu chúng ta muốn được sự thanh tịnh của tâm, vậy thì hãy nỗ lực trong bối cảnh của Vô Tâm. Nếu chúng ta chỉ duy trì gìn giữ sự tịch tĩnh bằng tâm là vẫn không siêu việt được bệnh vô minh. Sự thâm nhập thiền liêng của trí tuệ nơi ta sẽ ứng đáp lại các pháp và luôn luôn được tập trung vào hiện tại tức thì. Chớ có nỗ lực cố gắng duy trì một pháp hành trì ấu trĩ. Sự giác ngộ về cơ bản là luôn hiện hữu tồn tại

(vốn sẵn có) và không cần phải duy trì gìn giữ; ảo tưởng phiền não về cơ bản là không hiện hữu tồn tại (vốn không có) và không cần phải loại trừ. Không chỗ nương tựa y cứ và không chấp nhận ảnh hưởng của những thực thể khác, hãy siêu việt giác quán (cắt đứt hay loại trừ giác quán) và hãy quên đi việc duy trì gìn giữ sự giác tỉnh của tâm.

2.005. Tâm Này Nguyên Là Cội Gốc Của Thế Gian Và Xuất Thế Gian Pháp

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VII, một hôm, Thiền sư Đại Mai (752-839) thượng đường dạy chúng: “Tất cả các người mỗi người tự xoay tâm lại tận nơi gốc, chớ theo ngọn của nó. Chỉ được gốc thì ngọn tự đến. Nếu muốn biết gốc cần rõ tâm mình. Tâm này nguyên là cội gốc tất cả pháp thế gian và xuất thế gian, tâm sanh thì các thứ pháp sanh, tâm diệt thì các thứ pháp diệt. Tâm chẳng tựa tất cả thiện ác, mà sanh muôn pháp vốn tự như như.”

2.006. Tâm Phải An Trên Bước Đường Tu Tập

Thiền sư Đạo Nguyên Hy Huyền (1200-1253) viết trong quyển Ánh Trăng Trong Giọt Sương: “Tu theo giáo pháp của Phật là luôn tiếp nhận những lời giáo huấn trọng yếu từ một vị thầy, chứ không phải dựa vào ý tưởng riêng của mình. Thật ra, có ý tưởng hay không có ý tưởng đều không giúp chúng ta học được giáo pháp của Phật. Chỉ khi nào tâm tu tập thanh tịnh hòa hợp với đạo thì thân tâm mới có thể đạt đến chỗ yên bình. Nếu thân tâm còn chưa yên ổn, thì thân tâm chưa yên để tu tập. Khi thân tâm chưa được yên ổn để tu tập thì hãy còn nhiều chông gai trên bước đường chứng đạo.”

2.007. Tâm Pháp (Tự Tướng Của Thức)

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 mạn na 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 tướng tượng (parikalpatalaksana). 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 cọc trói 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.'"

2.008. Tâm Pháp Không Hai

Thiền sư Cửu Chỉ thường dạy đồ đệ về 'Tâm và Pháp Không Hai': "Phàm tất cả các pháp môn vốn từ chính tánh của các người, tánh của tất cả pháp vốn từ chính tâm của các người. Tâm pháp nhất như, vốn không hai pháp. Phiền não trói buộc, tất cả đều không. Tội phước phải quấy, tất cả đều huyễn." Thật vậy, hành giả tu Thiền nên luôn nhớ lời dạy của ngài là đừng nghĩ ngại, đừng biện luận; mà hãy cảm nhận và hãy sống với Thiền. Hãy thử sống với Thiền rồi sẽ có được kinh nghiệm tuyệt diệu của Thiền trong đời sống hằng ngày của mình.

2.009. Tâm Phân Biệt

Tâm phân biệt những tướng trạng khác nhau và chính tâm ấy lại chấp thủ những tướng trạng ấy. Tâm phân biệt nằm trên óc 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. Ngày xưa có một thiền sư Trung Hoa đã nói: "Một người trước khi

tu tập thiền, đối với người ấy núi là núi, sông là sông; sau khi nhận được chân lý về Thiền từ sự chỉ giáo của một vị thiền sư giỏi, đối với người ấy núi không còn là núi, sông không còn là sông nữa; nhưng sau đó, khi người ấy đã thật sự đạt đến chỗ an trụ trong thiền, thì núi lại là núi, sông lại là sông.” Câu này nghĩa là làm sao? Theo Thiền sư Thích Thiên Ân trong Triết Lý Thiền-Thực Tập Thiền, câu thứ nhất diễn tả quan điểm của một người chưa giác ngộ, cái hiểu biết thông thường nhìn sự vật qua lăng kính của tư duy sai lầm. Điều này không cần phải giải thích, vì nó là quan điểm quen thuộc đối với tất cả chúng ta. Câu thứ nhì khó hiểu hơn. Sau khi được một vị thầy giỏi dạy dỗ về thiền thì tại sao ông ta lại nói rằng núi không còn là núi, sông không còn là sông? Chúng ta phải hiểu câu nói ấy như thế này: Thế nào là một ngọn núi? Một ngọn núi là sự kết hợp giữa những đất, đá, cây cối và hoa cỏ mà chúng ta đã gom chúng lại dưới cái tên “núi”. Vì vậy núi thật sự không phải là núi. Cũng như vậy, thế nào là một con sông? Một con sông là sự kết hợp giữa rất nhiều nước đang cùng nhau trôi chảy, một sự kết hợp không ngừng thay đổi. Kỳ thật không có một tự thể nào gọi là “sông” cả. Vậy nên sông không còn là sông. Đây chính là chân nghĩa của câu thứ nhì. Trong câu thứ ba vị thầy nói rằng đối với một người đã nhận thức thấu đáo và an trụ trong lý Thiền thì núi lại là núi và sông lại là sông. Về ý tưởng, lối nhìn này không thấy khác với quan điểm của phàm tình, nhưng về thực nghiệm, đây là cái nhìn của một người đã giác ngộ, căn bản khác hẳn cái nhìn của chính ông trước khi giác ngộ. Lúc trước khi ông nhìn ngọn núi, ông thấy nó với tâm phân biệt. Ông thấy nó cao hoặc thấp, lớn hoặc nhỏ, đẹp hoặc xấu. Tâm phân biệt của ông phát khởi yêu và ghét, quyến luyến và ghê tởm. Nhưng sau khi giác ngộ, ông nhìn sự vật với sự đơn giản cùng tột. Ông thấy núi là núi, chứ không phải cao hay thấp, sông là sông chứ không phải đẹp hay xấu. Ông thấy sự vật mà không còn phân biệt hay so sánh, chỉ như một tấm gương phản ánh chúng y hệt như tình trạng thật của chúng.

2.010. Tâm Phật

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.” Theo

thí dụ thứ 34 của Vô Môn Quan, một hôm, ngài Nam Tuyền nói: "Tâm chẳng phải Phật, trí chẳng phải đạo." Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, lão Nam Tuyền thiệt là già không biết thẹn. Mới mở miệng hôi, thói nhà đã lộ. Tuy như vậy, kẻ biết ơn cũng ít.

2.011. Tâm Và Phật

Một hôm, Thiền Sư Đại Huệ (1089-1163) thượng đường thị chúng: "Sau khi mưa liên tục và mây tan, thành linh trời đất mở ra trong sáng. Thì còn công dụng gì nữa khi vẫn tiếp tục tìm kiếm đường lối của chư Tổ?" Một vị Tăng hỏi Đại Huệ: "Khi tâm và Phật đều quên, thì sao?" Đại Huệ nói: "Trong tay của bà lão bán quạt, mặt trời được được hiển lộ." Hôm khác, Thiền sư Đại Huệ thượng đường thị chúng: "Tức Tâm Thị Phật. Không còn ông Phật nào khác. Nó giống như khi buông nắm tay ra thì nó trở thành bàn tay, hay nước thành sóng. Sóng là nước, bàn tay là nắm tay. Tâm này không chịu sự chi phối của quá khứ, tương lai và hiện tại. Vì nó không chịu sự chi phối của 'bên trong' và 'bên ngoài'; 'quá khứ,' 'tương lai,' và 'hiện tại'; tâm này và Phật này chỉ là những giả danh. Nếu chúng chỉ là những giả danh, vậy thì mọi thứ được nói trong kinh điển là thật hay là giả? Nếu không là thật, thì chúng ta có thể nói hãy quên những cái khua môi và uốn lưỡi của lão Thích Ca Mâu Ni hay không? Vậy thì cuối cùng là thế nào? Chỉ nên biết làm cái gì đúng. Đừng hỏi về cái gì đã từng xảy ra trước đây." Thiền sư Đạo Nguyên Hy Huyền (1200-1253 dạy trong quyển Ánh Trăng Trong Giọt Sương: "Tâm là Phật. Tu tập khó. Giải thích không khó. Vô tâm vô Phật. Giải thích khó. Tu tập không khó"

2.012. Tâm, Phật, Pháp Chẳng Sai Khác!

Tam Tổ Tăng Xán rất nổi tiếng với bài "Tín Tâm Minh", một trong những tác phẩm cổ điển lớn của nền văn học Phật giáo. Theo Truyền Đăng Lục, thì lúc Tăng Xán tìm đến Tổ Huệ Khả, ngài đã là một cư sĩ tuổi đã ngoài bốn mươi. Ngài đến đánh lễ Thiền sư Huệ Khả, thưa: "Đệ tử mắc chứng phong dạng, thỉnh Hòa Thượng từ bi sám hối tội dùm!" Tổ Huệ Khả nói: "Đưa cái tội ra đây ta sám cho." Hồi lâu cư sĩ thưa: "Đệ tử kiếm tội mãi chẳng thấy đâu cả." Tổ nói: "Thế là ta đã sám xong tội của ngươi rồi đó. Từ nay, ngươi khá y nơi Phật Pháp Tăng mà an trụ." Cư sĩ thưa: "Nay tôi thấy Hòa Thượng thì biết đó là Tăng, nhưng chưa rõ thế nào là Phật và Pháp." Tổ nói: "Là Tâm là Phật, là

Tâm là Pháp, Pháp và Phật chẳng hai, Tăng bảo cũng y như vậy.” Cư sĩ thưa: “Nay tôi mới biết tội tánh chẳng ở trong, chẳng ở ngoài, chẳng ở giữa; cũng như tâm, Phật là vậy, Pháp là vậy, chẳng phải hai vậy.” Cư sĩ được Tổ Huệ Khả thế phát, sau đó biệt dạng mất trong đời, ít ai rõ được hành tung. Một phần do nạn ngược đãi Phật giáo dưới thời Bắc Châu, do vua Lương Võ Đế chủ xướng. Đến năm thứ 12 đời Khai Hoàng nhà Tùy, Tăng Xán tìm được bậc pháp khí để truyền ngôi Tổ vị, đó là Đạo Tín. Sau đó Tăng Xán đi đâu không ai biết; tuy nhiên, người ta nói ngài thị tịch khoảng năm 606 sau Tây Lịch.

2.013. Tâm Sanh, Pháp Sanh; Tâm Diệt, Pháp Diệt!

Một hôm, Thiền sư Thiện Quả Nguyệt Am (1079-1152) thượng đường thị chúng rằng: "Khi tâm sanh, chư pháp cũng sanh. Khi tâm diệt, chư pháp cũng diệt. Khi tâm và pháp đều quên, một con rùa được kêu là Đại Qui, giữ cả đại địa. Chư Thiên đức! Máy ông có thể nói hay không? Nếu có thể nói, thì lão Tăng sẽ đưa gậy trụ trì cho máy ông! Nếu không thể nói được, thì chỉ nên trở về Tăng đường uống chút trà!"

2.014. Tâm Tại Gia Nên Luôn Định Vào Sự Tư Duy Tĩnh Mặc

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 tở ngộ. Khi nhận một công án, hành giả bắt đầu tĩnh tọa 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 ‘vân 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 đặc 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 vương 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 thản, bình tâm, luôn luôn không vương 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 bùng 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.

2.015. Tâm Tánh

Ishida Baigan là người sáng lập ra phong trào Tâm Học Shingaku của giới cư sĩ Thiên Phật giáo. Từ tuổi mười lăm, người ta nói rằng lúc nào về 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 hằng 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."

2.016. Tâm Thành Sám Hối

Nếu hành giả không do công tu trong hiện đời hay nghiệp lành về kiếp trước, tất khi lâm chung kẻ ấy đã niệm Phật với lòng sám hối tha thiết cùng cực. Nên Ngài Vĩnh Minh nói: “Vì thể nhân duyên vốn không, nên nghiệp thiện ác chẳng định; muốn rõ đường siêu đọa, phải nhìn nơi tâm niệm kém hơn. Cho nên một lượng vàng ròng thặng nổi bông gòn trăm lượng, chút lửa le lói đốt tiêu rơm cỏ muôn trùng.”

2.017. Tâm Thân Cộng Xả

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.”

2.018. Tâm Thị Phật

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.

2.019. Tâm Thức, Dòng Chảy Bất Tuyệt Của Sự Sinh Tồn

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 sâu 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 chứng 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."

2.020. Tâm Thức Và Hiện Tượng

Một hôm, Thiền sư Dương Kỳ Phương Hội thượng đường thị chúng, nói: "Tâm thức là năng lực, hiện tượng là dữ kiện; và cả hai giống như là những vết trầy trên một tấm gương. Khi không có vết trầy và bụi bặm sự trong sáng của gương lộ bày ra. Khi máy ông quên cả tâm thức lẫn hiện tượng, chân tánh của máy ông sẽ hiện ra."

2.021. Tâm Thức Phân Biệt Chẳng Phải Ta Mà Chẳng Phải Của Ta

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, sanh 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 CỬA 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 CỬA 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).

2.022. Tâm Thức Vô Trụ

Theo Truyền Đăng Lục, quyển VI, Thiền Sư Bách Trượng Hoài Hải (720-814/or 818?) dạy: "Nếu tâm của mấy ông đang dong ruổi buông lung ở đâu đó, mấy ông đừng chạy theo nó, tự nó sẽ dừng bước buông lung. Nếu tâm của mấy ông muốn nấn ná lại một nơi nào đó, mấy ông đừng theo nó và cũng đừng nấn ná lại với nó, thì việc đi tìm nơi trụ lại của tâm thức của mấy ông sẽ tự nó chấm dứt. Như vậy, mấy ông sẽ có được một tâm thức vô trụ, một tâm thức sẽ ở mãi trong trạng thái vô trụ. Nếu ngay nơi mấy ông, mấy ông ý thức hoàn toàn về một tâm thức vô trụ, mấy ông sẽ phát hiện rằng có sự việc định trú, với ý niệm rằng không có cái gì để làm chỗ trụ và cũng không có cái gì để làm nơi không trụ. Ý thức đầy đủ này ở ngay cái tâm vô trụ được biết như là một sự nhận thức rõ ràng về cái tâm của mình, hay nói cách khác, nhận thức rõ ràng về chân tánh của chính mấy ông."

2.023. Tâm Tĩnh Thức

Eugen Herrigel viết trong quyển 'Nghệ Thuật Bắn Cung': "'Các mũi tên của bạn không đủ lực,' Thầy nhận xét 'vì chúng không đạt đủ độ xa tâm linh. Bạn phải bắn như thể là cái đích nằm ở vô tận. Đối với các bậc thầy về xạ tiễn, ai cũng biết rằng một hảo cung có thể dùng một cái cung thường để bắn xa hơn một cung thủ với cái cung cứng nhất nhưng không có cảm hứng. Mọi chuyện không phụ thuộc vào cái cung, nhưng phụ thuộc vào cái tâm tĩnh thức, sinh lực và ý thức của người bắn.'"

2.024. Tâm Truyền Tâm Không Thể Nào Tìm Tâm Từ Bên Ngoài

Thiền Sư Khánh Hỷ (1066-1142), quê ở Long Biên, Bắc Việt. Ngài xuất gia và trở thành đệ tử của Thiền sư Bốn 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 chắp 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?”

2.025. Tâm Tùy Vạn Cảnh

Ma Nô La là tên của một vị hoàng tử xứ Na Đề 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 Thiên 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."

2.026. Tâm Tức Phật

Một hôm có một vị sư hỏi Huệ Trung (675-775), “Thế nào là Phật?” Sư đáp, “Tâm tức Phật.” Vị sư lại hỏi, “Tâm có phiền não chăng?” Quốc Sư trả lời, “Tánh phiền não tự lia.” Vị sư tiếp tục hỏi, “Như vậy chúng ta không cần đoạn lia phiền não hay sao?” Quốc Sư trả lời, “Đoạn phiền não tức gọi nhị thừa. Phiền não không sanh gọi là Đại Niết Bàn.” Một vị sư khác hỏi, “Ngôi thiền quán tịnh làm gì?” Quốc Sư đáp, “Chẳng cấu chẳng tịnh đâu cần khởi tâm quán tưởng tịnh.” Một vị sư khác lại hỏi, “Thiền sư thấy mười phương hư không là pháp thân chăng?” Quốc Sư đáp, “Lấy tâm tưởng nhận, đó là thấy điên đảo.” Vị sư lại hỏi, “Tâm tức là Phật, lại cần tu vạn hạnh chăng?” Quốc Sư đáp, “Chư Thánh đều đủ hai thứ trang nghiêm (phước huệ), nhưng có tránh khỏi nhân quả đâu.” Đoạn Quốc Sư nói tiếp, “Nay tôi đáp những câu hỏi của ông cùng kiếp cũng không hết, nói càng nhiều càng xa đạo. Cho nên nói: Thuyết pháp có sở đắc, đây là dã can kê; thuyết pháp không sở đắc, ấy gọi sư tử hống.” Quốc Sư thường dạy chúng, “Người học thiền tông nên theo lời Phật, lấy nhất thừa liễu nghĩa khế hợp với nguồn tâm của mình, kinh không liễu nghĩa chẳng nên phối hợp. Như bọn trùng trong thân sư tử, khi vì người làm thầy, nếu dính mắc danh lợi bèn bày điều dị đoan, thế là mình và người có

lợi ích gì? Như người thợ mộc giỏi, búa rìu không đứt tay họ. Sức con voi lớn chở, con lừa không thể kham được.”

2.027. Tâm Vận Hành Đạo

Theo Thiền Sư Việt Nam của Thiền sư Thích Thanh Từ, Thiền sư Trần Nhân Tông (1258-1308), một trong những người con trai của vua Trần Thái Tông. Lúc thiếu thời Ngài được vua cha cho theo học thiền với Ngài Tuệ Trung Thượng Sĩ. Ngày nọ ngài hỏi Thầy về bốn phận của một người tu thiền. Tuệ Trung đáp: “Phản quang tự kỷ bốn phận sự, bất tùng tha đắc.” Có nghĩa là hãy soi lại chính mình là phận sự gốc, chứ không từ bên ngoài mà được. Từ đó ngài thông suốt và tôn Tuệ Trung Thượng Sĩ làm thầy. Năm hai mươi một tuổi, ngài lên ngôi Hoàng Đế, hiệu là Trần Nhân Tông. Năm 1284, trước thế xâm lăng như vũ bão của quân Nguyên, vua Trần Nhân Tông cho triệu tập hội nghị Diên Hồng. Tham dự hội nghị không phải là các vương tôn công tử mà là các bô lão trong dân gian. Khi quân Mông Cổ xâm lăng nước ta, ngài đích thân cầm quân diệt giặc, đến khi thái bình ngài nhường ngôi cho con là Trần Anh Tông, rồi lui về thực tập thiền với ngài Tuệ Trung Thượng Sĩ. Tuy nhiên, lúc ấy ngài vẫn còn làm cố vấn cho con là vua Trần Anh Tông. Theo đạo Phật, chúng sanh tuy hết thấy đều có cái tâm thân do ngũ uẩn hòa hợp giả tạm mà thành và hoại diệt khi những thứ giả hợp này tan biến. Trong Tứ Diệu Đế, Phật dạy rằng chấp ngã là nguyên nhân căn bản của khổ đau; từ chấp trước sanh ra buồn khổ; từ buồn khổ sanh ra sợ sệt. Ai hoàn toàn thoát khỏi chấp trước, kẻ đó không còn buồn khổ và rất ít lo âu. Nếu bạn không còn chấp trước, dĩ nhiên là bạn đã giải thoát. Hành giả phải có sự hiểu biết chơn chánh rằng thân gồm ngũ uẩn chứ không có cái gọi là “bản ngã trường tồn.” Tứ đại chỉ hiện hữu bởi những duyên hợp. Không có vật chất trường tồn bất biến trong thân này. Khi tứ đại hết duyên tan rã thì thân này lập tức biến mất. Vì vật chất do tứ đại cấu thành, trống rỗng, không có thực chất, nên con người do ngũ uẩn kết hợp, cũng không có tự ngã vĩnh cửu. Con người thay đổi từng giây từng phút. Theo Thiền sư Trần Nhân Tông, hành giả phải cố gắng tu trì cho đến khi họ thấy rằng không hề có một ‘cái tôi’ nào đang bị trói buộc và tất cả các niệm đều biến mất như hoa rơi vào buổi sáng vậy. Hãy học cách vận hành của tâm qua bài kệ Thiền nổi tiếng của Thiền sư Trần Nhân Tông:

“Thùy phược cánh tương cầu giải thoát

Bất phàm hà tất mịch thần tiên.
 Viên nhàn mã quyện nhân ưng lão,
 Y cứu vân trang nhất tháp thiền.
 Thị phi niệm trực triều hoa lạc
 Danh lợi tâm tùy dạ vũ hàn
 Hoa tận vũ tình sơn tịch tịch
 Nhất thanh đề điếu hựu xuân tàn.”

(Ai trôi lại mong cầu giải thoát
 Chẳng phàm nào phải kiếm thần tiên
 Vượt nhàn, ngựa mỗi, người đã lão
 Như cũ vân trang một chõng thiền.
 Phải quấy niệm rơi hoa buổi sớm
 Lợi danh tâm lạnh với mưa đêm
 Mưa tạnh, hoa trơ, no vắng lặng
 Chim kêu một tiếng lại xuân tàn).

2.028. Tâm Vô

Tâm Vô là tâm buông xả hay tâm không dính mắc. Theo Pháp sư Ôn, còn gọi là Pháp Vân (467-529), một danh Tăng Trung Hoa vào cuối thế kỷ thứ V đầu thế kỷ thứ VI, tâm vô có nghĩa là "Cái tâm phủ nhận muôn hiện tượng, nhưng muôn vạn sự vật không phải là không có mặt." Ý nghĩa của lối giải thích này là khi kinh dạy rằng vạn pháp là Không, hành giả nên nhìn vào sắc và danh để thấy được chúng là Không, và tránh bị chúng trôi buộc. Vì vậy mà gọi là "buông xả." Chỗ này không có nghĩa rằng hiện tượng bên ngoài là trống không, hoặc bối cảnh thuộc hiện tượng là trống không. Nói cách khác, hành giả nên để thế giới khái niệm và hiện tượng lắng đọng, nhưng điều này không có nghĩa là thế giới hiện tượng không có mặt một cách khách quan ngoài tâm.

2.029. Tâm Vô Sở Trụ

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 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).

Thiền sư Tuyết Phong Nghĩa Tôn (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.

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.

2.030. Tâm Vương

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, vận vận, và vì vậy tâm vương bị những thứ này trói buộc vào mê hoặc không dứt. Dem 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 lợng 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.

2.031. Tâm Xả Và Trí Huệ

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 mắt; 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."

2.032. Tắm Danh Thiếp Của Quan Thống Đốc Đông Đô

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 tắm 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 tắm 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 tắm danh thiếp đã kêu lên: "Ồ, là Kitagaki đó sao? Lão Tăng muốn gặp ông ta."

2.033. Tắm Lòng Người Hiếu Tử Đã Làm Thay Đổi Được Mẹ Minh

Shoun là một trong những vị thầy nổi tiếng của tông Tào Động Nhật Bản. Khi hãy còn là một thiền sinh thì cha ngài qua đời để lại cho ngài một mẹ già phải chăm sóc. Mỗi khi Shoun đi đến Thiền đường đều luôn đưa mẹ cùng đi. Và vì có mẹ đi theo nên Shoun không thể sống trong cộng đồng Tăng lữ được. Vì vậy nên ngài dựng một căn lều nhỏ để chăm sóc cho mẹ ở đó, Ngài thường sao chép kinh điển, thi kệ Phật giáo, và bằng cách này ngài có được một ít tiền để mua thức ăn. Khi thấy Thiền sư Shoun mua cá cho mẹ ăn, người ta chế nhạo ngài, vì một vị Tăng không được ăn cá. Nhưng Shoun chẳng hề để tâm tới việc ấy. Tuy nhiên, mẹ ngài cảm thấy bị tổn thương khi thấy những người

khác cười chê con trai mình. Cuối cùng, bà nói với Shoun: “Mẹ muốn làm ni cô. Mẹ cũng có thể ăn chay như con.” Bà đã làm như thế, và kể từ đó hai mẹ con cùng nhau tu tập.

2.034. Tâm Chân Sư Học Chân Đạo!

Nam Phổ Thiệu Minh là cháu trai của Viên Nhĩ Biện Viên và trở thành Tăng sĩ ở tuổi 15. Ba năm sau, ở tuổi 18, ông tìm đến Thiền sư Lan Khê Đạo Long, người đã đến Nhật Bản để thiết lập Kiến Trường Tự, một tự viện Lâm Tế trong vùng Thương Liêm. Sau khi lưu lại với Lan Khê một lúc, ông du hành sang Trung Hoa để tiếp tục học Thiền với Thiền sư Hư Đường Trí Ngu (1185-1269), Pháp Huynh của Lan Khê. Vào năm 1265, Nam Phổ đạt ngộ và được thừa nhận là pháp tử của Hư Đường. Hư Đường cảm kích sự giác ngộ của vị đệ tử người Nhật trẻ tuổi này, nên đến lúc Nam Phổ sắp quay về Nhật, Hư Đường đã làm một bài kệ tiễn biệt, tiên đoán sự thành công của Nam Phổ ở Nhật Bản:

“Đến gõ cửa tâm sư học đạo,
Đi trên đường rộng để tìm thêm
Hư Đường chỉ dạy rõ ràng sáng rõ
Và còn nhiều nữa hàng Pháp tôn
Trên vùng biển phía đông nhận pháp này.”

2.035. Tâm Sư Học Đạo

Thiền Sư Vô Trụ (714-774), tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thời nhà Đường (618-907). Vào đầu hậu bán thế kỷ thứ tám, Thiền sư Vô Trụ đã khai sáng dòng Thiền Bảo Đường. Hòa Thượng Vô Trụ là người ở Mi Huyền, Phụng Tương, phía tây Trường An. Sư họ Lý, pháp danh Vô Trụ. Về ưu điểm, Sư vượt trội hơn những người khác. Sư là một nhà võ thuật chuyên nghiệp. Một lần, tình cờ Sư gặp cư sĩ Trần Sở Chương, người không rõ nguồn gốc. Người đương thời cho rằng cư sĩ là hiện thân của Ngài Duy Ma Cật. Cư sĩ Trần tuyên thuyết đốn giáo. Vào cái hôm mà Hòa Thượng Vô Trụ gặp cư sĩ, hai người hợp nhau một cách thân tình và kết thân từ đó, và cư sĩ Trần đã âm thầm truyền tâm pháp... Trong khoảng từ ba đến năm năm, Vô Trụ tiến hành pháp tu của cư sĩ. Trong những năm Thiên Bảo (742-756) Sư tình cờ nghe nói về Hòa Thượng Minh của Đáo Thứ Sơn ở Phạm Dương, nằm về phía bắc tỉnh Hà Bắc ngày nay, Hòa Thượng Thần Hội của Đông

Đô vùng Lạc Dương, và Hòa Thượng Tự Tại ở quận Thái Nguyên trong tỉnh Sơn Tây ngày nay, tất cả đều là đệ tử của Lục Tổ Huệ Năng, người nói pháp đốn giáo. Lúc ấy Vô Trụ vẫn chưa xuất gia. Sau đó, Sư đi đến Thái Nguyên để tham bái Hòa Thượng Tự Tại. Vô Trụ từ bỏ con đường mình đã đi trước đây, và rồi cạo tóc đắp y. Sau khi thọ cụ túc giới vào năm 749, Sư từ giả thầy mình là Hòa Thượng Tự Tại để đi nhập hạ tại chùa Thanh Lương trên Ngũ Đài Sơn. Sư nghe thuyết giảng về các oai nghi của Hòa Thượng Minh trên Đáo Thứ Sơn và ẩn ý các pháp của Hòa Thượng Thần Hội. Từ khi Sư lãnh hội được nghĩa lý của các vị này rồi, Sư không đến tham bái và lễ kính riêng. Ở hết mùa an cư kiết hạ năm 750, Sư xuống núi và đi đến Tây đô Trường An. Sư qua lại giữa hai chùa An Quốc và Sùng Thánh. Năm 751 Sư đi đến Linh Châu ở phương Bắc và trụ lại hai năm tại Hạ Lam Sơn, phía bắc Linh Châu. Một hôm, có một vị thương nhân tên Tào Hoài đến hỏi: "Hòa Thượng có từng đến Kiếm Nam để gặp Hòa Thượng Kim chưa?" Sư đáp: "Lão Tăng không biết ông ấy." Tào Hoài nói: "Mặt của Hòa Thượng giống mặt của Hòa Thượng Kim." Sư hỏi Tào Hoài: "Vì ông đã đến Kiếm Nam, vậy Hòa Thượng Kim nói những giáo pháp gì?" Tào Hoài nói: "Ngài ấy nói pháp vô ức, ức niệm và mạc vong." Sau cuộc nói chuyện này, Sư đi Kiếm Nam và lễ bái Hòa Thượng Kim. Tháng ba năm 759, Sư đến chùa Tịnh Chúng ở Thành Đô. Thoạt tiên, Sư gặp Hòa Thượng An Kiên, sau đó Sư gặp Hòa Thượng Kim. Khi thấy Sư, Hòa Thượng Kim hài lòng một cách khác thường. Trong lễ thọ giới ba ngày, Hòa Thượng Kim luôn bảo Sư: "Tại sao ông không đi vào núi đi? Ở lại đây lâu có lợi ích gì?" Hết thấy hội chúng đều bảo Sư: "Hòa Thượng Kim chưa bao giờ nói như thế trước đây. Tại sao Ngài lại bất ngờ nói lên những lời ấy?" Sau khi nghe được những lời này, Hòa Thượng Vô Trụ đi vào trong núi, nơi Sư tu tập tĩnh thức và đạt được cảnh giới tự chứng. Mặc dầu Thiền Sư Vô Trụ nhận Hòa Thượng Kim là thầy, nhưng theo Thiền Sư Khuê Phong Tông Mật thì rõ ràng Hòa Thượng Kim và Vô Trụ thuộc hai dòng Thiền khác nhau, Hòa Thượng Kim thuộc phái Tịnh Chúng trong khi Vô Trụ lại thuộc phái Bảo Đường. Trong quyển Lịch Đại Pháp Bảo Ký, Thiền Sư Tông Mật chỉ kể rằng Vô Trụ thọ giới ở một trong những chúng hội của Hòa Thượng Kim. Tuy nhiên, Trung Hoa Truyền Tâm Địa Thiền Môn Sư Tư Thừa Tập Đồ, Thiền Sư Tông Mật lại đưa ra người nói pháp của Hòa Thượng Kim không phải là Vô Trụ, mà là Thiền sư Ích Châu Thạch

(Tịnh Chứng Thần Hội), truy nguyên Tịnh Chứng từ Hoàng Nhấn, đến Tư Châu Trí Sần, đến Tư Châu Xử Tịch, đến Ích Châu Kim, rồi đến Ích Châu Thạch. Theo Bắc Sơn Lục của Thần Thanh, người ở trong dòng Thiền Tịnh Chứng thì Tịnh Chứng và Bảo Đường không những là hai phái Thiền riêng biệt, mà còn là những dòng Thiền tương phản nhau nữa. Trong giáo pháp Thiền, Thiền sư Vô Trụ luôn dạy chúng đệ tử: "Vô tâm là giới; vô niệm là định; và vô sanh là hay không sanh vọng tưởng là huệ."

2.036. Tân Phụ (Thủ Sơn: Nàng Dâu Mới)

Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Thủ Sơn Tĩnh Niệm và một vị Tăng. Theo Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển XI, một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Thủ Sơn Tĩnh Niệm (926-993): "Phật là sao?" Thiền sư Thủ Sơn đáp: "Tân phụ kỳ lữ, a gia khiên (nàng dâu mới cõi lữ, bà mẹ chồng kéo đi)." Vị Tăng lại hỏi: "Chưa biết từ ngữ này xếp vào câu gì?" Thiền sư Thủ Sơn đáp: "Tam huyền xếp không được, tứ cú há được sao?" Vị Tăng lại hỏi: "Ý này như thế nào?" Thiền sư Thủ Sơn đáp: "Trời cao đất rộng, mặt trời mặt trăng đều sáng."

2.037. Tấn Công Vào Điểm Đến Thiền Tọa

Hình thức Thiền Lâm Tế mà Viên Nhĩ Biện Viên cổ vũ tấn công thẳng vào điểm đến thiền tọa. Tất cả đệ tử đều được khuyên là nên dồn hết nghị lực của họ vào việc tu tập thiền tọa. Một hôm, Sư thượng đường dạy chúng: "Mấy ông nên nghĩ rằng mình đang rơi xuống một cái giếng cổ rất sâu; ý nghĩ duy nhất bây giờ là phải lên khỏi nơi đây, và thấy mình chẳng mong gì tìm được lối thoát; từ sáng đến tối với chỉ một ý nghĩ ấy canh cánh trong lòng. Bao lâu tâm trí mình hoàn toàn chuyển vào một ý nghĩ độc nhất như vậy, bấy giờ sự bừng tỉnh phát hiện một cách lạ lùng kỳ diệu ở trong mình. Mọi 'truy cầu và cần khổ' đều dừng lại, cùng lúc, mình có cái cảm giác rằng cái mình mong ước là đây và tất cả đều thích đáng với thế giới và với chính mình, và vấn đề sẽ được hoá giải trọn vẹn như lòng mình mong mỏi. Công việc chính yếu một người phải làm khi thấy mình gặp phải tình trạng cấp bách này là tận lực 'truy cầu và cần khổ', nghĩa là tập trung tất cả năng lực của mình trên một điểm duy nhất và nhằm vào mục tiêu xa nhất mà mình có thể nhảy tới trong cái lối tấn công chính diện này. Thông

thường, khi một người tìm kiếm một thông lộ giải thoát khỏi một cảnh ngộ gần như vô vọng, tâm trí của y, nói theo khía cạnh tâm lý, bị dồn vào giới hạn của năng lực; nhưng một khi giới hạn này bị vượt qua, thì một dòng suối năng lực mới trào ra, dưới một hình thức nào đó. Thật ra, về mặt thể chất mà nói, chính người ấy cũng phải ngạc nhiên khi thể lực hay nhãn lực phi thường như vậy ấy trỗi dậy.”

2.038. Tập Khí

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 mạng na thức. Về sau này những dấu ấn ngủ ngầm này tự diễn bằng cách rời bỏ mạng 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 chông 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 mạng 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 mạng na thức, tâm gạn lọc hết ô nhiễm; đó là chứng ngộ, khi nó thấu triệt tất cả: đó là điều ta dạy.”

2.039. Tập Trung Hơi Thở Vào Nơi Chót Mũi

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 tính 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 tỉnh 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 phỏng 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".

2.040. Tập Trung Vào Cái Được Gọi Là Thiền Tập Là Không Cần Thiết, Mà Thiền Quán Phải Thực Sự Đi Vào Cuộc Sống Hằng Ngày

Charlotte Joko Beck viết trong quyển 'Không Có Gì Đặc Biệt': "Tập trung vào cái được gọi là 'Thiền Tập' là không cần thiết. Nếu từ sáng đến tối chúng ta chỉ toàn tâm toàn ý lo hết việc này đến việc khác, mà không có những suy tư như là 'Tôi cũng giỏi làm việc này đó chứ' hay 'Rằng tôi có thể chu toàn hết mọi việc không phải là tuyệt vời lắm sao?' như thế là đủ rồi." Thiền quán phải thực sự đi vào cuộc sống hằng ngày. Càng đi chúng ta càng khám phá ra rằng triết lý Thiền quán trong cuộc sống hằng ngày quan trọng hơn tất cả những thứ khác. Trong trường hợp mà khoa học không cung ứng một giải đáp thỏa đáng, thì chúng ta phải trông cậy vào phương pháp tư duy của Thiền để soi tỏ vào bất cứ vấn đề nào được nêu ra. Trước tiên, hành giả phải tìm thấy con đường rồi bắt đầu đi trên đó. Mỗi bước tiến nhờ vào tư duy sẽ đưa người vượt qua lớp sóng của nhân sinh, tiến lần đến cõi hư không của thiên giới và cuối cùng đạt đến giác ngộ viên mãn như Đức Phật. Quán là con mắt trực thị và đồng thời là bước chân trên con đường chân thực. Thiền định và quán là thấu kính trong đó những đối tượng bên ngoài bị hội tụ để rồi phân tán và khắc ấn tượng lên mặt của những âm bản bên trong. Sự tập trung vào thấu kính này chính là định (samadhi) và định càng sâu thì giác ngộ càng mau chóng. Những gì khắc đậm hơn vào lớp phim âm bản là huệ (prajna) và là căn bản của những hoạt động trí thức. Qua ánh sáng trí huệ rọi ra bên ngoài, hành

giả nhìn và thấy lại cái ngoại giới sai biệt lần nữa rồi theo đó mà hành sự thích nghi vào cuộc sống thực tế. Charlotte Joko Beck viết trong quyển 'Thiền Trong Đời Sống Hằng Ngày': Khi tu tập, chúng ta hầu như đoạn tuyệt với cuộc sống bình thường, và diễn tiến của quá trình này đổi thay tùy theo từng người. Đối với một số người, tùy theo cơ duyên và hoàn cảnh riêng, quá trình này diễn ra một cách êm ả và sự giải thoát sẽ đến chậm. Đối với một số người khác, quá trình này diễn ra một cách dồn dập, theo từng đợt sóng cảm xúc. Như một con đập bị vỡ. Chúng ta sợ bị tràn ngập. Cứ như thế chúng ta đã dựng lên một bức tường ngăn cách chúng ta với đại dương, và khi đập vỡ, nước lại nhập với nước, giải thoát nhẹ nhõm, vì nước có thể cùng cuộn cuộn trôi đi với mọi dòng chảy trong bao la của đại dương. Chúng ta có thể quan sát diễn tiến của sự việc, nhưng không thể quan sát kinh nghiệm; chỉ có Thiền quán trong đời sống sẽ giúp chúng ta kinh nghiệm được tự thân. Charlotte Joko Beck viết trong quyển 'Thiền Trong Đời Sống Hằng Ngày': Chúng ta có thể quan sát diễn tiến của sự việc, nhưng không thể quan sát kinh nghiệm. Vào lúc chúng ta quan sát một sự kiện, nó đã là quá khứ, nhưng kinh nghiệm không bao giờ là quá khứ. Vì vậy kinh sách nói rằng chúng ta không thể chạm vào nó, trông thấy nó, nghe thấy nó, suy nghĩ về nó, vì vào giây phút chúng ta dự định làm như thế, đã hình thành một khoảng thời gian và khoảng cách (sự pháp giới, thế giới hiện tượng). Khi tôi quan sát cánh tay của tôi đưa lên, nó không phải là tôi. Khi tôi quan sát các ý niệm của tôi, chúng cũng không phải là tôi. Khi tôi nghĩ: "Ấy là tôi", tôi muốn ngoại xuất "cái tôi". Tuy nhiên, thật sự, khi tôi quan sát bất kỳ thứ gì của tôi, kể cả một cái gì đó thú vị liên quan mật thiết với tôi, đó cũng không phải là tôi. Đó là ứng xử của tôi, sự pháp giới. Con người của tôi đang là cũng chỉ là kinh nghiệm tự thân, vĩnh viễn xa lạ. Khi tôi gọi tên, nó đã đi xa rồi.

2.041. Tập Trung Vào Việc Giải Thoát Con Người!

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."

2.042. Tất Cả Đều Là Hư Vô, Các Quy Luật Cũng Vậy!

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 hoán 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 tột đỉnh của nó.

2.043. Tất Cả Là Một, Cái Một Vốn Trống Không

Nguyên Hiểu (617-686) là tên của một nhà sư nổi tiếng xứ Triều Tiên. Ông cũng là tác giả của nhiều bộ luận nổi tiếng. Một buổi chiều tối, trong lúc vượt qua sa mạc, Thiền sư Nguyên Hiểu dừng chân lại trong một khu rừng có lư thưa vài gốc cây và một ít nước rồi ngủ thiếp đi. Nửa đêm, ông thức giấc và thấy khát nước. Trời tối đen như mực. Ông sờ soạng tìm nước uống. Cuối cùng ông vớ được một cái tách trên mặt đất. Ông chộp lấy và uống. Ô, đã khát thật! Sau đó ông vái lạy thật lâu, tri ân đức Phật đã cho ông món quà nước. Sáng ngày hôm sau, khi thức dậy, Nguyên Hiểu thấy rằng vật mà tối hôm qua ông tưởng là cái tách chỉ là một cái sọ người vấy máu, còn dính mấy mảnh

thịt vụn nơi xương gò má! Những loại côn trùng kỳ lạ đang bò hoặc nổi trên mặt nước mưa dơ dáy bên trong chiếc sọ này. Cảnh tượng này làm cho Nguyên Hiểu nôn mửa. Ông mở miệng ra. Ngay sau khi nôn mửa xong, tâm thức ông mở ra và ông đã hiểu. Tối qua, ông không thấy gì và không suy nghĩ gì: nước ngọt ngào tuyệt vời. Sáng hôm nay, ông thấy, ông suy nghĩ, và ông nôn mửa. À, ông tự nhủ, chính việc suy nghĩ định đoạt ra cái tốt và cái xấu, cái sống và cái chết. Không suy tưởng, không có vũ trụ, không có Phật, không có Pháp. Tất cả là một, cái Một vốn trống không. Nguyên Hiểu không cần phải đi tìm thầy nữa, ngài đã ngộ được cái sống và cái chết. Ngài còn phải học gì nữa? Ngài quay đầu, vượt qua sa mạc và về lại Triều Tiên.

2.044. Tất Cả Những Gì Nên Biết Là Chính Mình Sẽ Chết!

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 lờ 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. Lời 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.

2.045. Tất Cả Những Việc Bạn Làm Đều Có Thể Là Tọa Thiền

Vô Ngoại Như Đại, có sách viết là Vô Nhai Như Đại, là tên của một vị Ni Thiền sư Nhật Bản vào thế kỷ thứ XIII. Một trong những đệ tử của Vô Học Tổ Nguyên Thiền Sư, là người phụ nữ đầu tiên của Nhật Bản đã nhận được “giấy chứng nhận giác ngộ.” Tên của bà ta là Mugai Nyodai, nhưng bà được nhớ đến với tên Chiyono. Bà là một thành viên của gia đình Hojo qua hôn nhân và là một người đàn bà có

giáo dục cao. Đã từ lâu bà có sở thích với giáo pháp Phật giáo. Sau khi chồng bà qua đời và gia vụ đã hoàn tất, bà đến tu tập với một vị Thiền sư Trung Hoa tên Vô Học Tổ Nguyên. Sau khi hoàn tất việc học với Thiền sư này, bà trở thành khai sơn trụ trì của một Ni Thiền Viện quan trọng ở Đông Đô, đó là tự viện Keiai-ji. Theo truyền thuyết Thiền tông Nhật Bản, trước khi đến tu tập với Thiền sư Vô Học Tổ Nguyên, Chiyono là người tại gia giúp việc trong một ngôi chùa nhỏ, nơi có ba vị Ni đang tu tập Phật giáo và thường xuyên mở các thời Thiền cho Phật tử tại gia. Theo câu chuyện, Chiyono quan sát người ta tu tập thiền tọa và cố gắng bắt chước cách ngồi của họ trong khu nghỉ ngơi của mình, nhưng vì không có sự chỉ dẫn chính thức nên những gì bà có được chỉ là hai đầu gối bị đau. Cuối cùng, bà tới gặp vị Ni trẻ nhất và hỏi cách nào để thiền tọa. Vị Ni đáp rằng công việc của bà là làm nhiệm vụ của mình bằng hết khả năng của mình. Vị Ni nói tiếp: “Đó chính là thiền tọa.” Chiyono cảm thấy là mình đang được bảo là không nên quan tâm tới những việc ngoài chỗ mình được đặt để. Vì thế, bà tiếp tục hoàn thành những công việc hằng ngày của mình, phần lớn bao gồm việc đi kiếm củi và kéo nước từ giếng lên. Tuy nhiên, bà để ý thấy mọi người đều gia nhập với các vị Ni vào các thời thiền; vì thế, bà nghĩ, không có lý do gì bà không thể tham dự tu tập. Lần này bà tới hỏi vị Ni lớn tuổi nhất. Bà này cung cấp cho Chiyono với những lời chỉ dẫn cơ bản, và giải thích cách ngồi, chỗ để tay, dán mắt vào chỗ nào, và điều hòa hơi thở. Rồi bà bảo Chiyono: “Buông xả thân tâm. Hãy nhìn từ bên trong, tìm xem 'Tâm ở đâu?' Quan sát từ bên ngoài, và hỏi: 'Tâm có thể tìm được chỗ nào?' Chỉ thế này thôi. Khi mà những tư tưởng khác khởi lên, hãy để cho chúng tự đi qua mà không cần phải chạy theo chúng, và trở lại với chuyện tìm tâm.” Chiyono cảm ơn sự trợ giúp của vị Ni lớn tuổi nhất, rồi than thở rằng nhiệm vụ của bà nhiều quá nên có ít thì giờ cho việc thiền tọa. “Tất cả những việc bà làm là thiền tọa của bà,” tiếng của vị Ni trẻ hồi sớm đang vang vọng trong bà. “Trong bất cứ sinh hoạt nào, luôn tự hỏi 'Cái gì là tâm?' Những tư tưởng đến từ đâu? Khi nghe ai nói, đừng tập trung vào lời nói mà hãy hỏi: 'Ai đang nghe?' Khi thấy cái gì đó, đừng tập trung vào nó, mà hãy tự hỏi: 'Cái gì thấy?'”

2.046. Tẩu Tác (Tâm Phiêu Lãng)

Toàn bộ những lời dạy của Sư chứa đựng trong Hư Đường Thiên Sư Ngữ 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. Thiên sư Hư Đường dạy trong Hư Đường Thiên Sư Ngữ 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 lăng xăng) chẳng? Trái đơn mở bát không tẩu tác chẳng? Tiến thoái vãi chào không tẩu tác chẳng? Nói năng bàn luận không tẩu tác chẳng?"

2.047. Tây Lai Ý

Trước khi nhập Niết Bàn, đức Phật đã tiên đoán rằng đến đời Tổ thứ hai mươi tám, nên truyền Phật pháp Đại Thừa đến Trung Hoa. Do vậy mà Tổ Sư Bồ Đề Đạt Ma đã đến Đông Độ. Theo Hòa Thượng Tuyên Hóa trong quyển "Tổ Sư Bồ Đề Đạt Ma," lúc bấy giờ Phật pháp tại Trung Hoa hình như có, mà cũng hình như không. Tại sao nói vậy? Bởi vì đương thời tuy có Phật pháp, nhưng ở đó họ chỉ thực hành bề ngoài. Có một số tụng kinh, nghiên cứu kinh điển, hay giảng kinh, thậm chí đến sám hối cũng không có. Học giả thế tục thì xem Phật giáo như là một môn học để nghiên cứu và thảo luận. Những nguyên lý trong kinh điển phải được dùng để tu hành. Tuy nhiên, đâu có ai chịu tu hành. Tại sao lại không chịu tu? Vì sợ đau khổ nên nên không ai thật sự tu tập thiền. Ngoại trừ Hòa Thượng Chí Công đã dụng công tu thiền và đắc được Ngũ Nhãn. Nhưng đa phần người ta sợ đau sợ khổ nên không chịu tu hành. Không một ai chịu nghiêm chỉnh tham thiền và tọa thiền, cũng như quý vị hiện nay, ngồi một chút thì thấy chân đau, bèn muống bung chân, nhúc nhích lắc lư, rồi duỗi căng xoa bóp một hồi. Bởi vì con người thì dầu sao cũng chỉ là con người nên đều sợ khổ. Tình trạng thời đó và bây giờ cũng không có gì khác nhau. Cho nên mới gọi là: hình như có Phật pháp, mà thật ra thì không có Phật pháp--Hình như có, hình như không. Ý chỉ Thiên pháp của Tổ Bồ Đề Đạt Ma (người đến từ Tây Trúc), nói đến việc tổ Bồ Đề Đạt Ma đến Trung Hoa, và theo nghĩa sâu sắc, tới nguyên lý che dấu Pháp của Phật mà ngài đã mang tới xứ này. Vấn đề nghĩa của việc đến từ phương Tây thường thấy trong văn học Thiền; nó là biểu hiện của việc tầm cầu chân lý cốt yếu của Thiền, và nói lên sự mong muốn của

người đặt ra câu hỏi đó được tiến hành một cuộc pháp luận hay vấn đáp về chủ đề này. Theo Bích Nham Lục, tấc 20, một hôm, Long Nha hỏi Thúy Vi: "Việc trưởng lão đến từ Tây phương có ý nghĩa như thế nào?" Thúy Vi đáp: "Đưa cho ta tấm ván." Long Nha đưa tấm ván cho Thúy Vi. Thúy Vi cầm lấy tấm ván 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." Trước đó cũng có một vị Tăng hỏi Thiên sư Đại Mai: "Việc trưởng lão đến từ Tây phương có ý nghĩa như thế nào?" Đại Mai đáp: "Việc trưởng lão đến từ phương Tây chẳng có ý nghĩa gì cả." Diêm Quan nghe bèn nói: "Một cái quan tài hai cái xác chết." Huyền Sa nói: "Ngài Diêm Quan là bậc tác gia." Tuyết Đậu nói: "Có đến ba tử thi." Vị Tăng này hỏi ý Tổ sư Tây sang, đầu Đại Mai nói Tây lai không ý. Nếu hành giả hiểu như thế, sẽ rơi trong chỗ vô sự. Vì thế nói cần tham câu sống, chứ nên tham câu chết. Câu sống sống tiến được đến vĩnh kiếp chẳng quên, câu chết tự cứu cũng không xong. Khi Long Nha nói thế ấy hẳn là đã cố hết sức mình. Xưa Động Sơn nói: "Sự gắn kết liên tục là rất khó." Xưa kia Thúy Vi và Lâm Tế một lời thốt ra đều làm mẫu mực, trước sau soi nhau, có quyền có thật, có chiếu có dụng, khách chủ rõ ràng, cùng nhau xoay ngang xoay dọc. Nếu hành giả cần biện chỗ thấu triệt, Long Nha tuy chẳng làm tông thừa, mà chịu rơi vào mé thứ hai. Đương thời hai vị tôn túc đòi thiên bản, bồ đoàn, Long Nha chẳng phải không biết ý kia, song cần dùng được việc trong hông ngực của mình. Tuy là như thế, quả là dùng được quá tuyệt. Long Nha hỏi thế ấy, hai vị tôn túc đáp thế ấy, vì sao lại không có ý Tổ sư từ Tây sang? Khi tới chỗ này hành giả phải biết có một cái gì đó hết sức đặc biệt. Tuyết Đậu thấy được nên bày ra cho người:

"Long Nha sơn lý long vô nhãn
 Tử thủy hà tăng chấn cổ phong
 Thiên bản bồ đoàn bất năng dụng
 Chỉ ứng phân phó dữ Lô Công."
 (Long Nha trong núi rồng không mắt
 Nước chết đâu từng chấn cổ phong
 Thiên bản bồ đoàn không thể dụng
 Chỉ nên phân phó lão Lô Công).

Trong khi đó Thiên sư Mục Châu Đạo Tung thì đáp: "Lão Tăng không có câu trả lời." Thiên sư Lương Sơn Duyên Quán đáp: "Đừng

nói chuyện vô lý!” Thiền sư Cửu Phong Phổ Mãn đáp: “Lợi ích gì khi đi hỏi người khác?” Thiền sư Báo Minh Đạo Thành đáp: “Lão Tăng chưa từng đến Tây Thiên.” Thiền sư Nam Nhạc Tư đáp: “Ở đây có một người nữa lại bước theo đường mòn cũ.” Thiền sư Bản Giác Thủ Nhất đáp: “Như kẻ bán nước bên bờ sông.” Thiền sư Bảo Ninh Nhân Dũng đáp: “Như thêm sương vào tuyết.” Thiền sư Long Nha Cư Độn đáp: “Đây là câu hỏi khó trả lời nhất.” Thiền sư Thạch Đầu Hy Thiên đáp: “Hỏi cây cột đang đứng đằng kia!” Thiền sư Kính Sơn Đạo Khâm đáp: “Câu hỏi của ông không đúng chỗ.” Một khi vị Tăng đến hỏi không hiểu những việc này, vị thầy sẽ nói: “Lão Tăng còn mù tịt hơn cả ông nữa.” Một vài vị thầy khác sẽ nói: “Đợi sau khi lão Tăng chết sẽ nói cho ông biết.” Vân vân, và vân vân. Tuyết Đậu giải quyết vấn đề bằng sự kiện. Dầu ngài làm kệ như vậy, chúng ta hãy xem ý nghĩa ở chỗ nào? Rỗng thiếu mất ở chỗ nào? Chỗ nào trong nước chết? Tại chỗ này hành giả tu Thiền phải biến thông mới nhận thức được. Vì vậy mà nói: “Đằm trong treo không có chỗ cho rỗng xanh cuộn. Nước chết chưa từng có bọt long.” Hành giả có từng nghe: “Nước chết chưa từng chứa rỗng.” Nếu là rỗng sống thì nó phải tìm đến nơi có nước dậy menh mông sóng cao ngập trời. Ở đây nói Long Nha chạy vào chỗ nước chết bị người đánh, Sư lại nói đánh thì mặc đánh, cốt không có ý Tổ sư Tây sang. Điều này khiến Tuyết Đậu mạnh mẽ nói: “Nước chết chưa từng bày ra được cổ lộ.” Mặc dầu là thế, hãy xem coi Tuyết Đậu có trì kéo Long Nha hay làm giảm đi oai danh của Sư không? Nhiều người thường hiểu lầm nói: “Vì sao chỉ nên phân phó lão Lô Công?” Còn lâu họ mới biết rằng Long Nha thật sự đã phân phó cho người khác. Bất cứ khi nào hành giả tham thỉnh với các Thiền sư, phải biện biệt được hành trạng của các ngài thì mới thấy được chỗ cổ nhân thấy nhau. Thúy Vi nói: “Nếu không xài được thiền bản bồ đoàn thì chuyển lại cho lão Tăng,” và Long Nha đã đem thiền bản lại cho Thúy Vi, chuyện này có phải là làm kế sống trong nước chết hay không? Rõ ràng Long Nha đã cho ngựa giổ vì không biết cỡi, là vì Sư không thể sử dụng nó vậy. Câu “Chỉ nên phân phó lão Lô Công,” người ta thường hiểu lão Lô Công là Lục Tổ, nhưng ở đây chẳng phải như vậy. Trước đây Tuyết Đậu tự gọi mình là Lô Công trong bài “Hối Tịch Tự Di”:

"Đồ họa đượng niên ái Động đình
Ba tâm thất thập nhị phong thanh
Nhi kim cao ngọa tư tiền sự

Thiền đắc Lô Công ý thạch bình."
 (Bức vẽ năm kia thích Động đình
 Bảy mươi tuổi lẽ thích non xanh
 Như nay nằm thẳng suy việc trước
 Thêm được Lô Công tựa thạch bình).

Tuyết Đậu muốn chạy trên đầu Long Nha, lại sợ e người hiểu lắm. Vì thế riêng tụng cốt cắt hết nghi giải cho người. Tuyết Đậu lại làm kệ:

"Lô Công phó liễu diệc hà bằng
 Tọa ý hưu tương kế Tổ đặng
 Kham đối mộ vân qui vị hiệp
 Viễn sơn vô hạn bích tầng tầng."
 (Lô Công giao phó cũng nào bằng
 Ngồi dựa thôi đem nối Tổ đặng
 Cam đối mây chiều về chưa hiệp
 Núi xa vô hạn vách tầng tầng).

Câu "Lô Công giao phó cũng nào bằng" tức là có bằng cớ gì. Tại đây hành giả tu Thiền phải hiểu sự vật trực tiếp bằng cách này; chớ đừng ôm cây đợi thỏ. Ngay lập tức đập tan cái gì phía trước đầu lâu của mình, để không còn chút quan ngại nào trong lồng ngực. Hãy buông hết thấy để trở nên thanh sạch và dễ chịu. Rồi thì còn cái gì nữa để mà nương vào? Hoặc ngồi hoặc tựa, điều đó không đáng xem là nguyên lý Phật Pháp. Vì thế Tuyết Đậu nói: "Đem sự ngưng nghỉ của ngồi tựa để nối đèn Tổ." Ngay tức khắc, Tuyết Đậu đã đưa vấn đề ra một cách trọn vẹn; Sự có một nơi để chuyển thân, và sau rốt tự bày ra cảnh trí nơi có chút nào đó là một chỗ tốt. Sư nói: "Thật đáng nương tựa: mây chiều chưa về chưa hiệp." húng ta hãy xem ý của Tuyết Đậu ở chỗ nào? Khi chiều về khi sắp sửa hiệp mà chẳng hiệp; rồi hãy xem là thế nào? "Núi xa vô hạn vách tầng tầng." Như trước đây nhẩy vào trong hang quỷ. Đến trong đây, được mất, phải quấy tức thì cắt đứt, thanh sạch và dễ chịu, chỉ là được đôi phần mà thôi. Có phải cảnh giới "Núi xa vô hạn vách tầng tầng" là cảnh giới của Văn Thù? Có phải cảnh giới "Núi xa vô hạn vách tầng tầng" là cảnh giới của Phổ Hiền? Có phải cảnh giới "Núi xa vô hạn vách tầng tầng" là cảnh giới của Quán Thế Âm? Khi các bạn, những hành giả tu Thiền, đạt đến chỗ đó, thì đây là phần việc của ai?

2.048. Tẩy Cước

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 muống nước dơ thứ nhì hay không?” Triệu Châu bỏ đi.

2.049. Tẩy Tháo Phòng

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 dễ 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 Thiệu 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 gõ theo điều lệ, và Tăng chúng được dẫn đến phòng tắm theo thứ tự bởi các 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 dập 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 cọ 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 khoanh 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 Tuyên Phổ Nguyễn đi ngang qua phòng tắm, trông thấy một vị Tăng trực phòng, Nam Tuyên hỏi: "Ông đang làm gì vậy?" Vị Tăng nói: "Con đang nấu cho nóng nước để tắm." Nam Tuyên 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 Tuyên hỏi: "Ông làm gì ở đây?" Vị Tăng đáp: "Bạch Thầy, con muốn tìm trâu để tắm cho nó." Nam Tuyên hỏi: "Ông có cột chưa?" Vị Tăng không trả lời được. Khi Triệu Châu đến thăm Nam Tuyên, 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 Tuyên bèn lặp lại câu hỏi: "Ông có cột chưa?" Triệu Châu lập tức bước tới nắm mũi Nam Tuyên véo mạnh. Nam Tuyên 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.

2.050. Tê Ngưu Phiến Tử (Diêm Quan: Cây Quạt Tê Ngưu)

Theo thí dụ thứ 91 của Bích Nham Lục. Diêm Quan Tê An (750-842) gọi thị giả: "Đem cái quạt tê ngưu lại đây." Thị giả thưa: "Rách rồi." Sư nói: "Nếu quạt đã rách, trả con tê ngưu lại cho ta!" Thị giả không đáp được. Đầu Tử trả lời dùm thị giả nói: "Con không ngại đem con tê lại cho sư, nhưng con e rằng nó chưa mọc đủ sừng." Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, một hôm Diêm Quan gọi thị giả: "Đem cây quạt tê ngưu lại cho ta." Việc này tuy chẳng ở trên ngôn cú, song cần phải nghiệm tác lược ý khí bình sanh của người, lại cần mượn lời như thế để hiểu. Đến ngày ba mươi tháng chạp vẫn được đắc lực làm chủ, muôn cảnh đầy dẫy trông thấy mà chẳng động, đáng gọi công mà vô công. Diêm Quan là Thiền sư Tê An. Thời xưa lấy sừng con tê ngưu

làm quạt. Khi ấy Diêm Quan há chẳng biết cây quạt tê nguừ đã rách, mà cố hỏi thị giả. Thị giả thưa: "Cây quạt tê nguừ đã rách." Xem cổ nhân trong mười hai giờ thường ở trong ấy sờ đến chạm đến. Diêm Quan bảo: "Cây quạt đã rách, trả con tê nguừ lại cho ta." Hãy nói Diêm Quan cần con tê nguừ làm gì? Chỉ cần nghiệm người biết được chỗ rơi hay không? Đầu Tử đáp: "Chẳng từ đem ra, ngại đầu sừng chẳng đủ." Tuyết Đậu nói: "Ta cần cái đầu sừng chẳng đủ" cũng nhằm dưới câu liền đầu cơ. Thạch Sư nói: "Nếu trả Hòa Thượng thì không vậy." Tuyết Đậu nói: "Con tê nguừ vẫn còn." Từ Phước vẽ một vòng tròn, ở trong vẽ một chữ 'nguừ.' Vì Diêm Quan kế thừa Ngưỡng Sơn nên bình sanh thích lấy cảnh tiếp người để rõ việc này. Tuyết Đậu nói: "Vừa rồi vì sao chẳng đem ra? Lại xỏ lỗ mũi kia vậy?" Bảo Phước nói: "Hòa Thượng tuổi cao riêng mời thì tốt." Lời nói được ổn đáng. Ba câu trước dễ thấy, một câu này có ý xa xôi. Tuyết Đậu cũng đã phá xong. Sơn Tăng khi xưa ở chỗ Khánh Tạng chủ lý hội, nói: "Hòa Thượng tuổi cao già nua, được đầu quên đuôi, vừa rồi đòi cây quạt, giờ đây lại đòi con tê nguừ, khó vì hầu hạ, cho nên nói riêng mời người khác thì tốt." Tuyết Đậu nói: "Đáng tiếc nhọc mà không công." Đây là cách thức hạ ngữ. Cổ nhân thấy việc tốt này, mỗi mỗi tuy chẳng đồng, mà nói ra trăm phát trăm trúng, cần có con đường xuất thân, mỗi câu chẳng mất huyết mạch. Người đời nay bị hỏi đến, chỉ cần tạo đạo lý suy ngẫm. Vì thế trong mười hai giờ cần người gậm nhấm, dạy một giọt cô đọng một giọt, cần chỗ chứng ngộ.

2.051. Tề Gia Trị Quốc Cũng Là Pháp Tu Tập

Tại Nhật Bản thời đó có một vị lãnh chúa thường đến tham vấn với thiền sư Thiên Hải về cốt tủy Phật giáo. Khi thiền sư lâm trọng bệnh ở giai đoạn cuối, vị lãnh chúa đã gửi một sứ giả đến hỏi thăm sư. Thiền sư Thiên Hải đã gửi vị sứ giả trở về với lời nhắn ghi rằng: "Tề gia trị quốc cũng là pháp tu tập trong tôn giáo. Hãy cẩn trọng với đường lối cai trị của mình, chỉ nên thi hành những chánh sách nhân đạo hợp với lòng người, để từ đó có được lòng tin và sự hòa hợp giữa người cai trị và người bị trị. Đây là lời khuyên cuối cùng mà ta dành cho ngài."

2.052. Tên Ăn Trộm, Bỏ Lại Phía Sau Ánh Trăng Và Song Cửa!

Những bài cú hay nhất của Thiền Sư Ba Tiêu được dùng làm mẫu mực cho tất cả các tác giả về sau này; những tác giả này đã thấm nhuần tinh thần thiền cũng như thể hiện kinh nghiệm phi nhị nguyên của họ. Dưới đây là những thí dụ về hài cú Thiền của Thiền sư Ba Tiêu Huệ Thanh:

"Tên ăn trộm
Bỏ lại phía sau.
Ánh trăng và song cửa."

Người ta nói rằng để nắm bắt được phẩm chất nguyên thủy của loại hài cú như vậy, người ta phải lặp đi lặp lại năm bảy lần hay nhiều lần với sự tiếp xúc sâu sắc. Từ đó đưa tới trực giác hay tuệ giác khác hơn.

2.053. Tên Bồn Tịch Mà Chẳng Tên Bồn Tịch!

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XVII, khi ở núi Linh Thạch, thuộc Phúc Châu, Tào Sơn Bồn Tịch (840-901) thường tới Giang Tây. Một hôm ông trao đổi cuộc pháp luận với thầy Động Sơn, thầy phát hiện ra ở ông một tài năng lớn và nhận làm đồ đệ. Động Sơn hỏi: "Xà Lê tên gì?" Sư thưa: "Bồn Tịch." Động Sơn nói: "Lại nói lên trên?" Sư thưa: "Chẳng nói." Động Sơn hỏi: "Vì sao chẳng nói?" Sư thưa: "Chẳng tên Bồn Tịch." Động Sơn thừa nhận đây là một câu trả lời hay. Nói cách khác, đây là sự chính thức thừa nhận của một vị thầy về sự kết thúc tu tập thiền định của một đệ tử. Đây là dấu hiệu của sự hài lòng của thầy về trình độ hiểu biết của đệ tử.

2.054. Thà Đợi Phà Chứ Không Nhảy Qua Sông!

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 hướng. 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

gậy 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.

2.055. Thạch Đầu Chân Kim Phố

Tiệm bán vàng ròng, ý khen ngợi thiền phong quý như vàng ròng. Theo Truyền Đăng Lục, quyển XIV, trong một bức thư, Thiền sư Được Sơn Duy Nghiễm nói: "Thạch Đầu là Chân Kim Phố, còn Giang Tây là tiệm bán tạp hóa."

2.056. Thạch Đầu Lộ Hoạt

Khi Đặng Ấn Phong từ biệt Mã Tổ đi nơi khác. Mã Tổ hỏi: "Ông định đi đâu?" Ấn Phong thưa: "Đến chỗ Thạch Đầu." Mã Tổ nói: "Đường đến chỗ Thạch Đầu trơn trượt lắm đó!" Ấn Phong nói: "Con có cây gậy tùy thân. Khi nào gặp chuyện thì nó sẵn sàng." Ấn Phong vừa đi đến chỗ Thạch Đầu, đi nhiều giưỡng thiền ba vòng, rồi nện mạnh cây tích xuống đất hỏi: "Ấy là tông chỉ gì?" Thiền Sư Thạch Đầu (700-790) nói: "Trời xanh! Trời xanh!" Ấn Phong không đáp được, quay về thưa lại với Mã Tổ. Mã Tổ bảo: "Ông nên đi lại bên ấy, đợi đến khi Thạch Đầu trả lời, thì ông gầm 'hừ' lên hai tiếng." Ấn Phong lại đi đến chỗ Thạch Đầu và làm như trước. Thạch Đầu bèn gầm 'hừ' lên hai tiếng. Ấn Phong không đáp được, lại quay trở về báo với Mã Tổ. Mã Tổ bảo: "Ta đã nói với ông là 'đường Thạch Đầu trơn trượt lắm kia mà!'" 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.

2.057. Thạch Phật

Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Nam Tuyền Phổ Nguyên và Lục Hoàn. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VIII, một hôm Lục Hoàn đại phu, một trong những đệ tử xuất sắc nhất của Thiền sư Nam Tuyền Phổ Nguyên, hỏi Thầy rằng: "Trong nhà đệ tử có một phiến đá mà có lúc chúng con đứng trên đó; có lúc chúng con ngồi trên đó. Bây giờ có thể khắc phiến đá đó để làm tượng Phật được không?" Nam Tuyền nói: "Được! Được!" Lục Hoàn lại hỏi: "Nhưng làm như vậy làm sao được?" Nam Tuyền nói: "Không được! Không được!"

2.058. Thạch Qui Khởi Thuyết

Câu chuyện nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Long Nha Cư Độn với một vị Tăng. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XVII, khi Long Nha Cư Độn viện dẫn những việc không thể có trong thế giới nhân quả tương đối này. Một hôm vị Tăng hỏi ông: "Ý nghĩa của việc Trưởng lão đến từ phương Tây là gì?" Long Nha trả lời: "Đợi bao giờ con rửa đen bằng đá biết nói, rồi ta sẽ nói cho con biết về ý chỉ Tây lại của Tổ." Điều kiện vừa kể trên là hi hữu như mọi đối đãi thời không vẫn nguyên dạng đối với tâm thức hữu hạn của chúng ta. Chỉ có thể hiểu chừng nào chúng ta nhảy vào một cảnh giới vượt lên kinh nghiệm đối đãi của mình.

2.059. Thái A Kiếm

Kiếm "Thái A" có thể chế đôi một chiếc lông đang rơi. Thái A kiếm là tên của một loại gươm quý (Trung Hoa), ý chỉ sự quý báu của Thiền pháp. Theo Tuyết Đậu Thiền Sư Ngữ Lục, có một vị Tăng hỏi: "Thế nào là 'thối kiếm lông'?" Thiền sư Tuyết Đậu (980-1052) nói: "Gay go!" Vị Tăng nói: "Hòa Thượng có cho con sử dụng nó hay không?" Tuyết Đậu nói: "Ssshhh! Nếu ông hỏi trước đại chúng, ông chắc đã đạt được chân nhân. Nếu ông không có cái thấy tức thời, thì không cần phải hỏi gì cả. Do đó nên nói 'như đồng lửa lớn. Nếu ông đến quá gần với nó thì ông phỏng mặt.' Hoặc giả như đại bảo kiếm Thái A, ai mà chạm trán với nó là mất thân mất mạng. Khi thủ kiếm Thái A trong tay thì nhà Tổ lạnh, vạn dặm trong thập phương hết thấy đa đoan đều nên dứt. Đừng đợi đến khi ông thấy tia lóe của lưỡi kiếm!

Nhìn xem! Nhìn xem!" Nói xong Sư liền xuống tòa và rời khỏi sảnh đường.

2.060. Thái Cô Ngụy Sanh (Thật Cao Ngất Làm Sao!)

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 đặng cay dụng công tu hành' của chính ông thay vì bỏ thì giờ đi tìm ý nghĩa của công án này.

2.061. Thái Dược

Thiện Tài Đồng Tử (trong các chùa, bên trái tượng Quan Âm Bồ Tát có đặt tượng Thiện Tài Đồng Tử), một Phật tử được nói đến trong Kinh Hoa Nghiêm. Tên ông là Sudhana có nghĩa là "Thiện Tài" và lý do ông có tên này là vì lúc ông vừa mới sanh ra thì đột nhiên châu báu xuất hiện trong nhà cha ông. Ông 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). Một hôm, Văn Thù kêu Thiện Tài đi hái thuốc và nói: “Ông hãy đem về cho Ta bất cứ thứ gì không phải là thuốc.” Thiện Tài tìm khắp nơi, nhưng không có thứ gì không phải là thuốc. Ông quay trở về và nói: “Không có thứ gì không phải là thuốc.” Văn Thù nói: “Vậy thì mang đến cho ta một vài thứ là thuốc.” Thiện Tài nhặt lên một cọng cỏ và đưa nó cho Văn Thù. Văn Thù đưa cọng cỏ lên và nói với chúng hội: “Cây thuốc này có thể giết chết một người hay cho người ấy mạng sống.”

2.062. Thái Độ Của Tâm Phải Được Xem Như Thái Độ Của Một Con Ngựa Đá

Một hôm Thiền Sư Đại Xả (1120-1180) thượng đường dạy chúng: Đại chúng, hãy so sánh ‘Tâm’ này với thái độ một của con ngựa đá. Ngay khi mình làm đủ thứ chuyện điên khùng, tâm mình vẫn bất động như đá. Hành giả hãy cố giữ sao cho tâm mình không khởi niệm giống như con ngựa đá bất động kia vậy: “Thạch mã xỉ cuồng nanh, thực miêu nhật nguyệt minh. Đồ trung nhân cộng quá, mã thượng nhân bất hành.” (Ngựa đá nhe răng cuồng, ăn mạ ngày thánh kêu. Đường cái người đồng qua, trên ngựa không người đi). Ngài luôn nhắc nhở đệ tử về tứ đại và ngũ uẩn như sau: “Tứ đại là bốn yếu tố lớn cấu tạo nên vạn hữu, chỉ là bốn con rắn. Bốn thành phần này không tách rời nhau mà liên quan chặt chẽ lẫn nhau. Tuy nhiên, thành phần này có thể có ưu thế hơn thành phần kia. Chúng luôn thay đổi chứ không bao giờ đứng yên một chỗ trong hai khoảnh khắc liên tiếp. Theo Phật giáo thì vật chất chỉ tồn tại được trong khoảng thời gian của 17刹那 tứ tưởng. Nói gì thì nói, thân thể của chúng ta chỉ là tạm bợ, chỉ do nơi tứ đại hòa hợp giả tạm lại mà hành, nên một khi chết đi rồi thì thân tan về cát bụi, các chất nước thì từ từ khô cạn để trả về cho thủy đại, hơi nóng tắt mất, và hơi thở hoàn lại cho gió. Chừng đó thì thần thức sẽ phải theo các nghiệp lực đã gây tạo lúc còn sanh tiền mà chuyển vào trong sáu nẻo, cải hình, đổi xác, tiếp tục luân hồi không dứt. Hành giả nên luôn nhớ cái mà chúng ta gọi là tứ đại này chỉ là bốn con rắn ở chung trong thân vốn trống rỗng xưa nay. Trong khi đó, ngũ uẩn là năm thứ làm thành một chúng sanh con người. Ngũ uẩn là căn đế của mọi si mê

làm cho chúng sanh xa rời Phật tánh hằng hữu của mình. Ngũ uẩn được coi như là những ma quân chống lại với Phật tính nơi mỗi con người. Sắc cùng bốn yếu tố tinh thần cùng nhau kết hợp thành đời sống. Bản chất thực sự của năm uẩn này được giải thích trong giáo lý của nhà Phật như sau: “Sắc tương đồng với một đồng bọt biển, thọ như bọt nước, tưởng mô tả như ảo ảnh, hành như cây chuối và thức như một ảo tưởng. Hành giả tu thiền cũng nên luôn nhớ rằng núi cao năm uẩn này cũng không có đâu là ông chủ, cũng chỉ là trống không mà thôi.” Sau khi giảng xong, Sư làm một bài kệ:

“Nhe răng cuồng ngựa đá,
Tháng ngày kêu ăn mạ.
Đường cái người đồng qua,
Không đi người trên ngựa.”

(Thạch mã xỉ cuồng nanh. Thực miêu nhật nguyệt minh. Đồ trung nhân cộng quá. Mã thượng nhân bất hành).

2.063. Thái Độ Trong Tu Tập

Thích Tông Diễn (1859-1919) là tên của một vị Thiền Tăng thuộc tông Lâm Tế Nhật Bản, cũng được biết Pháp danh Kôgaku Sôen, một trong những Thiền sư quan trọng trong thời cận đại. Vào tuổi 12, ông xuất gia và ban đầu được ban cho pháp danh là Soko. Tuy nhiên, có một vị Tăng khác cùng tên, nên thầy kêu ông tự chọn pháp danh cho mình. Ông chọn Sôen để vinh danh một vị sư trẻ mang tên này nhưng đã qua đời. Ông đã tu học với hai vị thầy trước khi đến với Thiền sư Kosen tại Viên Giác Tự, và dưới sự hướng dẫn của vị thầy này, ông đã được chính thức giới thiệu đến tọa thiền. Ông hết sức tu tập đến nỗi trong khóa Nhiếp Tâm mùa đông (đánh dấu kỷ niệm ngày Phật thành đạo), ông đã ngồi ngoài trời hai ngày hoàn toàn nhập định đến độ ông không để ý đến việc tuyết phủ đầy người. Có hai câu chuyện về Thiền sư trong tập sách của Senzaki Nyogen (1876-1958). Senzaki Nyogen là tên của một vị Thiền sư thuộc tông Lâm Tế Nhật Bản, người có ảnh hưởng trong việc truyền bá Thiền pháp ra Tây phương. Sư là Pháp tử nối pháp của Thiền sư Shaku Sôen, du hành sang Mỹ và dạy Thiền cho đệ tử người Mỹ ở Cựu Kim Sơn và Los Angeles. Mặc dầu có một câu chuyện không thuộc dạng ký thuật, mà có vẻ là danh sách ghi lại những luật mà Thiền sư Sôen đã viết xuống cho mình và tự ràng buộc mình theo đó để tu tập cả đời: Vào buổi sáng trước khi thay đổi ý áo,

đốt nến và thiền tập. Ăn sáng vừa phải và không bao giờ đến độ thỏa mãn. Khi có khách cũng cùng với thái độ khi ở một mình. Khi ở một mình, phải giữ thái độ như lúc có khách. Để ý cái mình nói, và phải luyện tập bất cứ thứ gì nói ra. Khi cơ hội đến dừng để nó vượt mất, tuy vậy, phải suy đi nghĩ lại trước khi hành động. Đừng luyện tiếc quá khứ. Nhìn về tương lai. Lúc nào cũng phải có thái độ vô úy của một anh hùng và một trái tim biết yêu thương của một đứa trẻ. Đến giờ nghỉ, ngủ như mình đang đi vào giấc ngủ cuối cùng. Khi thức giấc, rời ngay giường ngủ không luyện tiếc như mình ném đi đôi giày cũ.

2.064. Thái Tông: Kinh Bát

Một hôm, vua Tống Thái Tông đưa chiếc bát lên. Rồi ông hỏi thừa tướng Vương Toại: “Trên đỉnh Đại Ngu chiếc bát này không thể được nhắc lên được (khi Lục Tổ để chiếc bát và y áo trên đỉnh Đại Ngu, Huệ Minh cố nhắc chúng lên, nhưng không thể nhắc nổi). Làm thế nào mà ngày nay nó lại nằm trong tay của một người kém đức như ta?” Vương Toại không có lời đáp.

2.065. Tham Bái Thiền Sư Bạch Ẩn

Còn được gọi là Nga Sơn Huệ Trác (1727-1797), tên của một Thiền sư Nhật Bản vào thế kỷ thứ XVIII. Ông là một trong những đệ tử muộn về sau này của Thiền sư Bạch Ẩn Huệ Hạc, nên về sau này phải hoàn tất việc tu tập của mình dưới sự giám hộ của Thiền sư Đông Lãn Viên Từ. Thiền sư Nga Sơn (1727-1797) đi hành cước từ khi mới lên mười sáu tuổi. Gia nhập một đạo tràng Thiền, và đã được thức ngộ chỉ trong chín mươi ngày nỗ lực thiền định. Sau đó, thiền sư Nga Sơn đi từ thầy này đến thầy khác, tham học với hơn ba chục vị Thiền sư trong nhiều năm liền. Nga Sơn vẫn không tìm được một bậc thầy vừa ý mình, vì thế ông quay trở về với vị thầy đầu tiên là thiền sư Nguyên Tín. Sau khi ấn chứng cho Nga Sơn, Nguyên Tín khuyên Nga Sơn đừng nên tìm kiếm bên ngoài nữa. Lúc ấy, Nga Sơn cũng tin rằng mình đã lâu thông thiền pháp. Nga Sơn (1727-1797) cũng ghé qua đạo tràng Thiền của thiền sư Bạch Ẩn, nhưng lại không có ý muốn gặp vị thiền sư này. Tuy vậy, ngày nọ Nga Sơn thâm nghĩ: "Trong số các vị thiền sư mà mình đã từng gặp trên khắp nước Nhật, không có vị nào có thể chỉ ra cho mình thêm điều gì. Bạch Ẩn là người duy nhất mà mình chưa biết phương pháp hành thiền của ông ta." Ý nghĩ này đã gây cảm hứng

cho Nga Sơn tìm đến gặp mặt thiền sư Bạch Ẩn. Nga Sơn bạch với thầy mình là Nguyên Tín. Nguyên Tín nói: "Tại sao con cần thiết phải đi tìm gặp Bạch Ẩn?" Nga Sơn thấy thầy mình có lý, nên quyết định ở lại với thầy. Một năm trời trôi qua, khi Nga Sơn bất chợt nghe tin Bạch Ẩn đã được thỉnh đến kinh đô Edo để thuyết giảng về chủ đề "Bích Nham Lục." Nga Sơn lại khởi lên ý nghĩ "Chừng nào mà mình chưa gặp mặt vị thiền sư danh tiếng ấy, mình chưa xứng đáng làm một thiền giả thật thụ." Mặc dầu Nguyên Tín lại cản ngăn, nhưng Nga Sơn Thiền Thạc quyết tâm lên đường tìm gặp đại sư Bạch Ẩn. Khi Nga Sơn Thiền Thạc trình bày chỗ sở ngộ của mình, thiền sư Bạch Ẩn quát đuổi ông ra ngoài, "Quả là đồ lang băm, dám đến trước mặt ta thở ra những lời lẽ thối tha như thế này?" Và Bạch Ẩn ném Nga Sơn ra ngoài. Sau ba lần bị Bạch Ẩn ném ra ngoài, Nga Sơn vẫn không từ bỏ ý định. Nga Sơn vẫn nghĩ rằng mình đã thật sự giác ngộ, chỉ vì Bạch Ẩn cố tình không chịu ấn chứng cho mình mà thôi. Vào đêm chót của pháp hội, Nga Sơn tự nghĩ: "Bạch Ẩn thật sự là một thiền sư vĩ đại nhất đương thời, không thể nào vô cớ mà ông phủ nhận và không chịu ấn chứng cho mình một cách quyết liệt như thế. Hẳn là Bạch Ẩn phải có lý của ông ta." Lúc bấy giờ Nga Sơn mới đi đến tạ lỗi với Bạch Ẩn, và thành tâm cầu pháp. Bạch Ẩn nói: "Ông chưa thực sự chứng ngộ. Ông sẽ suốt đời mang bên mình một lớp da Thiền giả. Cho dầu ông có thể khéo biện giải lý Thiền, nhưng điều này sẽ không giúp ích gì cho ông khi đứng trước bờ mé sanh tử. Nếu ông muốn triệt ngộ hoàn mãn, ông phải nghe cho được âm thanh của tiếng vỗ của một bàn tay". Thiền sư Nga Sơn (1727-1797) thường nói với đệ tử của mình: "Ta đã dành hơn hai mươi năm hành cước, tham vấn với hơn ba mươi vị tôn sư, không ai trong họ có thể đối đầu với ta cả. Cuối cùng, ta gặp lão sư Bạch Ẩn và đã bị ông tống cổ ra ngoài đến ba lần liên tiếp, ta mới nhận ra rằng khả năng biện giải bấy lâu của mình chỉ là vô dụng mà thôi. Kể từ đó, ta trở thành một đệ tử thuần thành của ngài. Vào thời điểm đó, ngoài lão sư Bạch Ẩn ra, không ai có thể khiến ta phải cúi đầu ngậm miệng được. Ta không kể về đạo hạnh cao vời và danh tiếng lẫy lừng của lão sư; không kể đến công phu thâm chứng; không kể đến sự minh triết và khả năng biện giải sắc bén của ngài đối với các công án Thiền mà chư Phật chư Tổ đã truyền lại; không kể đến hùng lực và trí huệ của lão sư; cũng không kể số lượng đệ tử theo học với ngài; chỉ với phong cách đối cơ tiếp vật bén nhạy và quyết liệt mà các vị thầy khác không làm

được, lão sư Bạch Ẩn đã mở mắt cho ta, đã đẩy ta bước qua cánh cửa, khiến ta cuối cùng đạt được Đạo huyền. Hẳn nhiên là con đường dẫn đến giác ngộ không dễ dàng chút nào. Tuy nhiên, ta chỉ theo học với lão sư chỉ có bốn năm vì khi đó lão sư đã quá già yếu nên không thường xuyên giáo chúng được. Kết quả là ta thường tìm đến tham vấn với thiền sư Đông Lãnh Viên Từ để tham vấn lý thiền. Nếu không có thiền sư Đông Lãnh, ta đã không thể nào hoàn tất được con đường giác ngộ ngay trong kiếp này."

2.066. Tham Công Án

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 nhũ 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 ngọt 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.

2.067. Tham Công Án Như Mèo Rình Chuột, Như Gà Ấp Trứng

Vi Lâm Đạo Bái (1615-1702) là 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 Vi Lâm Đạo Bái; 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."

2.068. Tham Đồng Khế

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 cát am tranh gần một đồi đá. Sư thường ngồi trên một mỏm 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 phái ám lưu chú
 Chấp sự nguyên thị mê
 Khế lý diệp phi ngộ.
 Môn nhân nhất thiết cảnh
 Hồi hử bất hồi hử
 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 trực cú.
 Tứ đại tánh tự phục
 Như tử đắc kỳ mẫu
 Hỏa nhiệt phong động dao
 Thủy thấp địa kiên cố.
 Nhãn sắc nhĩ âm thanh
 Tị hương thiệt hàm thố
 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 hạp
 Ly ứng tiền 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 lớp.
 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,
 Chớ 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,
 Chớ tự lập quy cũ.
 Mắt 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,
 Chớ 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. Thiên 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.

2.069. Tham Thiền Như Dũa Châu, Càng Sáng Càng Dũa Thêm

Một hôm. Sư Mộng Sơn 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."

2.070. Tham Thoại Đầu

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 văn. 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 phiên hàn triệt cốt,
 Chấm 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 để 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."

Câu này 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 vuột. 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, ma 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 chắn họ đã phải dùng lối tu 'mặc chiếu' thiền mà ngày nay vẫn còn được dùng bởi tông Tào Động.

2.071. *Thản Nhiên Trước Cái Chết!*

Năm 1275, khi gió ngựa Mông Cổ đang dày xéo Trung Hoa, lúc đó Vô Học Tổ Nguyên (1226-1286) đã xuất gia, cả chùa di tản khỏi vùng đang bị Mông Cổ chiếm đóng. Một năm sau, khi chiến sự lan rộng, Sư quyết định ở lại chùa, không tản cư nữa. Khi quân Mông Cổ tràn vào chùa, họ rất ngạc nhiên khi thấy các nhà sư vẫn còn trụ lại chùa. Lúc ấy, Vô Học Tổ Nguyên đang lặng lẽ tĩnh tọa tại chánh điện. Một vài tên quân Mông Cổ tuốt gươm kề vào cổ Sư để uy hiếp. Tuy nhiên, Sư vẫn thản nhiên ngồi thẳng người và đọc bài kệ:

"Gom toàn thể thế giới
 Chẳng vừa một đầu gậy
 Vạn pháp vốn là không
 Vô thường và vô ngã
 Lưỡi gươm người Hung Nô
 Lấp loáng cắt xuân phong."

Quân Mông Cổ bàng hoàng trước tinh thần vô úy của vị thiền sư, họ đã hạ gươm và rút ra khỏi chùa.

2.072. *Thanh Mai*

Một hôm, Đàm Nguyên xách một cái giỏ tre vào phòng phương trượng. Quốc Sư hỏi: "Ông đang mang cái gì trong giỏ tre đó?" Sư nói: "Mận xanh (thanh mai)." Quốc Sư nói: "Tại sao ông đem mận xanh tới để làm gì?" Sư nói: "Cúng dường Quốc Sư." Quốc Sư nói: "Mận còn sống làm sao cúng dường được?" Sư nói: "Lấy đó mà biểu thị lòng hiến dâng." Quốc Sư nói: "Phật không nhận cúng dường." Sư nói: "Con đây chỉ như thế, tại sao Quốc Sư lại hành động bằng cách này?" Quốc Sư nói: "Ta chẳng cúng dường." Sư nói: "Vì sao mà không cúng dường?" Quốc Sư nói: "Ta không có trái cây."

2.073. *Thanh Minh Quang Tâm*

Tâm với ánh sáng trong suốt. Theo Lạt Ma Geshe Kelsang Gyatso trong Phật Giáo Truyền Thống Đại Thừa, tương 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 sinh 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.

2.074. Thanh Nhuệ Cô Bần

Thanh Nhuệ, tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ IX. Sư là đệ tử của Thiền sư Tào Sơn Bản Tịch. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Thanh Nhuệ; tuy nhiên, có một cuộc đối thoại giữa Sư và thầy mình trong Truyền Đăng Lục, quyển XVII. Tên của ông xuất hiện trong thí dụ thứ 10 của Vô Môn Quan trong cuộc pháp luận với thầy mình. Thí dụ này kể lại nội dung của một cuộc pháp luận giữa Tào Sơn và môn đồ của mình là Thanh Nhuệ: "Một vị Tăng đến trình thầy Tào Sơn: 'Thưa thầy, Thanh Nhuệ này thật nghèo khổ và cô đơn, xin thầy hãy giúp anh ta được giàu có.' Tào Sơn nói: 'A Xà Lê, lại đây!' Thanh Nhuệ đáp: 'Thế nào ạ?' Tào Sơn nói: 'Con đã uống ba chén rượu quý tại nhà Bạch ở Truyền Châu, thế mà con lại nói rằng con không hề nhúng môi vào rượu!'" Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, Thanh Nhuệ trình cơ như vậy là ý làm sao? Tào Sơn nhanh mắt, hiểu rõ ngay ý tứ. Tuy nhiên, xem vào đầu mà bảo Thanh Nhuệ đã uống ba chén rượu?

2.075. Thanh Phong Minh Nguyệt Trưng Đầu Khiêu!

Theo Truyền Đăng Lục, phần thứ nhì, trong khi đi dạo trong sân, thiền sư Huệ Viên đã làm bài thơ này ngay sau khi chứng ngộ vào lúc trượt 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 liệt, yêu hạ bao
 Thanh phong minh nguyệt trưng đầu khiêu."
 (Một lần này, một lần này
 Vạn lạng vàng ròng cũng tiêu ngay
 Trên đầu nón, ngang lưng đẫy
 Gió mát trắng trong đầu gậy khảy).

2.076. Thanh Sắc

Công án nói về cơ duyên tiếp hóa người học của Thiền sư Vân Môn Văn Yến. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, một hôm Thiền Sư Vân Môn Văn Yến (864-949) thượng đường dạy chúng: "Nghe tiếng ngộ đạo, thấy sắc rõ tâm. Bồ Tát Quán Thế Âm đem tiền mua bánh đúc, buông tay ra lại là bánh bao."

2.077. Thanh Thiên Bạch Nhật Nhất Thanh Lô

Thiền sư Nguyệt Lâm Sư Quán đã trao cho Vô Môn Huệ Khai (1183-1260) công án "Vô" để tập trung tu tập. Vô Môn đã nghiên ngẫm công án này trong sáu năm trời mà không có tiến bộ. Sau đó, ông thệ nguyện sẽ không ngủ nghỉ cho đến khi thấu suốt được trái tim của Thiền môn. Cuối cùng, khi ông đứng ở Pháp đường, nghe tiếng chuông báo buổi thọ trai ban trưa, ông đột nhiên thực chứng giác ngộ sâu sắc. Khi sư thấu hiểu những lẽ bí ẩn của Thiền nhờ tham cứu chữ 'Vô,' sư tự giải bày bằng bài thơ sau đây:

"Thanh thiên bạch nhật nhất thanh lô
Đại địa quần sanh nhãn hoá khai
Vạn tượng sum la tề khổ thủ
Tu Di bột khiếu vũ tam đài"

(Trời quang mây tạnh sấm dậy vang lừng. Mọi vật trên đất, mắt bồng mở bừng. Muôn hồng nghìn tía cúi đầu làm lễ. Núi Tu Di cũng nhảy múa vui mừng. (Theo bản dịch của Trúc Thiên & Tuệ Sĩ)). Ngày hôm sau, Vô Môn vào phòng Dược Lâm để được thầy xác nhận chứng ngộ. Dược Lâm hỏi: "Ông gặp những quỷ thần này ở đâu vậy?" Vô Môn hét lên. Dược Lâm cũng hét. Vô Môn lại hét nữa. Trong cuộc trao đổi này, sự giác ngộ của Vô Môn được xác nhận.

2.078. Thanh Tích Vân Cư Và Quốc Sư Tam Hoán

Theo Truyền Đăng Lục, quyển V: 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 Thanh 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 này có một vị Tăng đến hỏi thiền sư Pháp Nhân: "Quốc sư gọi thị giả là ngụ ý gì?" Pháp Nhân nói: "Đi về đi, lúc khác trở lại." Nhân đó, thiền sư Vân Cư Thanh Tích lại bình: "Tại sao Pháp Nhân lại nói như vậy, ông có biết rõ ý của quốc sư không? hay không biết rõ?" Nhiều khi những lời pháp ngắn gọn và vô lý kiểu này của thiền sư làm cho người sơ cơ không hiểu gì hết. Nhưng theo Thiền, những nhận xét kiểu này phô diễn một chân lý một cách rõ ràng và thẳng thắn nhất. Một khi những phương thức hợp lý thông thường không thể dùng để viện dẫn được, thì vì nhu cầu mà vị thiền sư phải nói lên những cảm nghĩ diễn ra tận thâm tâm, nên ngài không thể diễn cách nào khác hơn là tối nghĩa và tượng trưng làm choáng váng người sơ cơ. Dầu vậy, chính các thiền sư vẫn luôn ưu ái và nhiệt tâm; và nếu mấy ông có lời trách móc xa xôi nào khi bị quở mắng thì ba chục gậy sẽ giáng xuống đầu mấy ông.

2.079. Thanh Tiên Nhất Cú, Thiên Thánh Bát Truyền

Một câu nói trước khi mở miệng, dù là ngàn Thánh ra đời cũng không thể nào truyền đạt được. Ý nói chứng ngộ Thiên không do người khác trao truyền mà phải do chính tự thân mình tự ngộ. Theo Bích Nham Lục, tấc 7, một câu trước tiếng ngàn Thánh chẳng truyền, chưa từng thân cận như cách Đại Thiên. Nếu như nhằm trước tiếng biện được, cắt đầu lưỡi người trong thiên hạ, cũng chưa phải là người bén nhạy. Do đó nói: "Trời không thể che, đất không thể chở, hư không không thể dung chứa, mặt trời mặt trăng không thể chiếu." Chỗ không Phật riêng xưng tôn, mới sánh được đôi phần. Nếu như thế thấu được, thì trên đầu sợi lông phóng đại quang minh, bảy dọc tám ngang đối pháp tự tại, nắm lại đưa ra cái nào cũng phải. Cái gì mà phi thường như vậy? Hành giả tu Thiền có hội được chăng? Nào ai có biết những giọt mồ hôi của tiên nhân đã đổ ra trong quá khứ chỉ là muốn củng cố sự thành tựu của hậu thế mà thôi.

2.080. Thanh Tịnh Bốn Nhiên

Trường Thủy bắt đầu cuộc hành trình "tìm kiếm nguồn Thiên." Nghe nói giáo pháp tuyệt vời của Lang Nha Huệ Giác, Sư bèn vội vã đi đến chúng hội của Lang Nha. Theo Ngũ Đẳng Hội Nguyên, Trường Thủy là một vị Tăng đặt ra cho Lang Nha câu hỏi về cái bốn nhiên

thanh tịnh được chép lại trong thí dụ thứ 100 của Thong Dong Lục. Một hôm, Sư hỏi thiền sư Huệ Giác Lang Nha: "Cái thanh tịnh bốn nhiên sao bỗng đứng sanh núi sông thế giới?" Huệ Giác chỉ lặp lại nguyên văn câu hỏi của Trường Thủy. Nghe vậy Trường Thủy bỗng đạt ngộ. Sư nói: "Con mong được làm cái khăn hay bình nước." Lang Nha nói: "Cái kiểu này sẽ không sống thọ đâu. Ông nên cương quyết giữ gìn và báo đáp sự từ bi của Phật Tổ. Đừng xem bất cứ giáo pháp nào lớn hơn giáo pháp này." Sau khi nghe lời chỉ dạy của Lang Nha, Trường Thủy lễ bái rồi lui ra. Sau đó, vào thế kỷ thứ mười ba, một vị cao Tăng khác là thiền sư Hư Đường đã đem câu chuyện này ra giảng một cách vô cùng bí hiểm. Ngày nọ, Hư Đường thượng đường và nói thế này: "Khi Từ Huyền hỏi Huệ Giác 'Cái thanh tịnh bốn nhiên sao bỗng đứng sanh núi sông thế giới?' Câu hỏi dội ngược lại người hỏi, và người hỏi liền mở con mắt đạo. Vậy tôi hỏi mấy ông là thế nào? Câu hỏi với lời đáp há chẳng phải là một câu như nhau hay sao? Từ Huyền tìm thấy lý huyền vi gì ở đó? Tôi sẽ bình giảng cho mấy ông nghe. Nói xong, Hư Đường cầm cây phát tử đập vào ghế, giảng rằng: "Thanh tịnh bốn nhiên vân hà hốt sanh sơn hà đại địa?" Lời giảng này trên thực tế đã làm phức tạp thêm vấn đề thay vì làm cho nó đơn giản hơn.

2.081. Thanh Tịnh Pháp Thân Phật

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). 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. Này 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.”

2.082. Thanh Tịnh Thân Tâm

Từ sau khi chứng ngộ, Thiền học của Thiền Sư Viên Học (1073-1136) ngày càng thâm hậu, luật nghi vô ngại, thân mặc một áo suốt mùa lạnh nóng, bình bát tích trượng mang theo bên mình, tùy phương khai hóa. Lúc nào Sư cũng tham gia vào công tác sửa cầu, đắp đường và chẩn tế. Về sau, Sư trùng tu chùa Quốc Thanh ở Phù Cầm. Hầu hết cuộc đời ngắn ngủi của ngài, ngài hoàng hóa Phật giáo tại Bắc Việt. Thiền Sư Viên Học (1073-1136) luôn tìm cách biến cải cuộc tu của những người chịu ảnh hưởng duyên hóa của mình. Sư thường nhắc nhở tứ chúng về tu tập thanh tịnh thân tâm: “Với sáu thức tối tăm, chúng ta đã luôn khổ đau hành hạ vì bị vô minh che lấp mất sự hiểu biết đúng về chân lý. Nay hành giả nên tu tập thanh tịnh cái thân lười biếng trước khi tu tập bất cứ thứ gì khác. Tu tập thanh tịnh thân là sự chú tâm tập trung vào thân thể, một trong bốn cơ sở chú tâm. Nó bao gồm việc đi, đứng, nằm, ngồi và bất cứ hoạt động thân thể nào. Tu tập thanh tịnh thân là khi đi biết rằng mình đang đi; khi đứng biết rằng mình đang đứng; khi nằm biết rằng mình đang nằm; khi ngồi biết rằng mình đang ngồi. Thân thể được xử dụng thế nào thì mình biết thân thể như thế ấy. Đừng nói tới thiền mà hãy niệm các chuyển động của thân trong mọi lúc. Hãy tu tập như thế cả ngày lẫn đêm, trong khi đi, đứng, ngồi, nằm... lúc nào cũng tỉnh thức. Sống không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần, các niệm và các tư duy về thế tục được đoạn trừ. Nhờ đoạn trừ các pháp ấy mà nội tâm được an trú, an tọa, chuyên nhất và định tĩnh.” Đây là một thông điệp mà Thiền sư Viên Học chẳng những thường dạy đệ tử về tu tập thanh tịnh cái thân lười biếng này, mà vị thầy này còn muốn truyền nó lại cho nhiều thế hệ hành giả về sau này nữa. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng tâm của chúng ta hành xử như con vượn chuyền cây, không chịu ở yên và luôn nhảy nhót; vì thế mà người ta gọi nó là ‘tâm viên’. Đây là những lý do khiến tại sao chúng

ta phải tham thiền. Để quân bình đời sống, chúng ta cần phải có lúc ngồi yên lặng để tập chấp nhận và thử nghiệm thay vì hưởng ngoại cầu hình, chúng ta nhìn vào bên trong để tự hiểu mình hơn. Qua thiền quán, chúng ta cố gắng giữ cho cái tâm viên này đứng yên, giữ cho nó tĩnh lặng và thanh tịnh. Khi tâm ta đứng yên, chúng ta sẽ nhận thức rằng Phật ở ngay trong tâm mình, rằng cả vũ trụ ở trong ta, rằng tự tánh và Phật tánh không sai khác. Nhờ thiền quán mà chúng ta chẳng những có thể thanh tịnh thân tâm và có khả năng thấy được vạn sự vạn vật như thật, mà còn đạt được trí huệ giải thoát nữa.

2.083. Thanh Tòng Đảo Ảnh Thùy U Kính, Lục Trúc Hàn Thanh Loạn Giáp Lưu

Câu này có nghĩa là "Thông xanh ngả bóng soi đường vắng; trúc biếc thì thâm gợn 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 tòng 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 trâm mình vào trong đó. Vì vậy khi họ ca hát, cái 'ngã' của họ không ngạo nghễ trỗi 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 cộng cỏ khi họ đi dạo trong cánh đồng; nó trỗi lên như một trong những đỉnh núi ngút mây trời khi thiền sư đang ở giữa rặng núi cao; nó thì thâm 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, dấu cho đạo Thiên bị che dấu ở đây là gì đi nữa, đây há chẳng phải là một trong những giai thoại Thiên lạ lùng nhất, nhưng phải chăng có thể là Thiên được truyền đạt một cách xảo diệu ngay trong tính chất tâm thường này.

2.084. Thánh Đế Cũng Chẳng Làm!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XV, một hôm, Lương Giới Động Sơn (807-869) hỏi Vân Nham: “Con còn dư tập chưa hết.” Vân Nham hỏi: “Người từng làm gì?” Sư thưa: “Thánh Đế cũng chẳng làm.” Vân Nham hỏi: “Được hoan hỷ chưa?” Sư thưa: “Hoan hỷ thì chẳng không, như trong đồng rác lượm được hòn ngọc sáng.”

2.085. Thánh Đế Còn Chẳng Làm Thì Làm Gì Có Rơi Vào Cái Gì?

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 thâm thán phục và hứa nhận Hành Tư.

2.086. Thánh Điển Không Văn Tự

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.

2.087. Thánh Trí Tự Giác Trong Cảnh Giới Như Lai

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 quỷ 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 quỷ 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 quỷ 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 rên 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.

2.088. Thành Phật

Bồ Tát ở ngôi nhân vị, tu hành vạn hạnh, cuối cùng chứng đắc A Nậu Đa La Tam Miệu Tam Bồ Đề (Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác) hay Phật giải thoát khỏi vòng luân hồi sanh tử. Trong thiền, thành Phật có nghĩa là hành giả hiểu được bản tính Phật của mình. Theo quan điểm thiền, một người có thể thành Phật vì bao giờ người đó cũng là thế, do bản tính thật của người đó đồng nhất với bản tính Phật. Tuy nhiên, con người bị ý thức thông thường cầm tù nên không biết tới trạng thái này, do đó người ấy thấy dường như là mình thành Phật khi chứng ngộ được Phật tính lần đầu tiên. Theo Thiền sư Đạo Nguyên Hy Huyền (1200-1253) trong quyển Ánh Trăng Trong Giọt Sương: "Có một cách đơn giản để trở thành Phật. Nếu bạn tránh làm bất cứ việc gì bất thiện, nếu bạn không quá chấp vào sanh tử, nếu bạn từ bi với chúng sanh mọi loài, cung kính người già, tử tế với người trẻ, không gạt bỏ cũng như không ham muốn bất cứ điều gì, không sắp đặt suy nghĩ hay lo âu, người ta sẽ gọi bạn là Phật. Đừng tìm bất cứ thứ gì khác."

2.089. Thành Tất Cả Tướng Tức Tâm, Là Tất Cả Tướng Tức Phật

Pháp Hải Thiệu 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, Thiệu 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, là 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 như định huệ,
Đồng tu là các vật.”

2.090. Thảo Đường và Thiền Phái Thảo Đường

Thảo Đường là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa, đệ tử của Thiền sư Trùng Hiễn Tuyết Đậu. Ngài là Pháp tử đời thứ ba của dòng Thiền Vân Môn. Có lẽ ngài sang Chiêm Thành để hoằng pháp vào năm 1069, nên trong cuộc đánh chiếm Chiêm Thành, ngài là một trong hàng trăm ngàn tù binh bị vua Lý Thánh Tông bắt được. Về sau người ta biết được ngài là một trong những cao Tăng đương thời. Vua Lý Thánh Tông thỉnh ngài về kinh làm Quốc Sư và để ngài trụ tại chùa Khai Quốc ở kinh đô Thăng Long. Ngài khai sáng dòng Thiền Thảo Đường với rất đông đệ tử. So sánh với các vua nhà Đinh và nhà Lê thì các vua triều Lý tiến xa hơn rất nhiều về phương diện học thức. Sự sùng bái đạo Phật của các vua đời Lý cũng có tính cách tâm linh và trí

thức hơn. Họ đều có học Phật và thường mời các Thiền sư đến để đàm luận về giáo lý. Trong triều đã xuất hiện nhiều học giả, trong số này có nhiều người do các Thiền sư đào tạo. Lúc đầu các Thiền sư đã mở những cuộc vận động gây ý thức quốc gia, các ngài đã sử dụng những môn học như phong thủy và sấm truyền trong cuộc vận động ấy, đã trực tiếp thiết lập kế hoạch, thảo văn thư, tiếp ngoại giao đoàn, và ngay cả bàn luận về những vấn đề quân sự. Nhưng về sau này, sau khi triều đình đã có đủ người làm những việc này, các Thiền sư chỉ đóng góp về mặt dẫn dắt tinh thần và cố vấn quốc sự chứ không trực tiếp làm quốc sự. Họ cũng không làm quan và không thảo chiếu dụ hay văn thư của triều đình. Tuy thế, trong khi làm việc tất cả các Thiền sư vẫn luôn giữ phong cách xuất thế của mình và ngay sau khi xong việc thì họ liền rút trở về chùa. Triết lý hành động của Thiền sư Vạn Hạnh tiêu biểu cho thái độ chung của các Thiền sư: "Làm thì làm vì đất nước, nhưng không mắc kẹt vào công việc, không nương tựa vào danh thế, địa vị, mà cuối cùng họ trở về tu hành để đạt được sự giải thoát trong Phật Đạo." Dòng Thiền Thảo Đường, dòng Thiền thứ ba tại Việt Nam, sau hai dòng kia là Tỳ Ni Đa Lưu Chi và Vô Ngôn Thông. Dòng Thiền Thảo Đường được khai sáng bởi Thiền sư Thảo Đường, đệ tử của Đức Sơn Tuyên Giám. Dòng Thiền Trúc Lâm do sơ Tổ Trần Nhân Trần Nhân Tông khai sáng. Phái Lâm Tế được truyền thẳng từ Trung Hoa từ tổ Lâm Tế. Phái Tào Động được truyền thẳng từ Thiền phái của Lục Tổ ở Tào Khê, Trung Quốc. Dưới thời nhà Đinh (969-981), vua Đinh Tiên Hoàng đã đặt ra Tăng Già Việt Nam được nhà vua bảo trợ và bổ nhiệm những vị sư nổi tiếng vào các chức vụ trong triều, những chức vụ mà trước kia đều do các học giả Khổng Nho đảm nhiệm. Dưới thời nhà Tiền Lê (981-1009), bộ Đại Tạng bằng Hán văn đầu tiên đã được thỉnh về từ Trung Quốc, làm căn bản giáo điển cho Phật giáo Việt Nam. Thời nhà Lý là thời hoàng kim của nền tự chủ Việt Nam. Năm 1069, vua Lý Thánh Tôn phát động chiến dịch Nam tiến chống lại Chiêm Thành, trong chiến dịch này trong số hàng trăm ngàn tù binh bắt được, có một tù binh rất đặc biệt được đưa về kinh đô Thăng Long, một nhà sư Trung Hoa tên Thảo Đường. Với sự hỗ trợ mạnh mẽ của vua Lý Thánh Tôn, dòng Thiền Thảo Đường đã được khai sáng. Ngoài ra, hầu hết những tông phái Phật giáo Trung Hoa đều được truyền bá và tồn tại tại Việt Nam.

2.091. *Thâm Nhập Chân Lý*

Theo Bác Sơn Thiền Sư (1575-1630) Ngữ Lục, hành giả tham Thiền mà khởi được nghi tình, tương ứng với Pháp Thân, nhưng trước mắt vẫn mơ hồ tương tự như có vật gì. Trong khi bám giữ lấy cái cảnh mơ mơ hồ hồ đó và nghi đi nghi lại, người ấy tự nói là mình đã nhập được vào lý Pháp Thân, thực chứng được tính của pháp giới. Chẳng biết cái mình thấy đó là huyền, tương được tạo ra bởi cái nháy mắt. Người ấy toàn thân là bệnh, chứ không phải là Thiền. Một người thật sự đã thâm nhập chân lý phải cảm thấy như vậy:

"Thế giới khoát nhất trượng,
Cổ kính khoát nhất trượng.
Hoành thân đương vũ trụ
Cầu kỳ căn trần khí giới
Liễu bất khả đắc."

(Thế giới rộng một trượng,
Kính xưa rộng một trượng.
Thân đảm đương vũ trụ
Kiếm các căn trần, đối tượng,
thế giới mãi không ra).

Như vậy, trong trạng thái này thân, giác quan, vật, và ngay cả thiên địa cũng trống rỗng và không có thứ gì hiện hữu, khi đó còn lấy gì làm thân, lấy gì làm vật, và lấy gì làm cái mơ mơ hồ hồ của thứ gì đó đang hiện hữu? Thiền sư Vân Môn cũng chỉ rõ cái bẫy này cho chúng ta. Nếu hành giả có thể rõ ràng với cái lỗi này, mọi lỗi khác sẽ tự động tiêu tán. Bác Sơn tôi thường cảnh báo với các môn đệ rằng trong Pháp Thân bệnh rất nhiều. Ở đây điều quan trọng là chỉ cần một lần nhiễm cái bệnh nguy hiểm nhất. Chỉ như thế hành giả sẽ biết được gốc của loại bệnh này. Ngay cả tất cả mọi người trong đại địa này đều tham Thiền, chẳng một ai được miễn trừ và không bị Pháp Thân bệnh này. Dĩ nhiên, chỉ trừ những người mù và ngu si.

2.092. *Thâm Nhập Phật Pháp*

Theo kinh Duy Ma Cật, chương một, các vị Bồ Tát luôn thâm nhập Phật pháp, dứt bỏ các tập khí kiến chấp sai lầm, thoát khỏi nhị biên. Các ngài diễn nói các pháp không sợ sệt như sư tử hống, những lời giảng nói như sấm vang. Các ngài không thể bị hạn lượng hạn chế, vì các ngài đã vượt ra ngoài sự hạn lượng. Thuật ngữ "Thâm nhập Phật

giáo” là khái niệm giáo pháp được thành hình bởi Wonhyo, theo đó các giáo thuyết khác nhau của những trường phái khác nhau trong Phật giáo trên căn bản đều tương hợp với nhau. Tất cả đều chảy ra từ một nguồn, đó là bản chất căn bản của thực tướng. Điều này liên hệ với khái niệm mà ông đã đề ra “Sự hòa hợp của những bất hòa,” trong đó những tranh luận của giáo pháp giữa những truyền thống Phật giáo khác nhau đều được xem như là lạc hướng, vì tất cả đều can dự vào chỉ một thực tướng hiển hiện duy nhất làm nền tảng cho tất cả mọi hiện tượng. Ông tổng kết tư tưởng này trong câu sau cùng của quyển “Sự thiết yếu của Kinh Niết Bàn” của ông như sau: “Cũng nên biết là ý nghĩa của giáo thuyết của Đức Phật thật là thậm thâm, không có bờ mé. Vì thế, với những ai mong muốn chia sẻ ý nghĩa của kinh điển làm làm bốn hay giới hạn ý định của Đức Phật với năm thời kỳ, việc này cũng giống như việc lấy vỏ sò mà tát nước đại dương, hay việc muốn thấy các cõi trời qua ống hẹp vậy.”

2.093. Thậm Ma? (Tuyệt Phong: Là Cái Gì?)

Theo thí dụ thứ 51 của Bích Nham Lục, khi Thiền Sư Tuyệt Phong Nghĩa Tồn (822-908) ở am có một vị Tăng đến lễ bái. Tuyệt Phong thấy đến, lấy tay đóng cửa am, phóng thân ra ngoài, nói: "Là cái gì?" Tăng cũng nói: "Là cái gì?" Tuyệt Phong cúi đầu về am. Hai vị Tăng sau đến Nham Đầu, Nham Đầu hỏi: "Ở đâu đến?" Tăng thưa: "Lãnh Nam đến." Nham Đầu hỏi: "Từ đâu đến Tuyệt Phong chẳng?" Tăng thưa: "Từ đâu đến." Nham Đầu hỏi: "Có những ngôn cú gì?" Tăng thuật lại việc trước. Nham Đầu hỏi: "Ông ấy nói gì?" Tăng thưa: "Không nói, chỉ cúi đầu về am." Nham Đầu nói: "Ôi! Ta hối hận buổi đầu chẳng nói với y câu rớt sau, nếu nói với y thì người trong thiên hạ làm gì được lão Tuyệt." Tăng đến cuối hạ nhắc lại việc trước thưa hỏi. Nham Đầu hỏi: "Sao không hỏi sớm?" Tăng thưa: "Chưa dám khinh thường." Nham Đầu nói: "Tuyệt Phong tuy cùng ta đồng điều sanh, chẳng cùng ta đồng điều tử, cần biết câu rớt sau chỉ là như thế." Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, phàm là người phù trì tông giáo phải biện rõ đương cơ, biết tiến thoái phải quấy, rành giết sống giữ tha. Nếu như con mắt mờ mờ mịt mịt đến nơi gặp hỏi thì hỏi, gặp đáp thì đáp, không biết lỗ mũi ở trong tay người khác. Tuyệt Phong, Nham Đầu đồng tham kiến Đức Sơn. Vị Tăng này tham vấn Tuyệt Phong kiến giải chỉ đến thế ấy, cho đến yết kiến Nham Đầu cũng chẳng từng thành

được một việc, luống phiến hai vị lão Tôn tức, một hỏi một đáp, một giữ một tha, thẳng đến ngày nay người trong thiên hạ thành âm thanh kỳ quái rối loạn. Hãy nói âm thanh kỳ quái ở tại chỗ nào? Tuyết Phong tuy trải khắp nơi, rốt sau ở quán trọ Ngao Sơn nhờ Nham Đầu kích phát mới được dứt bật đại triệt. Nham Đầu sau bị sa thải, ở bên hồ làm người đưa đồ, hai bên bờ treo mỗi bên một cái bản, có người cầm qua gõ một tiếng bản. Nham Đầu nói: "Ông qua bờ kia, liền trong lùm lau múa chèo chui ra." Tuyết Phong về Lãnh Nam ở am, vị Tăng này cũng là người cửu tham, Tuyết Phong thấy đến lấy tay đóng cửa am phóng thân ra ngoài nói là cái gì? Như hiện nay có hỏi thế ấy, liền chụp lấy nghiên ngẫm. Vị Tăng này cũng lạ, chỉ đáp lại là cái gì? Tuyết Phong cúi đầu về am. Thường thường bảo đây là vô ngữ hội vậy. Vị Tăng này dò tìm chẳng được. Có người nói Tuyết Phong bị một câu hỏi của vị Tăng này khiến phải lặng câm về am. Đầu chẳng biết ý Tuyết Phong có chỗ độc hại. Tuyết Phong tuy được tiện nghi sao lại giấu thân bày bóng? Sau vị Tăng mang công án này từ Tuyết Phong đến Nham Đầu nhờ phán xét. Đến nơi, Nham Đầu hỏi: "Ở đâu đến?" Tăng thưa: "Lãnh Nam đến." Nham Đầu lại hỏi: "Từng đến chỗ Tuyết Phong chẳng?" Nếu cần thấy Tuyết Phong chỉ một câu hỏi này khéo để mắt xem thấy. Vị Tăng đáp: "Từng đến." Nham Đầu lại hỏi: "Có ngôn cú gì?" Lời này cũng chẳng phải qua sông. Vị Tăng chẳng hiểu, chỉ thiết chạy theo ngữ mạch kia chuyển. Nham Đầu hỏi: "Tuyết Phong nói gì?" Vị Tăng đáp: "Sư chỉ cúi đầu không nói mà đi về am." Vị Tăng này đâu phải không biết Nham Đầu mang giày cỏ đi trong bụng ông mấy lượt rồi. Nham Đầu nói: "Ôi! Ta hối hận buổi đầu chẳng nói với y câu rốt sau, nếu nói với y thì người trong thiên hạ làm gì được lão Tuyết." Nham Đầu cũng là giúp mạnh chẳng giúp yếu. Vị Tăng như trước vẫn tối mịt chẳng phân trắng đen, ôm một bụng nghi, cho thực là Tuyết Phong chẳng hội, đến cuối hạ lại nhắc đến việc ấy để thưa thỉnh. Nham Đầu bảo: "Sao chẳng hỏi sớm?" Ông già này mưu mô làm sao? Vị Tăng thưa: "Chẳng dám khinh thường." Nham Đầu nói: "Tuyết Phong tuy cùng ta đồng điều sanh, chẳng cùng ta đồng điều tử, cần biết câu rốt sau chỉ là như thế." Nham Đầu quá mực chẳng tiếc lông mày, các ông cứu cánh làm sao hội? Tuyết Phong ở trong hội Đức Sơn làm trưởng trai phạn, một hôm trai trẻ, Đức Sơn ôm bát đến pháp đường, Tuyết Phong nói: "Chuông chưa kêu, trống chưa đánh, ông già ôm bát đi đâu?" Đức Sơn không nói, cúi đầu đi về phương

trượng. Tuyết Phong thuật lại với Nham Đầu. Nham Đầu nói: "Cả nhà Đức Sơn chẳng hỏi câu rốt sau." Đức Sơn nghe, bảo thị giả gọi đến phương trượng hỏi: "Ông chẳng nhận lão Tăng sao?" Nham Đầu thưa thăm ý này. Đến hôm sau, Đức Sơn thượng đường chẳng giống bình thường. Nham Đầu ở trước Tăng đường vỗ tay cười to, nói: "Đáng mừng ông già hiểu câu rốt sau, sau này trong thiên hạ không làm gì được ông; tuy vậy, chỉ được ba năm." Công án này như Tuyết Phong thấy Đức Sơn đều không nói. Sẽ bảo là được tiện nghi, đâu biết làm giặc rồi vậy. Bởi Sư từng làm giặc, sau này cũng khéo làm giặc. Vì thế cổ nhân nói: "Một câu rốt sau mới đến cửa lao quan." Có người nói Nham Đầu hơn Tuyết Phong. Hẳn là hiểu lắm rồi vậy. Nham Đầu thường dùng cơ này dạy chúng: "Kẻ mắt sáng không hang ổ, bỏ vật là thượng, theo vật là hạ, câu rốt sau giả sử thân thấy Tổ sư đến cũng lý hội chẳng được." Trai trẻ, Đức Sơn ôm bát đến pháp đường. Nham Đầu nói cả nhà Đức Sơn chưa hỏi được câu rốt sau. Tuyết Đậu niệm: "Từng nghe nói độc nhãn long nguyên lai chỉ một con mắt." Đâu biết Đức Sơn là con cọp không răng, nếu chẳng phải Nham Đầu biết được, sao biết hôm qua cùng ngày nay chẳng đồng. Các ông cần hỏi câu rốt sau chẳng? Chỉ cho lão Hồ biết, chẳng cho lão Hồ hiểu. Từ xưa đến nay, công án muôn sai ngàn khác như rừng gai góc, nếu ông thấu được thì người trong thiên hạ không làm gì được ông, chư Phật ba đời đứng ở dưới gió. Nếu ông thấu chẳng được thì tham: Nham Đầu nói "Tuyết Phong tuy cùng ta đồng điều sanh, chẳng cùng ta đồng điều tử," chỉ một câu này tự nhiên có chỗ xuất thân.

2.094. Thân

Thân là một đối tượng của Thiền: Mục đích đầu tiên của thiền tập là để nhận thức bản chất thật của thân mà không chấp vào nó. Đa phần chúng ta nhận thân là mình hay mình là thân. Tuy nhiên sau một giai đoạn thiền tập, chúng ta sẽ không còn chú ý nghĩ rằng mình là một thân, chúng ta sẽ không còn đồng hóa mình với thân. Lúc đó chúng ta chỉ nhìn thân như một tập hợp của ngũ uẩn, tan hợp vô thường, chứ không phải là như thể bất định; lúc đó chúng ta sẽ không còn lầm lẫn cái giả với cái thật nữa. Tỉnh thức về thân trong những sinh hoạt hằng ngày, như đi, đứng, nằm, ngồi, nhìn ai, nhìn quang cảnh, cúi xuống, duỗi thân, mặc quần áo, tắm rửa, ăn uống, nhai, nói chuyện, vân vân. Mục đích là chú ý vào thái độ của mình chứ không chạy theo những

biến chuyển. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng thân này là một khối ung sang bất tịnh, thân này là trung tâm bão của khổ đau phiền não. Thân mình bất tịnh, thân người cũng bất tịnh, chỉ có thân Phật là thanh tịnh. Theo Kinh Duy Ma Cát, khi Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát vâng mệnh của Đức Phật đi thăm bệnh cư sĩ Duy Ma Cát, nên mới có cuộc đối đáp về “thân” như sau: "Văn Thù hỏi cư sĩ Duy Ma Cát: 'Phàm Bồ Tát an ủi Bồ Tát có bệnh như thế nào?' Duy Ma Cát đáp: 'Nói thân vô thường, nhưng không bao giờ nhàm chán thân này. Nói thân có khổ, nhưng không bao giờ nói về sự vui ở Niết Bàn. Nói thân vô ngã mà khuyên dạy dắt dìu chúng sanh. Nói thân không tịch, chứ không nói là rớt ráo tịch diệt. Nói ăn năn tội trước, chứ không nói vào nơi quá khứ. Lấy bệnh mình mà thương bệnh người. Phải biết cái khổ vô số kiếp trước, phải nghĩ đến sự lợi ích cho tất cả chúng sanh, nhớ đến việc làm phước, tưởng đến sự sống trong sạch, chớ nên sanh tâm buồn rầu, phải thường khởi lòng tinh tấn, nguyện sẽ làm vị y vương điều trị tất cả bệnh của chúng sanh. Bồ Tát phải an ủi Bồ Tát có bệnh như thế để cho được hoan hỷ.' Ngài Văn Thù Sư Lợi! Bồ Tát có bệnh đấy phải quán sát được các pháp như thế. Lại nữa, quán thân vô thường, khổ, không, vô ngã, đó là huệ. Dù thân có bệnh vẫn ở trong sanh tử làm lợi ích cho chúng sanh không nhàm mỏi, đó là phương tiện. Lại nữa, ngài Văn Thù Sư Lợi! Quán thân, thân không rời bệnh, bệnh chẳng rời thân, bệnh này, thân này, không phải mới, không phải cũ, đó là huệ. Dù thân có bệnh mà không nhàm chán trọn diệt độ, đó là phương tiện."

2.095. Thân Huyền Giả, Hiện Tượng Là Những Bóng Ma Ảo Ảnh

Một hôm, Thiền Sư Bổn Tịnh (1100-1176), pháp tử đời thứ 9 của dòng Thiền Vô Ngôn Thông, thượng đường dạy chúng đệ tử: “Thân này không thật mà chỉ là huyền giả. Tất cả những hiện tượng không thật như người ta tưởng. Chúng tạm bợ, vô thường và không có thực thể. Kỳ thật chúng là những bóng ma ảo ảnh. Hành giả nên nhớ chỉ có chánh kiến mới đoạn trừ những vọng tưởng điên đảo này, và giúp người ta nhận ra bản chất thật nằm trong mọi giả tưởng. Chỉ khi nào con người thoát ra khỏi đám mây mù ảo tưởng và điên đảo này thì con người mới chói sáng với chánh trí, giống như ánh trăng rằm thoát khỏi đám mây đen vậy.”

2.096. Thân Khẩu Ý Thanh Tịnh Phật Thị Hiện; Thân Khẩu Ý Bất Tịnh Phật Hủy Diệt

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!"

2.097. Thân Khô Tâm Nguội

Sau khi được Đạo Huệ ấn chứng để trở thành pháp tử đời thứ 10 dòng Thiền Vô Ngôn Thông, Thiền Sư Trường Nguyên (1110-1165) đi thẳng vào núi Từ Sơn ẩn tịch. Ở đây hàng ngày Sư mặc áo cỏ, ăn hạt dẻ, làm bạn cùng sỏi, đá, khỉ, vượn. Suốt ngày trì tụng kinh điển, Sư cố gắng nhồi nặn thân tâm lặng lẽ thành một khối. Trải qua năm, sáu năm, người đời không ai xem thấy chỗ ảnh hưởng của Sư. Vua Lý Anh Tông nghe tiếng, ái mộ đạo đức của Thiền Sư Trường Nguyên (1110-1165), nên muốn gặp Sư, nhưng Sư từ chối. Vua sai bạn cũ của Sư là một vị quan tên Lê Hối trong triều đình khéo thuyết phục Sư về triều. Trên đường về kinh, khi nghỉ qua đêm tại nhà trọ của chùa Hương Sát, Sư hối hận, liền trốn về núi xưa. Sau khi về lại núi xưa, Sư bảo các đệ tử: "Hạng người có thân khô tâm nguội như ta, không phải những vật phù ngụy thế gian có thể cảm dỗ được. Bởi vì chí hạnh của ta chưa thuần nên bị các thứ bầy lộng vây khốn." Nói xong Sư bảo đệ tử hãy lắng nghe bài kệ:

“Khỉ vượn bồng con lại núi xanh,
Hiền thánh ngàn xưa chẳng thể ghi

Oanh hót xuân về hoa nở rộ,
Cúc cười thu đến dáng hình chi.”

(Viên hầu bảo tử qui thanh chướng. Tự cổ thánh hiền một khả
lưỡng. Xuân lai oanh chuyển bách hoa thâm. Thu chí cúc khai một mô
dạng).

2.098. Thân Là Pháp Sanh Diệt, Pháp Tánh Chưa Từng Diệt

Thiền Sư Thuần Chân (?-1101) thường nhắc nhở đệ tử rằng Pháp
tánh hay chơn tánh tuyệt đối của vạn hữu là bất biến, bất chuyển và
vượt ra ngoài mọi khái niệm phân biệt. Hãy nhìn vào tấm kiếng, hình
ảnh đến rồi đi, nhưng tánh chiếu vẫn luôn bất sanh bất diệt. Khoảng
niên hiệu Long Phù nguyên niên, vào ngày 7 tháng 2, năm 1101, khi
sắp thị tịch, đại đệ tử vào thỉnh ích, Sư thuyết bài kệ:

“Chân tánh thường không tánh,
Đâu từng có sanh diệt.
Thân là pháp sanh diệt,
Pháp tánh chưa từng diệt.”

(Chân tánh thường vô tánh, Hà tăng hữu sanh diệt. Thân thị sanh
diệt pháp, Pháp tánh vị tăng diệt). Sau khi nói xong bài kệ, Sư an lành
thị tịch. Phụ Quốc Thái Bảo Cao TỐI chuẩn bị lễ trà tỳ, gom xá lợi, và
xây dựng một tháp thờ.

2.099. Thân Này Có Khác Chi Là Củi Than!

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

Hữu, 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 khuây khỏa chính mình
 Nơi triều nội tôi đốt hương thơm
 Giờ đây tôi đến cõi Thiền
 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."

2.100. *Thân Quang*

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 rục rữa. 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."

2.101. *Thân Tâm Kệ*

Cứu Chỉ, tên của một vị Thiền sư Việt Nam, quê ở Chu Minh, Bắc Việt. Khi hãy còn nhỏ, ngài đã lâu thông Khổng Lão, nhưng ngài than phiền rằng Khổng chấp "hữu," Lão chấp "vô," chỉ có đạo Phật là không chấp vào đâu cả. Từ đó ngài xuất gia làm đệ tử của Thiền sư Định Hương tại chùa Cẩm Ứng, và trở thành Pháp tử đời thứ 7 dòng Vô Ngôn Thông. Về sau, ngài dời về chùa Từ Quang trên núi Tiên Du để tu khổ hạnh. Dưới đây là một trong những bài kệ thiền nổi tiếng về 'thân và tâm' của ngài:

“Giác liễu thân tâm bản ngưng tịch
 Thân thông biến hóa hiện chư tướng
 Hữu vi vô vi từng thử xuất
 Hà sa thế giới bất khả lượng
 Tuy nhiên biến mãn hư không giới
 Nhất nhất quan lai một hình trạng
 Thiên cổ vạn cổ nan tử hống
 Giới giới xứ xứ thường lằng lằng.”

(Giác ngộ thân tâm vốn lặng yên, Thân thông các tướng biến hiện tiền. Hữu vi vô vi từ đây có, Thế giới hà sa không thể lường, Mỗi mỗi xem ra chẳng tướng hình. Muôn đời ngàn đời nào sánh được, Chốn chốn nơi nơi thường rạng ngời).

2.102. Thân Thị Bồ Đề Thọ Hay Bồ Đề Bản Vô Thọ?

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 uổng dụng tâm lực.” Mọi người nghe lời này, thảy đều nhứt tâm nói rằng: “Chúng ta về sau y chỉ Thượng Tọa Thần Tú, nhờ 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, câu pháp thì tốt, câu 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 Lư Trân đến vẽ ‘Lăng Già Biến Tướng và Ngũ Tổ Huyết Mạch Đồ’ 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 thừa 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:

Thân là cội Bồ Đề
Tâm như đài gương sáng
Luôn luôn phải lau chùi

Chờ 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 Lư 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 lẽ 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 già 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 Nhựt 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?”

2.103. Thân Tứ Đại Hiểu Hay Ai Hiểu Đây?

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 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.”

2.104. Thân Vô Thường

Trước khi thị tịch Thiền Sư Vạn Hạnh (?-1018) đã trước tác một trong những bài thơ nổi tiếng về ‘thân vô thường’ sau đây:

"Thân như điện ảnh hữu hoàn vô
 Vạn mộc xuân vinh thu hựu khô
 Nhậm vận thịnh suy vô bố úy
 Thịnh suy như lộ thảo đầu phô!"
 (Thân như bóng chớp có rồi không,
 Cây cỏ xuân tươi, thu đượm hồng,
 Mặc cuộc thịnh suy không sợ hãi,
 Thịnh suy như cỏ hạt sương mai).

Hành giả tu Thiền nên nhìn thân này như bóng, như chớp, không thật, có đó rồi mất đó. Cũng như cây cối bên ngoài, mùa xuân tươi tốt, mùa thu héo tàn. Vậy thì cứ để cho thân, cảnh và cuộc đời mặc nó trôi qua. Hoặc suy hoặc thịnh, hoặc tốt hoặc xấu đều không quan trọng, đều không sợ hãi. Vì những cái thịnh suy của cuộc đời khác nào như hạt sương đọng ở đầu ngọn cỏ. Hiểu như vậy, thấy như vậy là hiểu và thấy đúng tinh thần Thiền. Muốn có thái độ sống như Thiền sư Vạn Hạnh, hành giả tu thiền nên luôn có thái độ ‘Nhìn mà không thấy, nghe mà không hay, ngửi mà không có mùi.’ Tại sao lại nhìn mà không thấy? Bởi vì có sự hồi quang phản chiếu. Tại sao nghe mà không hay? Bởi vì phản văn văn tự kỷ, tức quay cái nghe để nghe chính mình. Tại sao ngửi mà không có mùi? Bởi vì thấu nhiếp thân tâm, nên mùi vị không làm cho mình dính mắc. Đây là trạng thái khi mắt nhìn sắc mà không thấy sắc, tai nghe tiếng mà coi như không có âm thanh, mũi ngửi mùi hương mà không thấy có mùi hương, lưỡi nếm mà không thấy có vị, thân xúc chạm mà không thấy có cảm giác, ý có pháp mà không dính mắc vào pháp. Nếu chúng ta ngồi thiền cho tới lúc trong không thấy có thân tâm, ngoài không thấy có thế giới, xa gần đều trống rỗng thì chúng ta đã đạt tới chỗ không còn chấp trước vào ngã tướng, nhân tướng, chúng sanh tướng, và thọ giả tướng. Đây cũng là lúc tâm quá khứ không có, tâm hiện tại không có, và tâm vị lai cũng không có. Đây cũng là cảnh giới của khinh an tuyệt vời trong thiền

định. Nếu tiếp tục thiền định sâu hơn chúng ta sẽ đi tới giai đoạn ‘Ly sanh hỷ lạc,’ tức là xa rời những lạc thú tầm thường của chúng sanh. Giai đoạn ‘Định sanh Hỷ Lạc,’ tức là trong cảnh giới định sanh khởi niềm hỷ lạc không hình dung được. Giai đoạn ‘Ly Hỷ Diệu Lạc,’ nghĩa là xa rời mọi sự hoan lạc thô thiển, mà chỉ còn lại niềm vui vi tế, vô cùng vi diệu. Giai đoạn ‘Xả Niệm Thanh Tịnh,’ nghĩa là tâm niệm hoàn toàn thanh tịnh. Hành giả cũng nên luôn nhớ rằng ‘Phàm cái gì có hình tướng đều là pháp hữu vi. Pháp hữu vi cũng giống như một giấc mộng, một thứ huyễn hóa, một cái bọt nước, hay một cái bóng hình, một tia điện chớp, toàn là những thứ hư vọng, không có thực chất. Hết thảy mọi thứ đều phải quán như vậy, mới có thể hiểu mình bạch lẽ chân thật, để chúng ta không chấp trước, không bị vọng tưởng quấy nhiễu.’

2.105. Thân Xác Nào Sẽ Làm Môi Cho Ngọn Lửa Ngày Mai?

Sư Yuren đã để lại nhiều bài thơ với tựa đề chỉ có một chữ, trong số đó có bài:

"Hôm nay,
 Tôi nhìn lại
 Thấy làn khói bay lên
 Từ đâu đó
 Bên kia những cánh đồng.
 Thân xác nào,
 Sẽ làm môi cho ngọn lửa ngày mai?"

2.106. Thân Xác Như Một Giấc Mộng!

Lâm bệnh vào năm 1645, Sư biết là cái chết đã gần kề. Sư cho tập hợp các môn sinh lại và nói với họ: "Hãy chôn xác ta trong ngọn núi ở phía sau tự viện, lấp đất lại rồi đi về. Đừng tụng kinh, đừng lễ bái, đừng nhận đồ phúng điếu của người xuất gia lẫn người tại gia; chư Tăng vẫn phải mặc áo cà sa, dùng bữa, và sinh hoạt như bình thường." Thay vì làm một bài thơ thị tịch như thông lệ của chư Tăng, thì Sư đã cầm bút lên và viết chữ "mộng," mà chúng ta cần hiểu điều mà Sư muốn tuyên bố: "Khi người ta thực sự chết đi và lìa khỏi thân xác... thì người đó hoàn toàn tự do muốn đi đâu thì đi. Khi mọi cánh cửa đều đóng chặt, trong sâu thẳm nơi bóng tối, người ta thấy mình tự do... Thân xác như một giấc mộng. Khi chúng ta thấy được điều này và tỉnh

thức, thì chẳng còn lại một dấu vết nào nữa." Mặc dầu Trạch Am đã dành phần lớn cuộc đời mình vào những vấn đề hành chánh và chính trị, song Sư cũng để lại một di sản đồ sộ về giáo huấn và tác phẩm nghệ thuật. Sách Sư viết ra, tranh Sư vẽ, các bản thư pháp và những bài thơ của Sư vẫn tiếp tục là nguồn cảm hứng và khuyến khích cho tất cả những ai đang theo con đường Thiền.

2.107. Thân Hội và Dòng Thiền Phương Nam

Thần Hội Hà Trạch (670-762/686-760?), tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ tám. Mặc dầu còn một người nối pháp khác nữa của Lục Tổ Huệ Năng, Thần Hội Hà Trạch, không được nhớ đến trong những câu chuyện Thiền truyền thống được truyền lại cho chúng ta ngày nay, Sư đóng một vai trò lịch sử cực kỳ quan trọng trong mấc xích của những câu chuyện này. Nguyên thủy Sư theo học Đạo giáo của Lão Trang, rồi sau đó lại được huấn luyện Thiền với Thần Tú của Thiền phái Bắc Tông. Khi Thần Tú được triệu hồi vào triều đình, ông này đã đề nghị rằng Thần Hội, lúc đó mới chỉ là một cậu bé hãy còn rất trẻ, nên đến gia nhập với chúng hội của Huệ Năng ở miền Nam. Hiện nay chúng ta có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền Sư Thần Hội 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. Thần Hội Hà Trạch, họ Cao, sanh năm 670 sau Tây Lịch, xuất gia năm 13 tuổi. Ông là một trong những đệ tử nổi bật của Lục Tổ Huệ Năng. Ông mạnh mẽ ủng hộ cho vị trí của Lục Tổ trong lịch sử Thiền Tông Trung Hoa. Thần Hội dẫn đầu Thiền Phái truyền lại bởi Lục Tổ Huệ Năng ở phương Nam, và mạnh mẽ tấn công phái Thần Tú phương Bắc. Ông đưa ra hai lý do để tấn công phái Thần Tú. Lý do thứ nhất, ông tấn công về sự không chính thống của phái Thần Tú và mạnh mẽ cho rằng Huệ Năng mới là người truyền thừa y bát chính thống từ Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn. Dĩ nhiên cuộc tranh luận tự nói lên rằng ông chính là Thất Tổ của dòng Bồ Đề Đạt Ma. Lý do thứ nhì mà ông tấn công phái Thần Tú, ông cho rằng thiền phái của Thần Tú là "tiệm môn," rất xa lạ với thiền phái "đốn ngộ" mà Lục Tổ Huệ Năng đã truyền lại.

2.108. Thân Lực Bất Cộng Pháp

Bất cộng pháp có nghĩa là công đức, sự thành tựu và giáo pháp của Như Lai chẳng giống với người khác. Theo kinh Duy Ma Cát, chương

một, chư Phật đều thấy rõ mọi vật trong đời, vì thương Phật hiện tướng biến nầy. Chư Phật dùng một tiếng diễn nói Pháp, để cho chúng sanh tùy loại thấy dạng hiểu, đều cho rằng Phật đồng tiếng mình, đó là thần lực Pháp bất cộng. Chư Phật dùng một tiếng diễn nói Pháp, chúng sanh chỗ hiểu tùy mỗi hạng, khắp được thọ hành đều lợi ích, đó là thần lực Pháp bất cộng. Chư Phật dùng một tiếng diễn nói Pháp, có người kinh sợ hoặc vui mừng, có kẻ dứt nghi hoặc nhằm chán, đó là thần lực Pháp bất cộng. Chư Phật là đấng Thập Lực đại tinh tấn, đấng đã đặng không chỗ sợ, đấng trụ nơi Pháp bất cộng, đấng Đạo sư của muôn loài. Chư Phật là đấng hay dứt mọi kiết phược, đấng đã đến nơi bờ kia, đấng hay vượt các thế gian, và đấng trọn lìa đường sanh tử. Chư Phật là đấng biết hết chúng sanh tướng đến lui, khéo nói các Pháp được giải thoát, như hoa sen trong đời chẳng nhiễm, thường khéo vào nơi hạnh không tịch. Chư Phật biết rõ các pháp tướng không ngăn ngại, và không nường tợ hư không.

2.109. Thần Thông

Thần thông mà chư Phật hay chư A La Hán đạt được qua tứ thiền. Có được nghiệp thông là nhờ công đức tu hành trong nhiều đời trước (chư Thiên Long Hộ Pháp, chư Bồ Tát, chư Thiên đều dựa vào túc nghiệp tu hành của những đời trước mà có được sức thần thông). Thần thông là sức mạnh kỳ diệu bao gồm sự hiểu biết, kỹ xảo, thông minh, trí nhớ, vân vân. Thần thông là những thứ mà sự tưởng tượng của xã hội văn minh trần tục hiện nay cho là phi thường, hay những thứ mà sự tưởng tượng trong các tôn giáo phương tây cho là siêu nhiên; thần lực đạt được bằng trí tuệ sáng suốt và không thể nghĩ bàn. Thiên không thiếu những yếu tố siêu nhiên, và Thiên cũng có những chuyện thần bí và đưa ra các truyện làm phép lạ như các tôn giáo khác. Nhưng Thiên không bao giờ khoa trương những thành tích của mình, cũng chẳng bao giờ tâng bốc những thần thông để đề cao giáo lý của mình. Trái lại, truyền thống Thiên đã biểu lộ một cách hiển nhiên thái độ khinh thị đối với thần thông. Thiên không mong cầu mà cũng chẳng quan tâm đến bất cứ loại thần thông nào. Điều mà Thiên thật sự quan tâm đến là sự liễu tri và chứng ngộ cái huyền diệu của tất cả những huyền diệu, cái Pháp thân bất khả tư nghì mà chúng ta có thể tìm thấy ở tất cả mọi chỗ và vào tất cả mọi thời. Điều này được biểu lộ rõ rệt trong lời nói của Bàn Long Uẩn (740-803) khi ông nói: "Thần thông cùng diệu

dụng, gánh củi và xách nước." Thật vậy, nhiều công án chứng tỏ thái độ khinh thị đối với thần thông mà Thiền chủ trương. Thiền chẳng những không khuyến khích các môn đồ tìm kiếm các thần thông này mà còn cố phá hủy chúng nếu có thể, bởi vì Thiền xem những 'thần thông', 'khải tượng' và 'khải thị' là những trò vui dụ dỗ người ta lạc ra khỏi chánh đạo. Mặc dầu Thiền chế diễu và không ưa những hành động làm phép lạ và thần thông, các thiền sư đã đặc 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 phỏ 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.

2.110. Thần Tú Và Thể Tâm

"Thể Tâm" hay cái tâm điểm nội tại nhất của tâm. Trong Thiền, thể của Tâm là cái không như chiếu diệu. Một Thiền gia đã ngộ không những chỉ biết cái phương diện chiếu diệu của ý thức, mà quan trọng hơn hết còn biết cả cái phương diện không của tâm. Chiếu diệu mà còn chấp trước bị Thiền khinh thị là "tử thủy", còn chiếu diệu mà không chấp trước, hoặc cái Tính Không Chiếu Diệu thì được Thiền ca ngợi là "đại sinh mệnh". Bài kệ mà Thần Tú viết để bày tỏ kiến thức về Thiền của mình lên cho Ngũ Tổ chứng tỏ Thần Tú chỉ biết cái phương diện chiếu diệu, chứ không biết cái không của tâm. Khi cái "tâm như đài gương sáng" của ông đứng đối lại với cái "xưa nay không một vật" của Huệ Năng, nó trở nên vô vị một cách thảm thương đến nỗi nó làm ông thua trong cuộc tranh chức "Lục Tổ Thiền." Câu "xưa nay không một vật" của Huệ Năng biểu thị hiển nhiên cái "Thể của Tâm" cũng như cái cốt tủy thâm sâu nhất của Thiền. Chính nhờ cái kiến thức sâu xa này mà Huệ Năng đã trở thành Lục Tổ Thiền Tông. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng cái ý thức chiếu diệu là một manh mối của tất cả những thực hiện nội tâm, bản chất và đặc tánh của nó vẫn là chấp trước. Ngộ của Phật giáo không đạt được bằng cách bám lấy hay bành trướng tự thức của chính mình. Trái lại, ngộ đạt được nhờ giết chết hay tiêu diệt bất cứ sự chấp trước nào vào cái ý thức chiếu diệu này; chỉ bằng cách vượt qua nó mà may ra chúng ta mới đạt đến được cái tâm điểm tận cùng của Tâm, cái "Không" hoàn toàn tự do, hoàn toàn vô tướng sáng tỏ. Cái tính Không chiếu diệu này,

trống rỗng nhưng năng động, là "Thể" của Tâm. Thông thường, khi chúng ta đề cập đến "Thể", chúng ta liên tưởng đến cái gì cụ thể có thể chất; và khi đề cập đến chữ "Không", thì chúng ta lại tự động liên tưởng đến hình ảnh về một thứ "hư không" chết cứng và tĩnh tọa. Cả hai khái niệm này đều không đúng với ý nghĩa của "Thể" và "Không" theo quan điểm nhà Thiền.

2.111. Thân Tú: Tọa Thiền

Ý tưởng của "Ngôi Thiền" từ trước thời Huệ Năng: Nói chung, cho đến thời Huệ Năng, người ta vẫn nghĩ rằng Phật tánh hiện trong tất cả vạn hữu thì thanh tịnh và không ô nhiễm theo cách như thế. Do đó việc làm hằng ngày của hành giả cốt yếu là hướng dẫn lấy tự tánh mình, tánh thanh tịnh xưa nay. Nghĩa là sự thiền định của hành giả có khuynh hướng làm sáng tỏ cái gương tâm trong ấy hành giả hy vọng thấy được tự tánh thanh tịnh của mình. Loại thiền định này gọi là tĩnh. Kiểu mặc chiếu hay sự chiêm nghiệm tánh thanh tịnh của Tâm. Khán tịnh hay để mắt xem cái tịnh không gì khác hơn là sự im lặng chiêm nghiệm về tự tánh hay tự ngã. Thân Tú đại sư rõ ràng đã nhiễm nặng tính cách tịch mặc khi ngài dạy kiểu phản tỉnh này qua bài kệ sau đây:

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).

2.112. Thân Tú: Viên Ngộ

Dòng Thiền của Thân Tú còn được gọi là Hậu Bắc Tông Thiền phái. Theo Thiền sư Tông Mật, Thân 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." Tuy nhiên, tất cả chư Tăng của phương Bắc lẫn phương Nam Trung Hoa đều biết rằng Thần Tú không hề cố xúy cho giáo pháp tiêm 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. Sự truyền bá Thiền từ tiền đồn Đôn Hoàng của Tây Tạng ở phương Bắc trong thập niên 780s tại vùng Đôn Hoàng 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.

2.113. Thập Mục Ngưu Đồ

Mười bức tranh chăn trâu là những bộ tranh vẽ được truyền bá rộng rãi nhất trong nhà Thiền. Giữa kiến tánh cạn sâu có sự khác biệt phi thường và những khác biệt này được miêu tả trong mười bức tranh chăn trâu. Chúng ta phải thành thật mà nói rằng trong các hình thức biểu lộ về các mức độ chứng ngộ trong nhà Thiền, không một hình thức nào được biết đến một cách rộng rãi hơn các bức tranh chăn trâu này, một bộ mười bức theo thứ tự với lời bình bằng văn xuôi và kệ

tụng. Có lẽ bởi vì bản tánh thiêng liêng của con bò ở xứ Ấn Độ thời cổ đại, nên con vật thường được dùng tượng trưng cho bản tánh nguyên thủy của con người hay Phật tánh. Người ta qui cho Thiền Sư Quách Am Sư Viễn (?-1234) là tác giả của các bức tranh "Chăn Trâu" (Thập Mục Ngưu Đồ) và lời bình đi kèm. Thật ra, Thiền sư Quách Am không phải là người đầu tiên minh họa các giai đoạn phát triển của sự tu chứng bằng tranh. Trước thời của ngài, có nhiều bản xuất hiện với năm hoặc tám bức họa, trong đó con trâu dần dần trở nên trắng hơn, và bức cuối cùng là một vòng tròn. Điều này ám chỉ rằng sự nhận ra cái "Một", tức là sự xóa sạch mọi tư niệm về ta và người, là mục đích tối hậu của Thiền. Nhưng Thiền sư Quách Am Sư Viễn cảm thấy như vậy vẫn chưa đủ nên ông thêm vào hai bức nữa sau bức vẽ vòng tròn, làm cho nó rõ ràng hơn rằng Thiền giả có sự phát triển tâm linh cao nhất, sống hòa đồng với phàm nhân trong thế giới trần tục của hình tướng và đa dạng một cách hết sức vô ngại và tự tại. Hơn thế nữa, trong thế giới ấy, Thiền giả còn tiếp độ bất cứ ai hữu duyên đi trên con đường của Phật với lòng từ bi và trí tuệ của mình. Bản của Thiền sư Quách Am là bản được chấp nhận rộng rãi nhất ở Nhật; và qua nhiều năm nó đã tỏ ra là nguồn giáo huấn và cảm hứng hữu hiệu đối với Thiền sinh. Sau đây là tóm lược về mười bức tranh Chăn Trâu với lời bình, bản tiếng Anh dựa theo quyển Ba Trụ Thiền của Thiền sư Philip Kapleau xuất bản năm 1956; và bản tiếng Việt dựa theo kế do Tuệ Sỹ rút ra từ Tục Tạng Kinh bằng chữ Hán và Trúc Thiên giải thích bằng chữ Việt, NXB An Tiêm ấn hành năm 1972 tại Sài Gòn, Việt Nam.

Thứ nhất là tìm Trâu: Thật tình mà nói, Trâu có lạc mất bao giờ đâu, thế thì tại sao phải đi tìm? Con người quay lưng lại với chân tánh của mình nên không thấy được nó. Vì bởi những nhiễm ô nên không còn thấy được Trâu. Bỗng dưng thấy mình đứng trước những ngã rẽ hỗn độn mờ mịt. Lòng tham được và nỗi lo sợ mất mát nổi lên như những ngọn lửa bùng cháy, ý niệm thị phi phóng ra như những mũi dao nhọn.

"Mang mang bát thảo cố truy tầm
 Thủy khoát sơn diêu lộ cánh thâm
 Lực tận thân bì vô mịch xứ
 Dẫn văn phong thụ văn thiền ngâm."
 (Miên man vạch cỏ cố truy tầm
 Non xa nước rộng lối âm âm

Dạ mỗi chân mòn đâu chẳng thấy
Chỉ thấy ve chiều ngọn phong ngâm).

Thứ nhì là thấy dấu Trâu: Hành giả nhờ kinh giáo mà biết đó là dấu chân Trâu. Các khí cụ tuy đa dạng nhưng vốn cùng một thứ vàng, cũng như vạn vật đều là hiện thân của Tự Ngã. Nhưng hành giả vẫn chưa phân biệt được tốt với xấu, thật với giả. Hành giả chưa thật sự vào được cửa, nhưng đã biết lối đi theo dấu chân Trâu.

"Thủy biên lâm hạ tích thiên đa
Phương thảo li phi kiến dã ma
Túng thị thâm sơn cánh thâm xứ
Liêu thiên khổng tị chảm tàng tha?"
(Ven rừng mé nước dấu chân đây
Cỏ thơm vương vít, hỏn đâu đây
Núi hỏ một màu sâu thăm thẳm
Cái mũi kinh thiên dấu được mày?).

Thứ ba là thấy Trâu: Nếu đã nghe thấy tiếng ất sẽ tìm được nguồn phát ra tiếng. Trong mọi sinh hoạt hằng ngày nguồn luôn hiển hiện. Giống như muối trong nước biển hay màu trong sơn. Khi hành giả tập trung được cái thấy bên trong ất sẽ nhận ra rằng cái bị thấy đồng nhất với Chân Nguyên (nguồn). Nói cách khác, hành giả chỉ thấy cảnh giới ở "bên kia sắc giới"; tuy nhiên, kiến tánh của hành giả dễ bị mất nếu hành giả trở nên lười biếng và không tiến hành tu tập thêm nữa. Hơn nữa, dầu đã kiến tánh, hành giả vẫn là hành giả như lúc trước, không thêm được gì, hành giả không trở thành to lớn hơn.

"Hoàng li chi thượng nhất thanh thanh
Nhật noãn phong hòa ngạn liễu thanh
Chỉ thử cánh vô hồi thị xứ
Sâm sâm đầu giác họa nan thành."
(Vàng anh riu rít hỏt trên cành
Nắng ỏm gió êm bờ liễu xanh
Chẳng trốn được đâu, trâu ở đó
Đầu sừng sừng sừng vẽ sao thành).

Thứ tư là được Trâu: Nhưng nếu tiếp tục tọa Thiền, hành giả sẽ đạt đến giai đoạn được trâu. Ngay lúc này hành giả chưa sở hữu được sự kiến tánh của mình. Bấy lâu nay Trâu đã sống ngoài hoang dã, nay mới gặp lại và thật sự đã bắt được nó. Vì bấy lâu nay lêu lỏng, đã mất hết những thói quen trước, nên muốn khắc phục không phải là chuyện

để. Nó vẫn tiếp tục ham thích những thứ cỏ có hương vị ngọt ngào; nó vẫn cứng đầu và không kềm chế được. Nếu hành giả muốn thuần thực nó hoàn toàn thì phải dùng đến roi vọt.

"Kiệt tận thân thông hoạch đắc cừ
 Tâm cương lực tráng tốt nan trừ
 Hữu thời tài đáo cao nguyên thượng
 Hữu nhập yên vân thâm xứ cư."
 (Trăm phương ngàn kế khắc phục mi
 Tâm lực cương cường, thật khó thay
 Ví chẳng phóng lên trên gò nổi
 Lại vào những chốn khói mây bay).

Thứ năm là bắt được Trâu: Sau giai đoạn bắt được trâu là giai đoạn chăn trâu hay thuần hóa nó. Sự dấy lên của một niệm kéo theo một niệm khác khởi sanh. Giác ngộ đem lại nhận thức rằng các niệm như thế đều không thật, ngay cả khi chúng phát xuất từ Chân Tánh. Chỉ vì sự mê hoặc vẫn còn tồn tại, mà chúng ta tưởng rằng chúng có thật. Trạng thái không thật này không bắt nguồn từ thế giới khách quan bên ngoài mà từ bên trong tâm mình.

"Tiên sách thời thời bất ly thân
 Khủng y túng bộ nhập ai trần
 Tương tương mục đắc thuần hòa dã
 Cơ tỏa vô ức tự trực nhân."
 (Thường roi chớ có lúc lia thân
 Vì ngại chân đi nhập bụi trần
 Cùng nhau chăn dắt thuần hòa nết
 Cùm kẹp không màng theo chủ nhân).

Thứ sáu là cỡi trâu về nhà: Đây là trạng thái trực quan mà trong ấy kiến tánh và cái ngã được xem là một và như nhau. Cuộc chiến đấu đã chấm dứt, "được" và "mất" không còn tác dụng nữa. Miệng ngheu ngao khúc ca mộc mạc của người tiểu phu và những bài đồng dao của bọn trẻ trong làng. Ngồi trên lưng Trâu, mắt thanh thản nhìn mây trời lơ lững trên cao. Đầu không quay lại theo hướng cám dỗ. Dẫu cho có người làm mình khó chịu, hành giả vẫn như như bất động.

"Kỳ người đà lê dục hoàn gia
 Khương địch thanh thanh tống văn hà
 Nhất phách nhất ca vô hạn ý
 Tri âm hà tất cổ thần nha."

(Cưỡi ngược lưng Trâu trở lại nhà
Vi vu tiếng sáo tiền chiều tà
Mỗi nhịp mỗi lời vô hạn ý
Tri âm lọ phải hé môi ra).

Thứ bảy là quên trâu còn người: Trong Pháp không có hai. Trâu là Nguyên Tánh: bây giờ hành giả đã nhận ra điều này. Cái bẫy không còn cần nữa khi đã bắt được thỏ, lưới bỏ đi khi cá đã bắt rồi. Giống như vàng ròng một khi đã tách khỏi quặng, như mặt trăng ra khỏi đám mây, một tia chiếu sáng mãi mãi.

"Ky nguơ dĩ đắc đáo gia sơn
Nguơ dã không hề nhân dã nhàn
Hồng nhật tam can do tác mộng
Tiên thăng không độn thảo đường gian."
(Lưng Trâu đã đến núi quê ta
Trâu không còn nữa người nhàn hạ
Mặt nhật ba sào còn mãi mộng
Roi thường vớt đó giữa hàng ba).

Thứ tám là người trâu đều quên: Mê tình tiêu mất mà thánh ý cũng không còn. Hành giả không còn nấn ná trong trạng thái "Mình là Phật" và bước mau qua giai đoạn "thấy mình đã gột sạch vọng tình rằng mình không phải là Phật". Dầu ngàn mắt của năm trăm vị Phật và Tổ cũng không biện biệt được đặc điểm nơi hành giả. Nếu có hàng trăm chim muông trải hoa trong phòng mình, hành giả cũng chỉ tự thẹn lấy chính mình.

"Tiên sách nhân nguơ tận thuộc không
Bích thiên liêu quách tín nan thông
Hồ lô diệm thượng tranh dung tuyết
Đáo thử phương năng hiệp tổ tông."
(Trâu người thường gây thủy đều không
Trời xanh bát ngát, tin khó thông
Tuyết không thể còn trên lò lửa
Đến chốn này đây gặp tổ tông).

Thứ chín là trở về nguồn cội hay đại ngộ: Thâm nhập đến tận đáy và ở đấy không còn phân biệt ngộ với không ngộ. Ngay từ đầu có mảy bụi nào đâu để làm mờ tánh Thanh Tịnh vốn có. Giờ đây hành giả quan sát thế sự đầy vơi mà vẫn an trụ trong tịch nhiên bất động. Sự đầy vơi này không phải là bóng ma hay ảo ảnh, mà chỉ là sự hiển hiện

của Cội Nguồn. Vậy thì tại sao mình phải cố làm bất cứ chuyện gì? Nước biếc núi xanh. Một mình hành giả lặng ngắm sự biến đổi không ngừng của vạn hữu.

"Phản bốn hoàn nguyên dĩ phí công
 Tịnh như trực hạ nhược manh lung
 Am trung bất kiến am tiền vật
 Thủy tự mang mang hoa tự hồng."
 (Cội nguồn trở lại rõ phí công
 Từ đây nghe thấy tựa như không
 Trong am không thấy chi đằng trước
 Nước vẫn mênh mông, hoa vẫn hồng).

Thứ Mười là thông tay vào chợ: Giai đoạn cuối cùng, giai đoạn vào chốn trần ai. Cửa am khép lại, dầu thánh cũng chẳng thấy được hành giả. Toàn bộ tâm cảnh của hành giả cuối cùng đã biến mất. Hành giả đi con đường riêng của mình, không cố bước chân theo dấu thánh hiền xưa. Mang bầu rượu thông dong đi vào chợ, nường gậy dài lại trở về nhà. Tiễn tay dắt đám chủ quán và nhóm hàng thịt theo con đường của Phật.

"Lộ hung tiến tức nhập triền lai
 Phù thổ đồ hồi tiểu mãn tai
 Bất dụng thần tiên chân bí quyết
 Trực giao khô mộc phóng hoa khai."
 (Ngực lộ chân trần vào thị tứ
 Bùn lầy bụi phủ toét miệng cười
 Chẳng dùng bí quyết thần tiên dạy
 Mà cây khô thoáng nở hoa tươi).

Đây là giai đoạn kết thúc toàn bộ sự tu chứng, sống giữa thế nhân, sẵn sàng giúp đỡ họ bất cứ lúc nào có thể được, hoàn toàn tự tại, không còn bị ngộ ràng buộc. Sống trong trạng thái cuối cùng này là cái đích của cuộc sống của bất cứ hành giả tu Thiền nào, và việc hoàn thành nó có thể mất nhiều đời nhiều kiếp. Hành giả tu Thiền nên cố gắng đặt chân lên con đường dẫn tới cái đích này. Tóm tắt, những bức tranh này vẽ lại những mức độ tăng tiến của Thiền sinh. Trong một vài truyền thống, khởi đầu là con trâu đen, rồi từ từ trở thành trắng, và rồi hoàn toàn trắng. Sau đó thì trâu cũng biến mất. Sự liên tục của những bức tranh tiêu biểu cho sự thành thạo từ từ của Thiền sinh trong thiền

tập, trong đó tâm được kiểm soát hay huấn luyện từ từ. Để rồi cuối cùng không cần phải học nữa mà vẫn thông dong đi vào kẻ chợ.

2.114. Thập Nguyện Bồ Tát

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 thấy 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 thấy 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. Nguyên 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. Nguyên 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.

2.115. Thập Trí Đồng Chân

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIII, có mười loại trí của một bậc thầy theo Thiền Sư Phần Dương Thiện Chiếu (947-1024). Thứ nhất là Đồng nhất chất, nghĩa là thầy và trò dung hợp với nhau như một, mỗi người làm hết bổn phận của mình. Thứ nhì là Đồng đại sự, nghĩa là bậc thầy phải lấy đại sự Phật pháp làm đầu để giải đáp những nghi vấn của người học. Thứ ba là Tổng đồng tham, nghĩa là bậc thầy phải có năng lực khiến tất cả vạn tượng đều quy y Phật pháp. Thứ tư là Đồng chân trí, nghĩa là bậc thầy phải có trí huệ chân thật và nhận thức siêu việt. Thứ năm là Đồng biến phổ, nghĩa là bậc thầy cần phải thấu triệt, liễu ngộ Phật đạo. Trong sinh hoạt hằng ngày không bao giờ thiếu vắng đạo pháp (con đường hay phương pháp dẫn đến niết bàn). Thứ sáu là Đồng cụ túc, nghĩa là bậc thầy luôn nhớ rõ mọi người đều sẵn có Phật tánh. Thứ bảy là Đồng đắc thất, nghĩa là bậc thầy phải có khả năng phân biệt rõ điểm quan hệ giữa sự được mất, hơn thua. Thứ tám là Đồng sinh sát, nghĩa là thầy trò phải có quan hệ mật thiết như sống chết đều có nhau. Thứ chín là Đồng am hống, nghĩa là thầy trò nói pháp phải giống nhau, tất cả đều phải cùng mục đích hoằng truyền chánh pháp. Thứ mười là Đồng đắc nhập, nghĩa là quan hệ giữa thầy và trò phải như sơn môn với Phật điện, dứt tuyệt mọi đối đãi và thầy đều thành Phật. Thiền sư Phần Dương Thiện Chiếu lại nói: “Ai đồng nhau trong đồng nhất chất (sẽ đồng đạt được Phật tánh)? Ai đồng nhau trong tiếng rống (sư đệ đồng nhau trong thuyết Pháp)? Ai đồng nhau trong việc cho và cướp đi sinh mệnh (làm cho thế giới hiện tượng sinh khởi; giết đi pháp giới vô tận)? Ai đồng nhau trong được mất (được pháp giới vô tận, mất thế giới hiện tượng)? Ai đồng nhau trong

tài năng (vật và tâm là một, khi được nhìn từ khía cạnh của tâm, thí dụ như vô tận tạng của pháp giới)? Ai đồng nhau trong biến phổ (vật và tâm là một, khi được nhìn từ khía cạnh của vật, thí dụ như núi non, sông ngòi, và đại địa, tất cả đều là hiện thân của Pháp Vương)? Ai đồng nhau trong chân trí (tất cả đều cùng có được trí tuệ của những vị thầy)? Ai đồng nhau trong đồng tham (ngay cả đức Thích Ca Mâu Ni và Bồ Đề Đạt Ma vẫn còn đang huấn luyện)? Cái gì đồng nhau trong Đại Sự (cùng có chung một Đại Sự được chư Phật và các bậc thầy chia sẻ)? Cái gì đồng nhau trong bản thể (sư đệ đều đồng nhau trong bản thể, đều có Phật tánh)? Có ai trình bày được những vấn đề này hay không? Nếu mấy ông có thể làm được thì đừng bỏ qua lòng bi mẫn của mấy ông. Nếu mấy ông không làm được là mấy ông không có chân nhãn tu tập. Mấy ông phải có khả năng giải thích chúng một cách rành mạch. Mấy ông muốn biết thị phi? Chân diện mục của mấy ông ngay trước mấy ông đó! Mấy ông đứng cũng khá lâu! Mấy ông nên tự bảo trọng!

2.116. Thất Hoa Bát Liệt (Thất Diên Bát Đảo)

According to the Pi-Yen-Lu, example 9, một hôm có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Triệu Châu Tông Thắm (778-897): "Thế nào là Triệu Châu?" Triệu Châu đáp: "Cửa Đông, cửa Tây, cửa Nam, cửa Bắc." Vị Tăng hỏi Triệu Châu thế ấy, Triệu Châu đáp thế ấy, hãy nói làm sao dò tìm? Thế ấy cũng chẳng được, mà chẳng thế ấy cũng chẳng được. Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, phàm kẻ tham thiền hỏi đạo xét rõ chính mình, tối kỵ giản trạch ngôn cú. Đâu chẳng thấy Triệu Châu đã nói: "Chỉ đạo vô nan, chỉ hiềm giản trạch." Lại chẳng thấy Vân Môn nói: "Hiện nay thiền khách tùm ba tùm năm nói chuyện ôn ào, nói cái này là cú ngữ 'thượng tài', cái kia là cú ngữ 'tự thân xử.'" Họ không nhận ra rằng đây chỉ là cửa phương tiện của cổ nhân, vì kẻ sơ cơ hậu học chưa rõ chỗ tâm địa, chưa thấy bản tánh, nên bất đắc dĩ mà lập ra ngữ cú phương tiện. Cổ nhân nói: "Tâm là căn, pháp là trần, hai thứ ví như vết trên gương." Khi hành giả đến được cảnh giới này sẽ tự nhiên sạch sẽ và trở trọi. Cho dầu tốt cùng lý luận đi nữa cũng chưa phải là chỗ yên ổn. Khi đến chỗ này người ta thường lầm hiểu cho đó là cảnh vô sự, nên Phật cũng chẳng thêm lay mà nhang cũng chẳng thêm đốt. Thật tình giống thì có giống, nhưng dầu là như thế họ đang sai lầm hoàn toàn. Khi bị hạch hỏi đến, câu trả lời của họ giống như

chân lý tối thượng, nhưng khi họ bị nắm lấy thì ngay lập tức thất điên bát đảo (thất hoa bát liệt), trụ ở chỗ bụng thì trống rỗng còn tâm thì cao ngạo; đến đêm trừ tịch (30 tháng chạp) quơ tay đấm ngực thì đã muộn rồi. Hành giả tu thiền phải thấy cho thật rõ rằng sự nhấn mạnh chính trong nhà Thiền là không dựa vào văn tự. Theo lời Phật dạy trong Kinh Lăng Già, nhà Thiền dựa vào thực tập hơn là văn tự sách vở. Người thực tập thiền thường khuyên “bất lập văn tự.” Đây không nhất thiết là để phủ nhận khả năng diễn đạt của văn tự mà chỉ để tránh sự nguy hiểm của sự mắc kẹt vào ngôn ngữ mà thôi. Người ta khuyên chúng ta nên dùng văn tự một cách khéo léo vì lợi ích của người nghe.

2.117. Thất Nội Nhất Đăng

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XI và Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển IX, một hôm, có một vị Tăng hỏi Hương Nghiêm Trí Nhân Thiền Sư (?-898): “Cái gì là ngọn đèn đơn độc trong phòng?” Hương Nghiêm đáp: “Nếu ba người xác nhận nó thì rùa vỏ cứng biến thành một loài vỏ mềm.” Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng một ngọn lửa tiêu biểu cho trí tuệ bát nhã; một ngọn đèn dầu trong phòng vì vậy tiêu biểu cho một ánh sét lóe lên liên tục không bao giờ hết. Có một vị Tăng hỏi Thiền sư Trùng Viễn: “Cái gì là một ngọn đèn ở trong phòng?” Thiền sư Trùng Viễn đáp: “Nếu ba người làm chứng cho việc này thì một con rùa nước ngọt sẽ trở thành một thứ mai mềm.” Trong câu chuyện này, ngọn lửa tiêu biểu cho trí tuệ bát nhã; một ngọn đèn dầu đang cháy trong phòng tiêu biểu cho ánh chớp luôn lóe lên không bao giờ ngừng tắt.

2.118. Thất Thông

Theo Bích Nham Lục, Tắc 6, trong hai mươi năm, Thiền sư Linh Thọ Như Mẫn không bổ nhiệm chức Thủ Tọa. Sư thường nói: “Thủ Tọa của lão Tăng sanh, hay nói Thủ Tọa của lão Tăng chẵn trâu.” Có khi Sư lại nói: “Thủ Tọa của lão tăng đi hành cước.” Bỗng một hôm, Sư cho đánh chuông kêu chúng ra trước tam quan đón Thủ Tọa. Chúng hội mơ hồ về chuyện này, nhưng Vân Môn thật sự đến trước cổng. Linh Thọ liền mời Vân Môn vào liêu Thủ Tọa nghỉ ngơi. Người đương thời gọi Linh Thọ bằng Thiền sư Tri Thánh, vì Sư biết trước việc quá khứ vị lai. Một hôm, khi làm Thủ Tọa ở chỗ Linh Thọ, Thiền sư Vân Môn khai đường thuyết Pháp, có quan Cúc Thường Thị đặt câu hỏi:

“Trái Linh Thọ chín chưa?” Vân Môn đáp: “Có khi nào ông nghe nói là nó chưa chín đâu?” Về sau này, vua Lưu ở Quảng Đông, phong cho Linh Thọ làm Thiền sư Tri Thánh và cho rằng Linh Thọ đời đời chẳng mất thần thông; trong khi Vân Môn có ba đời làm vua nên mất thần thông.

2.119. Thật Khó Mà Biết Người Đó!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển X, một hôm, Thiền Sư Triệu Châu Tông Thắm (778-897) thượng đường, sau một hồi, vẫn im lặng. Cuối cùng, Sư nói: "Tất cả có ở đây không?" Đại chúng đáp: "Bẩm, tất cả ở đây." Sư nói: "Ta vẫn không nói pháp cho đến khi có một người khác đến." Một vị Tăng bước ra nói: "Con sẽ nói cho thầy biết khi nào không có ai đến." Sư nói: "Thật khó mà biết người đó."

2.120. Thật Là Một Điện Phật Đẹp, Mà Trong Đó Lại Chẳng Linh Thánh Chút Nào!

Thần Tán Thiền Sư là một trong những đệ tử nổi bật của Thiền Sư Bách Trượng vào thời nhà Đường. Ngài xuất gia lúc tuổi còn nhỏ. Sau khi ngộ đạo với Tổ Bách Trượng, Sư bèn trở về bổn tự, nơi Sư thí pháp với vị "thụ nghiệp sư", vị thầy đã dạy Sư từ hồi nhỏ và khi đó đã già lắm rồi. Tuy nhiên, vị bổn sư này chưa thấu đạo, nhưng lại rất kiêu ngạo và không muốn nghe lời khuyên của đệ tử, vì nghĩ rằng đệ tử làm sao hơn thầy được. Vì thế ngài muốn tìm cách cảnh tỉnh bổn sư. Một hôm, Sư kỳ cọ cho thầy khi tắm. Sư bèn vỗ lưng thầy nói: "Thật là một điện Phật đẹp, mà trong đó lại chẳng linh thánh chút nào." Vị Thầy quay đầu lại nhìn Sư. Sư nói: "Phật tuy không linh thánh, nhưng có thể phóng quang!"

2.121. Thật Ra, Vạn Pháp Nào Có Lại Khứ!

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 hắn." 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 bụi 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 hướng hạ."

2.122. Thâu Đạo

Thâu đạo hay trộm cắp là một trong mười trọng tội của người Phật tử. Theo Thiên sư Philip Kapleau trong quyển Giác Ngộ Thiên, giới luật thứ hai cấm lấy những gì mà người ta không cho bạn. Nói cách khác, không được ăn cắp mà phải tôn trọng mọi thứ... Lạm dụng đồ vật cũng đi ngược lại tinh thần của giới luật thứ hai hoặc lối sống đạo đức. Lấy một quyển sách, chẳng hạn, mở toang ra làm cho bìa sách bị gãy và quyển sách bị hỏng cũng là một hình thức trộm cắp. Hành vi này cho thấy sự thiếu tôn trọng đối với giá trị tối thượng của sự vật. Kinh doanh gian lận cũng là trộm cắp, chẳng hạn như trả lương thấp cho nhân viên. Nhưng vi tế hơn, đánh cắp thời gian của chính mình, đánh cắp thời gian dành cho những mục đích lớn của chính mình, phí phạm

tài nguyên của mình hay của thế giới, cũng là vi phạm đối với giới luật này.

2.123. *Thâu Kiếm Hoàng Sào*

Theo thí dụ thứ 66 của Bích Nham Lục, Thiên Sư Toàn Khoát Nham Đầu (828-887) hỏi một vị Tăng: "Ở đâu đến?" Vị Tăng thưa: "Tây Kinh đến." Nham Đầu hỏi: "Sau khi giặc Hoàng Sào qua rồi, lại thâu kiếm được không?" Vị Tăng thưa: "Thâu được." Nham Đầu đưa cổ ra, nói: "Hè!" Vị Tăng nói: "Đầu thầy rụng." Nham Đầu cười ha hả! Sau vị Tăng này đến Tuyết Phong. Tuyết Phong hỏi: "Ở đâu đến?" Vị Tăng thưa: "Ở Nham Đầu đến." Tuyết Phong hỏi: "Có ngôn cú gì?" Vị Tăng thuật lại việc trước, liền bị Tuyết Phong đánh cho ba mươi gậy rồi đuổi ra. Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, phàm là người quấy túi mang bát vạch cổ xem gió, phải đủ con mắt hành cước mới được. Vị Tăng này mất tợ sao băng, cũng bị Nham Đầu khám phá xong, xô xâu lại. Đương thời nếu là kẻ kia, hoặc chết hoặc sống cứ đến liền dùng. Vị Tăng lồi thoi này lại nói: "Thâu được." Đi hành cước thế ấy, lão Diêm Vương sẽ đòi tiền cơm ông. Ông này đi nát bao nhiêu đôi giày cỏ trắng đến Tuyết Phong. Khi ấy nếu có đôi phần mắt sáng, liền biết liếc qua há chẳng thích sao? Một nhơn duyên này có âm thanh kỳ quái. Việc ấy tuy nhiên không được mất, mà được mất rất lớn; tuy nhiên, không giản trạch, mà trong này lại cần đủ con mắt giản trạch. Xem Long Nha khi còn đi hành cước, đặt câu hỏi với Đức Sơn: "Học nhơn nương kiếm Mạc Da nghĩ lấy đầu thầy thì thế nào?" Đức Sơn đưa cổ ra nói: "Hè!" Long Nha nói: "Đầu thầy rụng." Đức Sơn liền trở về phương trượng. Sau Long Nha thuật lại với Động Sơn, Động Sơn hỏi: "Khi ấy Đức Sơn nói gì?" Long Nha thưa: "Sư không nói." Động Sơn bảo: "Sư không nói gác lại, cho mượn đầu Đức Sơn rụng xem?" Long Nha ngay câu nói này đại ngộ, thấp hương trông xa về Đức Sơn lễ bái sám hối. Có vị Tăng truyền đến Đức Sơn, Đức Sơn nói: "Lão Động Sơn chẳng biết tốt xấu, kẻ này chết bao lâu rồi, cứu được dùng vào chỗ nào?" Công án này với Long Nha là một loại. Đức Sơn trở về phương trượng ắt trong tối rất mâu. Nham Đầu cười to, trong cái cười có độc. Nếu có người biện được thì đi dọc ngang trong thiên hạ. Vị Tăng này khi ấy nếu biện được thì vượt qua ngàn xưa, khỏi bị kiểm trách, mà dưới cửa Nham Đầu một trường lồi lằm. Xem lão nhơn Tuyết Phong là bạn đồng tham nên biết chỗ rơi, cũng chẳng vì kia nói

phá, chỉ đánh ba mươi gậy rồi đuổi ra khỏi viện, khả dĩ sáng trước bắt sau. Cái này là nắm lỗ mũi hàng tác gia thiên khách, thủ đoạn vì người mà chẳng vì họ thế này hoặc thế nọ, khiến họ tự ngộ. Bậc bốn phận Tông sư vì người, có khi đập kín không cho lộ đầu, có khi tung ra cho chết lang thang, lại cần có chỗ xuất thân. Cả thầy Nham Đầu, Tuyết Phong ngược lại bị vị Tăng lồi thoi khám phá. Câu Nham Đầu hỏi: "Giặc Hoàng Sào qua rồi, có trâu được kiếm chăng?" Các ông hãy nói trong đây nên hạ lời gì để khỏi bị kia cười, lại khỏi bị Tuyết Phong đánh đuổi ra? Trong cái kỳ quái này, nếu chẳng từng chứng thân ngộ, dù cho có nhanh miệng lợi khẩu, cứu cánh thấu thoát sanh tử cũng chẳng được. Sơn Tăng bình thường dạy người xem chỗ chuyển của cơ quan này. Nếu suy nghĩ, xa đó càng xa. Đâu chẳng thấy Đầu Tử hỏi Tăng Diêm Bình: "Sau khi giặc Hoàng Sào qua rồi, lại trâu được kiếm chăng?" Vị Tăng lấy tay chỉ dưới đất. Đầu Tử nói: "Ba mươi năm đùa cỡi ngựa, ngày nay lại bị lừa đá." Xem vị Tăng này quả là bậc tác gia, chẳng nói trâu được, cũng chẳng nói trâu chẳng được, so với vị Tăng ở Tây Kinh như cách trời biển. Chơn Như niêm: "Cổ nhân kia một người làm đầu, một người làm đuôi."

2.124. Thấy Chân Lý Tức Thì Chứ Không Từ Từ, Cũng Không Liên Tục

Pháp Bảo Đền Kinh chứa đựng tất cả giáo lý đốn ngộ. Lục Tổ dạy: "Này thiện tri thức! Đừng trụ bất cứ đâu, ở trong ở ngoài, thì lui tới được tự do. Đừng để tâm chấp trước thí thông suốt hết, không còn gì vướng mắc. Kẻ ngu nếu bỗng chốc trí sáng, tâm mở thì với người trí chẳng sai khác gì. Nếu ngộ được phép đốn giáo ắt người khỏi chấp theo ngoại cảnh để sửa mình, chỉ cần nơi tự tâm khởi lên cái thấy chân thực là không phiền não trần lao nào nhiễm được vào người. Đó là thấy tánh. Cách thấy ấy là thấy tức thì, con mắt huệ nắm lấy toàn thể sự thực qua một cái nhìn, cái thực siêu việt tất cả những kiến giải nhị nguyên dưới tất cả mọi hình thức. Đốn là như vậy, không diễn ra tuần tự, cũng không diễn ra lần hồi và liên tục."

2.125. Thấy Chư Pháp Bất Sanh Bất Diệt Là Chư Phật Hiện Tiên

Hãy nhìn vào tâm mình và hãy thành thật với chính mình, rồi thì mình sẽ có thể thấy bản chất của mọi vật là trống rỗng và bất sanh bất diệt. Các niệm đến rồi đi, nhưng tánh ‘thấy biết’ của tâm luôn bất động. Hãy lắng nghe một trong những bài kệ nổi tiếng của Thiền sư Trần Nhân Tông (1258-1308) về chư pháp:

“Nhất thiết pháp bất sanh
 Nhất thiết pháp bất diệt
 Nhược năng như thị giải
 Chư Phật thường hiện tiền.”
 (Tất cả pháp chẳng sanh
 Tất cả pháp chẳng diệt
 Nếu hay hiểu như thế
 Chư Phật thường hiện tiền).

2.126. Thấy Được Mặt Mũi Thực Tại

Thiền quán giúp cho tâm của chúng ta không còn quá bận bịu với ngoại vật, và khiến cho chúng ta tận hưởng sự thanh tịnh thật sự từ bên trong, và từ đó chúng ta có thể hiểu được luật chi phối vạn hữu. Trong Phật giáo, chữ ‘Pháp’ có nghĩa là luật, con đường của vạn hữu, hay sự biến chuyển của mọi hiện tượng. Pháp cũng có nghĩa là những yếu tố vật lý và tâm lý tạo nên con người; mọi yếu tố trong tâm như ý nghĩ, cái nhìn, tình cảm, tâm thức; và những yếu tố tạo nên vật chất, vân vân. Người tu tập thiền định trong Phật giáo chỉ có nhiệm vụ là tìm hiểu những pháp vừa nói trên trong thân và tâm của mình, ý thức được từng yếu tố, cũng như hiểu được luật biến chuyển và sự liên hệ của chúng. Người tu tập chân thuần là phải kinh nghiệm được thể chân thật của những thứ này từng giây từng phút. Thiền không phải chỉ là trầm tư mặc tưởng. Ngộ không cốt tạo ra một điều kiện nào đó theo chủ tâm đã định trước bằng cách tập trung tư tưởng mạnh vào đó. Trái lại, Thiền là sự nhận chân một năng lực tâm linh mới có thể phán đoán sự vật trên một quan điểm mới. Pháp tu Thiền với mục đích là dứt khoát lật đổ ngôi nhà giả tạo mà mình đang có để dựng lên cái khác trên một nền móng hoàn toàn mới. Cơ cấu cũ gọi là vô minh, và ngôi nhà mới gọi là giác ngộ. Do đó trong Thiền không hề có việc trầm tư về những câu nói tượng trưng hoặc siêu hình nào thuộc về sản phẩm của ý thức

hay cơ trí. Thiền là làm cho tất cả dục vọng tiêu trừ, từ đó tâm có thể quay về tâm bản lai. Tâm bản lai là trước khi suy nghĩ. Đang khởi sanh suy nghĩ, liền có đối nghịch. Trước suy nghĩ không có đối nghịch. Đây mới đích thực là tuyệt đối, không có ngôn ngữ hay văn tự. Nếu chúng ta mở miệng ra, lập tức chúng ta sai liền. Vì vậy, trước khi suy nghĩ là tâm sáng suốt. Tâm sáng suốt không trong không ngoài. Đức Phật dạy trong kinh Kim Cang: “Tất cả sự vật trên đời đều hư dối không thật. Nếu thấy tất cả tướng chẳng phải tướng, liền thấy Như Lai.” Vậy nếu chúng ta chấp vào hình tướng của bất cứ thứ gì, tức là chúng ta không thể nào thấu rõ chân lý. Nhưng tâm bản lai là tâm gì? Theo Phật giáo, tâm bản lai là tâm ‘không’, là tâm bị dính chặt và không thể bị lay chuyển. Nó giống như cố gắng xuyên thủng một bức tường thép hoặc cố leo lên một ngọn núi bạc. Tất cả mọi vọng tưởng đều bị đoạn diệt. Theo Kinh Đại Bát Niết Bàn, “tất cả mọi sự thành hình đều vô thường; là pháp sanh diệt. Khi sanh diệt không còn, thì tịch diệt là vui.” Có nghĩa là khi không có sự sanh diệt trong tâm chúng ta, thì cái tâm đó là vui sướng hạnh phúc. Đây là cái tâm không suy tưởng. Lục Tổ Huệ Năng nói: “Bổn lai vô nhất vật.” Khi sanh và diệt cả hai đều dứt bặt rồi, thì cảnh giới tĩnh lặng này là chân hạnh phúc. Nhưng kỳ thật, không có sự tĩnh lặng và không có chân hạnh phúc. Nếu chúng ta thấy tất cả hình tướng chẳng phải hình tướng, tức thấy thể tánh mọi hiện tượng sự vật. Nhưng kỳ thật, không có thể tánh và hiện tượng sự vật. Sắc tức là không, không tức là sắc. Nhưng kỳ thật, không sắc không không. Chúng ta có thể thấy được màu sắc không? Chúng ta có thể nghe âm thanh không? Chúng ta có thể xúc chạm không? Đây là sắc hay đây là không? Nếu chúng ta chỉ ỏi một chữ là đã sai. Và nếu chúng ta không nói gì cả chúng ta cũng sai luôn. Vậy thì chúng ta phải làm sao? Sanh diệt, buông nó xuống! Vô thường, buông nó xuống! Sắc không, buông nó xuống! Thế là đủ lắm cho một đời hành thiền! Xuân đến tuyết tan, sanh diệt chỉ là như thế. Gió đông thổi, kéo mây mưa ở hướng tây; vô thường và thường chỉ là như thế. Khi chúng ta bật đèn lên, cả phòng trở nên sáng sủa. Toàn bộ chân lý là như thế. Sắc là sắc, không là không. Theo Thiền sư Thích Nhất Hạnh trong quyển “Trái Tim Mặt Trời,” mục đích của thiền quán là để thấy được mặt mũi của thực tại, thực tại này chính là tâm của đối tượng nhận thức của tâm. Khi chúng ta nói tâm và cảnh, lập tức chúng ta bị kẹt ngay vào vũ trụ về khái niệm nhị nguyên. Nếu chúng ta dùng chữ tâm và đối tượng của

tâm, chúng ta có thể tránh được những thiệt hại gây nên bởi lưới kiếm của phân biệt nhị nguyên. Tác dụng của thiền quán cũng giống như lửa dưới cái nồi đang nấu, hay những tia nắng mặt trời đang chiếu rọi trên tuyết, hay hơi ấm của con gà mái đang ấp trứng. Trong cả ba trường hợp, không có nỗ lực phân tích hay suy diễn mà chỉ có công phu tập trung bền bỉ. Chúng ta chỉ có thể làm cho thực tại hiển lộ, chứ chúng ta không thể nào diễn tả được thực tại bằng toán học, bằng hình học, triết học hay bất cứ hình thức tri thức nào của chúng ta. 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.

2.127. Thấy Nghe Hiểu Biết Đều Là Nhân Sanh Tử

Một vị Tăng hỏi sư: “Cái gì là Phật?” Thiền Sư Huệ Giác đáp: “Đầu đồng, trán sắt.” Vị Tăng hỏi: “Là nghĩa gì?” Huệ Giác đáp: “Chim mổ, cá vẫy vùng.” Vị Tăng khác hỏi: “Sen là cái gì trước khi trôi lên mặt nước?” Huệ Giác đáp: “Mèo đội nón giấy.” Một người lại hỏi: “Sau khi sen trôi khỏi nước là cái gì?” Huệ Giác đáp: “Chó thấy roi là chạy.” Một hôm Thiền Sư Huệ Giác thượng đường dạy chúng: “Thấy, nghe, hiểu biết đều là Nhơn sanh tử. Thấy nghe hiểu biết chính là gốc giải thoát. Thí như sư tử nhào lộn không nhất định đứng ở Nam Bắc Đông Tây. Cả thấy các người nếu là chẳng biết, đâu những cô phụ ông già Thích Ca.

2.128. Thấy Sự Vật Đúng Như Chúng Thật Là

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 thiên tuệ, lấy thiên định làm nền tảng, pháp thiên 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 “thiên 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.

2.129. Thấy Tâm Minh Bừng Sáng Khi Nghe Tiếng Một Chú Tiểu Gọi Tên Mình!

Trác Châu (1760-1833), tên của một vị Tăng tông Lâm Tế vào triều đại Đức Xuyên của Nhật Bản, người đã khai sáng ra dòng Thiền Takujū trong Thiền tông Nhật Bản. Trác Châu được hai mươi tuổi khi ông đến học Thiền với Thiền sư Nga Sơn. Vị thầy giao cho ông công án “Vô” của Triệu Châu, và người trẻ tuổi Trác Châu tự lặn xả mình trong tu tập. Ông xin được lui về một lều ẩn cư để hiến trọn thời gian của mình vào việc tu tập công án. Ông tu tập với tất cả lòng nhiệt thành của mình đến độ cả hai tuần lễ không ăn không ngủ. Kết quả của những nỗ lực này là ông có thể đạt được “kiến tánh” trong vòng chín mươi ngày. Sau khi hoàn tất việc tu tập với Thiền sư Nga Sơn, Trác Châu lui về nơi tịch tĩnh thêm hai mươi năm nữa để làm sâu sắc và trọn vẹn sự hiểu biết của mình. Ryoten thường quở Trác Châu (1760-1833): “Thiền giả thâm sâu như người cầm nắm mộng vậy. Ông quá thông minh để tham học Thiền.” Không hề nao lòng trước lời nhận xét của thầy, Trác Châu càng tinh tấn nỗ lực nhiều hơn trong công phu thiền định. Một đêm khi Trác Châu đang ngồi nhìn mưa rơi ngoài trời, bỗng nghe tiếng một chú tiểu gọi tên mình. Trác Châu đáp lại, bất chợt thấy tâm mình bừng sáng.

2.130. Thầy Chưa Từng Chỉ Dạy Tâm Yếu Cho Con

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIV, Thiền Sư Long Đàm Sùng Tín được người ta nhớ đến vì một cuộc nói chuyện với thầy mình là Thiền sư Thiên Hoàng Đạo Ngộ. Sùng Tín làm thị giả cho Thiên Hoàng năm bảy năm. Một hôm, Sùng Tín tiến gần đến Thiền sư Đạo Ngộ và than phiền: “Từ ngày con đến đây, con chưa từng được

thầy chỉ dạy tâm yếu." Đạo Ngộ bảo: "Từ ngày ông vào đây đến giờ, ta chưa từng chẳng dạy ông tâm yếu." Sùng Tín hỏi: "Xin thầy chỉ ra chỗ nào?" Đạo Ngộ nói: "Ông đem trà đến, ta vì ông mà tiếp. Ông bưng cơm đến, ta vì ông mà nhận. Ông xá lui ra thì ta vì ông mà gạt đầu lại. Thế thì chỗ nào ta chẳng dạy tâm yếu?" Sùng Tín cúi đầu một lúc lâu. Đạo Ngộ lại bảo: "Thấy thì nhìn thẳng đó liền thấy, suy nghĩ liền sai." Nghe những lời này Sùng Tín liền ngộ. Sư lại hỏi thêm: "Làm sao giữ được?" Đạo Ngộ nói: "Sống không vương bận, tùy duyên phóng khoáng. Tự mình sống với cái tâm hằng ngày, vì chẳng có thánh giải nào khác ngoài cái tâm hằng ngày này!"

2.131. Thầy Mưa

Tịnh Giới (?-1207), tên của một vị Thiền sư Việt Nam, quê ở Giang Mã, Bắc Việt. Sư xuất thân trong gia đình nghèo, nhưng tánh tình rất quảng đại và thuần hậu, lúc nhỏ theo Nho học. Sư xuất gia năm 26 tuổi. Lúc đầu Sư học Luật. Về sau, Thiền Sư Tịnh Giới (?-1207) nghe vùng Lãng Sơn thanh u vắng vẻ, tiện cho việc tu tập. Sư bèn lập tức mang bị và chống gậy đi về phương đông. Trải qua bảy năm, Sư gặp được nhiều bậc Thiền đức; cuối cùng Sư gặp Thiền sư Bảo Giác ở chùa Viên Minh. Qua một câu nói, Sư khế ngộ và rồi trở thành Pháp tử đời thứ 10 dòng Thiền Vô Ngôn Thông. Mùa hè năm Trinh Phù thứ hai (1177), có một trận hạn hán, vua ban chiếu triệu các danh Tăng từ khắp xứ về kinh để cầu mưa, nhưng không ứng nghiệm. Vua Lý Cao Tông nghe danh Sư đã lâu, nên vua sai một đặc sứ đón Sư về chùa Bảo Thiên ở kinh đô. Nửa đêm, Sư đứng ở giữa sân trước, đốt nhang, trời liền đổ mưa. Việc này làm cho nhà vua rất kính mộ Sư hơn. Từ đó, nhà vua luôn gọi Sư là "Thầy Mưa." Ngay sau đó, nhà vua triệu Sư vào cung để tham vấn yếu chỉ Phật pháp và khen thưởng rất hậu.

2.132. Thầy Nói Cái Gì Vậy?

Cơ hội đến khi ông được cử theo hầu Matsudaira trong chuyến đi Giang Hộ. Tại thành phố này, Huệ Đoan tìm gặp Thiền sư Chí Đạo Vô Nan, người bảo vị chiến sĩ trẻ tuổi này đã có một sự đạt ngộ chân thực, nhưng cần được tu tập thêm nữa. Huệ Đoan xin phép chủ mình nghỉ việc để xuất gia làm Tăng. Tự thân Matsudaira là một Phật tử thuần thành, sẵn sàng chấp thuận yêu cầu. Trong vòng một năm, Huệ Đoan trải qua sự huấn luyện mãnh liệt với Thiền sư Vô Nan, sau đó vị thầy

đã cấp cho Huệ Đoan tờ chứng nhận đạt ngộ. Lúc đó Huệ Đoan vừa mới hai mươi tuổi. Sau đó, Vô Nan đã khuyến khích Huệ Đoan bắt đầu cuộc hành hương truyền thống đi đến các tự viện khác để làm thâm sâu hơn sự hiểu biết của mình. Sau khi kết thúc chuyến hành hương, Huệ Đoan trở về Giang Hộ, ông mới biết là Vô Nan có những tham vọng cho ông mà ông không được biết trước đây. Theo những câu chuyện phổ thông, một tối, Thiền sư Vô Nan gọi Huệ Đoan vào phương trượng. Vị thầy ngồi ngay trước lò than đỏ rực dùng làm ấm căn phòng lạnh lẽo này. Vị thầy bảo Huệ Đoan: “Lão Tăng đã già, và ông là người duy nhất trong những đệ tử có khả năng gánh vác giáo pháp của ta.” Huệ Đoan lặng lẽ cúi đầu, ghi nhận sự tin tưởng mình của Vô Nan. Vô Nan mang đến một văn bản và đưa nó cho người trẻ tuổi Huệ Đoan: “Đây là bản văn mà lão Tăng đã nhận từ thầy mình, Gudo Toshoku, người cũng nhận nó từ thầy của ông ta, vân vân. Lão Tăng có ghi thêm một vài điều diễn tả sự hiểu biết của mình. Đây là một thứ ký lục quan trọng. Lão Tăng phó thác nơi ông.” Huệ Đoan nói: “Nếu nó quan trọng như vậy, có lẽ thầy nên giữ lấy nó.” Nói xong, Huệ Đoan nhẹ đẩy văn bản trở lại tay thầy Vô Nan. Vô Nan đưa bản văn trở lại cho Huệ Đoan lần nữa và nói: “Lão Tăng muốn ông có nó như một bằng chứng ông là truyền nhân nối pháp của ta.” Huệ Đoan nói: “Thầy không dùng văn bản viết bằng văn tự khi con nhận giáo pháp của thầy; bây giờ con không cần nó đâu.” Vô Nan thừa nhận: “Thì đúng là như vậy, nhưng văn bản này đã được truyền từ thầy qua trò đã bảy đời rồi, vì vậy mà con làm ơn giữ nó như là một biểu tượng rằng con là người nối pháp.” Vô Nan đặt văn bản trong lòng của Huệ Đoan. Huệ Đoan cầm lấy văn bản và ném nó vào lò lửa đang cháy đỏ. Vô Nan thét lên một cách giận dữ: “Ông đang làm cái gì vậy?” Huệ Đoan cũng thét lớn lại: “Thầy nói cái gì?” Vô Nan không từ bỏ ý định của mình sắp đặt Huệ Đoan làm người nối pháp cho mình, và khi các đệ tử gây quỹ để làm một ngôi chùa cho mình, Vô Nan không chịu làm người trụ trì khai sơn mà để cái vinh dự đó cho Huệ Đoan. Huệ Đoan lại từ chối, và ông đi ẩn dật trong làng của mình cho đến khi nghe nói đã có người được bổ nhiệm vào vị trí trụ trì.

2.133. Then Gài Cửa (Quan Lệ Tử)

Quan lệ tử hay then gài cửa. Thiền tông dùng thuật ngữ này để chỉ con đường hướng thượng, chỉ cho thiền pháp vi diệu tột cùng. Theo

Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển IV, khoảng niên hiệu Đường Trinh Quán, Tứ Tổ Đạo Tín nhìn thấy một dấu hiệu lạ trên trời, biết tại núi Ngưu Đầu có dị nhân, ông bèn đích thân leo núi tìm người này để tham bái. Gặp được một vị Tăng, Đạo Tín hỏi: "Nơi này có một vị Tăng hay không?" Vị Tăng đáp: "Ai trong số những người xuất gia không phải là Tăng!" Đạo Tín nói: "Vậy ai thật sự là Tăng đâu?" Vị Tăng không thể trả lời. Rồi thì một vị Tăng khác nói: "Cách đây khoảng mười dặm trên núi có một ẩn sĩ. Tên của ông ta là Pháp Dung. Khi thấy người đến ông ta chẳng đứng dậy, cũng chẳng thềm để ý tới phép lịch sự thông thường. Không biết có phải ông ta là người mà ông đang tìm không?" Đạo Tín bèn đi vào núi. Tại đó ông gặp Pháp Dung đang ngồi thẳng trong tư thế thiền định, chẳng thềm để ý tới Đạo Tín hay bất cứ thứ gì cả. Đạo Tín hỏi: "Ông đang làm gì vậy?" Pháp Dung đáp: "Đang quán tâm." Đạo Tín hỏi: "Thế thì ai là người quán, còn tâm là cái gì?" Pháp Dung không trả lời được. Bèn đứng dậy vái chào và hỏi: "Đại Đức trụ nơi nào?" Đạo Tín nói: "Bần Tăng chẳng có chỗ trụ nhất định. Có khi thì ở chỗ này, có khi thì ở chỗ kia vậy thôi." Pháp Dung hỏi: "Có lẽ ngài biết Thiền sư Đạo Tín?" Đạo Tín trả lời: "Vì sao mà ông lại hỏi đến Đạo Tín?" Pháp Dung đáp: "Vì tôi ngưỡng mộ danh đức của ngài Đạo Tín đã lâu. Tôi mong có dịp gặp gỡ để tham yết." Đạo Tín nói: "Thiền sư Đạo Tín chính là bần Tăng đây!" Pháp Dung nói: "Tại sao ngài lại đến đây?" Đạo Tín nói: "Bần Tăng cố ý đến đây để tìm ông. Nơi đây có chỗ nào nghỉ ngơi được không?" Pháp Dung chỉ về mé sau và nói: "Ở đằng kia có cái am nhỏ." Nói xong Pháp Dung bèn dắt Đạo Tín đến am tranh nơi mà xung quanh toàn là dã thú như cọp và sói. Đạo Tín đưa hai tay lên trời làm như sợ. Pháp Dung nói: "Kể ra ông cũng còn có cái đó vậy." Đạo Tín nói: "Thế cái đó là cái gì?" Pháp Dung không thể trả lời. lát sau, Đạo Tín viết một chữ "Phật" trên chỗ ngồi thiền của Pháp Dung. Pháp Dung nhìn thấy như vậy lấy làm kinh sợ. Đạo Tín nói: "Kể ra ông cũng còn có cái đó vậy." Pháp Dung không lãnh hội, liền lễ bái và thỉnh Đạo Tín giải thích ý nghĩa. Đạo Tín nói: "Trăm ngàn pháp môn cùng qui về tâm. Nguồn của hà sa diệu hạnh cũng tại nơi tâm. Tất cả giới luật, thiền môn, định môn, pháp môn tri kiến, và tuệ môn và mọi thứ thần thông hiển hiện đều là sở hữu tự nhiên, chẳng rời cái tâm của ông. Tất cả phiền não nghiệp chướng bản lai vốn không tịch trống rỗng và không thực có. Nhất thiết nhân quả đều như mộng ảo. Chẳng có tam giới để từ bỏ. Chẳng có Bồ

đề nào để khả đắc. Bản chất nguyên thủy và hình tướng của nhân và phi nhân đều không sai khác, tự chúng vốn bình đẳng. Đại đạo trống rỗng và bao la vô tận, không có lấy một niệm. Nếu ông đắc được pháp này, thì không còn thiếu bất cứ thứ gì, như vậy giữa ông và Phật có cái gì khác đâu? Khi không còn giáo pháp nào nữa, ông chỉ cần để tâm mình tự tại trụ nơi chính bản chất của mình, chẳng cần lo ngại chư hành, mà cũng chẳng cần hành thanh lọc khổ hạnh; chỉ cần sống đời sống không ham muốn, với cái tâm không sân hận, không trau tria; hoàn toàn thanh thản vô ngại; mặc sử tung hoành theo ý mình; chẳng làm điều thiện, cũng chẳng làm điều ác; chỉ tùy duyên mà đi, đứng, ngồi, nằm, và tất cả những thứ đó là gì nếu không phải là sự diệu dụng khoái lạc và vô ưu của chư Phật. Cái này mới gọi là Phật vậy."

2.134. Theo Dõi Cuộc Đàm Thoại Giữa Niệm và Tuệ

Thiền sư Phra Acariya Mun Bhuridatta Thera là một trong những Thiền sư nổi tiếng của Thái Lan trong thời cận đại. Sư đã viết nhiều sách dạy thiền bằng cả hai ngôn ngữ Thái và Anh, giáo lý so sánh và áp dụng Pháp vào đời sống hàng ngày. Trong suốt khoảng thời gian sống độc cư trong rừng núi Chiangmai, trước ngày thành tựu nội chứng hoàn toàn, mục tiêu duy nhất của Thiền sư Phra Acariya Mun Bhuridatta là Giáo Pháp Tối Thượng, mà vào lúc ấy vẫn chưa thành tựu. trong từng khoảnh khắc, tâm của Sư luôn hướng về mục tiêu và mỗi tác động của thân đều được kiểm soát thích hợp với mục tiêu tối hậu ấy. Ngoại trừ lúc ngủ, còn thì mỗi giây phút tỉnh thức của Sư đều là những giây phút nỗ lực chuyên cần. Sư hướng công phu quán chiếu vào bên trong, thận trọng và tỉ mỉ theo dõi cuộc "đàm thoại nghiêm chỉnh" giữa một bên là niệm-và-tuệ còn bên kia là ô nhiễm. Đề tài của cuộc đàm thoại là sự giải thoát ra khỏi khổ đau phiền não, được xem là mục tiêu cứu cánh của mọi nỗ lực. Bất luận kẻ hờ nào mà ô nhiễm cố gắng chen qua để vào tâm thì Sư lập tức tập trung năng lực niệm-và-tuệ để đóng kín lại. Bất luận trò gian manh xảo quyệt nào mà ô nhiễm dùng để lừa phỉnh, đánh cắp, cố kềm hãm, nhốt, hay trói buộc, thì Sư vận dụng khí giới có năng lực kháng cự là niệm-và-tuệ để tức khắc bẻ gãy, xé chúng ra từng mảnh, đập tan, và nghiền nát, cho đến khi hoàn mãn chiến thắng từng điểm một, hết điểm này tới điểm khác. Điểm nào mà ô nhiễm còn sót lại, Sư vận dụng năng lực của niềm tin và hạnh chuyên cần, với sự hỗ trợ của niệm-và-tuệ, dững mãnh tấn

công, quét sạch điểm ấy. Với tâm niệm kiên cố vững chắc và tinh tấn không ngừng nỗ lực, Sư cương quyết xung phong, hết cuộc tấn công này đến cuộc tấn công khác, Sư quyết hoàn toàn phá tan những vị trí của ô nhiễm, cho đến ngày chiến thắng cuối cùng. Vị vua thống trị phần tâm linh dưới sự cai trị của ba chu kỳ đã bị truất phế và tất cả những ô nhiễm lớn nhỏ đều rơi rụng. Đó là giai đoạn cùng tột của hạnh tinh tấn, giai đoạn cuối của cuộc hành trình dài đằng đẵng, không có thời gian hạn định nhưng lúc nào cũng hướng về mục tiêu cứu cánh đã được nhận thấy ở cuối đường hầm.

2.135. Thế Gian Pháp Huyền Giả, Duy Chỉ Đạo Thị Chân

Năm 27 tuổi, một hôm, Sư Trí Nhân đi theo người anh trai đến giảng đường của Thiền Sư Giới Không để tham dự một khóa các bài giảng về Kinh Kim Cang. Khi Thiền sư Giới Không giảng bài kệ:

“Hết thấy pháp hữu vi,
 Như chiêm bao, bọt nước,
 Như bóng, chớp, sương mai,
 Nên quán tưởng như thế.”

(Nhất thiết hữu vi pháp. Như mộng ảnh bào huyền. Như lộ diệt như điện. Ứng tác như thị quán). Bỗng nhiên Sư cảm ngộ, bèn nghĩ: “Năm lời nói của đức Như Lai đâu có ngoa (năm lời nói ấy bao gồm chân ngữ, thật ngữ, như ngữ, bất cuống ngữ, và bất dị ngữ; năm lời nói này tiêu biểu thuyết lý chân như như thực hay lời nói của Như Lai là chân thật và đúng mãi). Các pháp thế gian giả dối không thật; chỉ có Đạo là thật. Ta lại đi tìm gì khác đây? Hơn nữa, nho gia có thể nói tới đạo vua tôi, cha con; còn Phật pháp thì có thể bàn đến công hạnh của Thanh Văn, Bồ Tát. Hai lời dạy dẫu khác nhưng đều quy về một. Tuy vậy, để ra khỏi cái khổ của sinh tử, và dứt trừ điều có điều không, thì nếu không phải giáo lý của đức Phật Thích Ca, quyết không thể vậy.” Nghĩ xong, Sư xin xuống tóc xuất gia làm đệ tử của Thiền sư Giới Không. Sau khi lãnh ngộ yếu nghĩa Thiền, Sư trở thành pháp tử đời thứ 16 của dòng Thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi. Sư đi đến núi Từ Sơn và trụ trong rừng sâu để tu tập khổ hạnh và thiền định trong sáu năm liền. Sau đó Sư xuống chân núi cất am Phù Môn giảng pháp cho đến cuối đời. Thiền sư Trí Nhân muốn nhắc nhở tất cả hành giả tu thiền nên luôn có thái độ ‘Nhìn mà không thấy, nghe mà không hay, ngửi mà không có mùi.’ Tại sao lại nhìn mà không thấy? Bởi vì có sự hồi quang

phản chiếu. Tại sao nghe mà không hay? Bởi vì phản văn văn tự kỷ, tức quay cái nghe để nghe chính mình. Tại sao ngửi mà không có mùi? Bởi vì thâm nhiếp thân tâm, nên mùi vị không làm cho mình dính mắc. Đây là trạng thái khi mắt nhìn sắc mà không thấy sắc, tai nghe tiếng mà coi như không có âm thanh, mũi ngửi mùi hương mà không thấy có mùi hương, lưỡi nếm mà không thấy có vị, thân xúc chạm mà không thấy có cảm giác, ý có pháp mà không dính mắc vào pháp. Nếu chúng ta có thể buông bỏ hết mọi thèm khát, thì chúng ta sẽ không còn bám chấp vào bất cứ thứ gì nữa. Khi chúng ta buông bỏ hết mọi thứ 'có và không', thì mọi thứ ràng buộc chúng ta vào cõi luân hồi sẽ không còn nữa.

2.136. Thế Gian Pháp Như Chiêm Bao, Huyền Ảo, Đáng Cho Ta Trông Cậy Hay Sao?

Diệu Nhân (1041-1113), tên của một Ni sư nổi tiếng đất Thăng Long, Bắc Việt. Theo sách Thiên Uyển Tập Anh, Ni sư tên là Ngọc Kiều, là trưởng nữ của Phùng Loát Vương, được vua Lý Thánh Tông nuôi nấng trong cung từ lúc còn nhỏ, sau gả cho người họ Lê, một viên quan Châu Mục ở Chân Đăng. Khi chồng chết, bà sống đời quá bụa. Một hôm, Thiên Sư Ni Diệu Nhân than: “Ta xem tất cả các pháp trong thế gian như giấc chiêm bao, huyền ảo, huống là các thứ phù vinh mà đáng trông cậy hay sao?” Thế rồi bà đem hết tư trang ra bố thí, cạo tóc, xuất gia làm đệ tử của Thiên Sư Chân Không ở Phù Đổng, pháp tử đời thứ 17 dòng Thiên Tỳ Ni Đa Lưu Chi.

2.137. Thế Giới Của Khái Niệm Chỉ Là Bản Vẽ Xây Nhà

Trong quyển 'Trở Về Với Sự Im Lặng', Thiên sư Đôn Đồng Đại Nhẫn viết: "Thế giới của sự khái niệm hóa có thể được ví như một bản vẽ xây nhà. Qua bản vẽ, bạn có thể hình dung ngôi nhà trong tương lai sẽ như thế nào. Hoặc từ bản vẽ, bạn có thể xây được ngôi nhà. Như thế, bản vẽ rất quan trọng. Nhưng bản vẽ là bản vẽ, và bạn không thể sống trong bản vẽ được. Trong thế giới của sự khái niệm hóa, con người trở thành khán giả hay thợ xây nhưng không thấy được ngôi nhà thật sẽ như thế nào qua bản vẽ. Qua suy nghĩ và tưởng tượng, chúng ta có thể nhìn bản vẽ với những hy vọng và mong muốn. Người thợ mộc biết khá rõ ngôi nhà sẽ xây theo kiểu nào. Nhưng ngay cả khi bạn trở thành người thợ mộc, bạn cũng không bao giờ có cơ hội được sống

trong ngôi nhà đó. Và nếu bạn sống trong ngôi nhà đó, bạn sẽ hiểu rằng thế giới của sự khái niệm hóa không hoàn hảo. Bản vẽ không hoàn hảo. Bạn sẽ nhận thức ra nhiều điều. Có những điểm tốt, điểm yếu và mối liên lạc rất gần và sâu sắc giữa ngôi nhà và người sống trong đó. Vì thế, đầu cho thế giới của sự khái niệm hóa không hoàn hảo, nó vẫn rất quan trọng đối với chúng ta, bởi vì không có bản vẽ chúng ta không thể sống được. Điều chủ yếu là chúng ta phải thấy ngôi nhà trên quan điểm thực tế của người thưởng thức (vui sống) trong ngôi nhà mỗi ngày trong suốt cuộc đời của người đó. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng khái niệm và ý tưởng của chúng ta rất là hữu ích, nhưng chúng ta phải thấy rằng chúng chỉ là hình mẫu, giống như quả địa cầu là hình mẫu của trái đất, chứ nó không phải là trái đất. Nếu chúng ta có suy nghĩ nghĩ cứng nhất rằng quả địa cầu là trái đất, nếu chúng ta chứa đầy những khái niệm, ý tưởng và kiến thức, và nghĩ rằng chúng tạo nên thực tại thì hết lần này đến lần khác là chúng ta sẽ bị ngõ ngàng khi mọi thứ không đi theo cách mà chúng ta nghĩ rằng chúng nên đi. Khi giải thoát bản thân khỏi những khái niệm và ý tưởng cố định ấy, chúng ta sẽ không còn buộc mình sẽ hành động như cách mà chúng ta nghĩ, và đó chính là giải thoát đích thực.

2.138. Thế Giới Là Một Nhất Thể Tương Tùy, Riêng Mỗi Người Là Khối Nhất Thể Ấy!

Một lần, Thiền sư An Cốc Bạch Vân (1885-1973) thượng đường dạy chúng: “Các công án thường sử dụng những chủ đề thực tiễn, những vật thể tục như con chó, cái cây, cái mặt, ngón tay, để một mặt chỉ cho chúng ta thấy rằng mọi vật đều có giá trị tuyệt đối của nó, và mặt khác, chặn đứng khuynh hướng của trí năng chỉ khư khư bám chặt các khái niệm trừu tượng. Nhưng ý nghĩ của mọi công án đều giống nhau: Thế giới là một khối Nhất Thể tương tùy và riêng mỗi người chúng ta là khối Nhất Thể ấy. Các bậc đại sư Trung Hoa, những thiên tài thâm thúy đã sáng tạo những mấu chốt thoại nghịch lý, không ngần ngại mang khoa luận lý và cái đạo thường của người đời ra để diễu cợt trong các tác phẩm của họ. Vã vờ mơn trớn để trí năng thử đưa ra những giải pháp bất khả đắc, các công án cho thấy những giới hạn cố hữu của cái tâm lý luận được dùng làm phương tiện chứng ngộ Chân lý tối hậu. Qua quá trình đó, họ giải thoát tâm thức khỏi cái bẫy của ngôn ngữ vốn đã 'vừa khít như cái áo khoát chặt cứng', làm giảm bớt sức ép

tuân thủ ngặt nghèo những giáo điều và thành kiến, gột rửa cho chúng ta khuynh hướng phân biệt thiện ác và tẩy sạch nơi chúng ta khái niệm sai lầm 'ta và người', để cuối cùng, một ngày nào đó, chúng ta có thể nhận thức được rằng thế giới của toàn hảo thật ra không khác thế gian này, nơi chúng ta đang ăn uống, bài tiết, cười đùa và khóc lóc.”.

2.139. Thế Giới Loài Người Muôn Thuở Vẫn Là Thế Giới Loài Người!

Thiền sư Phong Ngoại từ bỏ con đường Phật giáo truyền thống, già từ đời sống tự viện để sống trong hang động và vẽ chân dung của các vị Thiền sư trong quá khứ để đổi lấy gạo từ các trang chủ trong vùng. Những họa phẩm của Phong Ngoại chỉ đơn giản vẽ bằng mực trên giấy, bộc lộ một chiều sâu tinh thần làm cho chúng có tính độc đáo ngay trong lãnh vực nghệ thuật Thiền. Những tác phẩm của Sư có một sức mạnh ám ảnh người xem; đôi mắt của những nhân vật mà ông vẽ đã xoáy sâu vào tâm trí và cho chúng ta một cảm giác là mình đang thông tin trực tiếp với người nghệ sĩ này. Nhưng Phong Ngoại không được nhìn nhận như các họa sĩ khác, chủ yếu là vì Sư sống xa các trung tâm văn hóa lớn thời đó, không có môn đồ và không khai sơn một trường phái nào. Cùng với cuộc sống đơn giản và nguyên sơ này, dường như Thiền sư Phong Ngoại đã đạt tới một trạng thái giao tiếp được với thiên nhiên, có thể sánh với trạng thái của những "người bất tử" trong Lão giáo của Trung Hoa. Sư viết trong những vần thơ của mình: "Khi có được tầm nhìn bao quát về thế gian trần tục, thật là khó cho ta rời khỏi cái thung lũng này," và "ngay cả khi bị lửa đe dọa, ta vẫn không rời căn nhà của ta nơi miền núi. Gió vượt ve cây mình quyết yên bình, dưới tàng lá một giấc ta mơ." Trong một bài thơ khác, Sư có giải thích rằng chỉ khi nào có khách ghé qua thăm thì Sư mới kém chủ tâm vào thiền định:

"Vị thiền sư trầm tư và nghỉ nơi núi vắng,
Ngài cô đơn và im ắng suốt ngày đêm.
Khi rời hang đá ta mất tập trung vì khách viếng
Thế giới của loài người
Muôn thuở vẫn là thế giới của loài người."

2.140. Thế Giới Nghiêng Đổ, Chẳng Phải Thân Ta

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 bậc 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."

2.141. Thế Nào Là Bốn Thân Phật Tỳ Lô Giá Na?

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VII, câu chuyện sau đây chỉ ra lối suy nghĩ về Phật của các thiền sư: "Một hôm, có vị Tăng đến hỏi thiền sư Diêm Quan Tề An (750-842): 'Thế nào là bốn thân Phật Tỳ Lô Giá Na?' Sư bảo: 'Đem cái bình đồng kia đến cho ta.' Vị Tăng liền lấy tịnh bình đem lại. Sư bảo: 'Đem để lại chỗ cũ.' Vị Tăng đem bình để lại chỗ cũ rồi, bèn hỏi lại câu trước. Sư bảo: 'Phật xưa đã quá khứ lâu rồi.'" Với Thiền, Phật tánh, thực chất cơ bản đã từ lâu bị che mờ bởi luyến chấp vào khái niệm tư tưởng và ngôn ngữ. Nay tu là trở về với cái bản lai diện mục từ thời cha mẹ ta chưa sanh ra, đơn giản thế thôi. Đừng tìm kiếm bên ngoài ở muôn vật, hãy tự uống nước và tự biết nóng lạnh. Thật vậy, khi Lục Tổ Huệ Năng bảo Huệ Minh "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", Lục Tổ đã gửi một thông điệp rõ ràng không chỉ riêng cho Huệ Minh, mà còn cho tất cả chúng ta, những hành giả tu Thiền của những thế hệ tương lai, rằng việc duy nhất cần làm là thấy cho được cái bốn lai diện mục trước khi cha mẹ sanh ta ra.

2.142. Thế Nào Là Chỗ Không Sống Không Chết?

Thiền Sư Vân Phong (?-956), đời thứ ba dòng Vô Ngôn Thông, quê ở Từ Liêm, huyện Vĩnh Khương. Sư xuất gia tu học từ khi hãy còn rất

nhỏ. Sau sư trở thành một trong những đệ tử xuất sắc nhất của Thiền sư Thiện Hội. Một hôm Thiền sư Thiện Hội bảo Vân Phong (?-956): “Sống chết là việc lớn, cần phải thấu triệt.” Sư hỏi: “Khi sống chết đến làm sao tránh được?” Thiện Hội đáp: “Hãy nắm lấy chỗ không sống không chết mà tránh.” Sư lại hỏi: “Thế nào là chỗ không sống không chết?” Thiện Hội đáp: “Ngay trong sống chết nhận lấy mới được.” Sư hỏi: “Làm sao mà hiểu?” Thiện Hội bảo: “Người hãy đi đi chiều hẳn lại.” Chiều đến sư lại vào và hỏi nữa. Thiện Hội bảo: “Đợi sáng mai, chúng sẽ chứng minh cho người.” Ngay đó sư liền ngộ.

2.143. Thế Nào Là Đạo?

Theo bộ Truyền Đăng Lục, quyển VI, sau khi Thiền Sư Bàn Sơn Bảo Tích (720-814) nhậm chức trụ trì ở U Châu, một vị Tăng hỏi: "Thế nào là đạo?" Bàn Sơn kêu thét lên: "Aaagh!" Vị Tăng nói: "Học trò chưa lãnh hội ý nghĩa của Thầy." Bàn Sơn nói: "Đi!"

2.144. Thế Nào Là Lý Của Một Thân?

Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Đại Hoằng 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 Dực 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 Hoằng 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 phát tử lên và nói tiếp: "Du hành xuyên qua cả thế giới, băng qua những bờ sông và núi non."

2.145. Thế Nào Là Phật?

Một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Tịnh Không (?-1170): “Thế nào là Phật?” Sư đáp: “Nhật nguyệt sáng trời trùm ỨC CÔI. Ai biết mây mù rơi núi sông (Nhật nguyệt lệ thiên hàm ỨC SÁT. Thùy tri vân vụ lạc sơn hà).” Vị Tăng lại hỏi: “Thế nào hội được?” Sư đáp: “Mục đồng chỉ thích nằm lưng trâu. Chỉ có anh hùng mới vượt được y (Mục đồng chỉ quán ngọa ngư bối. Thổ hữu anh hùng khóa đắc y).” Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XVII, một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền sư Thoại Nham Sư Ngạn: "Thế nào là Phật?" Thoại Nham đáp: "Con bò

bằng đá." Vị Tăng hỏi: "Thế nào là Pháp?" Thoại Nham đáp: "Con của bò đá." Vị Tăng hỏi: "Nếu nói như vậy thì không giống nhau rồi." Thoại Nham đáp: "Không thể nào hỗn hợp." Vị Tăng hỏi: "Vì sao không thể hỗn hợp?" Thoại Nham đáp: "Không có chỗ giống nhau thì làm sao hỗn hợp?" Cũng theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XXVI, một hôm có một vị Tăng hỏi Thiên Sư Thiên Bình Tùng Ý: "Thế nào là Phật?" Thiên Bình nói: "Không chỉ trời hay đất." Vị Tăng hỏi: "Tại làm sao mà không chỉ trời, chỉ đất." Thiên Bình nói: "Chỉ có ta là độc tôn." Những câu trả lời cho câu hỏi "Phật là ai?" đây những thứ khác nhau, tại sao lại như vậy? Trong đó có ít nhất một lý do, đó là các thiền sư muốn chúng ta đưa tâm mình thoát ra những rắc rối và vướng víu từ cảnh giới bên ngoài như ngôn tự, ý tưởng, hay những ham muốn, vẩn vẩn. Bây giờ thì chúng ta có thể thấy tại sao Thiên tránh trừu tượng, sự đóng tuồng theo kiểu bắt chước, và lời nói ví von. Chấp trước vào các từ ngữ như Phật, linh hồn, vô hạn, và những ngôn từ như vậy không có giá trị thật sự. Rốt cuộc lại chúng chỉ là văn tự và ý niệm, không giúp ích gì cho việc thật sự liễu ngộ Thiên. Trái lại, những thứ đó còn thường xuyên dẫn chúng ta đi trật mục tiêu của mình. Vì vậy chúng ta bị bắt buộc phải cẩn thận đề phòng.

2.146. Thế Sự Vốn Vô Thường!

Có một người đến xin Sư Yuren một bài thơ khi sắp sửa phục vụ cho một nhà quý tộc:

"Bước vào vận hội lớn trong đời,
 Bạn đừng quên tự nhắc mình
 Rằng thế sự vốn vô thường."

2.147. Thế Thân: Tứ Luận Chứng

Bốn luận chứng mà ngài Thế Thân đã trích dẫn từ nền văn học Luận Tạng. Trong đó Thế Thân tán đồng quan điểm của Thế Hữu (3) là hợp lý nhất trong số bốn luận chứng, dù ông không hoàn toàn thỏa mãn với nó. Thứ nhất là luận chứng của Pháp Cứu, bàn về sai biệt giữa phẩm loại hay kết quả, như một thoi vàng có thể được làm thành ba thứ đồ dùng, nhưng mỗi thứ vẫn giữ y bản chất của vàng. Thứ nhì là luận chứng của Diệu Âm, bàn về sai biệt tướng dạng hay kiện tố, như cùng một công việc có thể đạt đến được bằng ba nhân công khác nhau. Thứ ba là luận chứng của Thế Hữu, bàn về sai biệt nhiệm vụ hay vị trí,

như trong kế toán, cùng một con số có thể được dùng để diễn tả ba giá trị khác nhau, ví dụ như một đơn vị số có thể là một hay chỉ cho 10, hay cho 100 (1 mét=10 deci-mét=100 centi-mét). Theo luận chứng này thì ta có thể đưa ra nhiều giá trị khác nhau cho mỗi một trong ba thời (quá khứ, vị lai, và hiện tại): vị lai là giai đoạn chưa hiện hành, hiện tại là giai đoạn đang hiện hành thực sự, và quá khứ là giai đoạn mà hiện hành đã chấm dứt. Do bởi những sai biệt về giai đoạn, nên ba thời phân ly rõ rệt, và tất cả các pháp trong đó đều là những thực thể có thực. Do đó có công thức “Tam Thế Thực Hữu, Pháp Thế Hằng Hữu” (ba giai đoạn của thời gian đều có thực và do đó thực thể của tất cả các pháp đều liên tục là thực hữu). Thứ tư là luận chứng của Giác Thiên, sai biệt về quan điểm hay tương quan; như một người đàn bà có thể cùng một lúc vừa là con gái, là vợ và bà mẹ, tùy theo sự tương quan với mẹ, với chồng hay với con của mình.

2.148. Thế Thì Sao Nào?

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XVII, khi Long Nha Cư Độn (835-923 or 834-920?) gặp gỡ Thúy Vi, Sư nói: "Kẻ học này từ lúc đến pháp tịch của Hòa Thượng tới giờ đã hơn một tháng. Mỗi ngày Hòa Thượng thượng đường thuyết giảng, nhưng con chẳng được một lời chỉ giáo nào cả về giáo Pháp." Thúy Vi nói: "Thế thì sao nào?" Có một vị Tăng đem lời này thuật lại cho Động Sơn. Động Sơn nói: "Xà lê đem lời này trách cứ lão Tăng để làm gì?" Về sau này, Pháp Nhân nói: "Tổ Sư đến rồi đấy!" Động Sơn cũng nói: "Ba vị tôn túc này lời lẽ còn có thân sơ không vậy? Nếu có thì cái nào là thân. Nếu không thì con mắt thân sơ ở tại chỗ nào?"

2.149. Thế Tôn Có Một Mật Ngữ, Ca Diếp Không Dấu Nó!

Vào năm 1154, Thiên sư Tuyết Đậu Trí Giác (1105-1192) trở thành trụ trì chùa Tây Chân ở Hàng Châu. Năm 1184 Sư di chuyển đến núi Tuyết Đậu, nơi đó chúng đông đảo đến tu học với Sư. Vào lúc nhậm chức trụ trì, Trí Giác đã tụng một bài kệ cho Tăng chúng nhằm tán thán sự vượt qua của tâm thức: "Đức Thế Tôn có một chữ bí mật. Ma Ha Ca Diếp không dấu nó. Suốt đêm mưa rơi và cả thành bị ngập trong hương thơm.

"Tay ta giống như tay Phật
Lời Thầy giảng bất tận.

Ta ẩn mình trên Hương Sơn
 Bên ngoài quỷ dữ lờn vờn
 Khi ta kết nối Thiên Đồng
 Trăm quỷ liền tan biến
 Đạt Ma nào thấy lòng
 Thế Tôn chẳng che dấu một điều."

Trong những năm cuối đời, Sư sống ẩn dật trong một cái am nằm về phía đông của tự viện. Sư thị tịch vào năm 1192, sự truyền thụ tiếp theo của dòng Tào Động được truyền lại cho một đệ tử nổi tiếng của Sư là Thiền sư Thiên Đồng Như Tịnh.

2.150. Thế Tôn Đăng Tòa

Theo thí dụ thứ 92 của Bích Nham Lục, một hôm Thế Tôn đăng tòa, Văn Thù bạch chùy rằng: "Quán kỹ đấng Pháp Vương, pháp của đấng Pháp Vương như thế." Thế Tôn liền xuống tòa. Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, trước khi Thế Tôn đưa cành hoa, sớm đã có tin tức này. Buổi đầu từ vườn Lộc Uyển, sau cùng đến sông Bạt Đề, đầu từng dùng đến cây bảo kiếm Kim Cang Vương. Trong chúng khi đó, nếu có người có hơi hám thiền Tăng nhận ra được, mới khỏi sau này Ngài đưa cành hoa khiến một trường bối rối. Thế Tôn trong khoảng im lặng bị Văn Thù đẩy một cái, liền xuống tòa. Khi ấy cũng có tin tức này. Đức Thích Ca đóng cửa thất, ngài Tịnh Danh ngậm miệng, đều giống cái này đã nói xong vậy. Như câu vua Túc Tông hỏi Quốc Sư Huệ Trung về tháp Vô Phùng. Như lời ngoại đạo hỏi Phật, chẳng hỏi một lời, chẳng hỏi không lời. Xem hành lý của người hướng thượng đầu từng vào hang quỷ làm kế sống. Có người nói ý ở chỗ làm thình. Có người nói ý ở chỗ im lặng giây lâu, Dùng có lời để rõ việc không lời, không lời để rõ việc có lời. Vĩnh Gia nói: "Khi im lặng nói, khi nói im lặng." Thấy hiểu thế ấy thì ba đời sáu mươi kiếp cũng chưa mộng thấy. Nếu ông thẳng đó thừa đương được, chẳng thấy có phạm có thánh, pháp ấy bình đẳng không có cao thấp, mỗi ngày cùng chư Phật ba đời nắm tay đồng đi.

2.151. Thế Tôn Liên Mục

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIII, Phong Huyệt Diên Chiếu là đệ tử và truyền nhân duy nhất của Thiền sư Nam Viện Huệ Ngung, và là thầy của thiền sư Thủ Sơn Tĩnh Niệm, thuộc dòng Lâm

Tế Nghĩa Huyền. Một hôm, Thiền sư Phong Huyệt Diên Chiếu thượng đường thị chúng, nói: “Thế Tôn nhìn chúng hội bằng đôi mắt biếc liên hoa của Ngài (thanh liên mục, một trong ba mươi hai tướng hảo của đức Phật. Trong Thiền, thanh liên mục có khả năng biện biệt phải trái).” Đoạn Phong Huyệt hỏi: “Vào lúc đó, giáo thuyết của đức Thế Tôn là gì? Nếu mấy ông nói đức Thế Tôn thuyết giảng bằng cách không thuyết giảng là mấy ông đang xem thường vị Cổ Thánh này. Vậy thì, hãy nói cho lão Tăng biết giáo thuyết của đức Thế Tôn là giáo thuyết gì?” Ngay lời này, Thủ Sơn Tĩnh Niệm giũ tay áo rồi bước ra khỏi sảnh đường. Phong Huyệt Diên Chiếu bèn ném cây tích trượng và quay trở về phương trượng. Thị giả của Sư theo sau hỏi: “Tại sao Tĩnh Niệm không trả lời sư phụ?” Phong Huyệt Diên Chiếu đáp: “Vị Tĩnh Niệm đã hiểu.”

2.152. Thế Tôn Niêm Hoa

Từ ngữ thiền nói lên việc truyền Pháp của đức Phật Thích Ca một cách im lặng cho đồ đệ của Ngài là Ca Diếp, về sau được gọi là Đại Ca Diếp. Việc truyền từ tâm sang tâm là khởi đầu của việc 'truyền đặc biệt, ngoài kinh điển', như Thiền đã tự gọi mình. Câu chuyện này bắt nguồn từ một bộ kinh mang tên 'Đại Phạm Thiên Vương Vấn Phật Kinh', kể lại một chuyến thăm của các vị Bà La Môn của một ngôi đền Ấn giáo đến thăm các môn đồ của Phật trên núi Linh Thứu, đã dâng Phật một cành hoa Ba La vàng rồi xả thân làm sàng tọa thỉnh Phật thuyết pháp. Đức Thế Tôn dâng tọa, giơ cành hoa lên và vừa dùng mấy ngón tay xoay bông cho đại chúng xem, và vừa mỉm cười, nhưng không nói lời nào. Không một ai ở đó hiểu Thế Tôn muốn nhắn nhủ gì, duy chỉ một mình Ca Diếp mỉm cười đáp lại thầy mình. Theo sự trình bày được tóm lược phần nào về câu chuyện này trong thí dụ thứ 6 của Vô Môn Quan, nhân đó Đức Thế Tôn đã nói: “Ta có chính pháp nhãn tạng, Niết Bàn diệu tâm, thực tướng vô tướng, pháp môn vi diệu, chẳng lập thành văn tự, truyền riêng ngoài giáo, nay trao lại cho Ma Ha Ca Diếp.” Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, thật tình mà nói, nếu lúc bấy giờ cả đám đều cười cả thì nhãn tạng chính pháp làm sao truyền? Lại giả như Ca Diếp không cười thì chính pháp nhãn tạng làm sao truyền được? Nếu nói nhãn tạng chính pháp có truyền thụ, thì hóa ra Thế Tôn đã gạ chúng hay sao? Còn nếu bảo không truyền thụ, thì sao lại chỉ truyền cho Ca Diếp? Hành giả tu Thiền hãy mở mắt lớn lên

mà nhìn một cách cẩn thận. Ngàn núi ngăn cách người tư duy khỏi người thật sự có mặt trong hiện tại. Theo quyển Chìa Khóa Tu Thiền, một ông vua Việt Nam tên Trần Thái Tông đã nói: "Trong khi đang nhìn vào cành hoa mà đức Thế Tôn giơ lên trên tay, Ma Ha Ca Diếp đã bất thần tìm thấy chính mình ở nhà. Gọi đó là 'Truyền Pháp Yếu'." Theo sự trình bày được tóm lược phần nào về câu chuyện này trong thí dụ thứ 6 của Vô Môn Quan, nhân đó Đức Thế Tôn đã nói: "Ta có chính pháp nhãn tạng, Niết Bàn diệu tâm, thực tướng vô tướng trao lại cho Ma Ha Ca Diếp." Từ đó các đệ tử Phật gọi ông Ca Diếp bằng Đại Ca Diếp, và ông trở thành vị Tổ đầu tiên của dòng Thiền Ấn Độ. Câu chuyện đức Phật vẫy cành hoa trước đại chúng, cũng giống như chuyện kể "khi đức Phật vừa đản sanh ngài đã bước đi bảy bước, nhìn về bốn phương" không nên được hiểu theo nghĩa đen từng chữ. Phần giải thích đầu tiên cho việc đức Thế Tôn truyền chánh pháp cho Ma Ha Ca Diếp bắt đầu được truyền bá trong một quyển kinh có nguồn gốc từ Trung Hoa vào khoảng năm 1036 sau tây lịch, tức là khoảng một ngàn bốn trăm năm sau khi đức Phật đản sanh. Đó là vào thời nhà Tống, tột đỉnh của sự phát triển văn hóa Trung Hoa với nhiều thơ văn và điển tịch được xuất bản. Tư tưởng thần bí, truyền khẩu và những biện giải theo tông phái góp phần tạo nên một vai trò pháp điển này. Truyền thuyết về việc đức Phật vẫy cành hoa trước đại chúng đáp ứng nhu cầu cho việc giao tiếp với người khai sáng, và ngay lập tức được tin tưởng và truyền tụng giống như một loại phúc âm hay chân lý không thể bàn cãi. Bộ sách "Tứ Nguyên Lý" (Lăng Già Kinh Tứ Quyển) được cho là của Bồ Đề Đạt Ma, thật ra được diễn đạt vào thời nhà Tống, sau thời Bồ Đề Đạt Ma khoảng sáu trăm năm, dùng cùng một ngôn từ xem như lời của đức Phật "Giáo ngoại biệt truyền, bất lập văn tự." Những vị đại sư thời nhà Tống đã làm ra những trọng điểm với những huyền thoại của họ.

2.153. Thế Tôn: Sơ Sinh

Theo Nhất Thiết Hữu Bộ Căn Bản Luận và Phật Bản Hành tập Kinh, khi đức Phật vừa mới được sinh ra, một tay Ngài chỉ lên trời và một tay chỉ xuống đất. Đoạn Ngài đi bảy bước trong một vòng tròn, nhìn về bốn phía và nói: "Trên trời dưới trời, riêng ta cao nhất. Trên trời dưới trời riêng ta tôn quý nhất." Đó là lời Đức Phật lúc Ngài mới giáng sanh từ bên sườn phải Hoàng Hậu Ma Da và bước bảy bước đầu

tiên. Đây không phải là một câu nói cao ngạo mà là câu nói để chứng tỏ rồi đây Ngài sẽ hiểu được sự đồng nhất của bản tánh thật của toàn vũ trụ, chứ không phải là bản ngã theo thế tục. Lời tuyên bố này cũng là thường pháp của chư Phật ba đời. Đối với Đại Thừa, Ngài là tiêu biểu cho vô lượng chư Phật trong vô lượng kiếp. Nhưng Thiền sư Vân Môn đã đưa ra lời bình: “Nếu như lão Tăng nghe thấy đức Phật nói như thế là lão Tăng đã giết ngay ông ta bằng một gậy của mình để cho chó ăn thịt. Điều quan trọng là cả thế gian này phải bình yên.” Thiền sư Lang Nha Huệ Giác thì đưa ra lời bình rằng: “Thân tâm Vân Môn làm lợi ích cho vô biên thế giới. Điều này được biết như là sự đáp đền lòng từ bi của đức Phật.”

2.154. Thế Tôn: Thay Đổi Kisa Gautami

Kisa Gautami là tên của một thiếu nữ thuộc hàng thế gia vọng tộc, kết hôn với một thương gia giàu có. Đến khi con trai của bà lên một tuổi, thì nó đột nhiên phát bệnh mà qua đời. Vì quá buồn khổ nên bà Kisa Gautami mang xác đứa con trên tay đi hết nhà này qua nhà khác hỏi xem người ta có biết thuốc gì cứu sống con bà hay không. Dĩ nhiên là không ai có thể giúp bà được cả. Cuối cùng, bà gặp được một vị đệ tử của Đức Phật, người đã khuyên bà nên đến gặp Phật. Khi bà mang xác con đến gặp Phật và kể cho Đức Phật nghe câu chuyện buồn của bà, Đức Phật lắng nghe với tất lòng bi mẫn. Đức Phật muốn bà phải nhận ra khổ đau là một sự kiện thật của đời sống mà không ai có thể tránh được nên Ngài bèn bảo bà: “Có một cách giải quyết vấn đề. Bà đi tìm cho ta năm hạt cải từ những gia đình chưa có người chết.” Nghe xong Kisa Gautami bèn ra đi tìm hạt cải từ những gia đình không có người chết, nhưng thất bại vì gia đình nào bà đến gặp cũng đều đã có người chết. Cuối cùng bà hiểu ra rằng Đức Phật muốn tự bà tìm ra – Cái chết đến với tất cả mọi người. Chấp nhận cái chết là một sự kiện không tránh khỏi trong đời sống nên bà không còn buồn khổ nữa. Bà liền chôn cất con, sau đó bà trở lại gặp và xin quy-y Phật.

2.155. Thế Tôn Vị Thuyết Nhất Tự

Thế Tôn vị thuyết nhất tự hay Thế Tôn chưa từng nói một lời. Khi đức Phật sắp nhập Niết Bàn, Văn Thù thỉnh cầu Ngài chuyển Pháp Luân một lần nữa. Đức Phật khiển trách Văn Thù, nói: “Trong suốt bốn mươi chín năm ta chưa từng nói một lời nào. Bây giờ ông bảo ta

chuyển Pháp Luân lần nữa, nhưng ta đã bao giờ chuyển Pháp Luân đâu?"

2.156. *Thể Chứng Sẵn Có*

Trong Thiền, tu hành chẳng phải để đạt đến tri thức nào đó; thay vào đó, tu hành ám chỉ sự thực tập đi thực tập lại không ngừng. Tọa Thiền là như vậy đó. Dĩ nhiên là tọa Thiền không phải là chỉ học đi học lại một cái gì đó; thế nên, Thiền sư Đạo Nguyên nói: "Tọa Thiền tự nó là một sự thể chứng". Nói cách khác, đừng tách rời tu hành ra khỏi thể chứng. Chúng ta không vì thể chứng mà tu hành; thể chứng là thiên thành, tức là đã sẵn có trong chính mình. Mỗi người chúng ta đều thể chứng ở mức độ nào đó, có người nhiều, có người ít. Mỗi ngày, mỗi lúc, mỗi khoảnh khắc khi bạn tọa Thiền chính là bạn đang biểu hiện sự thể chứng. Bạn phải thể hội chính mình, dung nhập cái mình biết hay điều mình học được vào đời sống, và phải lặp đi lặp lại mãi như vậy.

2.157. *Thể Của Chân Như*

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 hoằng 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 Đăng 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."

2.158. *Thể Lộ Kim Phong*

Thí dụ thứ 27 của Bích Nham Lục. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, một hôm có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Vân Môn Văn Yển (864-949): "Khi lá rụng cành khô thì thế nào?" Vân Môn đáp: "Thân bày gió Thu." Thân bày gió thu, dụ cho sự tự tại của hành giả sau khi kiến tánh (tâm không bị ràng buộc bởi phiền não). Theo Viên

Ngộ trong Bích Nham Lục, nếu nhằm trong ấy tiến được mới thấy chỗ vì người của Vân Môn. Kia nếu chẳng được thế, vẫn như xưa là kẻ chỉ nai cho là ngựa, mất mồi tai điếc, người nào đến cảnh giới này. Hãy nói Vân Môn đáp thoại cho người, hay vì người thù xương? Nếu nói Vân Môn đáp thoại cho người là nhận lầm trái cân bàn (với tiêu chuẩn cố định). Nếu nói Vân Môn vì người thù xương thì nào có dính dáng gì. Đã chẳng thế ấy, cứu cánh thế nào? Nếu ông thấy được thấu thì lỗ mũi Thiên Tăng chẳng phải bị một cái véo. Nếu kia chẳng được thế, như xưa đi thẳng vào hang quỷ. Phàm là người dựng lập tông thừa, phải là toàn thân gánh vác, chẳng tiếc lông mày, nhằm miệng cọp nằm ngang, mặc cho nó lôi ngang kéo dọc. Nếu chẳng như thế thì đâu thể vì người được. Ông Tăng này đặt câu hỏi thật là hiểm hóc, nếu lấy việc tầm thường nhìn ông chỉ giống một vị Tăng nhàn rỗi. Nếu căn cứ vào dưới cửa Thiên Tăng, trong chỗ mạng mạch mà xem, quả thật có chỗ huyền diệu. Thử nói lá rụng cành khô là cảnh giới của người nào? Trong 'Thập Bát Vấn' của Phần Dương Thiện Châu, lối hỏi này là 'Biện chủ', cũng gọi là 'Tá sự vấn'. Vân Môn chẳng dời đổi một mảy tơ, chỉ nhằm ông nói "Thân bày gió thu." Đáp rất hay, cũng chẳng cô phụ câu hỏi của người. Bởi vì chỗ hỏi kia có mất sáng, chỗ đáp cũng đúng đắn. Người xưa nói: "Muốn được thân thiết chớ đem hỏi đến hỏi." Nếu là tri âm, nói ra liền biết chỗ rơi. Chỉ trong câu của Vân Môn, phần nhiều thích gợi tình giải của người. Nếu dùng tình giải hiểu, chưa khỏi tan hết con cháu của ta. Vân Môn thích cỡi ngựa của kẻ trộm để đuổi trộm. Đâu chẳng thấy vị Tăng hỏi: "Thế nào là chỗ phi tư tưởng?" Vân Môn đáp: "Thức tình khó lường." Vị Tăng này hỏi: "Khi lá rụng cành khô thì thế nào?" Vân Môn đáp: "Thân bày gió thu." Trong câu quả thật chặt đứt yếu tâm, chẳng thông phàm thánh, phải hiểu Vân Môn cử một rõ ba, cử ba rõ một. Nếu ông hai câu đó mà tìm thì cũng như ông nhỏ mũi tên sau ót vậy. Trong một câu của Vân Môn phải đủ ba câu: phú cái càn không; tùy ba trực lãng; cát tiệt chúng lưu, thì tự nhiên thích hợp. Hành giả tu thiền hãy thử nói trong ba câu này, Vân Môn dùng câu nào tiếp người?

2.159. Thể Nghiệm Thiền

Chúng ta không thể nào hiểu được Thiền nếu chúng ta chỉ thảo luận nó theo quan điểm trí tuệ. Thật ra, không công bằng chút nào để đối xử với Thiền một cách triết lý như vậy. Thiền trước sau vẫn là

pháp tu hành thể nghiệm, và không theo bất cứ lối giải thích nào; bởi vì giải thích chỉ phí mất thời gian và sức lực và chẳng bao giờ đi được vào trọng tâm của nó. Thể nghiệm Thiền có thể thực hiện được nhờ vào một tiến trình tu tập nào đó như mặc chiếu công phu hay tham công án. Thiền không giống những hình thức khác của chủ nghĩa thần bí hoàn toàn phó thác cho bản chất tùy hứng và cơ hội may rủi. Thiền luôn cố gắng nắm bắt cuộc sống trong sinh hoạt của chính cuộc sống; cắt đứt dòng chảy của cuộc sống để quán sát không phải là chuyện của Thiền. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng trong Thiền, sự khai ngộ đạt được ngay trong những sinh hoạt của đời sống, chứ không phải đè nén chúng như nhiều người vẫn tưởng. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng những gì mà các bạn thấy đều là quan điểm sai lầm hay bị bóp méo. Khi mà Thiền muốn bạn nếm thử vị ngọt của đường thiệt, Thiền sẽ đặt miếng đường ngay vào miệng của bạn và không cần lời nói nào cả. Kinh Lăng Già dạy về ngón tay chỉ trăng, hay tay chỉ tỏ trên trăng; ngón tay tiêu biểu cho kinh điển, và trăng tiêu biểu cho chân lý. Những đệ tử nhà Thiền sẽ nói giống như người lấy ngón tay chỉ mặt trăng, nếu lầm ngón tay là mặt trăng thì thật một tai họa. Điều này có lẽ không xảy ra, nhưng bao nhiêu lần chúng ta đã phạm phải sai lầm mà chúng ta không tự biết. Chỉ một mình sự vô minh thường cứu chúng ta khỏi sự quấy rầy của sự tự mãn. Tuy nhiên, công việc duy nhất mà một người viết về Thiền không thể nào vượt ra ngoài cái chuyện ngón tay chỉ trăng, vì đây là phương tiện duy nhất cho phép anh ta trong những tình huống; và mọi chuyện trong khả năng của anh ta sẽ phải được làm rõ ràng cũng như hoàn toàn hiểu được. Khi Thiền được coi như siêu hình học thì người đọc bằng cách nào đó có thể chán nản vì sự khó hiểu của nó, bởi vì hầu hết mọi người thường mê nghiệm cái lối nghiệm ngẫm hay nội quán. Trong Vô Môn Quan 19, nói về tình tiết đưa đến giác ngộ của người tuổi trẻ Triệu Châu lúc 18 tuổi trong cuộc vấn đáp với ông. Một hôm, Triệu Châu hỏi Nam Tuyền: "Thế nào là Đạo?" Nam Tuyền đáp: "Bình thường tâm thị đạo." Triệu Châu lại hỏi: "Con có thể tự mình đến thẳng đó hay không?" Nam Tuyền nói: "Nghĩ đến là đã đi ngược lại với sự tu tập của chính mình." Triệu Châu tiếp: "Nếu không nghĩ đến thì làm sao biết đó là Đạo?" Nam Tuyền nói: "Đạo không thuộc chuyện biết hay không biết. Biết là ảo vọng, không biết là sự trống không. Nếu quả thật ông đến được Đạo, bấy giờ cũng như thái hư, trống không bao la. Làm sao có thể bàn luận phải trái

được?" Với những lời này, Triệu Châu liền ngộ. Thiền sư Nam Tuyền muốn nói gì với người trẻ Triệu Châu trong cuộc đối thoại này? Ngài thật sự muốn nói cái tồn tại tĩnh lặng, tự tin, và chân thành của chính bạn là chân lý của Thiền. Thiền hoàn toàn thực tiễn bởi vì nó hiển bày cuộc sống một cách trực tiếp, mà không cần bàn luận đến linh hồn hay bất cứ thứ gì can dự vào quấy rầy cuộc sống bình thường. Ý tưởng về Thiền là nắm bắt cuộc sống trong dòng chảy của nó. Trong Thiền hoàn toàn chẳng có điều gì phi thường hay thần bí cả. Bất cứ chuyện gì bạn làm trong đời sống như đọc một quyển sách, nhìn những trẻ chơi đùa, hay ngắm mây bay đi khuất trong khu rừng lân cận, vân vân, ngay trong tất cả sự việc này bạn đều đang tu tập Thiền, đều đang trải nghiệm cuộc sống Thiền. Không cần thảo luận bằng lời, cũng không cần phải giải thích chi cả. Bạn có thể chẳng biết tại sao, và không cần thiết phải giải thích tại sao, nhưng bạn thấy kìa khi mặt trời vừa nhô lên là toàn thể thế giới này nhảy múa với sự hoan hỷ và lúc ấy mọi người đều tràn đầy niềm hạnh phúc trong tim mình. Nếu Thiền có thể nhận thức được, thì chúng ta phải nắm bắt nó ngay tại chỗ này.

2.160. Thế Nhập Tính Không

Mục đích chính của tu Thiền là thể nhận và thể nhập tính không trong mọi giai đoạn của đời sống thực tế với vô số thử thách, khó khăn và phức tạp. Khi đó lòng từ bi bao la được thức tỉnh một cách bình đẳng, giống như mưa rơi trên kẻ ác cũng như người thiện; hay như chiếc cầu đá của Thiền Sư Triệu Châu Tông Thẩm (778-897), trên đó tất cả chúng sanh như ngựa, lừa, cọp, rùa, thỏ, và người, vân vân, đều bước qua. Đây là sự thành tựu lớn nhất mà người ta có thể thực hiện được trên đời, và không phải ai trong chúng ta đều có khả năng làm được; nhưng không hại gì khi chúng ta cố hết sức mình để tiến đến gần lý tưởng Bồ Tát, nếu không đời này thì những đời sau qua vô lượng kiếp. Khi cái gì đó của lý tưởng này được nắm vững thì hành giả tu Thiền có thể bắt đầu cuộc sống thực của họ trong xã hội, hay trong một cộng đồng lớn hơn: thế giới.

2.161. Thêm Đầu Vào Đầu!

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 Thiên. 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 lảng xãng học Thiên học đạo? Nay, mấy ông tìm cầu chân lý! Mấy ông đang thêm dầu vào đầu của chính mình đấy! Mấy ông tự mình thiếu thứ gì? Nay, 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 chứng ngại của mấy ông ngừng hẳn, và liền đó vô tác mới gọi là được pháp!”

2.162. Thêm Những Mắc Xích Vàng Vào Sợi Dây Xích Bằng Sắt!

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...”

2.163. Thi Kệ Thiên

Thuật ngữ "Thi kệ Thiên" được diễn giải là các tác phẩm thi ca được sáng tác bởi các vị Tăng, Ni và cư sĩ Thiên tông hoặc các tác phẩm thi ca thể hiện tinh thần và lý Thiên. Trong đời sống Thiên viện có nhiều dịp thi được viết lên, chỉ như chúng được dùng trong nhiều cơ hội xã giao bởi những tầng lớp có giáo dục nói chung. Các bậc học giả

và quan chức Trung Hoa thường trao đổi thi kệ khi từ biệt bạn hữu trong một chuyến hành trình đi xa, tập quán này cũng phổ biến giữa các Thiền Tăng ở châu Á. Dưới đây là bài thơ "Tiễn thị giả đi đến Hoshu" của Thiền sư Nam Phổ Thiệu Minh, được biết nhiều hơn với thụy hiệu Đại Ứng Quốc Sư. Bài thơ thuộc thể loại thất ngôn tứ tuyệt, được Quốc Sư Đại Ứng sáng tác cho người thị giả của mình là Soshin Sokuan, khi vị này lên đường đi đến chùa Manju tại vùng Hoshu:

"Ta già chẳng kham gọi ba lần
Đành để thu phong giúp xoay vần
Người về bên suối Bungo ấy
Hỏi lá vàng rơi bởi vì ai?"

Tuy nhiên, ngay từ đầu các Thiền sư hoằng pháp tại Nhật Bản và các vị thiền sư Nhật Bản kế thừa họ, đã liên tục cảnh báo về tình trạng chú tâm cho các nỗ lực và thành tựu văn chương trong Tăng đoàn. Thiền sư Sơ Thạch Mộng Sơn (1275-1316) 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. Nhưng theo Kenneth Kraft trong quyển "Thiền: Truyền Thống và Sự Chuyển Tiếp," khi lòng nhiệt thành tôn giáo sút giảm, các tự viện ngày càng thu hút nhiều người tìm đến không chỉ vì lý do tâm linh, quá trình tu tập khắt khe trở nên ngày càng cởi mở hơn, dung hợp các mối quan tâm về mục tiêu nghệ thuật và học thuật. Thực tế, được khuyến khích bởi những lời tuyên bố bảo đảm với họ rằng Thiền và Thi Kệ là tương hợp về mặt bản chất, chư Tăng đi đến chỗ xem sự theo đuổi mang tính học thuật như thế mà một trong những biểu hiện chính của đời sống Thiền. Kỹ năng sáng tác thi kệ bằng chữ Hán đã trở thành một phương tiện để tạo đạt được thanh thế trong các cộng đồng Tăng đoàn, và có lẽ thu hút ngay cả sự để ý của thế gian. Đến khoảng thế kỷ thứ XV, ngay cả chư Tăng trong các Thiền viện nổi bật ở đế đô Kyoto đã dành trọn thời gian công phu hành Thiền vào ban đêm để tập làm thơ hay câu đối bằng chữ Hán. Trong khi các loại hình thi kệ Hán tự, đặc biệt là dạng thi kệ tứ tuyệt, vẫn được duy trì và phổ biến cho đến ngày nay, nhiều Thiền giả Nhật Bản còn hưởng đến việc diễn đạt kinh nghiệm nội kiến của mình thông qua các hình thức thi ca bản xứ.

2.164. *Thi Sĩ Của Sự Vĩnh Tịch!*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển, XII, lúc thiền sư Ba Tiêu Huệ Thanh đang còn học Thiền với ngài Phật Đỉnh, ngày nọ, Phật Đỉnh đến thăm Ba Tiêu và hỏi: "Lúc này con ra sao rồi?" Ba Tiêu đáp: "Sau cơn mưa vừa qua, rong rêu xanh hơn trước." Phật Đỉnh lại hỏi: "Vậy chứ trước khi rêu xanh thì Phật pháp là gì?" Ba Tiêu trả lời: "Con ếch nhảy vào nước, hãy nghe tiếng động kìa!" Nhờ được thầy mình hỏi về chân lý rốt ráo của mọi vật trước khi có thể giới sai biệt này, đã thấy con ếch nhảy xuống giếng cạn, tiếng động rung lên giữa một vùng tĩnh lặng, từ đó bắt được mạch nguồn của đời sống, và thiền sư Ba Tiêu ngồi đó ngắm nhìn cõi lòng mình đang xuôi theo dòng sinh hóa triền miên của thế giới. Bài thơ sau đây cho chúng ta thấy Ba Tiêu quả là một nhà thơ của Vĩnh Tịch:

"Một cành cây trụ lá
 Một con quạ đậu trên cành
 Chiều thu sang."

2.165. *Thị Đồ*

Trong những năm cuối đời, Thiền sư Linh Nham Thúc Nham (sống vào thế kỷ thứ IX và thứ X) được thỉnh về trụ và dạy Thiền ở tự viện Long Sách ở Hàng Châu. Sư thị tịch tại đó. Khi Thiền Sư Khả Chân Thúc Nham 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, rớt 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?" Thúc Nham Chân đăm đăm nhìn vị thị giả một hồi rồi mắng: "Ông cũng ăn nói như thế à?" Thiền sư bèn ngồi dậy, lấy lại tư thế kiết già, và, ra lệnh cho thị giả thấp hương, lặng lẽ thị tịch. Sau đây là bài kệ mà Tuyết Đậu tụng về Thúc Nham trong thí dụ thứ tám của Bích Nham Lục:

"Thúc Nham thị đồ
 Thiên cổ vô đối,
 Quan tự tương thù
 Thất tiền tạo tội.
 Lão đảo Bảo Phước
 Ưc dương nan đắc,
 Lao lao Thúc Nham

Phân minh thị tặc.
 Bạch khuê vô điểm
 Thù biện chơn giả,
 Trường Khánh tương ám
 Mi mao sanh dã."

(Thúy Nham dạy chúng, ngàn xưa không đối, chữ 'Quan' đáp nhau, mất tiền tạo tội. Bảo Phước gian nan, đề nâng khó được, Thúy Nham nói nhiều, rõ ràng là cướp. Bạch khuê không tỳ, ai biện chơn giả, Trường Khánh hiểu nhau, lông mày sanh vậy).

2.166. Thị Giả Tuần Phố (Thị Giả: Ngôi Nhà Nghỉ)

Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Triệu Châu Tông Thấm và thị giả Văn Viễn. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển X, và Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển IV, một hôm Thiền sư Triệu Châu cùng đang đi với thị giả Văn Viễn dọc theo đường núi, Triệu Châu chỉ mảnh đất và nói: "Mảnh đất này có thể xây được một ngôi tuần phố (nhà nghỉ)." Văn Viễn bèn đứng sang một bên đường nói: "Trước nhất, hãy đem cho quan nghiệm xét cái đã!" Triệu Châu bèn đánh cho Văn Viễn một bạt tai, Văn Viễn nói: "Quan đã nghiệm xét rõ ràng."

2.167. Thị Phi Giao Kết Xứ

(Phiên Nảo Là Chỗ Khởi Lên Của Thị Phi)

Phiênảo là chỗ khởi lên của thị phi. Trong thí dụ thứ 41 của Bích Nham Lục, một hôm Triệu Châu hỏi Đầu Tử: "Người đại tử khi sống lại thì thế nào?" Đầu Tử đáp: "Chẳng cho đi đêm, đợi sáng sẽ đến." Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng khi chỗ phải quấy lẫn lộn (thị phi kết giao xứ), ngay cả các bậc Thánh cũng không thể biết. Khi nghịch thuận dọc ngang, Phật cũng không thể biết. Người siêu luân tuyệt thế được thế gian khám phá ra, hiển hiện khả năng siêu quần bạt chúng. Người ấy có thể đi trên băng, chạy trên kiếm bén liền đó giống như sừng lân hay liên hoa trong lửa. Hòa Thượng Vĩnh Quang ở Chiết Trung nói: "Ngôn phong nếu sai thì cổng làng quê cách xa muôn dặm, phải là bờ cao vót buông tay, tự nhận thừa đương, sau khi chết sống lại chẳng dám khi anh, ý chỉ phi thường, người nào thương ư?" Ý Triệu Châu hỏi như thế, Đầu Tử là hàng tác gia cũng không cô phụ câu hỏi kia. Chỉ là tuyệt tình bạt dấu, quả thật khó hiểu, chỉ hiện bày trước mắt

đôi chút. Vì thế cổ nhân nói: "Muốn được thân thiết chớ đem hỏi đến hỏi, hỏi tại chỗ đáp, đáp tại chỗ hỏi." Nếu chẳng phải Đầu Tử, bị Triệu Châu một câu hỏi cũng khó đáp được. Chỉ vì kia là kẻ tác gia, nhắc đến liền biết chỗ rơi.

2.168. Thích Ca Là Ngưu Đầu Ngục Tốt, Tổ Sư Là Mã A Diện Bà

Thiền sư Phụng ở Quốc Thanh Viện. Một hôm, có một vị Tăng đến hỏi: "Gia phong của Hòa Thượng ra sao?" Sư đáp: "Ta không có gì đặc sắc trong tông môn, mà chỉ là một cái bàn, một cái ghế, một bếp lửa, và những cánh cửa sổ." Vị Tăng lại hỏi: "Bổn phận của người xuất gia là gì?" Sư đáp: "Buổi sáng nói lời chào mừng, buổi tối nói lời trân trọng." Vị Tăng hỏi tiếp: "Đại ý của Phật pháp là gì?" Sư đáp: "Thích Ca là ngưu đầu ngục tốt, Tổ sư là mã a diện bà." Để trả lời câu hỏi 'Tông môn thầy có những gì?', thiền sư Phụng Quốc Thanh không nói Đông nói Tây, mà nói thẳng 'Tông môn tôi có một cái bàn, một cái ghế, một cái lò sưởi, và vài cánh cửa sổ'. Và đây là cách thực tiễn nhất để bộc lộ chân lý Thiền trong Phật giáo.

2.169. Thiên Bách Úc Hóa Thân Phật

Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy về Thiên Bách Úc Hóa Thân Phật như sau: "Này thiện tri thức! Sao gọi là Thiên Bách Úc Hóa Thân? Nếu chẳng nghĩ muôn pháp thì tánh vốn như không, một niệm suy nghĩ gọi là biến hóa. Suy nghĩ việc ác là hóa làm địa ngục, suy nghĩ việc thiện thì hóa làm thiên đường, độc hại thì hóa làm rồng rắn, từ bi thì hóa làm Bồ Tát, trí huệ thì hóa làm thượng giới, ngu si thì hóa làm hạ giới. Tự tánh biến hóa rất là nhiều, người mê không hay tỉnh giác, mỗi niệm khởi ác thường đi trong con đường ác, xoay về một niệm thiện, trí huệ liền sanh, đây gọi là Tự Tánh Hóa Thân Phật."

2.170. Thiên Bình Hành Cước

Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Tây Viện và Thiên Bình Tùng Ý trong khi Thiên Bình đang trên đường hành cước. Theo Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển XI, Hòa Thượng Thiên Bình khi đi hành cước, đến tham vấn Tây Viện, Sư thường tự nói: "Chớ nói hội Phật pháp, tìm người nói thoại cũng không có." Một hôm, Tây Viện từ

xa thấy gọi: "Tùng Ý!" Thiên Bình ngưỡng đầu. Tây Viện nói: "Lầm!" Thiên Bình đi hai ba bước, Tây Viện lại bảo: "Lầm!" Thiên Bình lại gần, Tây Viện lại bảo: "Vừa rồi hai cái lầm, là Tây Viện lầm hay Thượng tọa lầm?" Thiên Bình thưa: "Tùng Ý lầm!" Tây Viện nói: "Hãy ở lại đây qua hạ, sẽ cùng Thượng Tọa thương lượng hai cái lầm này." Khi ấy Thiên Bình liền đi. Sau Thiên Bình trụ viện bảo chúng: "Lúc đầu khi ta đi hành cước bị gió nghiệp thổi đến chỗ Trưởng Lão Tư Minh, liên tiếp hai cái lầm, lại cầm ta ở lại qua hạ sẽ cùng ta thương lượng, ta chẳng nói khi ấy là lầm, cất bước đi phương Nam, ta sớm biết nói lầm rồi." Theo thiền sư Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, tấc 98, lão già này khi chưa đi hành cước không có nhiều Phật pháp thiền đạo, đến khi đi hành cước bị các nơi quở. Chẳng bằng khi chưa đi hành cước, gọi đất là trời, gọi núi là nước, may thay không một việc đáng quan ngại. Nếu khởi tiến giải lưu tục thế ấy, sao chẳng mua một chiếc mũ đội cho tất cả để qua thời, có dùng được chỗ nào? Phật pháp chẳng phải đạo lý này. Nếu luận việc này há có nhiều thứ phức tạp. Nếu ông nói tôi hội, kia chẳng hội, là gánh một gánh thiền chạy quanh khắp thiên hạ, bị người mắt sáng khám phá, một điểm sử dụng cũng không xong.

2.171. Thiên Đàng Địa Ngục

Một hôm có một tay kiếm sĩ tên Vũ Điền Tín Phồn (?-?) đến gặp Thiền sư Bạch Ẩn Huệ Hạc (1686-1769) và nói: "Ngài nổi tiếng là một vị đại thiền sư. Xin ngài nói cho tôi biết sự thật về thiên đường và địa ngục. Hai thứ này có hiện hữu không?" Không do dự, Bạch Ẩn Huệ Hạc trả lời ngay: "Sao? Ngay một kẻ xấu xí và bất tài như ông mà cũng trở thành kiếm sĩ được sao? Kỳ lạ thật!" Ngay lập tức, tay kiếm sĩ kiêu hãnh trở nên giận dữ, rút kiếm ra và nói: "Ta sẽ giết ông!" Một cách rất điềm tĩnh, Bạch Ẩn Huệ Hạc nói với hắn ta: "Đây là địa ngục!" Tay kiếm sĩ dừng tay, suy nghĩ. Khuôn mặt anh ta dịu xuống và cơn giận tan biến. Hắn tra kiếm vào vỏ và chấp tay kính cẩn chào Bạch Ẩn Huệ Hạc. Thiền sư điềm tĩnh nói với anh ta: "Và đây là thiên đường." Qua những câu chuyện này, mặc dầu Phật tử thuần thành chẳng bao giờ trông ngóng một thiên đàng ở nơi nào khác để ban thưởng cho cuộc sống đức hạnh, hay một địa ngục để trừng phạt kẻ xấu ác, nhưng họ tin rằng đức hạnh hay xấu ác tự chúng có những hậu quả

không thể tránh được ngay trong kiếp này. Những hậu quả đó chính là thiên đàng hay địa ngục ngay trong những giây phút này.

Với người Phật tử, thiên đàng hay địa ngục đều ở đây, ở ngay trong thế giới này. Điều này có nghĩa là bạn có thể tạo ra thiên đàng hay địa ngục ngay nơi thế gian này. Thật là kỳ quặc khi tạo tác bao nhiêu ác nghiệp rồi chỉ đơn thuần tin tưởng hay cầu nguyện mà có được thiên đàng. Niềm tin theo Phật giáo thật đơn giản, nếu bạn sống và hành xử hòa hợp với những nguyên lý đạo đức thì bạn có thể tạo được thiên đàng tại đây, ngay nơi thế gian này. Ví bằng ngược lại thì bạn sẽ tạo địa ngục cũng ngay trên thế gian này. Thiên Sư Thanh Sơn Tuấn Đồng viết trong quyển *Chứng Tử Thiên*: "Tôi đã có lần nghe câu chuyện về một chuyến viếng thăm thiên đàng và địa ngục. Ở cả hai nơi người khách thấy rất nhiều người ngồi quanh một bàn tiệc linh đình, đủ các món sơn hào hải vị. Những đôi đũa dài hơn một thước được buộc vào bàn tay phải của mỗi thực khách, trong khi bàn tay trái của họ được buộc chặt vào ghế ngồi. Ở địa ngục, các thực khách cố vươn tay ra, nhưng những đôi đũa quá dài không giúp họ đưa thức ăn vào miệng được. Họ càng mất kiên nhẫn và cứ như vậy mà tay và đũa cứ đụng vào nhau. Những thức ăn ngon rơi rớt khắp đó đây. Ở thiên đàng thì trái lại, các thực khách vui vẻ dùng đũa gắp món ưa thích của người bên cạnh và đút cho anh ta ăn. Cứ thế họ giúp nhau, cùng nhau thưởng thức bữa tiệc."

2.172. Thiên Hóa

Theo Cảnh Đức Truyền Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm, Tú Thượng Tọa được Tam Thánh gửi đến gặp thiên sư Cảnh Sầm để hỏi câu này: "Khi tiên sư Nam Tuyên chết, ngài đi về đâu?" Cảnh Sầm đáp: "Lúc Thạch Đầu còn làm sa di, thân hành hầu hạ Lục Tổ." Tú Thượng Tọa lại hỏi: "Tôi không hỏi chuyện Thạch Đầu làm sa di mà hỏi Nam Tuyên đi về đâu sau khi chết?" Cảnh Sầm đáp: "Để người ta suy nghĩ cái đã." Tú Thượng Tọa nói: "Ngài như một gốc thông già đứng trong trời đông giá lạnh, nhưng chẳng có đợt mặng nào từ tảng đá chui lên cả." Cảnh Sầm im lặng. Tú Thượng Tọa nói: "Xin cảm ơn lời đáp của Hòa Thượng." Cảnh Sầm vẫn im lặng. Tú Thượng Tọa về thuật lại cho Tam Thánh nghe, Tam Thánh bảo: "Nếu thiệt vậy thì Cảnh Sầm nhất định qua mặt Lâm Tế hơn bảy bước. Mà này, đợi ta thân hành nghiệm xem." Hôm sau, Tam Thánh đến gặp Cảnh Sầm và

nói: "Có nghe kể hôm qua Hòa Thượng có một lời đáp về Nam Tuyền sau khi chết. Đáng cho là vô tiền khoáng hậu, kim cổ ít nghe." Cảnh Sầm cũng im lặng nữa. Theo thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập III, có thể dẫn ý của Cảnh Sầm qua một bài dân ca Nhật dưới đây:

"Chàng đến ư? Chàng đến ư?
 Bên bờ sông tôi đi gặp chàng đây
 Nhưng trên bờ sông
 Chỉ có ngọn gió đong đưa
 Reo vang giữa đám thông già."

Và bài thơ Đường dưới đây cũng rọi một tia sáng lên chỗ ngộ của thiền sư Cảnh Sầm:

"Tùng hạ vấn đồng tử
 Ngôn sư thái được khứ
 Chỉ tại thử sơn trung
 Vân thâm bất kiến xứ."
 (Gốc thông hỏi chú tiểu đồng
 Rằng thưa sư phụ lên rừng hái cây
 Rừng xa một khoảng mây dày
 Trông theo ai biết dấu hài về đâu?).

2.173. Thiên Lợi Hưu Và Anh Chiến Bình Tên Gia Đăng

Một chiến binh Nhật tên là Thái Cáp, sống trước Triều đại Đức Xuyên của Nhật Bản (1603-1866), theo học trà đạo, hay nghi thức uống trà với Thiền sư Thiên Lợi Hưu, một bậc thầy của loại nghệ thuật biểu đạt tinh tế sự bình thản và tự hài lòng. Một chiến binh khác dưới quyền của Thái Cáp tên là Gia Đăng cho rằng sự ham mê Trà đạo của cấp trên của mình khiến cho ông ta xao lãng nhiệm vụ đối với xứ sở, nên anh ta quyết định giết chết ngài Thiên Lợi Hưu. Anh ta giả vờ ghé thăm vị trà sư và được ngài mời uống trà. Vị Trà sư Thiên Lợi Hưu là người rất lão luyện trong nghệ thuật của mình, nên chỉ nhìn sơ qua đã biết ngay ý định của anh chiến binh này. Vì thế Thiên Lợi Hưu yêu cầu Gia Đăng để lại thanh gươm phía ngoài trước khi vào phòng tham dự nghi thức uống trà, giải thích rằng Trà đạo tự nó biểu hiện sự bình an. Gia Đăng không thể nghe theo điều này, anh ta nói: "Tôi là một chiến binh, luôn mang theo thanh gươm bên mình. Trà đạo hay không Trà đạo, tôi vẫn phải mang theo thanh gươm của mình." Thiên Lợi Hưu chấp thuận, nói: "Được rồi, cứ mang theo gươm của anh vào uống trà

vậy.” Khi ấm nước đang sôi trên bếp than, Thiên Lợi Hưu bắt thành linh đũa nhẹ cho nó nghiêng đổ xuống. Tiếng hơi nước xèo xèo đang bốc lên khi nước đổ xuống lửa than và một đám mây hơi nước cùng với tro bụi than phun lên mù mịt cả căn phòng. Anh chiến binh hoảng hốt chạy ra ngoài. Trà sư Thiên Lợi Hưu xin lỗi: “Là lỗi của tôi, xin hãy trở vào dùng trà. Tôi đang giữ thanh gươm dính đầy tro bụi của anh đây. Tôi sẽ lau chùi nó sạch sẽ và trả lại cho anh.” Trong tình thế lúng túng này, người chiến binh nhận ra rằng anh ta thật không dễ gì giết chết được vị trà sư, vì thế anh ta từ bỏ ý định này.

2.174. Thiên Nga Bay Qua Dưới Ánh Trăng

Bài thơ này của Yuren nói về một con thiên nga bay qua bên dưới ánh trăng:

"Thiên nga đã bay lướt qua rồi,
Tiếng kêu đã dứt trong đêm
Lòng ta còn ở lại
Trên vầng trăng thu."

2.175. Thiên Thai Ngũ Hối

Ngũ Hối của tông Thiên Thai bao gồm: *Thứ nhất* là Sám Hối: Phát lồ sám hối tội lỗi đã qua để ngăn ngừa tái phạm. *Thứ nhì* là Khuyến Thỉnh: Khuyến thỉnh thập phương chư Phật chuyển pháp luân. *Thứ ba* là Tùy Hỷ: Tùy hỷ thiện tác hay đối với mọi thiện căn đều hoan hỷ tán thán. *Thứ tư* là Hồi Hưởng: Hồi hưởng công đức hay đem tất cả thiện căn sở tu hướng vào chúng sanh và Phật đạo. *Thứ năm* là Phát Nguyện: Thệ nguyện thành Phật bằng cách làm tất cả các hạnh lành, tránh tất cả các việc ác, thanh tịnh tâm ý và hồi hưởng công đức hay phát nguyện tu trì tứ hoằng thệ nguyện. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng chúng ta từ vô thủy kiếp đến nay, do nơi chấp ngã quá nặng nên bị vô minh hành xử, thân, khẩu, ý vì thế mà tạo ra vô lượng nghiệp nhân, thậm chí đến các việc nghịch ân bội nghĩa đối với cha mẹ, Tam Bảo, vân vân chúng ta cũng không từ. Ngày nay giác ngộ, ắt phải sanh lòng hổ thẹn ăn năn bằng cách đem ba nghiệp thân khẩu ý ấy mà chí thành sám hối. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng trong kiếp luân hồi, mọi loài hằng đổi thay làm quyến thuộc lẫn nhau. Thế mà ta vì mê mờ lầm lạc, từ kiếp vô thủy đến nay, do tâm chấp ngã muốn lợi mình nên làm tổn hại chúng sanh, tạo ra vô lượng vô biên ác nghiệp. Thậm

chỉ đến chư Phật, Thánh nhơn, vì tâm đại bi đã ra đời thuyết pháp cứu độ loài hữu tình, trong ấy có ta, mà đối với ngôi Tam Bảo ta lại sanh lòng vong ân hủ phá. Ngày nay giác ngộ, ta phải hổ thẹn ăn năn, đem ba nghiệp chí thành sám hối. Đức Di Lặc Bồ Tát đã lên ngôi bất thối, vì muốn mau chứng quả Phật, mỗi ngày còn lễ sám sáu thời. Vậy ta phải đem thân nghiệp kính lễ Tam Bảo, khẩu nghiệp tỏ bày tội lỗi cầu được tiêu trừ, ý nghiệp thành khẩn ăn năn thề không tái phạm. Đã sám hối, phải dứt hẳn tâm hạnh ác, không còn cho tiếp tục nữa, đi đến chỗ tâm và cảnh đều không, mới là chân sám hối. Lại phải phát nguyện, nguyện hưng long ngôi Tam Bảo, nguyện độ khắp chúng sanh để chuộc lại lỗi xưa và đền đáp bốn ân nặng (ân Tam Bảo, ân cha mẹ, ân sư trưởng, ân thiện hữu tri thức, và ân chúng sanh). Có tâm sám hối như vậy tội chướng mới tiêu trừ, công đức ngày thêm lớn, và mới đi đến chỗ phước huệ lưỡng toàn. Dùng lòng sám hối như thế mà hành đạo, mới gọi là phát Bồ Đề tâm.

2.176. Thiên Thủ Thiên Nhãn Quán Thế Âm Bồ Tát

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 cố kéo Lâm Tế khỏi chỗ ngồi và tự mình bước lên ngôi. 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 ngôi 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.

2.177. Thiên Thượng Thiên Hạ Duy Ngã Độc Tôn

Trên trời, dưới trời, chỉ có ta là đáng kính trọng, lời này được coi như là do chính đức Phật nói lên sau khi ngài đạt được toàn giác. Câu nói này chứng tỏ Ngài đã hoàn toàn hiểu được sự đồng nhất của Ngã, tức là bản tính thật hay Phật tính của Ngài với bản tính thật của vũ trụ. Chỉ có một bản tính thật phổ biến duy nhất. Người nào hiểu được chân lý này, theo ngôn ngữ nhà Thiên nói, "đã nuốt được vũ trụ."

2.178. Thiên Vương Thiên

Mặc dầu ông thọ giới với truyền thống Lâm Tế, ông lại có được cái cảm tưởng không tốt về Thiên 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 Thiên chính thức nào. Tại đó Chánh Tam giảng dạy cái mà ông gọi là "Thiên Vương Thiên." Thiên Vương Thiên, một hình thức tu tập thiền được đề nghị bởi Thiên sư Linh Mộc Chánh Tam. Chánh Tam không tin rằng người mới bắt đầu tu có thể tu tập Như Lai Thiên. 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 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 Thiên 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 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.

2.179. Thiên Xích Tỉnh Trung

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XIV, một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Tánh Không Thạch Sương: "Ý nghĩa của việc Trưởng lão đến từ phương Tây là gì?" Sư bảo: "Giả sử có một người bị rơi xuống tận đáy giếng sâu ngàn thước (Thiên Xích Tỉnh Trung), nếu ông có thể kéo y lên khỏi mà không cần đến một tác dây, ta sẽ trả lời cho ông ý chỉ của Tổ Sư từ Tây đến." Vị Tăng dường như không lấy đó làm trọng; nên nói: "Gần đây, Hồ Nam Sương Hòa Thượng trụ trì tại một tu viện cũng có chỉ giáo này nọ cho chúng tôi về vấn đề ấy." Thiền sư Tánh Không gọi vị sa di thị giả và ra lệnh: "Hãy mang cái thây ma này tống khứ đi." Sư trả lời bằng cách viện dẫn những việc không thể có trong thế giới nhân quả tương đối này. Và điều kiện vừa kể trên là hi hữu như mọi đối đãi thời không vẫn nguyên dạng đối với tâm thức hữu hạn của chúng ta. Chỉ có thể hiểu chừng nào chúng ta nhảy vào một cảnh giới vượt lên kinh nghiệm đối đãi của mình. Nhưng vì 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.

2.180. Thiên Y Nghĩa Hoài Gặp gỡ Tuyết Đậu

Trong lần gặp gỡ đầu tiên, Tuyết Đậu hỏi: “Người tên gì?” Thiên Y Nghĩa Hoài (993-1064) thưa: “Tên Nghĩa Hoài.” Tuyết Đậu hỏi: “Sao chẳng đặt Hoài Nghĩa?” Sư thưa: “Đương thời đến được.” Tuyết Đậu lại hỏi: “Ai vì người đặt tên?” Sư thưa: “Thọ giới đến giờ đã mười năm.” Tuyết Đậu hỏi: “Người đi hành khát đã rách bao nhiêu đôi giày?” Sư thưa: “Hòa Thượng chớ lừa người tốt.” Tuyết Đậu nói: “Ta không xét tội lỗi, người cũng không xét tội lỗi, ấy là sao?” Sư không đáp được. Tuyết Đậu đánh, bảo: “Kẻ rỗng nói suông, đi đi!” Sư vào thất, Tuyết Đậu bảo: “Thế ấy chẳng được, chẳng thế ấy cũng chẳng được.” Sư suy nghĩ. Tuyết Đậu lại đánh đuổi ra. Như thế đến bốn lần.

2.181. Thiên Bác Bỏ Sự Chế Đặt Cạn Cột Của Ngôn Ngữ

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.

2.182. Thiền Bản

Ý chỉ Thiền pháp của Tổ Bồ Đề Đạt Ma (người đến từ Tây Trúc), nói đến việc tổ Bồ Đề Đạt Ma đến Trung Hoa, và theo nghĩa sâu sắc, tới nguyên lý che dấu Pháp của Phật mà ngài đã mang tới xứ này. Vấn đề nghĩa của việc đến từ phương Tây thường thấy trong văn học Thiền; nó là biểu hiện của việc tầm cầu chân lý cốt yếu của Thiền, và nói lên sự mong muốn của người đặt ra câu hỏi đó được tiến hành một cuộc pháp luận hay vấn đáp về chủ đề này. Theo Bích Nham Lục, tấc 20, một hôm, Long Nha hỏi Thúc Vi: "Việc trưởng lão đến từ Tây phương có ý nghĩa như thế nào?" Thúc Vi đáp: "Đưa cho ta tấm ván." Long

Nha đưa tấm ván cho Thúy Vi. Thúy Vi cầm lấy tấm ván 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." Trước đó cũng có một vị Tăng hỏi Thiền sư Đại Mai: "Việc trưởng lão đến từ Tây phương có ý nghĩa như thế nào?" Đại Mai đáp: "Việc trưởng lão đến từ phương Tây chẳng có ý nghĩa gì cả." Diêm Quan nghe bèn nói: "Một cái quan tài hai cái xác chết." Huyền Sa nói: "Ngài Diêm Quan là bậc tác gia." Tuyết Đậu nói: "Có đến ba tử thi." Vị Tăng này hỏi ý Tổ sư Tây sang, đầu Đại Mai nói Tây lai không ý. Nếu hành giả hiểu như thế, sẽ rơi trong chỗ vô sự. Vì thế nói cần tham câu sống, chứ nên tham câu chết. Câu sống sống tiến được đến vĩnh kiếp chẳng quên, câu chết tự cứu cũng không xong. Khi Long Nha nói thế ấy hẳn là đã cố hết sức mình. Xưa Động Sơn nói: "Sự gắn kết liên tục là rất khó." Xưa kia Thúy Vi và Lâm Tế một lời thốt ra đều làm mẫu mực, trước sau soi nhau, có quyền có thật, có chiếu có dụng, khách chủ rõ ràng, cùng nhau xoay ngang xoay dọc. Nếu hành giả cần biện chỗ thấu triệt, Long Nha tuy chẳng lầm tông thừa, mà chịu rơi vào mé thứ hai. Đương thời hai vị tôn túc đòi thiền bản, bồ đoàn, Long Nha chẳng phải không biết ý kia, song cần dùng được việc trong hông ngực của mình. Tuy là như thế, quả là dùng được quá tuyệt. Long Nha hỏi thế ấy, hai vị tôn túc đáp thế ấy, vì sao lại không có ý Tổ sư từ Tây sang? Khi tới chỗ này hành giả phải biết có một cái gì đó hết sức đặc biệt. Tuyết Đậu thấy được nên bày ra cho người:

"Long Nha sơn lý long vô nhĩn
 Tử thủy hà tăng chấn cổ phong
 Thiền bản bồ đoàn bất năng dụng
 Chỉ ứng phân phó dữ Lô Công."

(Long Nha trong núi rồng không mắt. Nước chết đâu từng chấn cổ phong. Thiền bản bồ đoàn không thể dụng. Chỉ nên phân phó lão Lô Công). Tuyết Đậu giải quyết vấn đề bằng sự kiện. Đầu ngài làm kệ như vậy, chúng ta hãy xem ý nghĩa ở chỗ nào? Rồng thiếu mắt ở chỗ nào? Chỗ nào trong nước chết? Tại chỗ này hành giả tu Thiền phải biến thông mới nhận thức được. Vì vậy mà nói: "Đằm trong trẻo không có chỗ cho rồng xanh cuộn. Nước chết chưa từng có bạo long." Hành giả có từng nghe: "Nước chết chưa từng chứa rồng." Nếu là rồng sống thì nó phải tìm đến nơi có nước dậy mênh mông sóng cao ngập trời. Ở đây nói Long Nha chạy vào chỗ nước chết bị người đánh, Sư lại nói

đánh thì mặc đánh, cốt không có ý Tổ sư Tây sang. Điều này khiến Tuyết Đậu mạnh mẽ nói: "Nước chết chưa từng bày ra được cổ lộ." Mặc dầu là thế, hãy xem coi Tuyết Đậu có trì kéo Long Nha hay làm giảm đi oai danh của Sư không? Nhiều người thường hiểu lầm nói: "Vì sao chỉ nên phân phó lão Lô Công?" Còn lâu họ mới biết rằng Long Nha thật sự đã phân phó cho người khác. Bất cứ khi nào hành giả tham thỉnh với các Thiền sư, phải biện biệt được hành trạng của các ngài thì mới thấy được chỗ cổ nhân thấy nhau. Thúy Vi nói: "Nếu không xài được thiền bản bồ đoàn thì chuyển lại cho lão Tăng," và Long Nha đã đem thiền bản lại cho Thúy Vi, chuyện này có phải là làm kế sống trong nước chết hay không? Rõ ràng Long Nha đã cho ngựa giỏi vì không biết cỡi, là vì Sư không thể sử dụng nó vậy. Câu "Chỉ nên phân phó lão Lô Công," người ta thường hiểu lão Lô Công là Lục Tổ, nhưng ở đây chẳng phải như vậy. Trước đây Tuyết Đậu tự gọi mình là Lô Công trong bài "Hối Tịch Tự Di":

"Đồ họa đượng niên ái Động đình
Ba tâm thất thập nhị phong thanh
Nhi kim cao ngọa tư tiên sự
Thiêm đắc Lô Công ỷ thạch bình."

(Bức vẽ năm kia thích Động đình. Bảy mươi tuổi lễ thích non xanh. Như nay nằm thẳng suy việc trước. Thêm được Lô Công tựa thạch bình). Tuyết Đậu muốn chạy trên đầu Long Nha, lại sợ e người hiểu lầm. Vì thế riêng tụng cốt cất hết nghi giải cho người. Tuyết Đậu lại làm kệ:

"Lô Công phó liễu diệc hà bằng
Tọa ỷ hưu tương kế Tổ đặng
Kham đối mộ vân qui vị hiệp
Viễn sơn vô hạn bích tầng tầng."

(Lô Công giao phó cũng nào bằng. Ngồi dựa thôi đem nối Tổ đặng. Cam đối mây chiều về chưa hiệp. Núi xa vô hạn vách từng từng). Câu "Lô Công giao phó cũng nào bằng" tức là có bằng cố gì. Tại đây hành giả tu Thiền phải hiểu sự vật trực tiếp bằng cách này; chớ dừng ôm cây đợi thỏ. Ngay lập tức đập tan cái gì phía trước đầu lâu của mình, để không còn chút quan ngại nào trong lòng ngực. Hãy buông hết thả để trở nên thanh sạch và dễ chịu. Rồi thì còn cái gì nữa để mà nương vào? Hoặc ngồi hoặc tựa, điều đó không đáng xem là nguyên lý Phật Pháp. Vì thế Tuyết Đậu nói: "Đem sự ngưng nghỉ của

ngồi tựa để nói đèn Tố." Ngay tức khắc, Tuyết Đậu đã đưa vấn đề ra một cách trọn vẹn; Sư có một nơi để chuyển thân, và sau rốt tự bày ra cảnh trí nơi có chút nào đó là một chỗ tốt. Sư nói: "Thật đáng nương tựa: mây chiều chưa về hiệp." húng ta hãy xem ý của Tuyết Đậu ở chỗ nào? Khi chiều về khi sắp sửa hiệp mà chẳng hiệp; rồi hãy xem là thế nào? "Núi xa vô hạn vách từng từng." Như trước đây nhảy vào trong hang quỷ. Đến trong đây, được mất, phải quấy tức thì cắt đứt, thanh sạch và dễ chịu, chỉ là được đôi phần mà thôi. Có phải cảnh giới "Núi xa vô hạn vách từng từng" là cảnh giới của Văn Thù? Có phải cảnh giới "Núi xa vô hạn vách từng từng" là cảnh giới của Phổ Hiền? Có phải cảnh giới "Núi xa vô hạn vách từng từng" là cảnh giới của Quán Thế Âm? Khi các bạn, những hành giả tu Thiền, đạt đến chỗ đó, thì đây là phần việc của ai?

2.183. Thiền Bệnh

Các loại bệnh gây ra bởi người tham thiền mà không hiểu rõ về thiền như vọng tưởng hay vọng kiến. Thiền 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 thiền 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 thiền 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 Thiền 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." Trong một bức thư gửi cho một đệ tử xuất gia của mình là Chân Như Đạo Nhân, thiền sư Đại Huệ Tông Cảo (1089-1163) đã nói: "Ngày nay có hai căn bệnh lớn lao đang nổi bật giữa những người học Thiền, kể cả Tăng lẫn tục. Hạng thứ nhất nghĩ rằng có những điều kỳ đặc ẩn giấu trong các ngôn cú, nên họ cố học nhiều ngôn cú. Hạng thứ hai đi tới cực đoan khác, họ quên rằng ngôn ngữ là ngón tay chỉ cho thấy trăng ở đâu. Theo đuổi lối giảng dạy trong các kinh điển một cách mù quáng; kinh nói rằng ngôn ngữ làm trở ngại chánh kiến về Thiền đạo và Phật pháp, nên họ phớt bỏ hết tất cả ngôn giáo, chỉ ngồi mà nhắm mắt, rû lông mày xuống như đã chết hẳn rồi. Họ bảo đó là tĩnh tọa, quán tâm và mặc chiếu, với những hành trì đơn độc; họ còn cố dẫn dụ người khác tin theo và thực hành cái thứ Thiền sai lạc này. Với người vô thức hạ trí sẽ bảo: 'Một ngày tĩnh tọa là một ngày công phu tăng tiến.' Thương thay! Họ chẳng may cảnh giác rằng mình đang chọn lối cho chính mình lối sống của loài quỷ.

Theo Bác Sơn Thiền Sư Ngữ Lục, có nhiều loại Thiền Bệnh. Thứ nhất, hành giả tham thiền mà khởi được nghi tình, tương ứng với Pháp thân. Đi, đứng, nằm, ngồi, như ở trong ánh mặt trời, như ở trong bóng đèn. Nhưng đôi khi toàn bộ kinh nghiệm có vẻ lạt lẽo chẳng có mùi vị. Thế là anh ta gạt bỏ hết thấy mọi thứ để ngồi Thiền cho đến khi đạt đến cảnh giới trong trẻo như nước, rực rỡ như ngọc, nhẹ nhàng như gió, và sáng sủa như ánh trăng. Ngay lúc đó, anh ta cảm thấy thân tâm mình, đất và trời đều biến thành một phiến cảnh thanh tịnh và tỉnh giác. Cái này được anh ta nghĩ như là Giác ngộ tối hậu. Sự kiện là anh ta chưa thể chuyển cái thân tứ đại hít thở này, và chưa có thể thông tay vào chợ được; anh ta cũng chẳng chịu tham vấn với những vị thầy để

thẩm định và khuyên lơn. Anh ta lại sinh khởi những ý niệm kỳ lạ về "Tịnh Bạch Giới" (giới hạnh thanh tịnh) và gọi đó là Ngộ. Toàn thân anh ta là bệnh chứ chẳng phải là Thiền. Thứ nhì là khi hành giả tham thiền mà khởi được nghi tình, tương ứng với lý Pháp Thân, người ấy lại xem Pháp Thân như cái gì đó siêu nhiên. Với ý tưởng này trong tâm, người ấy bắt đầu thấy ánh sáng, hào quang, và tất cả các loại tướng khác. Hành giả bèn coi đó là kiến giải của bậc thánh với sự kiêu hãnh vĩ đại, bắt đầu đem những sự kỳ dị ấy ra khoe với thiên hạ, tự cho rằng mình đã đại ngộ. Kỳ thật, toàn thân người ấy bị bệnh, chứ chẳng phải Thiền. Hành giả nên biết rằng tất cả những tướng này, hoặc là do vọng tưởng của chính mình ngưng kết mà thành, hoặc là ma cảnh thừa cơ sơ hở mà xâm nhập, hoặc là trời Đế Thích biến hóa để thử thách. Vọng tưởng ngưng kết, ví dụ như người tu Tịnh Độ, quán tưởng chẳng rời niệm, đến khi bỗng thấy tượng Phật, tượng Bồ Tát, như trong kinh Thập Lục Quán nói. Tất cả những kinh nghiệm này hợp với lý Tịnh Độ, không phải là yếu môn của sự tham Thiền. Kế đến là ma cảnh thừa cơ sơ hở mà xâm nhập, như trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm nói: "Khi thấy ngũ uẩn là không, mà tâm hành giả vẫn còn chỗ chấp trước, ma tức tùy ý hiện." Cuối cùng là trời Đế Thích biến hóa để thử thách, như khi Bồ Tát tu hành, trời Đế Thích hóa thân hiện làm quỷ vô đầu, quỷ không có ngũ tạng. Bồ Tát chẳng hề có tâm sợ hãi. Lại hiện ra thân mỹ nữ, Bồ Tát chẳng hề có tâm ái nhiễm. Trời Đế Thích đánh lễ và nói, "Thái Sơn có thể lở, nước biển có thể cạn. Bậc thượng nhân kia khó động được tâm người." Vì thế, nếu là người tham Thiền thật sự, dầu có dĩa dao vào cổ, cũng không có một niệm thứ nhì chứ đừng nói là có chỗ cho ảo tượng. Nếu kinh nghiệm của hành giả đã tương ứng với chân lý, người ấy thực chứng ngoài tâm không có cảnh. Thế thì người ấy còn tìm thấy tướng gì do cái tâm chiếu ra nữa đây? Thứ ba là tham Thiền mà khởi được nghi tình, tương ứng với Pháp Thân, thấy được thân khinh an, cảm giác hoàn toàn tự tại trong mọi hoạt động và hoàn cảnh, chẳng có gì trở ngại được. Điều này, tuy nhiên, chỉ là dấu hiệu của giai đoạn hành giả tương hội với Đạo. Chỉ là hành động của tứ đại hoà hợp với thân vật lý, tạm thời và bất ngờ, chứ không phải là trạng thái tuyệt đối hay thường hằng. Khi những ai chưa biết mà đạt được trạng thái này, thì họ cho rằng nó là đại giác, bèn gạt bỏ nghi tình, không chịu tham cứu sâu sắc hơn nữa. Cho dầu ở mức độ nào đó có thể họ nhập được phần nào chân lý, nhưng họ không thực chứng rằng

mệnh căn chưa đoạn. Vì vậy, thứ mà họ đạt được hãy còn nằm trong khuôn khổ của cái dụng của lý luận thức tâm (lấy thức tâm ra mà so đo). Toàn thân họ là bệnh, không phải là Thiền. Họ không nhập lý sâu và chuyển thân quá sớm. Dầu họ có thể hiểu biết sâu sắc, nhưng không thể áp dụng được những hiểu biết này. Dầu họ có "hoạt cú" cũng vẫn cứ phải nuôi dưỡng ôm ấp nó ở nơi bờ nước, hay trong rừng rậm. Nhất là không được vội muốn làm bậc Thiền sư, hoặc mê mờ tự tôn tự đại. Thứ tư là nên biết rằng khi mới dụng tâm, phát khởi được nghi tình, cái nghi tình kết tại một khối. Cứ để cái nghi tình tự khai mở, mới được thụ dụng. Không vậy, chỉ mới kiến giải phần nào về lý, bèn buông bỏ nghi tình. Lúc ấy quả là chết cũng không được, quả là muốn thấu triệt nghi tình cũng không được. Như thế chỉ có danh là tham Thiền chứ có cái thực của sự tham Thiền, rốt cuộc một đời luống qua. Chỉ muốn thông tay vào chợ triền, có hại gì mà không tham vấn các bậc thiện tri thức! Các bậc thiện tri thức ấy là các y vương vĩ đại có thể chữa được các bệnh nặng. Họ cũng là các bậc đại thí chủ, có thể bố thí theo ý nguyện của tha nhân. Nhất là không được sanh ý tưởng tự mãn không chịu đi tham vấn các bậc thiện tri thức. Nên biết rằng không chịu tham vấn là vì chấp kỷ kiến. Các bệnh nặng trong Thiền chẳng bệnh nào nặng hơn bệnh này. Thứ năm là hành giả tham Thiền mà khởi được nghi tình, tương ứng với Pháp Thân, thấy được toàn thể cõi đất ánh sáng rực rỡ, không một tơ hào chướng ngại, bèn muốn ôm giữ trạng thái ấy, không chịu buông tay, kể ấy chỉ ngồi một bên của Pháp Thân, do vậy không cắt đứt được mệnh căn (nguyên nhân của luân hồi sanh tử). Kể ấy thấy dường như ở nơi Pháp Thân còn có cái gì thọ dụng được, chứ nào biết đâu ấy chỉ toàn là tư tưởng của trẻ con. Kể ấy chưa cắt đứt được mệnh căn, nên toàn là thân bệnh, chứ chẳng phải là Thiền. Đã đến trạng thái ấy rồi chỉ cần biết biết mình dẫn thân vào Đạo đảm đương việc lớn ấy, mà vẫn chẳng biết là có kẻ đảm đương. Vì vậy mà các bậc cổ đức nói:

"Huyền nhai tát thủ,
 Tự khẳng thừa đương.
 Tuyệt hậu tái tô,
 Khi quân bất đắc!"
 (Vực huyền buông tay,
 Tự cam gánh vác.
 Chết rồi sống lại,

Nào đối được ai!).

Thứ sáu là hành giả tham Thiền mà khởi được nghi tình, tương ứng với lý của Pháp Thân, quấy đục thế giới một mạch được thọ dụng như sóng dâng lên cuộn cuộn, hành giả tận hưởng chỗ thọ dụng này. Tuy nhiên, khi hành giả đến giai đoạn này, anh ta trở nên vướng mắc và hoàn toàn chìm đắm vào kinh nghiệm kỳ diệu này. Do vậy, anh ta sẽ không tiến xa được, dầu có đẩy cũng không tiến tới, có kéo lại cũng chẳng thối lui. Kết quả là anh ta không thể nào để hết thân tâm mình vào công phu Thiền tập này được. Anh ta giống như một tên du thủ du thực khám phá được núi vàng. Trong khi biết rõ đó là vàng, tuy nhiên, anh ta không thể nào lấy nó đi và thọ dụng theo ý mình được. Việc này cổ nhân gọi là "Thủ bảo hán". Người ấy toàn thân là bệnh, chứ chẳng phải là Thiền. Hành giả đến được trạng thái này phải chẳng màng nguy hiểm và chết chóc; chỉ có vậy mới tương ứng được với Đạo. Như Thiền sư Thiên Đồng nói: "Phổ chu pháp giới hồn thành phạm, tị khổng lữ thù tín bảo tham." (Khắp cả pháp giới thành cơm cả, tha hồ chúi mũi vào và ăn cho no). Như vậy, nếu ở giai đoạn này mà hành giả không thể làm được điều này (không chúi mũi vào và ăn cho no), thì cũng như kẻ ngồi cạnh giỏ cơm mà chết đói, trôi giữa biển nước ngọt mà chết khát! Có làm được việc gì đâu? Cho nên có câu ngạn ngữ nói: "Ngộ rồi cần phải nên tham vấn các Thiền sư". Các bậc Thánh thời trước đã bày tỏ trí huệ này bằng cách sau khi ngộ rồi bèn đi tham vấn các bậc Thiền sư để tự cải thiện mình nhiều hơn. Hành giả nào bám víu vào sự thực chứng của mình và không chịu đi tham vấn các bậc Thiền sư, những người có thể nhổ đinh gỡ chốt cho mình, là người tự lừa dối chính mình. Thứ bảy là hành giả tham Thiền mà khởi được nghi tình, tương ứng với Pháp Thân, người ấy nhìn núi không còn là núi, thấy sông chẳng còn là sông. Toàn thể cõi đất bỗng đầy đủ chẳng còn thiếu thứ gì. Nhưng vừa chợt nảy sinh một cái tâm phân biệt, trước mặt liền như có chướng ngại, ngăn che thân tâm. Khi người ấy muốn thực hiện Pháp Thân của mình cũng không được, phá cũng không thấu qua được. Có khi đề khởi thì nó như có, mà khi phóng hạ nó lại như không. Tôi gọi đó là người mở miệng ra thở chẳng được, mà động thân cất bước cũng chẳng xong. Chính vào lúc anh ta chẳng làm gì được cho mình. Khi anh ta đạt đến trạng thái đó, toàn thân là bệnh, chứ không phải là Thiền. Cái điểm mà người xưa dụng tâm thuần nhất, khi phát khởi được nghi tình, nhìn núi không là núi, thấy sông chẳng là sông,

chẳng sanh tâm phân biệt, chẳng móng khởi niệm nào khác. Khăng khăng kiên định sẵn tới, và rồi bất thành linh phá vỡ được khối nghi, toàn thân đều là mắt; nhìn núi là núi như cũ, thấy sông là sông như trước. Sơn hà đại địa từ nơi nào tới? Thực tình, không có thứ gì từng hiện hữu. Hành giả đạt đến cảnh giới này rồi, phải đi đến tham vấn với các bậc Thiền sư. Nếu không chịu tham vấn với các bậc Thiền sư ắt lại lạc đường nữa vì trong con đường chệch dưới "vác đá cây khô", trước mặt lại có đường chệch nữa. Nếu hành giả đến được cảnh giới này mà vẫn tiếp tục chuyên cần công phu để tiến bước và không bị vương ngã vì những gốc cây khô, Bác Sơn tôi xin cùng người ấy kết bạn cùng tham Thiền. Thứ tám là hành giả tham Thiền mà khởi được nghi tình, tương ứng với Pháp Thân, nhưng trước mắt vẫn mơ hồ tương tự như có vật gì. Trong khi bám giữ lấy cái cảnh mơ mơ hồ hồ đó và nghi đi nghi lại, người ấy tự nói là mình đã nhập được vào lý Pháp Thân, thực chứng được tính của pháp giới. Chẳng biết cái mình thấy đó là huyền, tướng được tạo ra bởi cái nháy mắt. Người ấy toàn thân là bệnh, chứ không phải là Thiền. Một người thật sự đã thâm nhập chân lý phải cảm thấy như vậy:

"Thế giới khoát nhất tượng,
Cổ kính khoát nhất tượng.
Hoàn thân đương vũ trụ
Cầu kỳ căn trần khí giới
Liễu bất khả đắc."
(Thế giới rộng một tượng,
Kính xưa rộng một tượng.
Thân đảm đương vũ trụ
Kiếm các căn trần, đối tượng,
thế giới mãi không ra).

Như vậy, trong trạng thái này thân, giác quan, vật, và ngay cả thiên địa cũng trống rỗng và không có thứ gì hiện hữu, khi đó còn lấy gì làm thân, lấy gì làm vật, và lấy gì làm cái mơ mơ hồ hồ của thứ gì đó đang hiện hữu? Thiền sư Vân Môn cũng chỉ rõ cái bẫy này cho chúng ta. Nếu hành giả có thể rõ ràng với cái lỗi này, mọi lỗi khác sẽ tự động tiêu tán. Bác Sơn tôi thường cảnh báo với các môn đệ rằng trong Pháp Thân bệnh rất nhiều. Ở đây điều quan trọng là chỉ cần một lần nhiễm cái bệnh nguy hiểm nhất. Chỉ như thế hành giả sẽ biết được gốc của loại bệnh này. Ngay cả tất cả mọi người trong đại địa này đều

tham Thiền, chẳng một ai được miễn trừ và không bị Pháp Thân bệnh này. Dĩ nhiên, chỉ trừ những người mù và ngu si. Thứ chín là hành giả tham Thiền mà khởi được nghi tình, tương ứng với Pháp Thân, Trên đó hành giả suy tư về những lời nó của các Thiền sư xưa đã nói:

"Hết cả đại địa,
Chỉ là một con mắt của sa môn này.
Hết cả đại địa,
Chỉ là một điểm linh quang của chính ta.
Hết cả đại địa
Chỉ ở trong một điểm linh quang của chính ta."

Bèn trích lời trong kinh giáo nói: "Nhất trần trung hàm vô biên pháp giới chân lý" (trong một hạt bụi hàm chứa chân lý của vô biên pháp giới). Với những lời dạy như vậy, hành giả cố khái niệm hóa chân lý, và không chịu nỗ lực hơn nữa để tiến bộ. Kỳ thật, người ấy bị mắc bẫy trong một trường hợp muốn sống cũng không được mà muốn chết cũng không xong. Dầu người ấy đem sự hiểu biết theo lý luận của mình mà cho là mình giác ngộ, thực ra toàn thân người ấy bệnh, chứ nào phải là Thiền. Kiến giải của hành giả dầu có tương ứng với chân lý, nhưng nếu thoát khỏi được cái kiến giải ấy, thì nó chỉ được gọi là "chương ngại chân lý" (lý chương). Kẻ ấy đã rơi vào một mé bờ của Pháp Thân. Hơn nữa, vì người ấy bị cái tâm kiến giải lôi kéo, nên không bao giờ có thể nhập được chỗ thâm áo của chân lý. Không thể bóp chết được vô dụng được này, thì làm sao mà chết đi sống lại được đây? Hành giả tu Thiền nên biết rằng ngay khi mới phát khởi nghi tình, cần khiến nó tương ứng với lý. Một khi đã tương ứng với lý, cần phải cố gắng thâm nhập. Một khi đã thâm nhập rồi, phải lên đỉnh vách đá cao tám ngàn bộ mà nhào lộn, nhảy xuống, rồi buông thõng tay mà nhảy vọt khỏi sông Chương. Đó mới là cách dụng tâm của bậc đại nhân nên làm trong tu tập Thiền. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng bao giờ khử bỏ được hết những căn bệnh này mới có cơ hội tăng tích thực thụ hưởng về chỗ chứng Thiền. Bởi vì chúng ta đọc thấy trong kinh rằng không dính mắc vào những sự hữu vi hư vọng mà hết thấy chúng sanh diễn tả bằng ngôn thuyết; cũng không chủ trương khước từ hết thấy ngôn thuyết phân biệt mà quên rằng chân lý được chứa đựng trong đó một khi chúng ta được thấu hiểu đúng đắn; và hơn nữa, kinh nói ngữ và nghĩa không phải dị biệt cũng không phải không dị biệt, mà chúng hỗ tương liên hệ khiến cho nếu không có cái này thì không thể

hiểu được cái kia." Thật vậy, nếu Thiên bị bỏ đứng riêng lẻ một mình, chắc chắn nó sẽ suy thoái thành những lối hành trì tĩnh tọa và mặt tưởng, hoặc thành những ký sự của Thiên ngữ và Thiên thoại.

Pháp Quang 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 Sư Pháp Quang; tuy nhiên, có một chi tiết nhỏ về vị Thiền sư này trong Hám Sơn Tự Truyện. Vào khoảng năm 1574, Thiền sư Pháp Quang, người mà bấy lâu nay Hám Sơn rất ngưỡng mộ, đến thăm tự viện Bảo Ân. 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 Thiền sư 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 vầng 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 bấy 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 bấy được cọp bắt được rồng!" Pháp Quang giơ phất trần lên định đánh, Hám Sơn liền giựt lấy phất 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. Vào hôm khác Sư nói với Hám Sơn: "Ông không cần phải đi đến một nơi xa để kiếm một Thiền sư. Hy vọng ông sẽ ở lại với lão già này để chúng ta có thể cùng nhau chăn trâu." Hám Sơn nói: "Tài trí, hùng biện và kiến giải Phật học của Thầy chẳng hề sút kém Đại Huệ. Tuy nhiên, thầy có nhiều hành động lạ thường làm con không hiểu nổi. Con để ý thấy tay thầy luôn luôn dong đưa, và miệng thầy không ngớt lẩm bẩm như thể đang đọc hoặc tụng cái gì. Tóm lại, hành động của thầy có phần giống một người cuồng. Tại sao lại như vậy?" Sư nói: "Đó là Thiền bệnh của tôi. Khi kinh nghiệm 'Ngộ' đến lần thứ nhất, tự động và lập tức thơ và kệ tuôn ra khỏi miệng tôi, giống như một con

sông tuôn chảy ngày đêm không ngừng. Tôi không dừng được, và từ đó tôi mắc phải Thiên bệnh này." Hám Sơn hỏi: "Người ta có thể làm gì khi nó mới phát?" Sư đáp: "Khi Thiên bệnh này mới thoát phát, hành giả phải lập tức lưu ý đến nó, vị Thiên sư phải chữa cho đệ tử ngay lập tức bằng cách đánh hấn cho thật đau và đánh cho bệnh đó thoát ra. Đoạn vị Thiên sư phải làm cho người đệ tử ấy ngủ. Khi thức dậy sẽ khỏi bệnh. Tôi lấy làm tiếc mà nói rằng lúc đó thầy của tôi đã không cảnh báo và cũng không đủ nghiêm trọng trong việc đánh tôi cho thật đau để cho bệnh đó thoát ra." Theo thiền sư D.T. Suzuki trong Thiên Luận, Tập I, để cứu vớt tình trạng và để vạch cho hậu thế một dòng phát triển trong sạch hơn của Thiên, các thiền sư không thể làm gì khác hơn là mở ra một lối canh tân bằng những thực tập công án.

2.184. Thiên Buông Xả

Khi ngồi thiền một lúc lâu hành giả có thể cảm thấy tay chân mỗi mệt hay đau nhức, và thấy cần được thoải mái đôi chút. Chừng đó hành giả có thể bắt đầu đứng dậy để đi kinh hành. Hành giả đi thật chậm và không cần để ý đến hơi thở nữa, mà phải để ý đến từng bước chân. Nếu tâm chúng ta rong ruổi thì kéo nó trở về với oai nghi đi mà không cần dính mắc vào những ý nghĩ nào khác. Nếu hành giả ngừng lại và nhìn chung quanh, tâm lúc nào cũng phải tỉnh thức và nhận biết rõ ràng là mình đang làm gì. Khi chân chạm đất ta biết chân ta đang chạm đất. Đi bộ cũng là một cách thực tập chánh niệm. Khi chúng ta đang theo một thời khóa thiền chúng ta phải cố gắng luôn tỉnh giác ở mọi nơi. Khi ngồi, khi đi, khi làm việc, khi ăn, uống, nói, cười, mặc quần áo, hay ngay cả khi chúng ta không nói, vân vân, chúng ta phải luôn tỉnh thức. Nếu chân tay chúng ta bị tê trong lúc ngồi thiền, tự nhiên chà xát và co duỗi chúng cho thoải mái. Chúng ta cũng có thể nằm xuống để thư giãn; tuy nhiên, việc này chúng ta có thể làm sau thời thiền. Khi nằm xuống, nên tránh đừng nằm trên gối, giữ cho chân thẳng, hơi dang ra một chút, hai tay buông thõng dọc hai bên thân mình, mắt nhắm lại, nhưng không nên suy tư sâu xa, hãy để cho tâm thư giãn, nhưng không phóng tâm đi đâu cả. Hãy để cho các cơ bắp trong thân thể nghỉ ngơi, hoàn toàn nghỉ ngơi trong vài phút. Có lúc chúng ta ngủ quên đi một vài phút, sau khi tỉnh giấc chúng ta sẽ cảm thấy thoải mái dễ chịu. Chúng ta có thể nghỉ ngơi như vậy, không những chỉ trong những giờ hành thiền, mà trong bất cứ lúc nào chúng

ta cảm thấy mệt mỏi hay cảm thấy cần phải nghỉ ngơi. Thiền sư Soen Nakagawa thường nói với chúng đệ tử về thiền buông xả như sau: “Thiền cũng giống như cục xà bông. Trước hết, bạn dùng xà bông để gội rửa, và sau đó bạn xả bỏ hết xà bông.”

2.185. Thiền Chấm

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."

2.186. Thiền Đạo

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, chắp vào tâm, thì có can dự vào đâu? Nếu cứ chắp 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."

2.187. Thiên Định

Thiên na dịch là "tư duy." Tư duy trong cõi sắc giới thì gọi là thiên. Thiên theo tiếng Phạn là Dhyana. Định theo tiếng Phạn là Samadhi. Định bao trùm toàn bộ bối cảnh của Thiên, để tâm chuyên chú vào một đối tượng mà đạt tới trạng thái tịch tĩnh không tán loạn. Thiên là một yếu tố của Định; tuy nhiên, cả hai từ được dùng gần như lẫn lộn với nhau. Hành thiên 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 Thiên tông đặc biệt nhấn mạnh đến việc thực nghiệm và không đặt trọng tâm vào việc hiểu biết suông. Theo Thiên Sư Linh Mộc Đại Chuyết Trinh Thái Lang trong bộ Thiên Phật Giáo, tất cả những gì mà Thiên 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 Thiên có tính riêng tư và chủ quan cho từng cá nhân, trong một ý nghĩa có tính nội tâm và sáng tạo. Thiên 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.

2.188. Thiền Định Chỉ Nam

Theo Thiền Sư Sùng Sơn Hạnh Nguyên trong quyển Thiền Định Chỉ Nam, Thiền không giải thích. Thiền không phân tích. Đơn giản, Thiền chỉ cho chúng ta thấy cái tâm của mình để mình có thể thức tỉnh và trở thành Phật. Cách đây đã lâu, có người đã hỏi một vị Đại thiền sư: "Để đạt đến tự ngã, có khó lắm không?" "Có, khó lắm đó," vị thiền sư đáp. Sau đó, một vị Tăng khác lại hỏi cũng vị thiền sư ấy: "Để đạt đến tự ngã, có dễ không?" "Có, rất dễ," vị thiền sư đáp. Và về sau này khi có người hỏi: "Việc tu Thiền là thế nào? Khó hay dễ?" Vị thiền sư trả lời: "Khi bạn uống nước, chính bạn là người biết nước nóng hay lạnh."

2.189. Thiền Định Phải Hành Nơi Tâm, Chẳng Phải Nơi Miệng!

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." Tổ đăng tòa bảo đại chúng rằng: "Tất cả nên tịnh tâm niệm Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật Đa." Lại bảo: "Này 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. Này 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, muôn kiếp chẳng được thấy tánh, trọn không có ích gì. Này 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, cỡi 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. Nay 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.” Nay 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. Nay 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. Nay 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. Nay 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. Nay 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. Nay 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 “lìa sanh diệt.” Chấp cảnh thì sanh diệt khởi như nước có sóng mỗi, tức là bờ bên này, lìa cảnh thì không

sanh diệt như nước thường thông lưu, ấy gọi là bờ kia, nên gọi là Ba La Mật. Nay 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. Nay 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 liả cảnh tức Bồ Đề. Nay 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. Nay 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 lia tự tánh. Người ngộ pháp này tức là vô niệm, vô ức, vô trước, chẳng khởi vọng 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. Nay 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 rỗng mà đầy lên, khiến cho tất cả chúng sanh, tất cả cỏ cây, hữu tình vô tình thấy 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. Nay 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.

2.190. Thiên Đốt Cháy Nghiệp Giam Hãm Bạn Trong Vô Minh

Cũng trong quyển Tro Rơi Trên Thân Phật, Thiên sư Sùng Sơn Hạnh Nguyên nói: "Trong quá khứ, bạn đã gieo những chủng tử mà kết quả bây giờ đưa bạn đến với Phật giáo. Không chỉ như vậy, một số người đến đây, đến thiền viện này, chỉ một lần, trong khi những người khác lưu lại dài hạn và hăng say tu tập. Khi bạn nhiệt tâm tu tập Thiền, bạn đang đốt cháy nghiệp giam hãm bạn trong vô minh. Trong tiếng Nhật, từ ngữ mà bạn hiểu là 'nhiệt tâm' có nghĩa là 'sưởi nóng trái tim.' Nếu bạn sưởi nóng trái tim của bạn, cái nghiệp của bạn, vốn dĩ như tảng băng tuyết, sẽ tan chảy thành nước; và nếu bạn tiếp tục tu tập, nước sẽ bốc thành hơi và bay vào không gian. Những người tu tập đến chỗ làm tan chảy chướng ngại và chấp trước. Tại sao họ tu tập? Bởi vì tu tập là nghiệp của họ. Hồi trước có một thi hào vĩ đại tên là Ba Tiêu, ông là một thanh niên thông minh và vốn là một Phật tử mộ đạo, ông nghiên cứu nhiều kinh kệ. Tự nghĩ mình đã thông hiểu giáo lý nhà Phật. Một hôm, ông đến tham vấn với đại sư Trạch Am Tông Bành. Hai người đàm đạo một lúc lâu. Mỗi khi Đại sư nêu ra một vấn

đề, Ba Tiêu lại đối đáp trôi chảy, viên dẫn những kinh sách uyên thâm và khó nhất. Cuối cùng, Đại sư nói: 'Ông là một Phật tử thượng thừa. Ông am hiểu mọi thứ. Nhưng trong suốt cuộc đàm thoại giữa chúng ta, ông chỉ dùng lời của Phật và những vị thầy nổi tiếng. Ta không muốn nghe lời nói của người khác. Ta chỉ muốn nghe lời của chính ông, những lời từ chính bản thể của ông. Mau nào, hãy nói một câu nào đó xuất phát từ bản thể của chính ông.' Ba Tiêu không nói được gì. Bỗng nhiên có một âm thanh từ bên ngoài khu vườn của tự viện. Ba Tiêu quay lại phía Đại sư và nói: "Ao yên tĩnh, ếch nháy xuống. Bôm!" Thiền sư cười lớn: "Bây giờ thì tốt rồi! Những lời này chính là lời xuất phát từ bản thể của ông đấy!" Ba Tiêu cũng cười. Ông đã chứng ngộ (mặc dầu có một chi tiết nhỏ hơi lạ là Ba Tiêu sanh năm 1644, chỉ một năm trước khi Thiền sư Trạch Am thị tịch, nhưng việc này không ảnh hưởng đến giá trị giáo huấn của ngài Sùng Sơn qua câu chuyện này)."

2.191. Thiền Gia Quy Giám

Thiền Gia Quy Giám do thiền sư Thối Ẩn, một thiền sư người Triều Tiên thời nhà Minh, biên soạn vào năm 1579. Quyển sách mô tả đầy đủ về tâm lý của việc thực tập công án và được tóm tắt lại như sau: "Người tu Thiền cần phải nhìn vào chỗ sống động chứ đừng nhìn vào chỗ chết. Hãy cố tìm hiểu ý nghĩa công án của mình, đồng thời đặt hết sức mạnh tinh thần vào phạm sự như gà mái ấp trứng, như chuột rình mèo, như người đói tìm thức ăn, như kẻ khát tìm thức uống, như con nhớ mẹ. Nếu nỗ lực đến kỳ cùng và kiệt lực như thế, chắc chắn thời cơ sẽ đến khi ý nghĩa của công án soi tỏ trên mình. Trừ phi hành giả suy niệm bên trong và nỗ lực để thể nhận chân lý trong ấy chỉ học nhiều kinh điển không thôi sẽ chẳng có lợi ích gì cho sự an lạc tâm linh cả. Cũng như chim líu lo trong mùa xuân và những côn trùng ca hát những đêm thu, chẳng có nghĩa lý gì ngoài việc làm ồn cả. Không thể đọc kinh như vậy được. Khi việc học của hành giả chưa hoàn toàn hợp điệu với chân lý, nó có thể đóng góp cho tiếng tăm của hành giả như một học giả uyên bác hay một thuyết giả hùng biện. Bất chấp là hành giả xuất sắc cách mấy trên mặt này, nó cũng giống như vẽ xe đẩy của mình bằng sơn mà thôi." Thật vậy, hành giả tu Thiền nên luôn nhớ phải tu tập chứ không nên chỉ ham mê học hỏi văn học thế tục hay bác học mà thôi. Vì nếu làm như vậy thì cũng giống như việc cắt một cục đất sét bằng một thanh gươm báu: đất sét chẳng được bất cứ thứ gì gọi

là hữu dụng, trong khi đó thì thanh gươm báu lại bị hư hỏng nặng nề. Ngoài ra, trong quyển sách này còn có mười lời khuyên của ngài Thối Ẩn về tu tập công án.

2.192. Thiền Giúp Mọi Tư Niệm Của Bạn Tan Biến Trong Tâm Thức Bạn

Theo Thiền Sư Sùng Sơn Hạnh Nguyên trong quyển Tro Rơi Trên Thân Phật, chùa xa trong núi đóng hồi chuông sớm. Bạn nghe tiếng chuông rền trong làn không khí buổi ban mai, và mọi tư niệm của bạn tan biến trong tâm thức bạn. Chỉ còn lại âm thanh của tiếng chuông, tràn ngập khắp vũ trụ. Mùa xuân đến. Bạn thấy hoa nở, bướm lượn; bạn nghe chim hót và bạn thở trong tiết trời ấm áp. Và tâm thức của bạn chỉ còn là mùa xuân. Không còn gì khác nữa. Nếu bạn thăm viếng thác Niagara và đi thuyền đến chân thác. Chỉ còn tiếng thác đổ trước mặt bạn, chung quanh bạn và bên trong bạn, và bất thành linh bạn kêu lên: YAAAAAA! Trong tất cả những kinh nghiệm này, bên ngoài và bên trong (tâm và cảnh) trở thành một. Ấy là tâm thức của Thiền.

2.193. Thiền Và Hành Trạng Của Loài Rồng

Tịnh Không (?-1170) là tên của một vị Thiền sư Việt Nam, quê ở Phúc Xuyên, Bắc Việt. Đầu tiên ngài tới chùa Sùng Phước thọ cụ túc giới. Ngài là Pháp tử đời thứ 10 dòng Thiền Vô Ngôn Thông. Đến năm 30 tuổi ngài du phương về Nam và ghé lại chùa Khai Quốc ở Thiên Đức tu tập khổ hạnh vài năm. Về sau, ngài trở về chùa Sùng Phước và trụ tại đây hoằng hóa cho đến khi ngài thị tịch vào năm 1170. Ngài thường so sánh ‘Thiền’ với hành trạng của loài rồng: “Trên không một miếng ngói che, dưới không đất cắm dùi. Hoặc đổi áo trắng đến, hoặc xách trượng mà đi. Khoảng chuyển động xúc chạm, tự rồng vẩy đớp mồi.” (Thượng vô phiến ngõa giá, hạ vô trác chùy địa. Hoặc dịch phục trực nghệ, hoặc sách trượng nhi chí. Chuyển động xúc xứ gian, tự long dước thôn nhĩ). Thật vậy, theo truyền thuyết, rồng luôn luôn tấn công mục tiêu rất chính xác; trong khi Thiền cũng có mục tiêu chính xác để nhắm vào, đó là liên tục quán sát tâm đúng theo chánh pháp. Ngài thường nhấn mạnh đến những chấp trước mê muội về sự ngộ đạo: “Sự chấp trước của người ta vào tự tính của các thực tính xảy ra do bởi người ta không biết chân lý về những gì được hiển bày ra thế giới bên ngoài chỉ là chính cái tâm của mình mà thôi. Khi các ông thấy tánh

không trong vạn pháp, các ông biết rằng đạo không thể diễn đạt bằng lời. Chính vì thế mà người trí không bao giờ nói mình ngộ đạo, trong khi kẻ ngu lại luôn khoe khoang về ngộ nầy ngộ nọ. Trong tu tập thiền quán, hành giả không nên phân biệt ngộ chơn. Hành giả không bao giờ chờ đợi cho cái gọi là ‘tương lai’; cũng không ôm ấp cái gọi là ‘quá khứ’. Tất cả những gì họ cần làm là chỉ tập trung vào ngay lúc nầy mà thôi!”

2.194. Thiền, Hội Họa, Thư Pháp Kiếm Đạo và Dưa Muối Củ Cải Trắng!

Tưởng cũng nên ghi nhận, Thiền Sư Trạch Am Tông Bành là một thiền sư xuất sắc, nhưng ông cũng nổi tiếng về thơ, về hoa, trà đạo và thư đạo. Ông là thầy của nghệ sĩ và kiếm sĩ Miyamoto Niten, người được ông chỉ dạy cho sự hợp nhất giữa đạo Thiền và đạo Kiếm trong một bức thư nổi tiếng về tinh thần của kiếm đạo. Năm 1638 ông trở thành viện trưởng đầu tiên của tu viện Tokai-ji. Ông là một thiền sư xuất sắc, nhưng ông cũng nổi tiếng về thơ, về hoa, trà đạo và thư đạo. Ông là thầy của nghệ sĩ và kiếm sĩ Miyamoto Niten, người được ông chỉ dạy cho sự hợp nhất giữa đạo Thiền và đạo Kiếm trong một bức thư nổi tiếng về tinh thần của kiếm đạo. Sức mạnh tinh thần của Sư không hề bị lay chuyển mặc dầu theo dòng thời gian Sư phải trải qua biết bao sự chuyển hướng bất ngờ của cuộc đời mình. Giữa dòng đời đầy biến động cũng không ngăn được Sư dành thời gian cho nghệ thuật bút lông. Chẳng những Sư đã viết hàng nhiều trăm chữ, mà bây giờ được đánh giá cao về mặt thư pháp vì nó có những đường nét hấp dẫn riêng của Sư, mà Sư còn làm những bài thơ, những châm ngôn Thiền, và vẽ một số hạn chế những bức họa trên đó có những bản văn chính của Sư. Điều thú vị đáng lưu ý là bản thân Trạch Am là người rất thích làm các món ăn chay; đến ngày nay Sư vẫn còn được giới bình dân biết đến vì món "dưa muối củ cải trắng," không những chỉ được những Tăng sĩ ăn chay tại các tự viện từ ba trăm năm chục năm nay, mà nó còn trở thành món ăn phổ biến trong các gia đình người Nhật. Quả thực, hương vị của món này cũng được ưa thích nhiều như nét bút lông của Thiền sư Trạch Am vậy.

2.195. Thiên Khách Vô Sự!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XXII, một hôm, Thiền Sư Ba Lăng Hạo Giám Nhạc Châu hỏi một vị Tăng: "Ông đến du sơn, hay đến vì Phật pháp?" Vị Tăng đáp: "Thế giới bao la thanh bình, nói chi đến Phật pháp." Ba Lăng nói: "Đúng là một vị Thiên khách vô sự!" Vị Tăng nói: "Lúc nào cũng đa sự." Ba Lăng hỏi: "Ông có vào hạ năm trước ở đây không?" Vị Tăng đáp: "Không." Ba Lăng nói: "Trong trường hợp đó, ông đã đến đây nhưng chúng ta đã không gặp nhau."

2.196. Thiên Không Dành Cho Kẻ Nửa Mê Nửa Tỉnh!

Vào một dịp, thiền sư Settan đã viết những lời hướng đạo dành cho các Thiền viện; trong đó có một đoạn nói: "Cổ đức từng nói rằng để tu tập Thiền đạo, cần có ba điều thiết yếu. Thứ nhất là đại căn tín. Thứ nhì là đại cảm giác huyền mặc. Thứ ba là đại quyết. Nếu thiếu một trong ba điều kể trên, việc tu hành chẳng khác gì cái kiềng không đủ ba chân. Ở đây ta chẳng có yếu pháp nào cả. Ta chỉ cần các ông nhận rõ rằng mỗi người đều có Phật tánh, và rằng chân lý tối thượng mà mọi người đều có thể ngộ nhập được mà chỉ có sự tiếp tục trong ý chí quyết tâm của mấy ông là đáng kể thôi. Và cổ đức đã để lại nhiều lời dạy kỳ diệu. Thiên không dành cho kẻ nửa mê nửa tỉnh, và những kẻ này không bao giờ có thể thực sự thành công trong Thiền được, đừng tiếp tục lãng phí thì giờ và công sức. Thiền đạo đòi hỏi một sự chứng ngộ hoàn toàn triệt để."

2.197. Thiên Không Kinh Điển

Theo các sử gia thì Bồ Đề Đạt Ma bác bỏ việc đọc tụng kinh điển. Do đó hệ thống triết học của ông khiến cho các tu viện ít chú trọng về kiến thức mà thiên về trầm tư thiền định nhiều hơn. Theo Bồ Đề Đạt Ma, Phật tử nên để ý đến thiền, vì chỉ cần hành thiền là có thể đạt đến giác ngộ. Do đó ông chỉ dịch có mỗi quyển Đại Bát Niết Bàn Kinh Luận (Mahaparinirvana-sutra-sastra). Ông là vị tổ thứ 28 của dòng Thiền Ấn Độ và là sơ tổ của dòng Thiền Trung Quốc. Các học giả vẫn còn không đồng ý với nhau về việc Bồ Đề Đạt Ma đến Trung Hoa từ lúc nào, ở lại đó bao lâu, và mất vào lúc nào, nhưng nói chung giới Phật tử nhà Thiền chấp nhận rằng Bồ Đề Đạt Ma đến Nam Trung Hoa bằng thuyền vào khoảng năm 520 sau Tây Lịch, sau một nỗ lực không kết quả để thiết lập giáo thuyết của mình tại đây, ông đã đến Lạc

Dương thuộc miền bắc Trung Hoa, và cuối cùng ông định cư tại chùa Thiếu Lâm. Ngài đã mang sang Trung Quốc một thông điệp thù thắng, được tóm gọn trong mười sáu chữ Hán sau đây, dù rằng người ta chỉ nhắc đến thông điệp này về sau thời Mã Tổ:

Bất lập văn tự
Giáo ngoại biệt truyền
Trực chỉ nhân tâm
Kiến tánh thành Phật.

2.198. Thiên Không Phải Là Cách Có Giá Trị Duy Nhất Để Phát Triển Tâm Linh

Triệt Thông Nghĩa Giới (1219-1309), tên của một Thiền sư thuộc tông Tào Động Nhật Bản vào thế kỷ thứ XIII. Thiền sư Cô Vân Hoài Trang (1198-1280) thừa nhận Triệt Thông Nghĩa Giới là người nổi pháp cho mình vì ông tin rằng Đạo Nguyên muốn ông làm vậy. Tuy nhiên, dầu Cô Vân biết sự kính trọng mà Đạo Nguyên dành cho Nghĩa Giới, Cô Vân vẫn không hoàn toàn thừa nhận Nghĩa Giới. Ông nghi rằng, giống như nhiều cựu thành viên của trường phái Đạ Ma, Nghĩa Giới vẫn giữ những đức tin, đặc biệt về những nghi thức mật giáo, không hợp với cái mà Cô Vân hiểu là Thiền của Đạo Nguyên. Cô Vân nhắc nhở Nghĩa Giới rằng thiền tọa là chỉ tập trung vào giáo pháp của Đạo Nguyên. Cô Vân biết là có những thành viên trong cộng đồng Tăng già của Vĩnh Bình Tự không tin rằng thiền tọa nhất thiết là hình thức thích hợp duy nhất để tu tập, vì vậy Cô Vân đã hỏi thẳng Nghĩa Giới là ông ấy đứng chỗ nào trong vấn đề này. Nghĩa Giới thừa nhận rằng, trong khi ông ta xem thiền tọa có giá trị, ông lại cũng tin có những cách tu tập khác cũng có giá trị cho hành giả phát triển tâm linh. Trong khi Cô Vân làm áp lực Nghĩa Giới trên vấn đề này, ít nhất Nghĩa Giới đã làm cho người khác có cảm nghĩ rằng ý kiến của ông ta đã bị lung lay. Nói cách khác, Nghĩa Giới cũng chưa bao giờ bỏ niềm tin rằng thiền tọa không nhất thiết là phương pháp tu tập thích hợp duy nhất, và những yếu tố nghi thức từ từ được đưa vào trong chương trình sinh hoạt hằng ngày của chư Tăng. Chư Tăng truyền thống tại Vĩnh Bình Tự chống lại việc đưa nghi thức Chân Ngôn vào chùa của họ. Mặt khác, Nghĩa Giới lại tin rằng chẳng những phải làm theo sự yêu cầu của chính quyền, mà việc đưa những yếu tố nghi thức này vào tông Tào Động sẽ làm cho trường phái này phổ cập hơn với người tại

gia Nhật Bản. Tuy nhiên, những ai không đồng ý với ông, lại cho rằng Thiền sư Đạo Nguyên sẽ chẳng bao giờ chuẩn thuận những thay đổi này. Cả hai phía đều có cảm giác mạnh về vấn đề này, và cuối cùng là bạo động đã bùng phát giữa những người hỗ trợ Nghĩa Giới và những người chống đối ông. Nghĩa Giới rời khỏi chùa vì sự khủng hoảng này vì sợ cho an nguy của chính mình.

2.199. Thiền Không Thể Được Giải Thích Bằng Lời

Thiền sư Philip Kapleau viết trong quyển 'Giác Ngộ Thiền': "Tay chơi dương cầm vĩ đại Vladimir Horowitz đã kể cho chúng tôi nghe câu chuyện này. Trong một buổi dạ tiệc tại tư gia, ông đã hòa một khúc nhạc đương đại nghe hơi nghịch tai. Khi ông chấm dứt bản nhạc, có người đến hỏi ông: 'Thưa ngài Vladimir Horowitz, tôi không hiểu hết ý nghĩa của khúc nhạc này. Ngài có thể giải thích được không?' Không nói một lời, Horowitz ngồi xuống trước cây đàn, chơi lại khúc nhạc đó và quay nhìn người hỏi, nói: 'Đấy là ý nghĩa của khúc nhạc!'"

2.200. Thiền Là Gì?

Timothy Freke viết trong quyển 'Trí Huệ Của Thiền Sư': "Thiền là kinh nghiệm trực tiếp về bản thể của sự vật. Thiền là một chuyến du hành của từng người đi đến giác ngộ mà ở chặng cuối cùng, người lữ hành thấy ra rằng chẳng hề có mà cũng chẳng có chuyến du hành. Thiền là đạt đến cái tâm mà không dùng đến tư tưởng. Thiền là sống cuộc sống của mình bằng cách để cho cuộc sống của mình tự nó sống. Thiền là lựa chọn thái độ không thiên về bên nào. Thiền là trở nên phi thường mà không có gì đặc biệt. Hiểu Thiền là tự nguyện chấp nhận nghịch lý, tìm được cái nhất tướng hàm chứa những đối nghịch. Chúng ta đau cái bệnh ảo tưởng phân ly. Chúng ta tưởng rằng thế giới đầy những vật tách rời, trong khi nó là một tổng thể liên kết toàn bộ. Chúng ta trải nghiệm cuộc sống của mình bằng những bị thọt có ý thức sống tạm bợ trong vòng sanh tử, trong khi thật ra chúng ta là cái tâm vĩnh hằng của vũ trụ. Ý niệm phân ly là bệnh và Thiền là thuốc chữa."

2.201. Thiền Là Một Miếng Ngói, Đạo Là Cây Gõ!

Đạo Ngộ hỏi Thiền Sư Thạch Đầu (700-790): "Thế nào là đại ý Phật pháp?" Thạch Đầu đáp: "Không đạt, không biết." Đạo Ngộ lại

hỏi: "Bên ngoài chỗ này, có cái gì khác hay không?" Thạch Đầu đáp: "Hư không không ngăn ngại mây trắng bay." Đạo Ngộ lại hỏi: "Thế nào là Thiên?" Thạch Đầu đáp: "Một miếng ngói." Đạo Ngộ lại hỏi: "Thế nào là đạo?" Thạch Đầu đáp: "Cây gỗ."

2.202. Thiên Luật Song Tu

Ngô Hưng Pháp Hải là tên của một vị đệ tử thuộc Hạc Lâm phái, Ngưu Đầu tông, người được thọ giáo của Thiên sư Hạc Lâm Huyền Tố vào đầu thế kỷ thứ VIII. Tên ông được ghi trong văn bia của Thiên sư Huyền Tố rằng ông là một trong năm đệ tử của vị Thiên sư này. Pháp Hải thoát tiên không được xem như là đệ tử đặc ý nhất của Huyền Tố, mà chỉ được liệt kê hàng thứ tư trong năm vị đệ tử lớn trong văn bia của thầy mình, nhưng theo ảnh hưởng lịch sử cá nhân thì có thể mô tả ông như là một trong những nhân vật quan trọng nhất trong tất cả của Phật giáo Thiên tông sơ kỳ, vì ông là người đầu tiên sưu tập bộ Đàn Kinh. Tống Cao Tăng Truyện đề cập đến Pháp Hải như là Ngô Hưng Pháp Hải, ông họ Trương hiệu là Văn Doãn, và sanh quán tại Đan Dương, huyện Trấn Giang, tỉnh Giang Tô. Ông xuất gia làm Tăng ở chùa Hạc Lâm khi còn trẻ, sau đó ông học kinh điển và đạt được trình độ hiểu biết vô song. trong khoảng những năm 742-755, ông học dưới một vị Luật sư tên là Pháp Thận ở Dương Châu, được liệt kê như là một đệ tử của đại sư này. Như vậy, Thiên sư Như Hưng Pháp Hải là một thành phần của phong trào học Thiên và Luật kết hợp rất phổ biến thời bấy giờ trong vùng hạ lưu sông Dương Tử. Tuy nhiên, quan hệ dòng truyền thừa chính của ông với Huyền Tố, mà văn bia Huyền Tố có nói rằng Pháp Hải đặc biệt ngoại lệ trong nhóm các đệ tử trong nỗ lực xây dựng tháp của vị thầy quá cố và giữ kỷ niệm của mình sống mãi. Ngày tháng niên đại của Pháp Hải không được rõ, nhưng chúng ta có thể suy ra rằng ông vẫn còn sống trong khoảng năm 780, tức là ngày tháng của việc sưu tập Đàn Kinh. Cũng theo bộ Tống Cao Tăng Truyện, Pháp Hải đã lang thang trong rừng và có một sự giao cảm vô hình với thi Tăng Hạo Nhiên (Hiệu Nhiên). Vị Tăng này cũng được biết đến như là Thanh Trú, người có một tác phẩm thi ca lớn và xuất sắc. Chỉ một phần nhỏ của tác phẩm này là về chủ đề tôn giáo. Một số bài trong tác phẩm này trực tiếp thích hợp cho việc nghiên cứu Thiên sơ kỳ, đặc biệt là bài tán tụng ngắn đối với những nhân vật như Thần Tú và Huệ Năng, Lão An và Phổ Tịch (hai vị Tăng quan trọng của

phái Thiên Bắc tông), và Huyền Tố. Tuy nhiên, việc Pháp Hải tham gia một đề án hợp tác văn chương lớn được tổ chức bởi Nhan Chân Khanh (709-785), một viên chức được hậu thế biết đến như là một đại học giả và thư pháp gia, mới là điều đáng quan tâm ở đây. Trong khoảng thời gian trên bốn năm (773-777), Nhan Chân Khanh tranh thủ được sự hợp tác của trên 50 nhà văn và Tăng sĩ địa phương để hoàn thành một cuốn bách khoa tự điển 360 tập cho việc sử dụng thơ và văn. Mặc dầu Nhan Chân Khanh đã bắt đầu thực hiện đề án này nhiều năm trước, nhưng nó chỉ được hoàn tất với sự cộng tác của Hạo Nhiên dùng chùa Diệu Hỷ (trên núi Trử ở Hội Kê, huyện Thiệu Hưng, tỉnh triết Giang) làm cơ sở hoạt động. Sự mô tả cơ bản về đề án này được xuất bản dưới tên Vận Hải Kính Nguyên (Chiếc gương nguồn gốc của biển cả thơ văn), đã đề tên của Pháp Hải đứng đầu trong danh sách những người có liên quan. Nói cách khác, không những kinh nghiệm nghiên cứu kết hợp Thiên và Luật của Pháp Hải đã tạo cho ông một loại hậu trường tâm thức tôn giáo mà chúng ta có thể mong đợi nơi tác giả của bộ sưu tập Đàn Kinh, ông cũng có khả năng văn học cần thiết để soạn được một tác phẩm văn xuôi gây ấn tượng sâu sắc quý báu nhất.

2.203. Thiên Mật Song Tu

Sùng Huệ Chương Tín là tên của một Thiên sư vào thế kỷ thứ VIII, thuộc phái Thiên Kính Sơn, Ngưu Đầu Tông. Trong tất cả các đệ tử của Pháp Khâm, nghĩa là trong một số ít người có tiểu sử được biết đến, Sùng Huệ của chùa Chương Tín ở Trường An không gì nghi ngờ là đệ tử lỗi lạc nhất trong đời của Pháp Khâm. Điều này không nói rằng Sùng Huệ là người nối pháp tâm phúc nhất của Pháp Khâm, vì tiểu sử của người được cho là thích hợp với chuyện nối pháp này thì không rõ. Tuy nhiên, những hoạt động của Sùng Huệ thu hút sự quan tâm của quần chúng. Điều đáng ngạc nhiên là các hoạt động này thật không đúng với phong cách của Thiên chút nào! Một người quê quán ở Hàng Châu, thoát tiên Sùng Huệ học Thiên với Pháp Khâm và rồi bỏ ra vài năm rút lui vào trong núi trì chú đà la ni hay một câu thần chú Mật tông. Năm 766, Sùng Huệ đến Trường An và hai năm sau đó lại dính dáng vào một cuộc tranh đua bùa phép với một đạo sĩ Lão giáo. Sự thành công tối hậu của Sùng Huệ trong cuộc tranh đua này được dựa trên khả năng đi chân trần lên một cái thang đầy dao và đi chân trần xuyên qua lửa, thọc tay vào trong dầu sôi, và nhai những miếng

sắt bằng răng của mình. Tất cả những việc này làm cho vua Thái Tông hết sức hài lòng và nhà vua bèn ban cho Sùng Huệ đủ thứ đặc ân. Mặc dầu toàn bộ sự việc xảy ra này tạo thành một điển hình thú vị của sự hỗn hợp giữa Thiên và Mật tông, nhưng sự gắn gũi trong quan hệ giữa Pháp Khâm và Sùng Huệ về sau này là không rõ ràng. Rất có thể Sùng Huệ đã phóng đại tầm quan trọng của sự tiếp xúc sớm hơn nhiều của mình với Pháp Khâm sau khi biết rằng vị đại Thiên sư ấy được đánh giá rất cao thế nào ở triều đình. Tưởng cũng nên ghi chú ở đây Mật pháp hay Phật giáo Mật tông, phát triển đặc biệt nơi Chân Ngôn tông, thờ Đức Đại Nhật Như Lai, Thai Tạng và Kim Cương Giới; đối lại với Hiển giáo. Mật giáo gồm các kinh nói về mật tánh gắng sức dạy về mối tương quan nội tại của thế giới bên ngoài và thế giới tâm linh, sự đồng nhất của tâm và vũ trụ. Mật giáo chấp nhận giáo thuyết giống như trong kinh điển Đại Thừa, nhưng dạy một số phương thức thực hành hoàn toàn khác biệt. Dầu trên căn bản và mục tiêu chính yếu của Bồ Tát đạo là thành Phật đạo để làm lợi lạc cho chúng sanh, giáo điển Mật giáo hay giáo điển Kim Cang Thừa cũng nhấn mạnh đến những nghi thức, những dấu hiệu, mật chú, và quán tưởng. Trong Mật thừa Thiên, có hai giai đoạn thiền: giai đoạn phát triển tâm linh và giai đoạn thành tựu.

Vinh Triều Thiên sư, tên của một vị Thiên Tăng Nhật Bản, tông Lâm Tế dưới triều đại Thương Liêm, một trong những đệ tử hàng đầu của Thiên sư Minh Am Vinh Tây. Ban đầu Vinh Triều là một vị Tăng thuộc tông Thiên Thai và nghiên cứu Phật giáo Mật tông. Sư trở thành đệ tử của Thiên sư Minh Am Vinh Tây tại Thương Liêm và tu tập thiền định dưới sự chỉ giáo của Minh Am. Minh Am nhìn nhận Sư là pháp tử nối pháp trong truyền thống Thiên, nhưng Vinh Triều vẫn giữ truyền thống Mật giáo. Sư tiếp tục tu tập theo hình thức pha trộn của Phật giáo giữa Thiên với nhiều yếu tố của nghi thức và tư tưởng Mật giáo, nhưng đặt nặng sự tu tập Mật giáo hơn. Sự cống hiến chính của Sư cho tông Lâm Tế là thông qua những đệ tử của mình. Sư khai sơn Trường Lạc Tự, một ngôi tự viện của tông Thiên Thai ở vùng Kantô, nơi mà Jinshi Eison (1207-1298), và Enni Ben'en (Biện Viên) đã trở thành đệ tử của Sư và lần đầu được giới thiệu đến Thiên.

Vô Trụ Đạo Hiếu (1226-1313) là tên của một vị Thiên sư tông Lâm Tế dưới thời Thương Liêm, còn được biết dưới tên Mujû Ichien. Vô Trụ xuất gia làm Tăng vào năm 19 tuổi và tu học một cách rộng rãi

một số giáo pháp Đại Thừa. Mặc dầu Sư trở thành Thiên Tăng và tu tập với Thiên sư Viên Nhĩ Biện Viên (Thánh Nhất Quốc Sư), Sư vẫn duy trì sự phối hợp giữa giáo thuyết Thiên và Mật tông. Sư được tưởng nhớ chủ yếu như là tác giả của bộ "Sa Thạch Tập," bộ sưu tập những câu chuyện và giai thoại về Phật giáo. Tưởng cũng nên ghi nhận rằng Mật Giáo hay Phật giáo Mật tông, phát triển đặc biệt nơi Chân Ngôn tông, thờ Đức Đại Nhật Như Lai, Thai Tạng và Kim Cương Giới; đối lại với Hiển giáo. Mật giáo gồm các kinh nói về mật tánh gắng sức dạy về mối tương quan nội tại của thế giới bên ngoài và thế giới tâm linh, sự đồng nhất của tâm và vũ trụ. Mật giáo chấp nhận giáo thuyết giống như trong kinh điển Đại Thừa, nhưng dạy một số phương thức thực hành hoàn toàn khác biệt. Dầu trên căn bản và mục tiêu chính yếu của Bồ Tát đạo là thành Phật đạo để làm lợi lạc cho chúng sanh, giáo điển Mật giáo hay giáo điển Kim Cang Thừa cũng nhấn mạnh đến những nghi thức, những dấu hiệu, mật chú, và quán tưởng. Có ba đặc tính chính trong Mật giáo.

2.204. Thiên Môn Đạt Giả Tuy Bất Xuất Thế, Hữu Danh Ư Thời Giả

Trí Khải (538-597), còn gọi là Trí Giả hay Thiên Thai Đại Sư. Tên thật của ông là Trần Đức An, sanh năm 538 và thị tịch năm 597 sau Tây Lịch. Quê ông ở Dĩnh Xuyên thuộc An Hội, làm tiểu năm 7 tuổi, và thọ cụ túc giới năm 20 tuổi. Thoạt tiên ông làm đệ tử ngài Huệ Tư, và được dạy riêng về pháp tu quán của Kinh Pháp Hoa. Đến năm 575, tức vào khoảng tuổi 38, ông cùng đệ tử đến núi Thiên Thai và sáng lập ra tông phái Thiên Thai nổi tiếng, giáo thuyết của tông phái này dựa trên Kinh Pháp Hoa. Tại đây ông gặp một kỳ túc, Định Quang, đã đến đây khoảng 40 năm về trước. Vị này tiếp nhận Trí Khải và dạy cho ông tất cả những ngành học thuật của Phật giáo. Trí Khải cư ngụ trên núi này suốt chín năm và thiết lập ở đây một đại Tăng viện gọi là Quốc Thanh Tự. Ông thường được tôn hiệu là Thiên Thai Đại Sư. Truyền Đăng Lục gán cho ngài Trí Khải dưới danh mục "Thiên môn đạt giả tuy bất xuất thế, hữu danh ư thời giả" nghĩa là những người đã đạt ngộ ở cửa Thiên tuy chẳng xuất thế nhưng có danh tiếng đương thời. Các môn đồ phái Thiên Thai phản đối việc này, nhưng theo Thiên sư D.T. Suzuki trong Thiên Luận, Tập I, thì quan niệm của Truyền Đăng Lục là hợp lý, vì lẽ nếu bỏ phần huyền đàm luận điệu thì tông

Thiền Thai là một dòng khác của đạo Thiền, một dòng phát triển độc lập với Thiền của Tổ Sư Đạt Ma, nhưng nếu khéo phát huy một cách thực tiễn hơn chắc chắn sẽ qui thúc ở Thiền như dưới hình thức hiện có. Rất tiếc, khía cạnh huyền học được khai thác một cách quá đáng, lấn qua phần thực tiễn nên các đạo sĩ Thiền Thai luôn luôn gây chiến với Thiền, nhất là với cánh Thiền cực tả thường cương quyết tố cáo cố tật của các ngài thích hý luận biện giải theo từ chương, hay khảo kinh điển. Tuy nhiên, dấu sao Thiền Thai cũng là một biến thể của Thiền, và chư Tổ khai sáng ra tông ấy có thể xứng đáng xếp vào hàng Thiền sư, mặc dầu các ngài không cùng pháp hệ với Thạch Đầu, Dược Sơn, Mã Tổ, và Lâm Tế, vân vân.

2.205. Thiền Là Nền Tảng Phát Triển Giác Ngộ

Khác với các tổ Thiền đời trước vẫn còn chịu ảnh hưởng nặng nề của Kinh điển, Đạo Tín đã cho thấy một xu hướng đặc trưng về Thiền. Một đoạn trong các trước tác của ông ông đã viết: “Hãy ngồi thiền định với lòng hăng hái, vì Thiền là căn bản là nền tảng phát triển giác ngộ. Hãy đóng cửa lại và ngồi xuống! Đừng tiếp tục đọc kinh mà không chịu hành trì nữa. Nếu cố gắng trong một thời gian dài, người sẽ có một kết quả rất diệu lành, giống như con khỉ bốc được củi dứa. Nhưng thật hiếm những kẻ đạt tới chỗ đó.”

2.206. Thiền Và Nghệ Thuật Đạo Chích

Trong một bài pháp, Thiền Sư Pháp Diễn Ngũ Tổ (1024-1104) đã nói rằng: Nếu ai hỏi tôi học đạo Thiền giống như gì, tôi xin đáp giống như học đạo Chích vậy." Ngày xưa có một người con trai của một tên đạo chích thấy cha mình ngày càng già yếu đi nên nghĩ trong bụng: "Nếu cha mình không hành nghề được thì ngoài mình ra ai là người nuôi nấng gia đình này? Như vậy thì mình phải học nghề này mới được." Nghĩ xong anh ta bèn đem ý nghĩ này bàn luận với cha mình, và người cha đồng ý ngay. Một đêm, để bắt đầu bài học đạo chích, người cha dẫn con mình đi đến một ngôi nhà nguy nga đồ sộ, bẻ rào và khoét vách để vào nhà, mở khóa một cái rương lớn, bảo thặng con chun vào rương có quần áo nào cứ hốt hết. Người con vừa chun đầu vào thì người cha bèn đóng ập nắp rương lại, rồi khóa kỹ mấy vòng. Xong xuôi, người cha bước ra sân, đập cửa âm ỹ đánh thức cả nhà dậy, rồi lạng lẽ chun lỗ rào ra về. Người trong nhà náo động lên, đốt đèn đi tìm

khắp nơi, nhưng không thấy gì, nghĩ rằng những tên trộm đã đi mất. Khổ cho người con bây giờ đang nằm trong rương khóa chặt, trong lòng oán trách người cha nhẫn tâm hại mình. Anh ta chết điếng cả người, bỗng dưng nghĩ ra một ý nghĩ hay loé lên trong đầu. Anh ta bèn cào nhẹ bên hông rương làm như tiếng chuột gặm cây. Người nhà bảo chị ở đốt đèn coi lại cái rương. Chị ở vừa đưa chìa khóa mở rương ra là người tù từ trong ấy phóng ra, thổi tắt đèn, xô ngã chị người ở, và chạy thoát ra ngoài. Sau đó người nhà rầm rộ đuổi theo. Thấy bên đường có một cái giếng nước, người con bèn rinh một cục đá lớn liệng xuống. Mọi người lại ùn ùn xúm quanh bờ giếng cố tìm cho được tên trộm đang chết đuối dưới vực tối đó. Trong khi ấy người con bình thản trở về nhà. Anh ta hết lời trách móc người cha đã nhẫn tâm hại anh suýt lâm nạn. Người cha nói: "Khoan giận cha đã, con ơi, trước hết hãy thuật lại cho cha nghe con thoát thân bằng cách nào?" Người con vừa kể xong những bước phiêu lưu của mình thì người cha phá lên cười và nói: "Tốt quá! Tốt quá! Con tôi đã trở thành nhà nghề rồi!" Qua đây, chúng ta thấy trong Thiền, hành giả phải có 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 mâu thuẫn này, sẽ giúp chúng ta bất thân thấy được. Trong trường hợp này, chính người cha đã giúp cho người con 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 người cha đã giúp mở ra cho người con một thế giới mới lạ làm sao! Những gì từ trước người con coi là tầm thường, giờ đây như kết hợp lại nhíp nhàng làm sao trong một trật tự mới lạ không ngờ! Thế giới giác quan cũ của người con mờ nhạt, và được thế vào đó một cái gì rất mực mới mẻ. Dường như rõ ràng là người con vẫn ở trong khung cảnh khách quan ấy, nhưng bên trong người con cảm thấy một cách chủ quan như mình tươi trẻ lại, như mình vừa mới tái sinh.

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. Thấy có thể làm được với tất cả những gì thấy 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.

2.207. Thiền Ngữ

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 diêm phỉn 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 Dục 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 Dục 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 đầy 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 rách.

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 quày quả hạ đường. 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 triệt 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; chận 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.

2.208. Thiền Pháp

Tây Đường Trí Tạng (735-814) là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ tám. Ngoài việc tên của Trí Tạng xuất hiện trong thí dụ thứ 73 của Bích Nham Lục, còn có một vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển VII: Thiền sư Trí Tạng Tây Đường sanh năm 735 tại Kiền Hóa. Khi còn nhỏ ông đã có tướng mạo phi phàm. Người ta nói ông giống như là người phò tá cho Pháp Vương (thị giả cho Phật). Ông là đệ tử của Mã Tổ Đạo Nhất. Trí Tạng là một môn đồ xuất sắc của Mã Tổ; sau khi thầy thị tịch, các vị sư khác yêu cầu Trí Tạng đứng ra làm viện trưởng để hướng dẫn họ. Một hôm Mã Tổ sai Tây Đường Trí Tạng (735-814) đến Trường An dâng thơ cho Quốc Sư Huệ Trung. Quốc Sư hỏi: “Thầy người nói pháp gì?” Sư từ bên Đông sang bên Tây đứng. Quốc sư hỏi: “Chỉ cái ấy hay còn cái gì khác?” Sư trở lại bên Đông đứng. Quốc sư bảo: “Cái đó là của Mã Sư, còn người thế nào?” Sư thưa: “Đã trình tương tự với Hòa Thượng.”

Một hôm, Thiền Sư Nam Phổ, còn được gọi là Quốc Sư Đại Ứng (1235-1308), thuộc dòng Lâm Tế, thượng đường dạy chúng: "Chư vị, chứng ngộ hay kinh nghiệm Thiền không phải là thành quả của mặc tọa hay chỉ có tính cách thụ động, mà chính các môn đệ Thiền thường hay nhầm lẫn. Sự chứng ngộ vừa nói có thể suy diễn từ những phát ngôn hay những dáng điệu chúng tiếp theo biến cố chung quyết. Giáo ngoại biệt truyền nghĩa là phải lý hội thấu đáo ngay một câu kinh bằng cách đập vỡ cả kính lẫn ảnh, bằng cách vượt qua mọi hình thái ý niệm, không phân biệt mê và ngộ, không chú ý đến hiện tại hay sự vắng mặt của tâm tưởng, không bắt không bỏ hai đường thiện và ác. Chỉ có một câu mà Thiền gia nên ra sức công phu và tìm thấy giải đáp chung quyết là 'Bản lai diện mục của ta là gì?' Khi tìm cách trả lời câu này, đừng có nghĩ tưởng đến ý nghĩa của nó, đừng cố tình tránh né nó, đừng suy luận về nó, cũng đừng buông bỏ hoàn toàn suy luận, hãy trả lời thẳng khi được hỏi chứ đừng suy xét, cũng như cái chuông khi gõ vào thì ngân lên liền, cũng như khi gọi tên một người thì y trả lời. Nếu như

không có truy tâm, tư khảo, không cố gắng lãnh hội nghĩa lý của câu, bất cứ thế nào đi nữa, sẽ chẳng có trả lời, rồi ra chẳng có giác ngộ. Mặc dù khó mà xác định nội dung của kinh nghiệm Thiền nếu chỉ nhờ vào những lời nói và những cử chỉ vô tình phát biểu theo kinh nghiệm, mà sự thực nó chính là một công trình tu tập cá biệt. Chúng ta phải có một tri giác nội tâm, chứng thức đầy mọi hoài nghi và thao thức mà chúng ta đã từng chịu đựng đến kỳ cùng. Hơn nữa, chúng ta phải thấy rằng bản chất của tri giác nội tâm này không cho phép chúng ta trình bày theo phương thức suy luận bởi vì nó không có quan hệ luận lý kiểu tiền nhân hậu quả. Nói chung, tri giác nội tâm được diễn tả thành những lời khó hiểu đối với tâm trí phàm phu; đôi khi lối diễn tả này chỉ có tính cách tự thuật về kinh nghiệm cảm giác, thường là vô nghĩa đối với những ai chưa hề có cảm giác như vậy."

Thánh Nhất là tên của một trong những thiền sư nổi tiếng của Nhật Bản vào thế kỷ thứ 13. Thiền sư Thánh Nhất (Viên Nhĩ Biện Viên) là vị khai sáng ra Thiền phái Đông Phước Tự, một trong những nhánh thiền quan trọng nhất trong trường phái Lâm Tế ở Nhật Bản. Hiện nay phái này có khoảng 365 ngôi tự viện trên khắp Nhật Bản. Thánh Nhất (1202-1280) du hành đến Trung Hoa vào năm 1235, tham cứu bí yếu Thiền pháp với một trong những đại thiền sư Trung Hoa thời đó. Sau khi trở về Nhật Bản vào năm 1241, thiền sư Thánh Nhất bắt đầu dạy đạo tại một vùng quê ở miền Nam nước Nhật. Năm 1243, theo lời mời của quan đại thần Fujiwara Michiie, sư đi đến Kyoto, kinh đô của nước Nhật thời bấy giờ. Sư thị tịch vào năm 1280, thọ 78 tuổi. Khi Thánh Nhất diện kiến Nhật Hoàng lần đầu tiên vào năm 1245, sư trình lên vua một bản sao chép của bộ "Tông Cảnh Lục," một bộ sách lớn về Thiền pháp được soạn bởi một thiền sư nổi tiếng Trung Hoa vào thế kỷ thứ mười (Diên Thọ Vĩnh Minh). Nhật Hoàng thường đọc bộ sách này mỗi khi rảnh rỗi. Khi đọc xong, ngài viết ở mặt sau dòng chữ: "Nhận được bộ sách này từ tay thiền sư Thánh Nhất, ta nay đã thấy được bản tâm vốn là Phật." Khi quan đại thần Fujiwara Michiie hỏi sư về Thiền pháp, sư đáp: "Đó chính là vấn đề của ý chí quyết liệt, nhờ đó hành giả có thể làm chủ lấy mình giữa muôn ngàn sai khác và phân biệt."

2.209. Thiền Pháp Đơn Giản và Trực Tiếp

Theo Thiền Sư Sùng Sơn Hạnh Nguyên trong quyển Thiền Định Chỉ Nam, Thiền có cách dạy đơn giản và trực tiếp. Thiền có nghĩa là

nếu bạn muốn biết dưa hấu là cái gì, bạn hãy cầm trái dưa hấu, lấy một con dao, chẻ dưa ra ra từng miếng. Rồi bạn đưa một miếng vào miệng, ùm! Kinh nghiệm của bạn đó! Chữ nghĩa, bài thuyết giảng và sách vở và sự học hỏi không thể truyền giao được điểm này. Ngay chuyện bạn đọc một trăm quyển sách nói về dưa hấu, hay tham dự cả trăm buổi diễn thuyết cũng không thể dạy cho bạn như một miếng dưa hấu. “Dưa hấu là cái gì?” Ừm! “A! Dưa hấu là thế đó!” Đấy, bạn chứng được dưa hấu là gì, và sự chứng ngộ này là mãi mãi. Đây là tại sao mà Thiền được diễn tả như “Bất lập văn tự, giáo ngoại biệt truyền, trực chỉ nhân tâm, kiến tánh thành Phật (không phụ thuộc vào kinh điển, truyền ngoài giáo điển, chỉ thẳng tâm người, thấy tánh thành Phật).” Để biết về dưa hấu là gì, không cần đến từ ngữ, lời thuyết giảng, ngay cả một đũa nhỏ cũng hiểu được điều này! Đây là cách dạy Thiền.

2.210. Thiền Quan Sách Tán

Châu Hoằng (1535-1616) một thời là một vị Đại Sư trong vị trí lãnh đạo truyền thống Thiền Lâm Tế, đã chỉ thị cho đồ đệ của mình về đường lối tu Thiền như sau: “Này chư huynh đệ! Có lẽ mấy ông thích nói một cách thông minh về Thiền, về Đạo, chữ Phật mắng Tổ, nhưng đến khi tính lại thì Thiền nơi đầu môi chót lưỡi của mấy ông chả có lợi ích gì. Như thế cho đến bây giờ thì mấy ông chỉ làm mờ mắt thiên hạ, nhưng ngày hôm nay đây mấy ông sẽ tìm thấy là mấy ông đã và đang làm mờ mắt của chính mình. Này chư huynh đệ! Trong khi thân thể còn mạnh mẽ và khang kiện hãy cố mà có được cái hiểu biết chân chánh về Thiền. Cuối cùng thì cái ổ khóa đó chẳng phải là một việc khó khăn gì cho lắm, nhưng chỉ vì mấy ông không quyết lòng sống chết với nó cho tới cùng, nên khi không tìm được đường lối chứng nghiệm, mấy ông lại bảo, 'Khó lắm, nó vượt ngoài sức của ta.' Thật là vô lý! Nếu mấy ông là những người có ý chí, mấy ông sẽ thấy ra ý nghĩa của công án. Hồi trước có một vị Tăng hỏi Triệu Châu, 'Con chó có Phật tánh hay không?' Triệu Châu đáp, 'Vô!' Bây giờ mấy ông hãy chuyên tâm vào chữ Vô này và cố tìm hiểu ý nghĩa của nó. Hãy chuyên tâm vào nó cả ngày lẫn đêm, dầu ngồi hay nằm, dầu đi hay đứng; hãy chuyên tâm vào nó trong suốt mười hai giờ trong ngày. Ngay cả khi mặc áo hay ăn cơm, khi đi tiểu tiện, hãy chú tâm nơi công án. Hãy tận lực giữ nó mãi trong tâm. Ngày qua ngày, năm qua năm,

cho đến khi tâm của mấy ông nhồi lại thành một khối sẽ là lúc bừng ngộ trong chính mấy ông, bừng ngộ cái tâm của chư Phật và chư Tổ. Bấy giờ trở đi, bất cứ nơi nào mấy ông đến, chẳng còn vị Thiền sư nào có thể làm mà mắt mấy ông được nữa.”

2.211. Thiền Sư Không Phải Là Triết Gia Mà Là Những Bậc Thực Tu

Một hôm, có một vị Tăng đến và hỏi thiền sư Thiên Mục Mãn về ý chỉ Tây lai của Tổ Sư, Sư trả lời: "Ba năm một lần nhuận." Vị Tăng hỏi lại: "Thầy nói cái gì thế?" Sư bảo: "Tiết Trùng dương vào ngày mồng 9 tháng 9." Câu trả lời thứ nhất của thiền sư là lễ thường của âm lịch, ai cũng biết, nhưng có can hệ gì với việc Tổ Sư sang Trung Hoa? Và câu trả lời thứ nhì của thiền sư chắc hẳn là đúng vì cả người Hoa lẫn người Nhật đều cử hành ngày lễ trùng dương ngay trên con số may mắn gấp đôi mồng chín tháng chín, nhưng việc này có can hệ gì với việc Tổ Sư sang Trung Hoa vào đầu thế kỷ thứ VI? 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 lễ dương nhiên cũng như lễ 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. Nhưng vì 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.

2.212. Thiền Tăng Người Tuyệt!

Vào tuổi 12, Shaku Sôen xuất gia và ban đầu được ban cho pháp danh là Soko. Tuy nhiên, có một vị Tăng khác cùng tên, nên thầy kêu ông tự chọn pháp danh cho mình. Ông chọn Sôen để vinh danh một vị sư trẻ mang tên này nhưng đã qua đời. Ông đã tu học với hai vị thầy trước khi đến với Thiền sư Kosen tại Viên Giác Tự, và dưới sự hướng dẫn của vị thầy này, ông đã được chính thức giới thiệu đến tọa thiền. Ông hết sức tu tập đến nỗi trong khóa Nhiếp Tâm mùa đông (đánh dấu kỷ niệm ngày Phật thành đạo), ông đã ngồi ngoài trời hai ngày hoàn toàn nhập định đến độ ông không để ý đến việc tuyết phủ đầy người.

Sau đó ông được Thiền sư Kôsen Sôn ấn chứng lúc 25 tuổi. Vào lúc đó, người ta nói Thiền sư Kôsen đã bình luận rằng người đệ tử trẻ này sanh ra như là một vị Bồ Tát. Sau khi ông trở thành người nối pháp của Thiền sư Kôsen Sôn, vị thầy này đã đưa ông đến Keiô Gijuku, nơi mà sau này trở thành trường đại học Keiô, để cho một vị Tăng trẻ có thể nhận được sự giáo dục thích hợp trong thời cận đại của Nhật Bản.

2.213. Thiền Tập

Thiền Tập Theo Kinh Duy Ma Cát, tu tập thiền định trong cuộc sống hằng ngày là thanh tịnh thân tâm ngay trong những giây phút hiện tại như Đức Phật dạy: “Tâm Thanh Tịnh-Phật Độ Thanh Tịnh”. Tu tập thiền định trong cuộc sống hằng ngày là điều phục vọng tâm ngay trong những giây phút hiện tại. Theo dòng thiền Phật giáo, để điều phục vọng tâm, chúng ta phải không bỏ gì vào trong đó (vô tâm). Theo Kinh Duy Ma Cát, Đức Phật nhắc Bồ Tát Bảo Tích về Tịnh Tâm Tịnh Độ như sau: “Bảo Tích! Bồ Tát tùy chỗ trực tâm mà hay phát hạnh; tùy chỗ phát hạnh mà được thâm tâm; tùy chỗ thâm tâm mà ý được điều phục; tùy chỗ ý được điều phục mà làm được như lời nói; tùy chỗ làm được như lời nói mà hay hồi hương; tùy chỗ hồi hương mà có phương tiện; tùy chỗ có phương tiện mà thành tựu chúng sanh, tùy chỗ thành tựu chúng sanh mà cõi Phật được thanh tịnh; tùy chỗ cõi Phật thanh tịnh mà nói Pháp thanh tịnh; tùy chỗ nói Pháp thanh tịnh mà trí huệ được thanh tịnh; tùy chỗ trí huệ thanh tịnh mà tâm thanh tịnh; tùy chỗ tâm thanh tịnh mà tất cả công đức đều thanh tịnh. Cho nên, này Bảo Tích! Bồ Tát muốn được cõi Phật thanh tịnh, nên làm cho tâm thanh tịnh; tùy chỗ Tâm thanh tịnh mà cõi Phật được thanh tịnh.” Lúc cư sĩ Duy Ma Cát lâm bệnh; vâng mệnh Phật, Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát đến thăm cư sĩ. Văn Thù hỏi: “Cư sĩ! Bồ Tát có bệnh phải điều phục tâm mình như thế nào?” Duy Ma Cát đáp: “Bồ Tát có bệnh phải nghĩ thế này: ‘Ta nay bệnh đây đều từ các món phiền não, điên đảo, vọng tưởng đời trước sanh ra, là pháp không thật có, lấy ai chịu bệnh đó. Vì sao? Vì tứ đại hòa hợp giả gọi là thân, mà tứ đại không chủ, thân cũng không ngã. Lại nữa, bệnh này khởi ra đều do chấp ngã, vì thế ở nơi ngã không nên sanh lòng chấp đắm.’ Duy Ma Cát lại nói tiếp: “Bây giờ đã biết gốc bệnh, trừ ngay ngã tưởng và chúng sanh tưởng, phải khởi pháp tướng. Nên nghĩ rằng: ‘Thân này chỉ do các pháp hiệp thành, khởi chỉ là pháp khởi, diệt chỉ là pháp diệt. Lại các pháp ấy đều

không biết nhau, khi khởi không nói nó khởi, khi diệt không nói nó diệt?’ Bồ Tát có bệnh muốn diệt trừ pháp tướng phải nghĩ rằng: ‘Pháp tướng này cũng là điên đảo, điên đảo tức là bệnh lớn, ta nên xa lìa nó.’ Thế nào là xa lìa? Lìa ngã và ngã sở. Thế nào là lìa ngã và ngã sở? Là lìa hai pháp. Thế nào là lìa hai pháp? Là không nghĩ các pháp trong , ngoài, mà thực hành theo bình đẳng. Sao gọi là bình đẳng? Là ngã bình đẳng, Niết Bàn bình đẳng. Vì sao? Ngã và Niết Bàn hai pháp này đều không. Do đâu mà không? Vì do văn tự nên không. Như thế, hai pháp không có tánh quyết định. Nếu đặng nghĩa bình đẳng đó, thì không có bệnh chi khác, chỉ còn có bệnh KHÔNG, mà bệnh KHÔNG cũng không nữa.’ Vì Bồ Tát có bệnh dùng tâm không thọ mà thọ các món thọ, nếu chưa đầy đủ Phật pháp cũng không diệt thọ mà thủ chứng. Dù thân có khổ, nên nghĩ đến chúng sanh trong ác thú mà khởi tâm đại bi. Ta đã điều phục được tâm ta, cũng nên điều phục cho tất cả chúng sanh. Chỉ trừ bệnh chấp mà không trừ pháp, dạy cho dứt trừ gốc bệnh. Sao gọi là gốc bệnh? Nghĩa là có phan duyên, do có phan duyên mà thành gốc bệnh. Phan duyên nơi đâu? Ở trong ba cõi. Làm thế nào đoạn phan duyên? Dùng vô sở đắc; nếu vô sở đắc thì không có phan duyên. Sao gọi là vô sở đắc? Nghĩa là ly hai món chấp. Sao gọi là hai món chấp? Nghĩa là chấp trong và chấp ngoài; ly cả hai đó là vô sở đắc. Duy Ma Cật lại nói tiếp: “Ngài Văn Thù Sư Lợi! Đó là Bồ Tát có bệnh, điều phục tâm mình để đoạn các khổ như già, bệnh, chết là Bồ Đề của Bồ Tát. Nếu không như thế thì chỗ tu hành của mình không được trí tuệ thiện lợi. Ví như người chiến thắng kẻ oán tặc mới là dũng, còn vị nào trừ cả già, bệnh, chết như thế mới gọi là Bồ Tát. Bồ Tát có bệnh nên nghĩ thêm thế này: ‘Như bệnh của ta đây, không phải là thật, không phải có; bệnh của chúng sanh cũng không phải thật, không phải có.’ Khi quán sát như thế, đối với chúng sanh nếu có khởi lòng đại bi ái kiến thì phải bỏ ngay. Vì sao? Bồ Tát phải dứt trừ khách trần phiền não mà khởi đại bi, chớ đại bi ái kiến đối với sanh tử có tâm nhàm chán, nếu lìa được ái kiến thì không có tâm nhàm chán, sanh ra nơi nào không bị ái kiến che đậy, không còn bị sự ràng buộc, lại nói pháp cởi mở sự ràng buộc cho chúng sanh nữa. Như Phật nói: ‘Nếu mình bị trói mà lại đi mở trói cho người khác, không thể được; nếu mình không bị trói mới mở trói cho người khác được.’ Duy Ma Cật kết luận: “Ngài Văn Thù Sư Lợi! Bồ Tát có bệnh nên điều phục tâm mình như thế, mà không trụ trong đó, cũng không trụ nơi tâm không điều phục. Vì sao?

Nếu trụ nơi tâm không điều phục là pháp của phàm phu, nếu trụ nơi tâm điều phục là pháp của Thanh Văn, cho nên Bồ Tát không trụ nơi tâm điều phục hay không điều phục, lìa hai pháp ấy là hạnh Bồ Tát. Ở trong sanh tử mà không bị nhiễm ô, ở nơi Niết Bàn mà không diệt độ hẳn là hạnh Bồ Tát. Không phải hạnh phàm phu, không phải hạnh Hiền Thánh là hạnh Bồ Tát. Không phải hạnh nhơ, không phải hạnh sạch là hạnh Bồ Tát. Tuy vượt khỏi hạnh ma mà hiện các việc hàng phục ma là hạnh Bồ Tát. Cầu nhưt thiết trí, không cầu sai thời là hạnh Bồ Tát. Dù quán sát các pháp không sanh mà không vào chánh vị (chơn như) là hạnh Bồ Tát. Quán mười hai duyên khởi mà vào các tà kiến là hạnh Bồ Tát. Nhiếp độ tất cả chúng sanh mà không mê đắm chấp trước là hạnh Bồ Tát. Ưa xa lìa mà không nương theo sự dứt đoạn thân tâm là hạnh Bồ Tát. Tuy ở trong ba cõi mà không hoại pháp tánh là hạnh Bồ Tát. Tuy quán ‘Không’ mà gieo trồng các cội công đức là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành vô tướng mà cứu độ chúng sanh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành vô tác mà quyền hiện thọ thân là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành vô khởi mà khởi tất cả các hạnh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành sáu pháp Ba la mật mà biết khắp các tâm, tâm sở của chúng sanh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành sáu phép thần thông mà không dứt hết lậu hoặc phiền não là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành tứ vô lượng tâm mà không tham đắm sanh về cõi Phạm thế (Phạm Thiên) là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành thiền định, giải thoát tam muội, mà không theo thiền định thọ sanh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành tứ niệm xứ mà không hoàn toàn lìa hẳn thân, thọ, tâm, pháp là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành tứ chánh cần mà không rời thân tâm tinh tấn là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành tứ như ý túc mà đặng thần thông tự tại là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành ngũ căn mà phân biệt rành rẽ các căn lợi độn của chúng sanh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành ngũ lực mà ưa cầu thập lực của Phật là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành bảy pháp giác chi mà phân biệt rõ trí tuệ của Phật là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành bát chánh đạo mà ưa tu vô lượng Phật đạo là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành các pháp chỉ quán trợ đạo mà trọn không thiên hẳn nơi tịch diệt (Niết Bàn) là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành các pháp bất sanh bất diệt, mà dùng tướng hảo trang nghiêm thân mình là hạnh Bồ Tát. Dù hiện oai nghi theo Thanh Văn, Duyên Giác mà không rời Phật pháp là hạnh Bồ Tát. Dù tùy theo tướng hoàn toàn thanh tịnh của các pháp mà tùy theo chỗ sở ứng hiện thân là hạnh Bồ Tát. Dù quán sát cõi nước của chư Phật trọn vắng lặng

như hư không mà hiện ra rất nhiều cõi Phật thanh tịnh là hạnh Bồ Tát. Dù chứng đặng quả Phật, chuyển Pháp Luân, nhập Niết Bàn mà không bỏ đạo Bồ Tát là hạnh Bồ Tát vậy.”

2.214. Thiền Tập Bất Nguồn Từ Chỗ Không Tư Duy

Theo Thiền Sư Sùng Sơn Hạnh Nguyên trong quyển Tro Rơi Trên Thân Phật, việc tu tập Thiền cũng giống như nhìn vào một cái cửa sổ kiếng. Thoạt tiên, chúng ta nhìn cửa sổ và chỉ thấy sự phản ảnh nhòa nhạt của khuôn mặt mình. Nhưng dần dần, nhãn quang của chúng ta trở nên sáng ra. Có nghĩa là lời giáo huấn trở nên rõ ràng. Cho đến cuối cùng thì cửa sổ trở nên trong suốt. Chúng ta thấy hết được mọi vật: khuôn mặt của chính mình. Cũng theo Thiền sư Sùng Sơn Hạnh Nguyên, cách đây đã lâu, Descartes nói: "Tôi tư duy, vậy tôi hiện hữu." Triết học bất nguồn từ chỗ đó. Nhưng nếu bạn không tư duy, thì sao? Việc tu tập Thiền bất nguồn từ chỗ đó.

2.215. Thiền Tập Không Phải Là Nỗ Lực Phân Tích Và Suy Diễn

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 bẻ 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.

2.216. Thiền: Thi Kệ, Câu Nguyện, Thuyết Giảng, Giai Thoại và Tham Vấn

Tiên Nhai Nghĩa Phạm (1751-1837), tên một vị thiền sư Nhật Bản thuộc phái Lâm Tế. Trong quyển Thiền: Thi Kệ, Câu Nguyện, Thuyết Giảng, Giai Thoại và Tham Vấn, Thiền sư Tiên Nhai Nghĩa Phạm có một bài kệ:

"Dưới vách đá phủ đầy mây,
Gần bên cổng chùa
Giữa đám cỏ xuân úa nâu trong ao
Một chú ếch phóng xuống nước, bồm!
Giật mình, nhà thơ sống sờ buông bút."

2.217. Thiền Và Thiên Nhiên

Ngày trước, 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 Thiền. Ngoài sự kiện này ra, đối với tâm thức Đông phương, thiên nhiên là một cái gì thân thiết và hấp dẫn. Thiên nhiên nói lên những hoài mong thâm sâu nhất của nó một cách trực tiếp đến tâm hồn của chúng ta. Trong cái gợn lăn tăn của ngọn cỏ, con mắt thông thái khám phá ra một sức mạnh vượt qua những thăng trầm của đời sống nhân loại. Mặt trăng không chỉ đơn thuần là một thiên thể, một đối tượng để quan sát bằng kiến viễn vọng hay phân tích bằng quang phổ; mà trong ấy nó tỏa ra một thứ ánh sáng khiến cho chúng ta thấy được sự vĩnh cửu của vạn hữu. Phải chăng đây là sự tưởng tượng của thi sĩ, hay không hơn gì sự huyền tưởng của một tâm thức mơ mộng? Dầu cho có là như vậy đi nữa, có nhiều tâm hồn cảm nhận được trong giấc mơ này những sự việc thuộc một giá trị cao hơn hẳn cái gọi là kiến thức khoa học. Hầu hết chúng ta, những hành giả tu Thiền hôm nay không hề muốn thấy cái kiểu tâm thức này bị cuốn đi mất trước những làn sóng của duy lý hiện đại đang tràn đến. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Sự Huấn Luyện của một

Thiền Tăng Phật Giáo," hình như Thiền thiếu cảm thức tôn giáo hay phương diện tình cảm của đời sống tôn giáo. Ít nhất là theo các biểu hiện văn học của nó, thiền chứa đầy những ám chỉ đến những đối tượng của thiên nhiên và những phát biểu thường mang ý nghĩa triết lý xa cách đời sống. "Chim bay trên trời cao, cá lội dưới nước." "Mây bình thân trôi qua núi, suối chảy xiết dưới khe." "Trúc mọc rậm rạp, tùng cao vun vút, và núi xanh tươi làm sao ấy!" "Nhìn những đám mây bông bênh sắp rời đỉnh núi, và lắng nghe dòng suối thì thầm chảy róc rách qua khe đá." "Trăng sáng trong trẻo chiếu trên những đỉnh núi; gió thổi xạc xào qua những nhánh cây già ngàn tuổi." Tuy nhiên, đời sống hiện đại dường như ngày càng rời xa thiên nhiên và sự kiện liên hệ gần nhất là hình như chúng ta cũng bị mất đi ý thức tôn trọng thiên nhiên. Điều đó có lẽ không thể tránh được khi mà khoa học và máy móc, chủ nghĩa tư bản và chủ nghĩa vật chất cho đến nay đã song hành một cách thành công đáng kể nhất. Huyền học vốn là sinh mệnh của tôn giáo trong bất cứ ý nghĩa nào mà chúng ta hiểu nó, đã hoàn toàn bị đẩy về phía sau. Không thấu đạt một mức độ nào đó của huyền học, thì không có sự trân trọng cái cảm giác tôn kính, và cùng với nó, ý nghĩa tâm linh của sự khiêm cung. Khoa học và kỹ thuật đã đóng góp rất nhiều cho nhân loại, nhưng đối với sự an lạc tâm linh của chúng ta, chúng ta chưa đạt được một tiến bộ nào hơn cha anh của mình. Kỳ thật, chúng ta đang chịu đựng một sự bất an tệ hại nhất đang xảy ra trên toàn thế giới. Vấn đề là làm sao chúng ta biết trở lại cảm kích cái bất khả tư nghị. Đây hiển nhiên là vấn đề nghiêm trọng và căn bản nhất đang làm khổ con người hiện đại.

2.218. Thiền Tiêu Biểu Cho Nền Tăng Trong Tu Tập

Trong đời mình, Viên Nhĩ Biện Viên được kính trọng cả về tài học rộng và sự giác ngộ thâm sâu, Cũng giống như Vinh Tây và Nghĩa Giới, vào lúc cuối đời, Viên Nhĩ Biện Viên mới sẵn sàng hòa giải với những truyền thống Phật giáo khác; tuy vậy, khi còn là một vị Tăng trẻ thì ông không có chịu uyển chuyển. Vì vậy mà Biện Viên quyết định là ông ta muốn được kính qua Thiền không bị pha tạp bởi những truyền thống khác. Trong chuyến Thánh Nhất du hành đến Trung Hoa, Viên Nhĩ Biện Viên (1202-1280) đã tham cứu bí yếu Thiền pháp với một trong những đại thiền sư Trung Hoa thời đó. Kỳ thật, Thiền pháp của Thiền sư Minh Am Vinh Tây, một hỗn hợp của Thiền Lâm Tế Trung

Hoa và Thiên Thai, chỉ tồn tại một thời gian ngắn ở Nhật Bản. Chính hình thức Lâm Tế được Thánh Nhất mang về đảo từ Trung Hoa mới thật sự tồn tại. Sau khi trở về Nhật Bản, thiền sư Thánh Nhất bắt đầu dạy đạo tại một vùng quê ở miền Nam nước Nhật. Thiền sư Viên Nhĩ Biện Viên luôn bảo chúng đệ tử: “Thiền không phải là một hệ thống tư tưởng giống như những truyền thống khác mà là một cỗ xe đưa hành giả đến chỗ có cùng trạng thái tâm như Phật. Khi hành giả tu tập Thiền, hành giả là Phật! Nếu hành giả tu tập một ngày thì làm Phật một ngày. Nếu hành giả tu tập cả đời, thì là Phật cả đời. Thiền là tâm Phật. Giới luật là hình thức uy nghi bên ngoài; giáo pháp hay kinh điển là sự giải thích bằng lời; niệm Phật danh là phương tiện, bởi vì ba thứ này đều đến từ tâm Phật, tông này, Thiền, tiêu biểu cho nền tảng.”

2.219. Thiền Và Tịnh Độ

Thiền quán là phương cách khó thực tập. Phật dạy người tu Thiền trước tiên phải tu phép “Tứ Niệm Xứ,” quán thân bất tịnh, quán thọ thị khổ, quán tâm vô thường, quán pháp vô ngã. Khi đã biết thân, thọ, tâm, pháp đều không sạch, khổ, vô thường và vô ngã, đều giả dối như mộng huyễn, thì chơn tánh sẽ tự hiển bày. Vài người cố gắng thật nhiều để tập trung tư tưởng và loại bỏ những lời cuốn bên ngoài, nhưng tâm họ vẫn bận bịu đủ thứ. Tuy nhiên, nếu họ cố gắng niệm Phật thì họ có thể dễ dàng đạt đến nhất tâm bất loạn. Hơn nữa, Kinh điển Tịnh Độ đơn giản, dễ hiểu và dễ thực hành. Nếu có đầy đủ tín, hạnh nguyện và dụng công niệm Phật, thì Phật A Di Đà và Thánh chúng sẽ gia hộ tiếp dẫn về Tây Phương Cực Lạc. Là Phật tử, bạn có thể áp dụng bất cứ phương pháp nào mà Đức Phật đã đề nghị. Tuy nhiên, bạn phải vô cùng cẩn trọng khi chọn pháp môn trước khi thực hành. Một khi đã chọn pháp môn thích hợp nhất cho mình, bạn phải tinh chuyên tu hành pháp môn ấy cho đến rốt ráo. Có nhiều người luôn lang thang trong vọng tưởng. Hôm nay họ tu tập thiền quán, nhưng ngày mai nghe ai đó nói niệm Phật để vãng sanh lưu xá lợi với nhiều công đức nên họ bỏ thiền theo niệm Phật. Ít lâu sau đó, nghe nói công đức niệm chú là tối tuyệt, họ bèn ngưng niệm Phật và bắt đầu niệm chú. Cứ thế mà hôm nay họ theo pháp môn này, ngày mai họ theo pháp môn khác, để rồi cuối cùng họ chẳng được gì ngoài thân tâm rã rời. Phật tử thuần thành nên luôn cẩn trọng, chọn minh sư và pháp môn trước khi bắt đầu cuộc hành trình trở về đất Phật. Thiền và Tịnh độ không hai. Nếu liễu ngộ

thì liễu ngộ cả hai; ví bằng mê mờ thì mê mờ cả hai, vì dù thiên hay tịnh độ cũng đều quy tâm, ngoài tâm không pháp. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng đầu tu Thiền hay Tịnh Độ, người tu không nên an hưởng trên phước báo nhân thiên, mà phải quyết chí giác ngộ để thành Phật. Nhiều đại thiên sư Trung Quốc đã ngộ bên Thiền vẫn âm thầm hành trì và hoằng hóa pháp môn niệm Phật. Trong số các vị này, có những vị đã đạt được đại ngộ như Thiền sư Vĩnh Minh, Thiền Y Hoà, Viên Chiếu Bản, và Tử Tân, vân vân. Đến như ngài Bách Trượng Hoà Hải, đệ tử kế thừa pháp của Thiền sư Mã Tổ Đạo Nhất ở Giang Tây, người mà những tông lâm trong thiên hạ đều phải theo cách thức kiến lập thanh quy pháp chế. Từ xưa đến nay chưa có ai dám có lời thị phi hay trái với pháp chế này. Theo thanh quy của ngài, thì nghi thức tụng cầu cho những vị Tăng bệnh nặng có lời văn như sau: “Phải nhóm chúng lại, tất cả đồng tụng bài kệ tán Phật A Di Đà, rồi cao tiếng niệm Nam Mô A Di Đà Phật, hoặc trăm câu, hoặc ngàn câu. Khi niệm xong, hồi hướng phước nguyện rằng ‘Nếu các duyên chưa mãn, sớm được an lành. Như hạn lớn đến kỳ, nguyện sanh về An Dưỡng Địa.’ Đây rõ ràng là bằng chứng chỉ quy Tịnh Độ vậy. Lại trong nghi thức đưa những vị Tăng đã tịch có đoạn nói: “Đại chúng đồng niệm A Di Đà Phật hồi hướng phước nguyện rằng: Thân siêu cõi Tịnh, nghiệp dứt đường trần, thượng phẩm sen nở hiện kim thân, nhứt sanh Phật trao phần quả ký.” Đến như lúc trà tỳ, trong thanh quy lại dạy: “Vị Duy Na chỉ dẫn khánh niệm ‘Nam Mô Tây Phương Cực Lạc Thế Giới Đại Từ Đại Bi A Di Đà Phật’ mười lần, đại chúng đồng xưng họa theo. Khi xưng xong lại hồi hướng rằng ‘Trước đây xưng dương mười niệm, phụ giúp vãng sanh.’” Tất cả những thanh quy nhà Thiền vừa kể trên trong các thiền gia, chứng minh rõ ràng sự quy hướng Tịnh Độ của các ngài. Hành giả Tịnh Độ nên luôn ghi nhớ rằng các vị Đại Thiên Sư mà vẫn phải quy hướng về Tịnh Độ, còn chúng ta, những phàm nhân thì sao? Để khuyên hành giả chỉ nên nghiêm ngặt tu tập theo Tịnh Độ trong “Lá Thư Từ Tổ Ấn Quang,” Đại Sư Ấn Quang dạy: “Hành giả niệm Phật không nên tập theo lối tham cứu của cách tu thiền. Vì đệ tử nhà Thiền hầu hết đều không chú trọng về việc Tín Nguyện vãng sanh. Dầu có niệm Phật, họ chỉ chú trọng vào câu ‘Ai là người niệm Phật?’ để cầu khai ngộ mà thôi. Hành giả Tịnh Độ nên niệm Phật chỉ với một mục đích duy nhất là cầu vãng sanh Tịnh Độ. Một khi đã thấy được đức Phật A Di Đà, thì tại sao còn phải lo chuyện chứng ngộ?”

2.220. *Thiền Tịnh Song Tu*

Thiền và Tịnh độ không hai. Nếu liễu ngộ thì liễu ngộ cả hai; ví bằng mê mờ thì mê mờ cả hai, vì dù thiền hay tịnh độ cũng đều quy tâm, ngoài tâm không pháp. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng đầu tu Thiền hay Tịnh Độ, người tu không nên an hưởng trên phước báo nhân thiên, mà phải quyết chí giác ngộ để thành Phật. Mục đích trước mắt của việc niệm Phật là đạt được nhất tâm, từ nhất tâm người ta có thể từ từ thấy tánh để rồi đạt được mục đích tối hậu là Phật quả. Niệm Phật ở một chỗ thấy vô lượng Phật khai ngộ tất cả tâm chúng sanh. Lại cũng như vậy, thiền tự nó không làm cho bất cứ chúng sanh nào thành Phật. Thiền là phương pháp thâm cứu và quán tưởng, hay là phương pháp giữ cho tâm yên tĩnh, phương pháp tự tỉnh thức để thấy rằng chân tánh chính là Phật tánh chứ không là gì khác hơn. Mặc dầu trong một đời giáo thuyết của đức Phật, Ngài đã thuyết giảng vô số pháp môn, tất cả đều dựa trên những quả vị vừa kể trên. Vì vậy, truyền thống nhà Thiền chỉ thẳng vào Tự Tâm, thấy Tánh thành Phật. Đây là con đường tắt hoàn hảo. Tuy nhiên, chúng ta đang nói theo quan điểm Pháp Thân sẵn có, có nghĩa là nói về lý, không trải sự tu qua nhân quả. Nếu chúng ta xem xét những mức độ tu tập và thành tựu khác nhau, thì giữa Thiền và Giáo không có gì khác biệt.” Những pháp môn khác tùy thuộc vào căn cơ của hành giả. Nếu họ chỉ muốn đạt đến quả vị giới hạn như A La Hán quả, thì những người đại căn không cần phải tu tập. Nếu muốn đạt đến quả vị lớn hơn, thì hạng căn cơ thấp kém không thể tu tập nổi. Chỉ có pháp môn Tịnh Độ là trùm khắp ba căn đại, trung, và hạ. Bậc căn cơ siêu việt như các ngài Quán Âm, Thế Chí, Văn Thù và Phổ Hiền, không thể vượt ra ngoài, mà kể căn cơ thấp kém như kẻ phạm tội ngũ nghịch và thập ác và gieo nhân A tỳ địa ngục, cũng có thể tu tập được. Nếu mà đức Phật Thích Ca Mâu Ni không dạy pháp môn này, thì chúng sanh trong thời Mạt Pháp chẳng có hy vọng gì thoát đường sanh tử. Trong cõi Ta Bà này, người ta có thể tu thiền, nếu như dứt trừ hết thấy hoặc nghiệp thì có thể vượt thoát sanh tử. Còn nếu như không thể dứt trừ được hết thấy hoặc nghiệp thì chẳng những đã không cậy vào sức của chính mình để giải thoát, mà cũng không nhờ vào Phật lực hay tha lực được vì thiếu Tín và Nguyện. Không thể trông cậy vào tự lực và tha lực, thì làm sao hành giả thoát được khổ đau của thế gian này?

Sư Nguyên Tín (942-1017) là người đi tiên phong trong Tịnh Độ tông Nhật Bản, nhấn mạnh đến việc vãng sanh trong cõi Cực Lạc của đức Phật A Di Đà. Không giống như những nhân vật về sau này trong truyền thống, ông chủ trương việc niệm Phật phải đi đôi với thiền quán. Tác phẩm có ảnh hưởng lớn nhất của ông là quyển "Vãng Sanh Tịnh Độ Toát Yếu." Sau mười năm ngộ đạo, thiền sư Nguyên Tín nhận chức vụ viện trưởng của một thiền viện nổi tiếng. Cuối cùng sư rời thiền viện và đi ẩn cư tại một vùng quê hẻo lánh, nơi không ai biết sư là ai. Sống hòa đồng với dân làng, sư thường dạy đám trẻ ở địa phương đọc, viết, toán, và từ từ giới thiệu chúng với giáo lý nhà Phật một cách gián tiếp. Sau cùng, nhiều thiền sinh biết chỗ và tìm đến sư. Từ từ không một trang trại nào ở vùng quê này mà không được các thiền sinh đến trọ, và chính nơi đây thiền sư Nguyên Tín đã đào tạo ra nhiều đệ tử kiệt xuất cho Thiền tông Nhật Bản về sau này. Theo Thiền sư Nguyên Tín, Thiền và Tịnh độ không hai. Nếu liễu ngộ thì liễu ngộ cả hai; ví bằng mê mờ thì mê mờ cả hai, vì dù thiền hay tịnh độ cũng đều quy tâm, ngoài tâm không pháp. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng đầu tu Thiền hay Tịnh Độ, người tu không nên an hưởng trên phước báo nhân thiên, mà phải quyết chí giác ngộ để thành Phật. Trong "Lá Thư Từ Tổ Ấn Quang," Đại Sư Ấn Quang dạy: "Hành giả Tịnh Độ nên biết rằng Pháp Thân Bồ Tát, những vị Bồ Tát ở địa cao, khi chưa thành Phật đều phải nhờ vào oai lực của Phật, huống chi là phàm phu đầy nghiệp chướng. Họ lại cân nhắc thích với không thích sức mình sức và không tìm sự trợ giúp nơi Phật lực? Lời nói có lẽ là cao vời, nhưng ngẫm lại hành vi theo đó thật là thấp kém! Sự khác biệt giữa tha lực và tự lực khác xa nhau như trời cao và vực thẳm. Lão Tăng hy vọng những người đồng tu nên suy xét kỹ lưỡng và lượng thứ cho những lời nói chân thành này của lão Tăng."

2.221. Thiền Tọa Thị Đạo

Theo Thiền Sư Đạo Nguyên, Thiền Tọa có nghĩa là ngồi tu thiền. Thiền là chữ tắt của "Thiền Na" có nghĩa là tư duy tĩnh lặng. Như vậy, tọa Thiền có nghĩa là ngồi tư duy tĩnh lặng. Đây là một trong những nghệ thuật dập tắt dòng suy tưởng của tâm, để làm sáng tỏ tâm tính. Trong quyển Chánh Pháp Nhân Tạng, Thiền sư nói: "Thiền tọa là sự hiện thực hóa của Đạo. Tọa Thiền không đơn giản là một kỹ thuật để học nhằm trở nên giác ngộ hoặc học để an tâm hay làm tăng sức mạnh cho

thân thể. Tọa Thiền là Đạo." Thật vậy, hình thức đơn giản nhất của Thiền Tọa là ngồi Thiền. Nhưng nó vượt xa khỏi điều đó. Như Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã dạy: "Mọi thứ như nó đang là, chính là Đạo!" Do vậy Thiền Tọa là tiếng sấm, là ánh chớp, là cơn mưa, hay là bất cứ hiện tượng nào đang tồn tại trên trái đất này. Thiền Tọa là loại bỏ khoảng cách giữa chủ thể và đối tượng. Và vì vậy, Thiền Tọa sẽ dần dần phá vỡ sự phân chia giữa ta và người. Thiền Tọa là nguồn gốc của một năng lượng mạnh mẽ, di chuyển tự nhiên và mở rộng không giới hạn ra toàn bộ vũ trụ. Và kết luận là Thiền Tọa đồng nghĩa với toàn bộ cuộc sống này.

2.222. Thiền Trên Những Bức Tranh Họa Tre

Thiền sư Taihō vừa là một nghệ sĩ có văn hóa, mà lại có tài làm thơ và viết thư pháp, nhưng Sư trở thành nổi tiếng hơn cả là nhờ vào những họa phẩm của mình. Khi đến Nhật Bản thì Sư đã là một chuyên gia họa tre; một cuộn được họa vào năm 1725, hai năm sau khi Sư đến Nhật, cho thấy kỹ thuật độc đáo riêng của Sư trong lãnh vực này. Nét đặc biệt của Taihō trong lãnh vực này thể hiện trong một cuộn tranh được họa thành thực có tên "Tre Trong Tuyết." Với một lớp thủy mặc màu xám phủ đầy tấm lụa chạm vào gần đến mép thân cây tre, Sư chừa ra một khoảng sáng hơn, tương đối nổi bật, gợi ý cho thấy tuyết đang bám vào thân tre. Những thân tre ở giữa được vẽ bằng những nét bút bất ngờ, những nét đặc trưng của phong cách Taihō, đều có sự tương phản về màu sắc với những bức họa trước đây của Sư. Những chùm lá trong bức vẽ này rủ xuống, thay vì vươn lên một cách tươi trẻ như những bức họa trước đây, cho thấy Sư thích những nét chéo vào nhau. Bên dưới cuộn tranh được nhấn bằng vài chiếc lá tách biệt hẳn nhau và được tô bằng mực đậm, cho thấy Taihō rất tự do trong cách bố cục tạo ra những mảng dày và thoáng khiến cho bức tranh có nét phong phú và phức tạp. So với những cành tre của Shin'etsu, thì bức họa của Taihō có vẻ kém duyên dáng năng động hơn, nhưng nó cho thấy nét tinh tế của vị Thiền Sư phái Hoàng Bá được phát triển trong những năm về sau này.

2.223. Thiền Trên Những Đỉnh Núi!

Thiền sư Ungho (1582-1659) dành hầu hết thì của mình cho việc tu tập thiền định. Sau đó Sư trở về Diệu Tâm Tự và hoàn tất tổng cộng

bảy năm tu tập Thiền với Thiền sư Itchû và nhận ấn chứng giác ngộ vào năm 1614 ở tuổi ba mươi ba. Về sau này, Ungo tiếp tục những chuyến viễn du đây đó trên khắp nước Nhật, vừa để có dịp gặp gỡ những vị Thiền sư, mà cũng vừa để cảm nhận những vẻ đẹp của thiên nhiên. Dường như cả đời của Sư, Sư luôn đặc biệt bị lôi cuốn bởi cảnh núi non. Sư đã leo lên nhiều đỉnh núi, kể cả đỉnh Phú Sĩ Sơn, và những tự viện nơi Sư lưu lại hầu như đều ở những vùng núi cao; ngoài ra, chính trên một trong những ngọn núi này mà Sư đã đạt được đốn ngộ sâu sắc nhất. Vào năm 1632, Sư leo lên đỉnh núi Ochi ở vùng Fukui, nổi tiếng có những vụ tuyết lở dữ dội, để ngồi trên đó một mình trong thiền định. Sư quyết định thực hiện thiền tọa trong bảy ngày. Một vị Tăng của chùa Ôtan ở dưới chân núi đã đưa cho Sư một hộp đậu luộc, nhưng sau sáu ngày thì chẳng còn thức ăn gì nữa. Ungo không biết đến đói và cũng chẳng thấy gì ngoài việc thiền định, và đạt được sự đốn ngộ vào sáng ngày thứ bảy. Vì không có vị thầy chứng thực sự đạt ngộ này của mình nên Ungo đã làm một bài thơ trên một mảnh giấy và thả cho nó bay trong gió xuống vùng thung lũng ở phía dưới chân mình. Mười hai năm sau Sư lại có dịp đi ngang qua vùng này, và được biết người ta đã nhặt được và còn giữ mảnh giấy đó, đó là bằng chứng cho thấy sự đốn ngộ nơi Sư là thật.

2.224. Thiền Trong Cuộc Sống Ăn Mày

Đồng Thủy Vân Khê (1612-1683) là một vị thiền sư nổi tiếng vào thế kỷ thứ XVII. Ngài đã từng sống trong nhiều tự viện và dạy thiền trong nhiều tỉnh thành. Khi ngài trụ tại ngôi chùa cuối cùng, có quá nhiều người theo học đến nỗi ngài phải tuyên bố với họ là sẽ chấm dứt không giảng dạy gì nữa. Ngài khuyên họ nên giải tán và đi đến bất cứ nơi nào mà họ muốn. Từ đó không còn ai tìm thấy dấu vết gì của ngài nữa. Ba năm sau đó, một người trong số những đệ tử của ngài khám phá ra ngài đang sống với những người ăn mày dưới một gầm cầu ở Đông Đô. Người ấy lập tức khẩn khoản xin ngài chỉ dạy. Đồng Thủy nói: “Nếu con có thể làm được như ta, dù chỉ trong vài ngày, ta có thể dạy con.” Thế là người đệ tử liền ăn mặc giống như một người ăn mày và sống chung với Đồng Thủy trong một ngày. Ngày hôm sau có một người ăn mày qua đời. Đồng Thủy và người đệ tử khiêng xác ông ta đi vào lúc nửa đêm và chôn cất trên một sườn núi. Sau đó, họ trở về lại chỗ ngụ dưới gầm cầu. Từ đó đến sáng, Đồng Thủy ngủ một giấc ngon

lành, nhưng người đệ tử thì không ngủ được. Đến sáng, Đồng Thủy nói: “Hôm nay chúng ta không cần phải đi xin thức ăn. Ông bạn vừa chết hôm qua hãy còn để lại một ít ở đằng kia.” Nhưng người đệ tử không thể nào nuốt trôi dầu chỉ một miếng. Đồng Thủy kết luận: “Lão Tăng đã nói con không thể làm như ta. Hãy mau rời khỏi chỗ này và đừng bao giờ quay rầy lão Tăng nữa!”

2.225. Thiền Trong Từng Giây Phút

Nam Ấn là tên của một vị Thiền sư Nhật Bản, ông được nhận biết như là một vị thầy thuộc tông Lâm Tế trong dòng truyền thừa của Bạch Ẩn Huệ Hạc. Các thiền sinh vào thời đó thường phải theo học với các bậc thầy ít lắm mười năm trước khi được phép chỉ dạy cho người khác. Thiền sư Thiên Hoàng đã trải qua giai đoạn tu tập này và đã trở thành một vị thầy. Một hôm, Thiên Hoàng đến viếng Thiền Nam Ấn Toàn Ngu. Hôm đó tình cờ trời mưa nên Thiên Hoàng phải đi guốc cây và mang theo dù. Sau khi chào hỏi, Thiền sư Nam Ấn nói: “Tôi nghĩ ông để guốc lại bên ngoài tiền sảnh. Tôi muốn biết ông đã đặt cái dù bên phải hay bên trái đôi guốc.” Thiên Hoàng lúng túng, không có câu trả lời ngay. Thiên Hoàng thừa nhận rằng mình chưa có khả năng thực hành từng giây phút thiền. Rồi từ đó Thiên Hoàng trở thành đệ tử của Thiền Sư Nam Ấn và học thêm 6 năm nữa mới hoàn tất được công phu thiền trong từng giây phút.

2.226. Thiền Trượng

Thiền Trượng hay cây dùi dùng để đánh thức Thiền sinh. Cây gậy dùi đánh thức người hôn trầm khi ngồi tọa thiền (được làm bằng trúc hoặc sậy). “Kyosaku” là từ ngữ Nhật Bản dùng để chỉ “cây gậy đánh thức,” hay là một cây gậy thẳng dài khoảng một thước, được dùng trong các Thiền viện nhằm giúp đỡ các thiền sinh duy trì tỉnh thức trong các buổi tọa thiền. Mặc dầu gậy thường được đánh mạnh trên lưng của thiền sinh ngủ gục và ngã qua ngã lại, nhưng không được coi như là hình phạt. Một vị giám thiền đi vòng quanh kiểm soát phòng thiền nhìn thấy các thiền sinh hơi ngã tới trước, cho thấy sự chú ý của họ bị dong ruổi, ông ta bèn vỗ nhẹ một cái lên vai, sau đó mà thiền sinh ấy vẫn còn ngã ra phía trước nữa thì vị giám thiền sẽ đánh ba cái thật nhanh lên lưng. Một hôm, Thiền Sư Huệ Thanh Ba Tiêu thượng đường cầm gậy thiền đưa lên bảo chúng: “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.” Sư chống gậy đứng, rồi bước xuống tòa. Có vị Tăng hỏi: “Thế nào là nước Ba Tiêu (cây chuối)?” Sư đáp: “Mùa đông ấm mùa hạ mát.” Tăng hỏi: “Thế nào là kiếm thổi lông (kiếm bén thổi sợi lông qua liền đứt)?” Sư nói: “Tiến ba bước.” Vị Tăng hỏi: “Để làm gì?” Sư đáp: “Lùi lại ba bước.” Có vị Tăng hỏi: “Chẳng hỏi hai đầu ba cổ, thỉnh thầy chỉ thẳng bản lai diện mục.” Sư ngồi thẳng lặng thinh. Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, để vịn qua khe khi cầu gậy, để tìm về xóm lúc không trăng. Nếu gọi đó là cây gậy thì vào địa ngục như tên bắn. 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. Thật không có giáo thuyết nào chửi 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 điên 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.

Theo thiền sư Huệ Lăng Trường Khánh, hễ hiểu cây thiền tượng tức là không còn gì phải học thiền nữa. Trong khi theo thiền sư D. T. Suzuki trong Thiền Luận I, câu nói của Huệ Lăng khiến ông liên tưởng đến hoa Tennyson trong kẽ tường. Vì khi lãnh hội cây gậy ấy là gì ắt hành giả hiểu Chúa là gì, loài người là gì, nghĩa là hành giả kiến chiếu ngay vào thể tánh của mình, và sức kiến chiếu ấy dứt khoát chấm dứt hết tất cả ngờ vực, tất cả thèm khát xáo trộn sự thanh tịnh của tâm mình. Ý nghĩa của cây thiền tượng có thể hiểu như vậy. Trong lịch sử nhà Thiền, ngoài y bát ra, thiền tượng đóng một vai trò rất quan trọng trong việc giáo hóa các thiền sinh của những vị thiền sư nổi tiếng, và hã còn rất nhiều giai thoại về cái gọi là thiền tượng. Thiền sư Ba

Tiêu Huệ Thanh, có lẽ vào thế kỷ thứ X, có lần đã tuyên bố: "Ông có một cây trượng, tôi cho ông một cây. Ông không có cây trượng nào, tôi đoạt mất của ông." Theo thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, đây quả là một câu nói kỳ đặc trong nhà Thiền, nhưng sau đó Mục Khê đã dám thách thức Ba Tiêu Huệ Thanh bằng cách nói tương phản lại: "Ông có một cây trượng, tôi đoạt mất của ông. Ông không có cây trượng nào, tôi cho ông một cây. Tôi nói như vậy đó. Ông có sử dụng được? Hay không sử dụng được? Nếu được, ông có Đức Sơn làm tiền vệ và Lâm Tế làm hậu quân. Bằng không, hãy hoàn lại chủ cũ." Một vị Tăng đến tham vấn thiền sư Mục Châu: "Câu nói siêu khỏi Phật, vượt khỏi Tổ là câu gì?" Mục Châu bèn giơ cao cây trượng trước Tăng chúng và nói: "Tôi gọi cái này là cây trượng, còn ông, ông gọi là gì?" Vị Tăng không đáp. Mục Châu lại giơ trượng lên nói: "Câu nói siêu Phật vượt Tổ của ông chẳng phải là câu hỏi hay sao?" Những người lơ đãng phớt qua những Thiền ngữ thuộc loại như của Mục Châu vừa kể trên có thể cho đó là hoàn toàn vô nghĩa. Dù cho cây trượng gọi là cây trượng, hay chẳng phải là cây trượng, vẫn không quan hệ gì đối với cái chủ yếu là trí huệ tối thượng siêu việt ngoài giới hạn của kiến thức. Nhưng có lẽ câu nói của Vân Môn, một thiền sư nổi tiếng khác, dễ được đạt tới hơn. Một lần sư thượng đường giơ cao cây trượng nói: "Phàm phu gọi đó là có, nhị thừa cho nó là không, độc giác lại coi đó như ảo tưởng, Bồ Tát thì lại nói 'đương thể tức không.' Các ông Tăng hề thấy tích trượng thì cứ gọi là tích trượng. Khi đi thì cứ đi, ngồi thì cứ ngồi, chớ không được trừ trừ." Rồi cũng vì cây gậy vô nghĩa này mà Vân Môn đã dùng lời bí hiểm hơn. Ngày nọ, sư bảo với Tăng chúng: "Cây trượng hóa rỗng rồi, nuốt hết càn không: đại địa núi sông ở đâu chứ?" Một dịp khác, Vân Môn dẫn tích một cổ đức trước kia có lần vung gậy đánh vào hư không và nói có tiếng động, rồi lại đập cây trượng vào trụ cây nói không nghe tiếng gì cả. Vân Môn cũng vung gậy lên đập vào hư không và la: "Ồi, nó bị đau rồi!"; rồi sư lại đập vào tấm bản, sư quay sang hỏi một vị Tăng: "Có nghe tiếng gì không?" Vị Tăng đáp: "Thưa có nghe tiếng!" Sư than: "Ồi, đồ ngu!" Theo thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, nếu cứ tiếp tục kể thì không bao giờ hết. Có người sẽ hỏi: "Những câu nói như vậy có dính dáng gì đến sự kiến chiếu trong thể tánh đâu? Giữa những câu chuyện phi lý trên về cây trụ trượng, và vấn đề khẩn yếu của nhân sinh, có thể liên hệ gì với nhau hay sao?" Để trả lời cho vấn đề này, thiền sư D.T. Suzuki đã

đưa ra cho chúng ta hai đoạn trích dẫn quan trọng. Một từ Hòa thượng Từ Minh, và một của Hòa thượng Viên Ngộ. Trong một thời pháp, Từ Minh nói: "Một mảy bụi dấy lên, đại địa hiện toàn thân. Trong một sư tử hiển lộ triệu triệu sư tử hiển lộ, và trong triệu triệu sư tử hiển lộ một sư tử. Có vô số sư tử, nhưng ông có biết một con không, một con thôi?" Nói xong, sư giơ trượng lên tiếp: "Đây là cây trượng, còn đâu là một con sư tử?" Rồi sư lại quát lên một tiếng rồi quăng trượng, bỏ vào phương trượng. Cùng một ý này, trong Bích Nham Lục, Hòa thượng Viên Ngộ có lời nhận xét như sau nhân bình giảng câu chuyện 'Một ngón tay Thiên của Câu Chi': "Một mảy bụi dấy lên là đại địa tròn thâu. Một đóa hoa nở là cả thế giới lừng dật. Thế nhưng khi bụi chưa lên, hoa chưa nở, thì mắt dính vào đâu? Bởi vậy nên nói: 'như chém một cuộn tơ, chém một mối là chém hết; như nhuộm một cuộn tơ, nhuộm một chéo là nhuộm trọn.' Vậy nay chỉ nên cắt đứt hết mối nhân duyên lằng nhằng, khai quật lấy kho báu của nhà ông, thì cao thấp ứng nhau khắp, sau trước chẳng khác sai, mỗi mỗi đều hiện thành."

2.227. *Thiền Vốn Dĩ Vô Ngã*

Timothy Freke viết trong quyển 'Trí Huệ Của Thiền Sư': "Thuật ngữ 'Thiền' xuất phát từ Phạn ngữ 'Dhyana' có nghĩa là quán tưởng. Qua quán tưởng Thiền sinh thanh lọc tư tưởng và trở nên tỉnh thức với cái tâm tĩnh lặng chứa đựng những tư tưởng này. Điều này cũng giống như những phần tử trong một chén nước bùn lắng xuống đáy ly khi người ta không lắc chiếc ly và nước trở nên trong suốt. Cũng thế, những tư tưởng lắng xuống khi tâm không bị xao động và tâm thức trở nên trong sáng. Nhưng Thiền không phải là quán tưởng. Trở thành một kẻ quán tưởng điên cuồng có khả năng ngồi hết ngày này qua ngày khác trong tư thế thẳng thớm không phải là Thiền. Đó chỉ là một cái ngã mới của tâm linh. Thiền vốn dĩ 'vô ngã'."

2.228. *Thiền Vượt Trội Hơn Giáo Pháp Thiền Thai*

Vào năm 1191 Minh Am Vinh Tây (1141-1215) sáng lập chùa Fuku-ji ở Kyushu, nhưng chẳng bao lâu sau đó, ông có những mâu thuẫn với các vị sư thuộc tông Thiền Thai ở địa phương, những người oán hận lời tuyên bố của ông rằng Thiền vượt trội hơn giáo pháp Thiền Thai. Để làm nguôi cơn giận của các vị sư này, ông giới thiệu nghi thức của Mật tông Thiền Thai vào tự viện của ông và viết ngay cả

một bộ luận tán thán Thiên Thai, nhưng vẫn duy trì một cách kiên cố rằng giáo pháp của tông Lâm Tế là “tinh túy của tất cả mọi giáo pháp và bao gồm toàn bộ Phật pháp.” Ngày nay mọi người đều đồng ý rằng chính ông là người đã mang dòng thiền Lâm Tế truyền bá và phát triển ở Nhật Bản. Sau năm 1200, Minh Am Vinh Tây (1141-1215) chia thời giờ của mình giữa những tự viện do chính ông sáng lập ở Thương Liêm và Đông Đô (cố đô của Nhật Bản). Nhưng có vẻ như ông đã từ từ quay trở về với truyền thống Thiên Thai, với lời bình rằng lúc này chưa phải là lúc Thiền hưng thịnh trên đất Nhật Bản. Trong những năm cuối đời, ông đã cống hiến đời mình trong việc phát huy nghi thức Thiên Thai. Đồng thời, ông trình bày Thiền như là một thứ giáo lý bổ sung cho những hình thức lễ lạc và nghi thức chủ nghĩa hơn cho các giới thượng lưu trong xã hội Nhật Bản. Tuy nhiên, giáo thuyết của ông để lại cho các đệ tử một sự bắt đầu tiến trình của việc thành lập Thiền như là một trường phái riêng biệt và tự trị. Năm 1204, tướng quân Minamoto bổ nhiệm ông làm viện trưởng tu viện Kiến Nhân và tu viện này trở thành tu viện Thiền đầu tiên trong thành phố hoàng gia này. Và cũng chính tại đây, Đạo Nguyên đã đến và tu tập theo sự giảng dạy của ông. Vì vừa muốn làm dịu bớt các phái Phật giáo hiện có, vừa theo đuổi con đường tâm linh của mình, ông đã sáng lập ra một thứ thiền vẫn còn mang dấu ấn mạnh mẽ của các yếu tố Thiên Thai và Chân Ngôn. Tuy nhiên, dòng thiền do ông sáng lập đã tắt đi sau vài thế hệ.

2.229. Thiện Đạo Cùng Thạch Đầu Đạo Núi

Đại Sư Thiện Đạo, người đã giảng giải các bộ luận của Tịnh Độ Tông, ngài cũng giảng về phép tu “lục thời vãng sanh.” Ngài là một trong những cao Tăng vào thời nhà Đường. Một hôm Thiện Đạo cùng với thầy là Thạch Đầu đi dạo núi. Thạch Đầu thấy những cành cây chắn lối liền sai Thiện Đạo dọn sạch đi. Thiện Đạo nói: “Đệ tử không mang dao theo.” Thạch Đầu rút con dao của mình đưa cho Thiện Đạo đăng lưỡi. Thiện Đạo nói: “Xin thầy đưa đầu kia.” Thạch Đầu hỏi: “Chú lấy đầu kia để làm gì?” Nhân đó Thiện Đạo tỉnh ngộ chân lý của Thiền. Điều này cho thấy Thạch Đầu 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 Thiện Đạo, 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 thiên sư thường hay lợi dụng mọi cơ hội trong đời sống hằng ngày. Trong trường hợp này, Thạch Đầu đã dùng "đăng lưỡi của con dao" để đánh thức ý thức của đồ đệ mình trước chân lý của Thiên.

2.230. Thiện Lai Và Con Đường Hầm Ở Buzen

Thiện Lai là con trai của một chiến binh võ sĩ, hành trình đến Giang Hộ và trở thành tùy viên của một quan chức cao cấp. Ông ta vướng vào chuyện yêu đương với bà vợ của vị quan này và bị phát giác. Để tự vệ, ông giết chết viên quan, rồi cùng vợ ông ta bỏ trốn. Sau đó, cả hai người đều trở thành những tên ăn trộm. Nhưng người phụ nữ quá tham lam khiến cho Thiện Lai cảm thấy chán ghét. Cuối cùng ông bỏ rơi bà ta và hành trình thật xa đến tỉnh Buzen, rồi trở thành một khất sĩ lang thang. Để chuộc lại lỗi lầm trong quá khứ, Thiện Lai quyết tâm phải làm một việc tốt đẹp nào đó trong đời mình. Khi biết được đoạn đường nguy hiểm ven sườn núi đã khiến cho nhiều khách lữ hành phải bị thiệt mạng hoặc bị thương, Thiện Lai liền quyết tâm đào một con đường hầm xuyên qua ngọn núi ở đó. Ban ngày thì Thiện Lai đi khất thực, và làm việc đào đường hầm vào ban đêm. Trải qua 30 năm thì con đường hầm đã được đào dài khoảng 2.200 bộ, khoảng 695 mét, cao 20 bộ (6 mét) và rộng 30 bộ (9 mét). Hai năm trước khi công việc hoàn tất, thì con trai của vị quan bị ông giết trước đây, là một tay kiếm sĩ điêu luyện, đã tìm đến để giết Thiện Lai trả thù cho cha. Thiện Lai nói: “Ta rất sẵn lòng chịu chết, nhưng chỉ xin cậu hãy để cho ta làm xong việc này. Ngày nào công việc hoàn tất, cậu có thể giết ta.” Thế là người con trai của viên quan chấp nhận chờ đến ngày đó. Vài tháng trôi qua và Thiện Lai vẫn tiếp tục đào con đường hầm. Người con trai trở nên buồn chán vì không có việc gì để làm, nên anh ta cũng bắt đầu giúp sức với Thiện Lai. Sau khi phụ giúp Thiện Lai được hơn một năm, anh ta cảm thấy kính phục ý chí và nhân cách mạnh mẽ của ông. Cuối cùng con đường hầm cũng được hoàn tất và người ta có thể sử dụng và du hành qua lại an toàn. Thiện Lai nói với cậu trai: “Bây giờ thì công việc đã xong rồi, hãy cắt đầu của ta đi!” Chàng trai trẻ đáp lời qua dòng lệ trên đôi mắt: “Làm sao con có thể lấy đầu của bậc ân sư của chính mình?”

2.231. Thiện Nghiệp Bất Thiện Nghiệp

Thiền sư Philip Kapleau viết trong quyển 'Giác Ngộ Thiền': "Trong Phật giáo cổ điển, nghiệp không được đánh giá là tốt hay xấu, nhưng đúng hơn là 'thiện nghiệp' hay 'bất thiện nghiệp.' Thiện nghiệp là hành động xuất phát từ ý thức về tính nhất thể, không phân ly. Những hành động như thế không bị trói buộc với cái chấp ý tưởng về ta và người, những hành động này có tính tự phát, khôn ngoan và bi mẫn. Trái lại, bất thiện nghiệp là những hành động bắt nguồn từ cội rễ bất thiện của tham, sân, si, và ảo tưởng. Như cái ảo tưởng đầu tiên về ta và người, những tư tưởng và hành động khởi lên từ điều kiện phân ly hay chia cách này có khuynh hướng phản ứng và tự vệ. Những tư tưởng và hành động ấy khó lòng tạo nên nền tảng của cuộc sống thiện xảo, vốn dĩ sáng tạo và chu toàn. Chẳng hạn như khi nghĩ đến bản tánh tốt đầu tiên: không sát sanh mà ngược lại trân quý tất cả đời sống. Người ta không thể nào phạm tội giết người trừ phi tư tưởng lấy đi mạng sống khởi lên. người ta phải xem ai đó như là một con người tách biệt với mình và vì lợi ích của chính bản thân mình người ta mới xem người ấy là người cần phải bị giết. Từ hạt giống phân tách này, từ tư tưởng trong tâm thức này, hành động có thể xảy đến. Sát sanh là sự biểu lộ ra ngoài một cái tâm bị thống trị bởi sự phân tách và đặc biệt, bởi lòng sân hận và thù ghét. Hành động là do tư tưởng làm hiển lộ. Từ những tư tưởng bất thiện, xuất phát những hành động bất thiện và gây khổ đau cho người khác. Hầu như tất cả mọi hành động đều xuất phát từ tư tưởng."

2.232. Thiện Tài Nhập Pháp Giới

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. Tưởng cũng nên ghi nhận, giáo lý căn bản trong Kinh Hoa Nghiêm, nhập pháp giới có nghĩa là một pháp dù nhỏ như một vi trần vẫn chứa đựng cái lớn nhất và ngược lại. Tâm chúng sanh, vũ trụ và Phật không sai khác. Kỳ thật, tâm, chúng sanh và Phật là một."

2.233. *Thiện Tâm Thị Phật Tâm*

Cư sĩ Sasaki Doppo tu học Thiền pháp với thiền sư Ganseki. Sau này ông kể lại ông đã từng hỏi thầy "Phật là gì?" Sư Ganseki đáp: "Tâm thiện là Phật." Cư sĩ Sasaki Doppo liền thưa: "Thiện vốn là chơn tánh của con người. Bởi thế cổ đức dạy rằng tâm bình thường là đạo." Về sau cư sĩ Sasaki Doppo còn thể hiện kiến giải này trong một bài thơ nói về Thần Đạo:

"Bao ô uế cấm kỵ
 Đều do tâm tạo tác
 Kẻ ngộ được thần tâm
 Cùng thần chẳng sai khác."

Cư sĩ Sasaki Doppo còn viết thêm một bài kệ nữa:

"Mặt trời là mắt
 Bầu trời là mặt
 Hơi thở là gió
 Núi cao sông rộng
 Thấy đều là ta."

2.234. *Thiết Bích*

Công án nói về những lời dạy dỗ đệ tử của Thiền sư Bạch Vân Thủ Đoan (1025-1072). Một hôm Thiền sư Bạch Vân Thủ Đoan thượng đường thuyết pháp: "Cổ nhân để lại một lời nửa câu, khi chưa thấu sờ đến giống hệt vách sắt, bỗng nhiên một hôm sau khi nhìn được thấu, mới biết chính mình là vách sắt. Hiện nay làm sao thấu? Sư lại nói: Vách sắt! Vách sắt!"

2.235. *Thiết Ngưu Đạo Cơ: Thị Tịch Kệ*

Thiết Ngưu Đạo Cơ (1628-1700), tên của một vị Thiền sư Nhật Bản, thuộc phái Thiền Hoàng Bá vào thế kỷ thứ XVII. Thiền sư Thiết Ngưu Đạo Cơ cho chúng ta ấn tượng là Sư đã dành phần lớn đời mình giữa sự hoạt động cuồng nhiệt. Sư đã giúp viết rõ lại những bản văn của Mộc Anh Tính Thao để xuất bản, cũng như tự mình viết rất nhiều sách; Sư thuyết giảng cho giới tướng quân; dạy trên một ngàn đệ tử, trong số đó có 30 vị trở thành Thiền sư; và Sư cũng dành thời giờ cho nghệ thuật Thiền. Từ từ Sư đã thành hình một lối thư pháp mang tính cá biệt cao, dựa trên thư pháp của Thiền sư Mộc Anh, nhưng với cảm nhận riêng của Sư về tính tự do trong sáng tác. Vào mùa thu năm 1700,

cảm thấy cái chết đến gần, Thiết Ngưu Đạo Cơ thu xếp công việc đầu vào đó và yêu cầu tro cốt được chôn vào một hang động trên núi Yoshitsu. Bài thơ thị tịch của Sư là một sự cô đọng tuyệt hảo về sức mạnh tâm linh không gì cưỡng nổi nơi Sư:

"Bảy mươi ba năm ta đã giết cha sát mẹ
 Quở trách Phật Đà, hủn láo Tổ Sư
 Tội lỗi ấy chống chọi đến trời.
 Nếu muốn biết áo quan liễu thụ ta nằm đâu.
 Hãy tới hang đá Yoshitsu, nơi Thiết Ngưu đang ngủ."

2.236. *Thiết Tật Lê*

Chiếc chùy gai bằng sắt, ý nói sự chỉ dạy nghiêm minh trong các truyền thống thiền. Theo thí dụ thứ 12 của Bích Nham Lục, ngày nọ, có một ông Tăng đến hỏi Thiền sư Động Sơn Lương Giới (807-869): "Phật là gì?" Động Sơn đáp: "Thiết tật lê (chiếc chùy gai bằng sắt), nạp Tăng trong thiên hạ không nhảy qua khỏi." Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng nếu dưới câu nói của Động Sơn hiểu như thế, tham vấn đến Phật Di Lặc ra đời cũng chưa mộng thấy, vì ngôn ngữ chỉ là món đồ chở đạo. Nếu chẳng biết ý của cổ nhân, chỉ chăm vào trong câu tìm câu có gì chân thật. Cổ nhân nói: "Đạo vốn không lời, nhưn lời hiểu đạo, thấy đạo phải quên lời."

2.237. *Thiết Thụ Khai Hoa*

Cây sắt không hy vọng nở hoa kết trái được. Trong Thiền, thuật ngữ "Thiết Thụ Khai Hoa" chỉ rằng khi thời đến thì cây sắt cũng trở hoa, hoặc giả lúc có thời thì cái gì cũng có thể xảy ra được. Theo thí dụ thứ 40 của Bích Nham Lục, một hôm, Lục Hoàn Đại Phu cùng nói chuyện với Nam Tuyên. Lục Hoàn hỏi: "Triệu Pháp Sư nói 'Trời đất cùng ta đồng gốc, vạn vật cùng ta một thể' thật là kỳ quái?" Nam Tuyên chỉ hoa trước sân kêu đại phu, nói: "Thời nhưn thấy gốc hoa này giống hết như mộng." Qua cuộc vấn đáp này, chúng ta thấy Lục Hoàn kiếm đang sống trong hang quỷ vì rõ ràng hình ảnh một cái bánh không làm thỏa mãn cơn đói. Vì vậy, Nam Tuyên chỉ hoa trong vườn để mang Lục Hoàn trở về với thực tại và biết rằng kinh điển thì đã có kinh sư, luận điển thì đã có luận sư; không phải việc của nạp Tăng. Nếu hành giả tu Thiền ngưng ngay mọi suy nghĩ và trở về với chiếc gối Thiền của mình thì "Thiết Thụ Khai Hoa." Chỗ đáp của Nam

Tuyền là dùng lỗ mũi của Thiên Tăng, vì kia đưa ra chỗ đau, để phá hang ổ kia. Bèn chỉ cây hoa trước sân, kêu Đại Phu nói: "Thời như thấy một gốc hoa này giống hệt như mộng." Như dẫn người lên đến bờ cao muôn trượng rồi xô một cái khiến họ té chết. Nếu ông xô té trên đất bằng, cho đến đức Phật Di Lạc ra đời cũng chẳng làm cho người chết. Giống hệt như người đang mộng muốn tỉnh mà tỉnh không được, bị người gọi liền tỉnh. Nếu Nam Tuyền con mắt chẳng chánh, quyết định bị ông ấy bôi vẽ rồi. Xem Sư nói thoại thế ấy thực là khó hiểu. Nếu là người con mắt định động linh hoạt nghe được như thượng vị đề hồ. Nếu là kẻ chết nghe được trở thành thuốc độc. Cổ nhân nói: "Nếu ở trên sự thấy thì rơi tại tầm thường; nếu nhằm dưới ý căn suy tính dò tìm thì chẳng được." Nham Đầu nói: "Đây là kế sống của người hưởng thượng, chỉ hiện bày trước mắt chốc lát như điện chớp." Đại ý Nam Tuyền như thế, có thủ đoạn bắt con tê con cạp, định rỗng rảnh. Đến trong ấy phải tự hội mới được. Đâu chẳng nghe nói: "Một con đường hưởng thượng ngàn thánh chẳng truyền, học giả nhọc hình như khi bắt bóng."

2.238. Thiết Trai

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XV, một hôm nhân ngày thiết trai cúng kỵ Vân Nham, có vị Tăng hỏi Thiên Sư Lương Giới Động Sơn (807-869): "Hòa Thượng ở chỗ Tiên Sư được chỉ dạy gì?" Sư đáp: "Tuy ở trong ấy mà chẳng nhờ Tiên Sư chỉ dạy." Tăng hỏi: "Đã chẳng nhờ chỉ dạy, lại thiết trai cúng dường làm gì, như vậy là đã chấp nhận giáo chỉ của Vân Nham rồi vậy?" Sư bảo: "Tuy nhiên như thế, đâu dám trái lại tiên Sư." Tăng hỏi: "Hòa Thượng trước yết kiến Nam Tuyền tìm được manh mối, vì sao lại thiết trai cúng dường Vân Nham?" Sư đáp: Ta chỉ trọng Tiên Sư đạo đức, cũng chẳng vì Phật pháp.

2.239. Thiết Tuấn Hãm (Bánh Bao Nhưn Sắt)

Bánh bao có nhân bằng sắt, ý nói pháp nhà Thiên siêu việt ngôn cú nghĩa lý, rất khó tham cứu và thông hiểu. Theo Pháp Diễn Thiên Sư Ngữ Lục, Thiên Sư Pháp Diễn Ngũ Tổ (1024-1104) xuất gia năm 35 tuổi, ông bắt đầu học các kinh điển Du Già, nhưng những nghiên cứu này không làm cho ông hài lòng, ông quay sang thiền và gặp những thầy thiền khác nhau, nhưng ông vẫn không hài lòng. Cuối cùng ông

gặp được thiền sư Bạch Vân Thủ Đoan và đạt được giác ngộ vào cái ngày ông nghe thầy mình giải thích về công án "Vô" cho một đệ tử khác. Ngay lúc đó, Pháp Diễn nói: "Lúc đó lão Tăng cũng giống như người cắn vỡ một cái bánh bao có như bằng sắt, với đầy đủ trăm vị." Chỉ bằng với một chữ "Mu" thì cả thế giới thâm diệu ấy mở ra, và đó chính 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?

2.240. Thiệt Tình Lão Tăng Không Muốn Chết!

Vào lúc cuối đời, Tiên Nhai Nghĩa Phạm (1751-1837) lại được giao phó những nhiệm vụ hành chánh trong tự viện. Người kế nhiệm Sư là Tangen không làm hài lòng các nhà chức trách, cho nên vào năm 1837, ở tuổi tám mươi tám, Sư lại được tái bổ nhiệm làm trụ trì chùa Shôfuku. Ít lâu sau đó trong cùng năm ấy, Sư lâm bệnh và thị tịch vào ngày bảy tháng mười. Với sự nghiệp truyền giảng và những họa phẩm bằng nét bút của mình, có lẽ Sư là một vị Thiền sư được người ta yêu thương nhất trong lịch sử Nhật Bản. Khi Thiền sư Tiên Nhai đang nằm trên giường bệnh, nhiều đệ tử đã đến bên ông trong những khoảnh khắc cuối. Ông nhìn quanh rồi nói với họ: "Lão Tăng không muốn chết." Đệ tử nghĩ gì về cái mà ông muốn qua những lời này, thông điệp cuối cùng vị thầy cố ý cho đệ tử hiểu gì. Tiên Nhai lắng nghe lời bàn của các đệ tử một lúc, rồi thốt lên: "Không! Thiệt tình lão Tăng không muốn chết." Nói xong, ông viết một bài kệ thị tịch:

"Người biết đến đâu vào lúc nào
 Người biết đi đâu vào lúc nào
 Chẳng còn vương vịn dốc đá này
 Mây chẳng bao giờ biết
 Gió sẽ mang chúng đi đâu."

**2.241. Thiệu Long Phật Tổ Hưởng Thượng Sư; Nã Hậu Y Tiên
Khiếm Nhất Chùy**

Thiền Sư Thiết Sơn Quỳnh, đệ tử của thiền sư Mộng Sơn Đức Dị, thuộc đời thứ chín của dòng Thiền Ngũ Tổ Pháp Diễn, đã kể lại những kinh nghiệm Thiền của mình như sau: "Rồi tôi đến Tuyết Nham, và theo những lời chỉ dạy của ngài mà tự mình tu tập về chữ 'Vô'. Đến đêm thứ tư, mồ hôi tháo cùng mình, nhưng tâm sáng láng linh mãnh. Trong khi ở Tăng đường tôi không hề nói chuyện với ai, chỉ chuyên tâm tọa thiền. Sau đó tôi đến tìm ngài Cao Phong Diệu Tổ, ngài nói với tôi rằng: 'Đừng để công phu gián đoạn suốt cả ngày đêm sáu thời. Hãy thức dậy lúc canh tư và tham cứu công án ngay để cho nó luôn luôn hiện tiền. Lúc nào mệt và buồn ngủ, hãy đứng dậy đi kinh hành nhưng lòng vẫn không rời công án. Dầu ăn uống hay làm các công việc trong chùa, đừng bao giờ xao lãng công án. Công phu ngày đêm như vậy, cho đến lúc nhồi thành một khối và chắc chắn tâm trí sẽ phát huệ.' Tôi liền y theo lời khuyên này mà tu tập, quả nhiên cuối cùng đến chỗ nhồi thành một khối. Ngày 20 tháng 3, Tuyết Nham giảng cho nghe một bài pháp như vậy: 'Chư huynh đệ! Nếu cảm thấy ngủ gật quá nhiều vì ngồi lâu trên bồ đoàn, hãy bước xuống đất đi một vòng quanh thiền đường, lấy nước lạnh xúc miệng và rửa mặt; sau đó về ngồi lại trên bồ đoàn. Giữ xương sống thẳng đứng như dóc thẳm cao chót vót, dồn hết công lực vào công án. Nếu cứ tiếp tục như thế trong bảy ngày, ta đoán chắc rằng sẽ được tỏ ngộ, vì điều này đã xảy ra cho ta bốn mươi năm về trước.' Tôi y theo lời khuyên này và thấy công phu sáng láng và mạnh mẽ khác thường. Ngày thứ hai đầu muốn khép mắt cũng không còn khép mắt được nữa; ngày thứ ba, nghe như mình đi giữa hư không; ngày thứ tư, không còn bận tới hết thấy công việc thế gian nữa. Đêm ấy, tôi đứng tựa lan can một lúc, và khi kiểm điểm thì thấy rằng cõi lòng hoàn toàn trống rỗng, duy chỉ có công án là hiện tiền. Tôi trở vào ngồi lại trên bồ đoàn, chợt nghe toàn thân từ đầu đến chân vỡ lở như một cái sọ người; y như được kéo ra khỏi hố sâu muôn trượng đưa lên đến hư không. Niềm vui vô hạn biết bao! Tôi trình bày kinh nghiệm này với Tuyết Nham, nhưng chẳng được ngài ấn khả trọn vẹn. Ngài dạy tôi tiếp tục công phu như trước. Khi tôi xin ngài chỉ dạy thêm, một trong những điều ngài bảo tôi là: 'Thiệu long Phật tổ hưởng thượng sư; nã hậu y tiên khiếm nhất chùy (nếu thật tình muốn đạt đến đạo lý cao siêu của Phật tổ, trong óc não vẫn còn thiếu một cái, cái đó

là cái chày quyết liệt). Ông hãy tự nhủ như vậy, do bởi đâu tôi vẫn thiếu một chày?' Tôi không thể tin những lời của ngài được, dầu vậy, vẫn có một cái bóng nghi ngờ lẫn quẩn trong tâm. Rồi tôi thản nhiên tiếp tục tọa thiền mỗi ngày như trước, trong khoảng chừng sáu tháng nữa. Một hôm, nhưc đầu và đang chưng thuốc thì một thầy Tăng tên là Giác Mũi Đỏ hỏi tôi làm sao hiểu được chuyện Thái tử Na Tra lóc thịt? Nghe hỏi thế, tôi nhớ lại là đã từng được thầy tri khách tên là Ngô hỏi chuyện ấy mà không thể trả lời nổi. Nhớ lại như vậy, tức thì phá vỡ chỗ ngờ. Về sau này, sau khi Tuyết Nham thị tịch, tôi đến chỗ Mộng Sơn, ngài hỏi: 'Công phu tham thiền đến chỗ nào thì thấy là cùng tột?' Tôi chẳng biết trả lời làm sao; Mộng Sơn bèn dạy tôi hãy tự tu tập định lực để cho bụi bặm cõi đời hoàn toàn không dấy lên được. Nhưng mỗi khi tôi bước vào thất của ngài và cố nói một lời thì ngài nhắc ngay: 'Thiếu một cái.' Một hôm, tôi bắt đầu tọa thiền từ giữa chiều và tiếp tục đến giữa sáng, nhờ năng lực tràn đầy của định, tôi đạt đến trạng thái u huyền mầu nhiệm, lúc bước ra, tôi gặp ngài và kể lại cho ngài nghe. Ngài liền hỏi: 'Bản lai diện mục của ông là gì?' Tôi vừa muốn nói thì ngài đóng cửa lại ngay trước mặt tôi. Từ đó tôi gắng sức tọa thiền, một ngày một tiến bộ, và có thể chứng nghiệm nhiều trạng thái mầu nhiệm của tâm. Dầu tôi phải chứng kiến ngài Tuyết Nham mất đi quá sớm, trước khi thâm nhập những vi tế của Thiền, nhưng may thay, nhờ sự hướng dẫn của thầy bốn sư hiện thời mà tôi được bước sâu vào chỗ chứng đắc sẽ đến rất thường và mỗi bước sẽ là một lần lột vỏ.

2.242. Thính Pháp Lực

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.

2.243. *Thỉnh Chuông*

Một lần Thiền sư Vân Môn làm chuông; khi chuông được mang về tự viện, Tăng chúng yêu cầu thiền sư Vân Môn đánh chuông để ăn mừng chuông mới. Sư đánh tiếng chuông đầu tiên, Tăng chúng cũng đánh theo. Thiền sư Vân Môn hỏi: “Mấy ông đánh chuông để làm gì?” Tăng chúng nói: “Để mời thầy dự một bữa tiệc.” Thiền sư Vân Môn không bằng lòng với câu trả lời nên tự đưa ra câu trả lời của mình: “Đánh chuông là để chấm dứt khổ đau, để diệt mọi phiền muộn.”

2.244. *Thịt Thú Ruồi Bu!*

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Tam Thánh Huệ Nhiên: "Thế nào là ý Tổ Sư Tây sang?" Sư đáp: "Thịt thú ruồi bu." Câu trả lời của thiền sư Tam Thánh là đúng một cách tự nhiên. Ai ai cũng biết, nhưng 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.

2.245. *Thọ Châu Trí Thông Và Lục Tổ Huệ Năng*

Thọ Châu Trí Thông là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa. Hiện nay chúng ta có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền Sư Trí Thông 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. Tăng Trí Thông, người quê ở An Phong thuộc Thọ Châu. Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, chương bảy, ban đầu xem kinh Lăng Già đến hơn một ngàn lần nhưng không hiểu được Tam Thân Tứ Trí, đến lễ Tổ cầu giải nghĩa này. Tổ bảo: “Ba thân là Thanh Tịnh Pháp Thân, đó là tánh của ông, Viên Mãn Báo Thân là trí của ông, Thiên Bá Úc Hóa Thân là hạnh của ông vậy. Nếu lìa bốn tánh riêng nói ba thân, tức gọi có thân mà không trí, nếu ngộ được ba thân không có tự tánh tức là rõ ba trí Bồ Đề.” Hãy lắng nghe tôi nói kệ:

“Tự tánh đủ ba thân,
Phát minh thành tứ trí,
Chẳng lìa duyên thấy nghe,
Siêu nhiên lên quả Phật.
Nay tôi vì ông nói,
Tin chắc hằng không mê,
Chớ nhọc người tìm cầu,
Trọn ngày nói Bồ Đề.”

2.246. Thọ Mạng Trong Một Hơi Thở

Một hôm, đức Phật hỏi các đồ đệ: “Đời sống một người được bao lâu?” Một người nói: “Bảy mươi năm.” Đức Phật nói: “Không đúng.” Một người khác nói: “Sáu mươi.” Đức Phật nói: “Không hẳn vậy.” Một người khác nữa nói: “Năm mươi.” Đức Phật nói: “Ông cũng sai.” Cả hội chúng hỏi lớn: “Vậy thì đời sống một người là bao lâu, bạch Thế Tôn?” Đức Phật nói: “Đời sống chỉ trong một hơi thở!”

2.247. Thọ Tháp

Vị Tăng thủ tòa đến gặp và nói với Thiền sư Sơ Sơn Khuông Nhân rằng việc xây dựng mộ tháp tưởng niệm cho thầy đã xong. Sơ Sơn hỏi vị thủ tòa: “Ông trả cho thợ nề bao nhiêu tiền?” Vị thủ tòa đáp: “Con sẽ để việc này cho thầy hoàn toàn quyết định.” Sơ Sơn hỏi: “Tốt nhất là trả cho thợ nề ba tiền, hay tốt nhất là trả hai tiền, hay một tiền? Nếu ông có thể đáp được thì thật sự đây sẽ là mộ tháp tốt nhất mà ông xây cho lão Tăng.” Vị thủ tòa lúng túng. Ngay vào thời điểm đó thì Thiền sư La Sơn Đạo Nhân đang sống trong một cái am trên đỉnh Đại Ngụ. Một hôm, có một vị Tăng lên núi và nói cho La Sơn Đạo Nhân nghe về cuộc đối thoại giữa Sơ Sơn và vị Thủ Tòa. La Sơn Đạo Nhân hỏi:

“Có ai có thể nói gì không?” Vị Tăng đáp: “Vấn chưa có ai.” La Sơn Đạo Nhân nói: “Vậy thì ông hãy trở lại nói với Sơ Sơn rằng nếu ông ta trả cho người thợ nề ba tiền, thì cả đời ông ta sẽ chẳng bao giờ có được mộ tháp tưởng niệm; nếu ông ta trả hai tiền, thì ông ta phải cùng xây mộ tháp với người thợ nề; nếu ông ta trả một tiền, thì cả ông ta và người thợ nề đều mất hết lông mày.” Vị Tăng trở về và nói lại lời nhắn của La Sơn cho Sơ Sơn. Thiền sư Sơ Sơn làm thế nghiêm trang, nhìn chăm chăm về hướng núi Đại Ngu, lễ bái và nói: “Lão Tăng nghĩ là không một ai có thể nói lời nào, nhưng trên đỉnh Đại Ngu có một vị Phật già đang chiếu ánh hào quang đến tận đây. Tuy nói thế, đây chỉ là trường hợp sen nở thán chấp (một việc cực kỳ hiếm có).” Khi nghe được những lời này của Sơ Sơn, Thiền sư La Sơn nói: “Lão Tăng phải nói 'Lông đuôi rùa đã dài hơn năm bảy bộ.'” Nên ghi nhớ rằng “ba tiền” có nghĩa là tự mình trét bùn và tự mình ngâm xuống nước, có nghĩa là điều chỉnh trình độ dạy của mình để thích hợp với trình độ thấp hơn của người học. “Hai tiền” có nghĩa là đệ nhị đế, khẩu giáo hay giải thích tương đối, sử dụng phương tiện để giáo huấn người học ở bậc trung. “Một tiền” có nghĩa là nguyên lý siêu việt, được sử dụng để hướng dẫn người học ở trình độ cao nhất.

2.248. Thoại Nham: Tham Yết Giáp Sơn Thiện Hội

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XVII, khi Thoại Nham đến tham yết Giáp Sơn. Giáp Sơn hỏi: “Ông từ đâu đến?” Thoại Nham đáp: “Từ Ngọa Long đến.” Giáp Sơn hỏi: “Lúc ông đến, rồng trở dậy chưa?” Thoại Nham nhìn trờng Giáp Sơn. Giáp Sơn nói: “Trên vết thương cháy bỏng còn đốt ngải cứu.” Thoại Nham nói: “Hòa Thượng chịu cay đắng như vậy để làm gì?” Giáp Sơn liền nghĩ (vì biết cơ phong của Thoại Nham hết sức bén nhạy). Thoại Nham bèn nói với Giáp Sơn: “Thầy làm như vậy thì dễ, không làm như vậy mới là khó. Cứ tiếp tục lặp đi lặp lại như vậy là đang cảnh tỉnh. Không tiếp tục lặp đi lặp lại như vậy là đang trụ trong không giới. Làm hay không làm, xin Thầy nói mau!” Giáp Sơn nói: “Ông lừa lão Tăng.” Thoại Nham nói: “Lão Tăng này, giờ là giờ khắc nào?” Nói xong Thoại Nham đi ra ngoài. Về sau này có một vị Tăng hỏi Nham Đầu về chuyện này. Nham Đầu nói: “Thiệt khó làm sao! Tông môn của lão Tăng đều từ cách hành xử như vậy mà ra cả.”

2.249. Thoát Hải

Từ Minh Sở Viện (986-1041) từng đến nghe Thiền sư Hồng Nhân giảng pháp. Hồng Nhân, một vị Thiền sư Trung Hoa vào thời nhà Tống (960-1279), đệ tử và truyền nhân nối pháp với Thiền sư Thủ Sơn Tĩnh Niệm. Vào thời đó Hồng Nhân có tiếng tăm cao nhất, và chỉ có những vị Tăng giỏi nhất mới dám bước vào cửa của ông. Từ Minh đứng đó, quần áo tả tơi, tóc dài không cạo, nói bằng thổ ngữ Sở và tự gọi mình là “Người cháu của Pháp.” Cả chúng hội có một trận cười thỏa thích. Hồng Nhân bảo thị giả hỏi Từ Minh: “Ông nối Pháp ai?” Từ Minh nhìn lên trần nhà và nói: “Trước khi đến đây thì ta có cuộc gặp gỡ tâm với tâm với Phần Dương Thiện Chiếu.” Nghe lời này, Hồng Nhân tay cầm gậy bước ra. Hồng Nhân nhìn vào mặt Từ Minh, rồi lịch sự hỏi: “Có thật là Sư Tử Giang Tây ở chỗ của Phần Dương hay không?” Từ Minh chỉ ra phía sau của Hồng Nhân và rống lên, “Tòa nhà đang đổ!” Vào lúc này, vị thị giả chạy ra, và Hồng Nhân cảnh giác nhìn quanh quất. Từ Minh ngồi bệt xuống đất, tháo giày ra và nhìn Hồng Nhân. Hồng Nhân chẳng những quên mất mình sắp nói gì mà còn không nhận biết Từ Minh đang ở đâu nữa. Từ Minh từ từ và bình thản đứng dậy, sửa y áo và nói: “Cái mà ta thấy ở Hồng Nhân không bằng được cái mà ta đã nghe về ông ta.” Nói xong Từ Minh nhanh chóng ra đi. Hồng Nhân cho người đi theo Từ Minh, nhưng Từ Minh chẳng để ý. Hồng Nhân tán thán: “Thật tuyệt, Phần Dương có một người con như vậy!”

2.250. Thoát Vòng Sanh Tử Để Làm Gì?

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VI, vào một dịp, một vị Tăng đến hỏi Thiền sư Thạch Củng làm cách nào để vượt thoát khỏi vòng luân hồi sanh tử, câu trả lời của Thạch Củng là: “Thoát vòng sanh tử để làm cái gì?”

2.251. Thông Dong Lục

Tập sách 100 công án do Hoàng Trí Chánh Giác, một thiền sư danh tiếng phái Tào Động Trung Quốc biên tập. Thiền sư Hoàng 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 Hoàng Trí đã không ngần ngại trao lại cho Đại Huệ việc hoàn thành biên tập tác phẩm của mình là bộ "Thong 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 Thong Dong". Toàn bộ "Thong 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 Thong 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 Thong Dong Lục là đặc biệt hơn cả. Việc thiền sư Hoàng 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.

2.252. Thợ Thủ Công Tách Ngọc Khỏi Đá, Thợ Luyện Kim Lấy Vàng Từ Cát!

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 sự đạt ngộ hay không? Hãy bước tới đây thử xem." Rồi Hối Đường bèn đưa cây phất 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."

2.253. Thời Nhân Cố Học Lấy Những Điều Vô Bổ Mà Cho Rằng Có Công Đức!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VII, một hôm, Thiền sư Chương Kính (756-815) thượng đường thị chúng: "Chí lý quên lời, thời nhân không biết, cố học lấy những điều vô bổ mà cho là có công đức. Họ không thực chứng rằng tự tánh vốn không trần cảnh. Nó là pháp môn giải thoát vi diệu. Kiến giác (giám giác) ngộ không nhiễm không tịnh, nhưng sáng rõ như thế, chưa từng phế bỏ. Từ bao đời đến nay chẳng hề thay đổi. Giống như mặt nhật, gần xa gì đều chiếu sáng; tuy cùng lẫn lộn với vô số hình bóng và sắc tướng, nó luôn giữ mình tách biệt với sự hiện hữu hữu vi. Nó như ngọn đuốc linh diệu, chẳng cần phải tinh luyện, nó hiện hữu không cần giảng giải, và siêu việt trần tướng. Nhưng người ta nặn mắt và vọng khởi hoa đốm trên không, tự mình lao nhọc trong vô số kiếp. Chỉ khi nào tự mình soi lại bên trong, nơi không có người khác, thì chừng đó mới không làm khuy tổn thật tướng."

2.254. Thời Nhân Kiến Hoa Thụ Như Mộng

Người thời nay thấy gốc hoa này giống như cơn mộng, một trong những công án gây ấn tượng mạnh nhất về Nam Tuyền được ghi trong thí dụ 40 Bích Nham Lục. Đại sư Lục Hoàn nói với Nam Tuyền trong cuộc trò chuyện. Lục Hoàn hỏi, "Triệu Pháp sư nói 'Trời đất cùng ta đồng gốc, vạn vật cùng ta một thể,' thật là kỳ quái! Nam Tuyền chỉ một bông hoa trong vườn rồi nói với Đại Sư, "Thời nhân thấy gốc hoa này giống như cơn mộng."

2.255. Thời Xuất Chấm Tử

Ngưỡng Sơn đẩy cái gối, công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Ngưỡng Sơn Huệ Tịch và một vị Tăng. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, một hôm, có một vị Tăng hỏi Ngưỡng Sơn: "Pháp Thân có thuyết pháp chẳng?" Ngưỡng Sơn đáp: "Lão Tăng không thuyết được, nhưng có một người thuyết được." Vị Tăng lại hỏi: "Người thuyết được ở đâu?" Ngưỡng Sơn liền đẩy cái gối tới. Khi Qui

Sơn nghe chuyện này, Sư bình rằng: "Huệ Tịch đang chơi với đao kiếm."

2.256. *Thố Dụng Tâm Thoại (Dụng Tâm Sai Lầm)*

Đàm Hoa Ứng Am, tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ 12 vào thời nhà Tống (960-1279). Hiện nay chúng ta có khá nhiều tài liệu chi tiết về Sư Đàm Hoa Ứng Am trong Đàm Hoa Ứng Am Ngữ Lục, gồm 10 tập, xuất bản tại Trung Hoa vào năm 1166. Các đạo sư Phật giáo luôn thúc giục chúng ta phải nắm cho được giáo lý "Không Tính", chẳng những trên phương diện triết lý mà còn phải một cách thực tiễn nữa. Trừ phi việc này được thực hiện, nếu không thì việc tu tập công đức bí mật sẽ là một cái gì nông cạn và do đó chỉ là giả dối mà thôi. Để giúp cho hành giả tu Thiền thấu hiểu giáo lý này, Thiền sư Đàm Hoa Ứng Am ở Thiên Đồng đưa ra lời thuyết giảng như sau: "Những người học Thiền bằng mọi cách phải cố tránh dụng tâm một cách sai lầm. Để đạt được giác ngộ hay kiến tánh, đây là một dụng tâm sai lầm; để thành Phật hay thành một thiền sư, đây là một dụng tâm sai lầm; tụng kinh hay thảo luận triết lý, đây là một dụng tâm sai lầm; đi, đứng, ngồi, nằm, đây là một dụng tâm sai lầm; mặc áo, ăn cơm, đây là một dụng tâm sai lầm; nghe theo tiếng gọi của thiên nhiên, đây là một dụng tâm sai lầm; thật ra, bất một cử động nào của ông, quay về bên này hay bên kia, hoặc đi phía này hay phía kia, tất cả đều là một dụng tâm sai lầm. Thiền chưa bao giờ thuyết Pháp cho mấy ông. Tại sao? Bởi vì khi một chữ vào qua lối cổng của văn phòng nhà nước, ngay cả chín trâu cũng không lấy nó ra được." Hành giả tu Thiền phải hết sức cẩn trọng, vì từ cái gọi là quan điểm bình thường thì nó có vẻ hoàn toàn vô nghĩa. Nếu chúng ta dựa theo nghĩa đen của bài giảng của Thiền sư Đàm Hoa Ứng Am, cố tránh những dụng tâm sai lầm thì chúng ta sẽ đi về đâu? Ngay cả cái nỗ lực tuân theo sự chỉ dạy của Thiền sư, lẽ nào chính nó cũng là một sự dụng tâm sai lầm hay sao? Rõ ràng Thiền sư Đàm Hoa Ứng Am chỉ muốn dạy chúng ta đừng khởi sinh một niệm nào cả, mà là thể hội cho được trạng thái "vô tâm", nhưng đây lại cũng là một trạng thái dụng tâm sai lầm. Để làm rõ vấn đề, chúng ta hãy nghe những mẫu đối thoại giữa các Thiền sư những đồ đệ của các ngài. Một hôm, có một vị Tăng hỏi Vân Môn: "Có lỗi lầm gì khi không có một ý niệm nào sinh khởi?" Vân Môn đáp: "Núi Tu Di!" Nếu thế thì chúng ta phải làm gì trong cái ngõ cụt này? Tất cả

mọi thứ đều bị tước đoạt khỏi chúng ta, ngay cả mặt đất cũng không chống đỡ được cho chúng ta. Nhưng đây lại chính là cái tình cảnh mà tất cả các thiền sư muốn đẩy chúng ta vào. Một ánh sáng lóe lên trong bóng tối khi bóng tối đạt đến điểm giới hạn của nó. Theo Ngũ Đăng Hội Nguyên, một hôm, có một vị Tăng hỏi Thạch Môn Triệt: "Làm thế nào chúng ta tiến được khi mà không có ý nghĩ về bất cứ thứ gì cả?" Câu trả lời của Thạch Môn Triệt là: "Người gõ ngổi bên khung cửa và người đá ban đêm liệng con thoi vào đó." Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng khi hiểu được điều này, hiểu được những điều nghịch lý như thế này, thì Tánh Không trở thành những sự kiện trong đời sống của chúng ta. Quả thật là khó khăn để hiểu được những mẫu đối thoại này của các Thiền sư thời xưa, nhưng khi hành giả tu Thiền chúng ta hiểu được điều này, thì "Tánh Không" lại trở thành những sự kiện trong đời sống thường nhật của chúng ta, và chuyện tu tập công đức bí mật không còn là một thứ đạo đức giả nữa.

2.257. Thối Lên Một Bản Thăng Bình Nhạc, Mong Được Sinh Bình Chưa Hết Sâu!

Một lần, Thiền Sư Đâu Suất Tùng Duyệt thượng đường thuyết pháp: "Đầu Suất trọn không biện biệt, lại kêu rùa đen là trạch, không thể nói diêu bàn huyền, chỉ biết khua môi động lưỡi, khiến cho Thiền Tăng trong thiên hạ xem thấy trong mắt một giọt máu, chớ có đổi sân làm hỷ người tiểu ngạo yên Hà đó chăng? Sư im lặng giây lâu nói: "Thối lên một bản thăng bình nhạc, mong được sanh bình chưa hết sâu!"

2.258. Thốn Ti Bất Quả

Chẳng dính một tất tơ là tên của một công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Nam Tuyên Phổ Nguyên và Lục Hằng Đại Phu. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VIII, một hôm Thiền Sư Nam Tuyên Phổ Nguyên (748-834 or 749-835) hỏi Lục Hoàn Đại Phu: "Trong 24 giờ, Đại phu làm cái gì?" Lục Hoàn Đại Phu đáp: "Thốn ti bất quả (chẳng dính một tất tơ, ý nói tâm tánh không nhiễm một mảy trần)."

2.259. *Thông Biện Và Thái Hậu Ý Lan*

Một hôm, Thái Hậu Ý Lan lại hỏi Thiền sư Thông Biện: “Phần Giáo tông thì gác lại, còn hai phái Thiền tông có hiệu nghiệm gì?” Thiền sư Thông Biện tâu: “Xét theo truyện Pháp Sư Đàm Thiên (542-607), một vị danh Tăng Trung Hoa vào cuối thời nhà Tùy (581-618), có nói, vua Tùy Cao Tổ (580-611) bảo các Pháp sư rằng: 'Trẫm nghĩ ân từ bi dạy dỗ của đấng Điều Ngự, ân đức đó không biết lấy gì đáp đền. Trẫm lấy làm thẹn ở ngôi nhân vương, muốn hộ trì Tam Bảo rộng khắp, cho góp hết xá lợi trên toàn xứ, xây dựng bốn mươi chín ngôi tháp tôn thờ, để tiêu biểu cho đời và sửa sang xây cất một trăm năm mươi ngôi chùa. Những cõi ngoài như xứ Giao Châu, cũng muốn xây dựng các ngôi chùa tháp để cho đạo đức thấm nhuần khắp cõi đại thiên. Dầu xứ Giao Châu tuy chỉ nội thuộc nước Tàu, chúng ta vẫn muốn có sự liên hệ ràng buộc với mình. Vì vậy Pháp sư nên chọn những vị Sa môn danh đức sang xứ ấy giáo hóa họ, khiến tất cả đều được đạo Bồ Đề.' Pháp sư tâu: 'Cõi Giao Châu có đường thông Thiên Trúc gần hơn nước Tàu, lúc Phật pháp mới du nhập Giang Đông chưa truyền khắp, mà xứ này đã xây dựng trên hai mươi ngôi bảo tháp, độ hơn năm trăm vị Tăng, phiên dịch được mười lăm quyển kinh, do đó ở bên ấy có mối liên hệ với Phật pháp trước ta vậy. Thuở ấy đã có các Tỳ kheo Ma Ha Kỳ vực, Khương Tăng Hội, Chi Cương Lương và Mâu Bác đến đó truyền đạo. Hiện nay lại có Thiền sư Pháp Hiền, thượng sĩ đặc pháp nơi ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi, kế thừa truyền bá tông phái của Tam Tổ, là hàng Bồ Tát trong loài người, hiện trụ trì chùa Chúng Thiện, thu nhận môn đồ giáo hóa trong hội không dưới ba trăm vị, cùng Trung Hoa không khác. Bộ hạ là cha lành khắp trời, muốn bình đẳng bố thí nên muốn phái chư Tăng đến đó giáo hóa, song họ đã có đủ người rồi, ta chẳng cần phải sang.'” Thiền sư Thông Biện nói tiếp: “Lại có quan Tước quốc nhà Đường hiệu Quyền Đức Dư, làm bài tựa truyền pháp rằng: 'Sau khi Tổ Tào Khê mất, pháp Thiền được thịnh hành, mỗi nơi đều có dòng dõi: Thiền sư Chương Kính Uẩn (756-815) mang tâm yếu Mã Tổ giáo hóa thịnh hành ở xứ Ngô Việt. Đại sĩ Vô Ngôn Thông truyền tông chỉ của Tổ Bá Trượng khai ngộ ở đất Giao Châu.' Lấy đây để nghiệm xét biết vậy.” Thái Hậu lại hỏi: “Sự truyền thừa của hai tông thứ tự thế nào?” Thiền sư Thông Biện đáp: “Người kế thừa phái Tỳ Ni Đa Lưu Chi hiện nay chính là Thiền sư Huệ Sinh, Thiền sư Chân Không vậy. Người kế thừa phái Vô Ngôn Thông hiện là

Thiền sư Viên Chiếu, Thiền sư Quảng Trí. Bên phái Khương Tăng Hội hiện nay có Lôì Hà Trạch ấy vậy. Ngoài ra những vị kế thừa phụ nhiều không thể kể xiết.” Thái Hậu rất hoan hỷ lễ bái phong Sư chức Tăng Lục, ban tử y và hiệu là Thông Biện Đại Sư cùng trọng thưởng rất hậu. Bởi kính trọng Sư, Thái Hậu thường triệu thỉnh vào nội cung và lễ bái phong làm Quốc Sư. Do sự giáo hóa của Sư, Thái Hậu nhận được yếu chỉ Thiền pháp. Chính Thái Hậu làm bài kệ ngộ đạo rằng:

“Sắc tức là không, không tức là sắc,
Không là sắc, sắc tức không.
Sắc không đều chẳng quản,
Mới được hợp chân tông.”

(Sắc thị không, không tức sắc. Không thị sắc, sắc tức không. Sắc không câu bất quản, phượcn đắc kế chân tông).

2.260. Thông Điệp Thiền Từ Kinh Kim Cang

Đạo trường của Tổ Hoằng Nhẫn 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 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).” Trước thời Hoằng Nhẫn, 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 Hoằng Nhẫn là vị đã công khai xuất hiện giữa đại chúng, và dọn đường cho người kế vị của mình là Huệ Năng.

2.261. Thông Thân Thị Thủ Nhẫn

Toàn thân đều là tai là mắt. Thiền tông dùng từ này để khuyến khích sự quên đi thế đối lập giữa quan niệm chủ khách nhằm tiến đến cảnh giới nhất như. Tắc thứ 89 của Bích Nham Lục kể lại một cuộc vấn đáp giữa Đạo Ngộ và Vân Nham Đàm Thạnh, một môn đồ khác và người nối pháp của Dược Sơn. "Vân Nham hỏi Đạo Ngộ 'Bồ Tát đầy lòng thương dùng nhiều tay và nhiều mắt. Tại sao ngài lại làm như thế?' Đạo Ngộ đáp: 'Giống như một người giữa đêm dùng tay đưa gối

lên để vào dưới đầu mình.' Vân Nham nói: 'Tôi hiểu.' Đạo Ngô hỏi lại: 'Huynh hiểu gì?' Vân Nham nói: 'Thân thể của ngài chỉ toàn tay và mắt.' Đạo Ngô nói: 'Điều huynh vừa nói là đúng, nhưng chỉ là tám phần mười chân lý.' Vân Nham lại hỏi: 'Thầy của ta muốn nói gì?' Đạo Ngô nói thêm: 'Toàn thân thể của ngài chỉ là tay và mắt.'"

2.262. Thống Tùng Hà Xứ Lai?

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 Tôn 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 Tôn 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 đâm đau này!" hay là "Sao mình ngu quá!" Đó là loại tỉnh 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 khập khiễng 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

nhiều 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 vẫn

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!

2.263. *Thu Phong Thu Nguyệt!*

Một lần Thiên Sư Đâu Suất Tùng Duyệt thượng đường thuyết pháp: “Tai mắt một bề trong, ở yên trong hang vắng, gió thu vào cổ tùng, trăng thu sanh sông biếc. Thiên Tăng khi ấy lại cầu chơn, hai con khỉ đột bốn đuôi duỗi.” Nói xong sư bèn hét lên một tiếng.

2.264. *Thu Phục Lòai Cọp*

Trí Nhân là tên của một Thiên sư Việt Nam, quê ở Phong Châu, Bắc Việt. Thế danh của Sư là Lê Thước. Sư là dòng dõi của vua Lê Đại Hành. Ông nội Sư là Lê Thuận Tông, là một quan chức lớn của triều Lý. Sư thi đậu Tiến Sĩ và được bổ làm Cung Hầu Thư Gia trong triều. Một hôm, Sư đang ngồi Thiền thì thấy một con cọp đuổi một con nai đang chạy đến bên Sư, Sư bèn dỗ rằng: “Tất cả chúng sanh đều tiếc tánh mạng, người chớ nên giết hại lẫn nhau.” Nghe xong, cọp cúi đầu sát đất, tỏ dấu quy y rồi đi. Về sau này, Sư cất một cái am dưới chân núi và thân nhận giáo hóa đồ đệ. Tài vật cúng dường luôn chất thành đống. Người của bộ tộc miền núi gần đó họp nhau lại để đánh cắp. Tuy nhiên, mỗi khi Sư đi ra ngoài, thường có con cọp lớn nằm giữ cửa am, vì vậy nhóm người này không thể vào trong am được. Cuối cùng, rất nhiều người trong nhóm đó đã được Thiên sư Trí Nhân dạy dỗ dẫn dắt trở về đời sống đạo đức.

2.265. *Thu Thiên Đoàn Thử Lê, Tuyết Cảnh Mẫu Đơn Khai!*

Một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiên Sư Viên Chiếu (999-1090): “Vốn đã có hình thêm có ảnh, có lúc ảnh cũng lìa hình sao (Bản tự hữu hình kiêm hữu ảnh, hữu thời ảnh dã ly hình phâu)?” Sư đáp: “Trăm sông đổ về đông kìa, muôn dòng đua chảy. Ngàn sao châu Bắc Đẩu kìa, thiên cổ quy tâm (Chúng thủy triều đông hê, vạn phái tranh lưu; quần tinh củng bắc hê, thiên cổ quy tâm).” Vị Tăng lại hỏi: “Thế nào là một câu tổ ngộ, vượt muôn ngàn?” Sư đáp: “Xa kẹt Thái sơn qua

biển Bắc, ngựa quăng gậy chống vào cung trăng (Viễn hiệp Thái Sơn siêu bắc hải, ngưỡng phao trụ trượng nhập thiêm cung).” Vị Tăng lại hỏi: “Chỉ một sự này thật, còn hai chẳng phải chân (Duy thử nhất sự thực, dư nhị tức phi chân). Thế thì, chân là gì?” Sư đáp: “Gió dễ lay đầu gậy, mưa làm lầy trên đường (Trượng đầu phong dị động, lộ thượng vũ thành nê).” Vị Tăng lại hỏi: “Không nhắm Như Lai xin Diệu tạng, không mong lửa tổ nổi đèn chong (Bất hướng Như Lai thì diệu tạng, bất cầu tổ diệm tục đăng chi). Ý chỉ thế nào?” Sư đáp: “Trời thu lúa xào xạt, cảnh tuyết mẫu đơn cười (Thu thiên đoàn thử lệ, tuyết cảnh mẫu đơn khai).”

2.266. Thủ An: Đại Ngộ Qua Câu “Nói Chuyện Rõng Tuếch!”

Khi Thủ An (1083-1146) làm thị giả cho Phật Nhân, Sư hỏi: "Khi vấn đáp đều dừng lại thì thế nào?" Phật Nhân nói: "Nó cũng giống như chuyện ông gõ búa trên một tấm bảng làm vang lên tiếng kêu trong Tăng đường." Thủ An không lãnh hội ý Phật Nhân muốn nói gì. Tối đêm đó Phật Nhân đi đến phòng của Thủ An và nói chuyện với Sư. Trong tiến trình của cuộc nói chuyện Thủ An đem cuộc nói chuyện hồi sớm ra hỏi. Phật Nhân nói: "Nói chuyện rõng tuếch." Khi nghe lời này, Thủ An bỗng nhiên đại ngộ. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng 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.' Sự tự chứng này lập nên chân lý của Thiền, chân lý ấy là giải thoát và an nhiên tự tại. Giác ngộ có nghĩa là sự soi sáng hay sự khai minh hay sự trực ngộ về bản tánh thật của vạn pháp. 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 trở 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.

2.267. Thủ Cân

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. Bàn Long Uẩn bước vào, thấy việc này, bèn khóc lóc. Một lúc sau, Bàn 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. Bàn 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. Bàn 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.” Bàn 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.”

2.268. Thủ Sơn: Thị Tịch Kệ

Lúc sắp thị tịch, Thiền sư Thủ Sơn (926-993) thượng đường nói lời từ biệt với chúng Tăng. Đoạn Sư làm bài kệ:

"Bạch ngân thế giới kim sắc thân
 Tình dữ phi tình cộng nhất chơn
 Minh ám tận thời câu bất chiếu
 Nhật luân ngộ hậu kiến toàn thân."
 (Thế giới bạch ngân thân sắc vàng
 Tình với phi tình một tánh chơn
 Tối sáng hết rồi đều chẳng chiếu
 Vắng ô vừa xế thấy toàn thân).

2.269. Thủ Thứ Ngữ (Sự Giải Thích Lông Lẻo Kém Cỏi)

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 ấn chứng bừa 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."

2.270. Thủ Trương Chuyển Trương!

Một hôm, Thiền Sư Khả Chân Thúy Nham thượng đường thị chúng: "Có những người can đảm không sợ chuyện sống chết. Có những người thợ săn can đảm đi vào rừng núi, không để ý đến cọp dữ. Có những ngư phủ không sợ rồng và thủy xà. Còn các Thiền Tăng thì can đảm về cái gì?" Nói xong Khả Chân đưa cây gậy lên và nói tiếp: "Đây là cây gậy. Nếu mấy ông có thể cầm chắc và quơ nó, thì hàng vạn thế giới cùng chuyển một lúc. Nếu mấy ông không thể cầm chắc và quơ nó, thì Văn Thù chỉ là Văn Thù và sự rơi rớt của tự ngã cũng chỉ là sự rơi rớt của tự ngã, thế thôi!"

2.271. Thụ Khởi Tảo Tuệ (Đưa Chối Lên)

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIV, có một lần khi Thiền Sư Vân Nham Đàm Thạnh (780-841) đang quét dọn sân chùa, Đạo Ngộ bảo ông: "Ông quét vội quá!" Vân Nham nói: "Ông nên biết rằng có một thứ không vội." Đạo Ngộ nói: "Trong trường hợp đó, có phải là văng trắng thứ nhì hay không?" Vân Nham đưa cây chối lên và nói: "Văng trắng nào đây?" Đạo Ngộ bỏ đi. Về sau, Huyền Sa Sư Bị nghe chuyện này nói: "Chính xác là văng trắng thứ nhì."

2.272. Thuần Thục Nghi Tình

Trong Bắc Sơn Thiền Sư (1575-1630) Tham Thiền Cảnh Ngữ, được Vô Dị Nguyên Lai viết vào đầu thế kỷ thứ 17, trong đó phái Thiền Bắc Sơn khẳng định trong công phu chứng Thiền, điều cần thiết là nuôi dưỡng một khát vọng mãnh liệt muốn hủy diệt cái tâm còn trong vòng sống chết. Khi khát vọng này được khơi dậy, hành giả nghe ra tuồng như mình đang bị một ngọn lửa hừng hực vây phủ. Ý muốn trốn chạy nó lại không thể được, đứng im ra đây không thể được, suy nghĩ vớ vẩn không thể được, mong chờ tha lực cũng không thể được. Để khỏi mất

thì giờ, y phải vận hết sức bình sinh mà nhảy xổ ra, không e dè gì đến hậu quả. Một khi khát vọng ấy được nuôi dưỡng, bước kế tiếp có tính cách thủ thuật hơn, theo đó, phải khơi dậy nghi tình và giữ vững nó trong lòng, cho đến phút chót khi đi tới một giải đáp. Mối nghi tình này nhắm từ chỗ sinh từ đâu đến, chết đi về đâu, và luôn luôn được nuôi dưỡng bởi khát vọng muốn vượt lên trên sống chết. Cái đó khó lắm, trừ phi nghi tình được thuần thực và tự bùng vỡ thành một trạng thái chứng ngộ. Trong bộ sách này, phái Thiên Bắc Sơn đã nói đến mười phương pháp thuần thực nghi tình như sau: Thứ nhất là không bận lòng đến những pháp thế tục. Thứ nhì là không đắm mình trong trạng thái tịnh mặc. Thứ ba là không dao động bởi vạn vật. Thứ tư là luôn luôn tự cảnh tỉnh, như mèo rình chuột. Thứ năm là tập trung tâm lực vào công án. Thứ sáu là không cố gắng giải quyết công án bằng trí năng trong khi chẳng có trình tự luận lý nào trong đó. Thứ bảy là không cố mổ xẻ nó. Thứ tám là không coi nó là một trạng thái vô hành. Thứ chín là không coi trạng thái sáng tỏ tạm thời là cứu cánh. Thứ mười là không đọc công án y như tụng niệm Phật hay tụng chú.

2.273. Thục Bình Quả (Quả Táo Chín)

Thục Bình Quả hay sự rơi rụng của một quả táo chín. Khi đọc những công án Thiên, chúng ta thường bắt gặp sự xác nhận rằng một vị Tăng ngộ liền ngay sau khi nghe một lời nói nào đó, hay sau khi bị một gậy của thầy. Chẳng hạn như khi Triệu Châu nghe Nam Tuyên nói: "Đạo chẳng thuộc biết chẳng thuộc không biết..." Sư hoát nhiên đại ngộ; khi Hồng Châu bị Mã Tổ đập cho một đập, Sư hoát nhiên đại ngộ; và đại loại như vậy. Điều này có thể gây cho chúng ta một loại ấn tượng rằng "Ngộ" rất dễ đạt đến. Nhưng những công án nhỏ nhoi này, thường chỉ gồm dưới một trăm chữ, chỉ là một mẫu của toàn thể câu chuyện. Thoạt đầu các Thiên sư ghi lại chúng nhưng hiếm khi phác họa bối cảnh của chúng, vì các ngài cho rằng không cần phải đề cập đến cái bối cảnh quen thuộc của chúng cho những người được nuôi dưỡng trong truyền thống Thiên và biết nó rõ rệt. Các Thiên sư nghĩ rằng chẳng có ai ngu xuẩn đến độ nghĩ rằng có thể đạt đến "Ngộ" ngay lập tức chỉ nhờ nghe một câu nói giản dị như là "càn thì quyết" (một cái que cứt khô) hoặc nhờ bị một cú đá hay một cái đấm, mà không hề có sẵn từ trước "tình trạng chuẩn bị" của một tâm thức đã chín muồi. Đối với họ hiển nhiên rằng chỉ vì trạng thái tinh thần của một đệ tử đã

đạt đến mức chín chắn thì những cái đá hay cú đấm, những tiếng la hét của một ông thầy mới có lợi cho anh ta được. Họ biết rằng trạng thái chín muồi của tâm thức này khó lòng mà đạt đến. Trạng thái đó phải đạt được bằng công phu tu tập cần mẫn trong nhiều năm trời. Học nhân phải ghi khắc lấy điều này và nhớ rằng hầu hết các công án Thiền mà họ biết chỉ là những đoạn gây cản của một vở kịch chứ không phải là toàn thể vở kịch. Những công án này nói về sự rơi rụng của "những trái táo" chín, chứ không phải là tiểu sử của những quả táo này, mà chuyện đời của chúng ta là một chuyện dài đầy những vui thú và phiền não, những hoan lạc và khổ đau, những tranh đấu và thử thách cam go. Thiền sư rung cây táo và những trái táo chín rụng; nhưng trên cành đong đưa những trái chưa chín vẫn còn lại.

2.274. *Thúy Nham Mi Mao*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, nhân ngày hạ mạt, Thúy Nham nói với Tăng chúng: "Từ đầu mùa an cư đến nay, tôi vì chư huynh đệ nói khá nhiều. Coi thử lông mi của tôi còn không?" Thiền sư Bảo Phước, bạn đồng môn của Thúy Nham, có mặt lúc ấy, nói: "Làm giặc hồng nhân tâm." Trong khi thiền sư Trường Khánh thì nói: "Mọc nhiều." Còn Thiền Sư Vân Môn Văn Yển (864-949) thì quát lớn: "Quan!" Thí dụ thứ 8 của Bích Nham Lục cho chúng ta hiểu về tâm của ngài Thúy Nham nhiều hơn là qua những dữ kiện lịch sử về cuộc đời của ngài. Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, chỉ trong một chữ nếu hiểu thì thọ dụng được trên đường tu như rồng được nước, như cọp tựa núi. Nếu không hiểu thì tục đế sẽ lướt thắng, như dê đực chạm rào, như kẻ ngu ôm cây đợi thỏ. Có khi chỉ một câu như sư tử ngồi xổm; có khi một câu như Bảo Kiếm Kim Cang Vương; có khi một câu ngồi cắt đứt đầu lưỡi trong thiên hạ; có một câu mà theo mồi đuổi sóng. Nếu là trên đường thọ dụng thì gặp tri âm, cơ nghi riêng, biết lỗi lầm, cùng nhau chứng minh. Nếu là tục đế lướt thắng, đủ một con mắt, khả dĩ ngồi đứt mười phương, vách đá ngàn năm. Vì thế nói đại dụng hiện tiền chẳng còn phép tắc. Có khi đem một cọng cỏ làm thân vàng trượng sáu; có khi đem thân vàng trượng sáu làm cọng cỏ. Hãy nói bằng vào đạo lý nào? Lại rõ biết chăng? Thử cử ra xem? Cổ nhân có sớm tham chiều tỉnh, Thúy Nham đến cuối hạ lại dạy chúng thế ấy, quả là cao tuyệt, quả là rung trời động đất. Cả đại tạng kinh năm ngàn bốn mươi tám quyển chẳng khỏi nói tâm nói tánh, nói đốn nói tiệm, lại

có chi tiết này chăng? Tất cả chỉ là cơ hội, mà Thúy Nham thật là xuất chúng. Xem ngài nói thế, thử nói xem ý ngài rơi tại chỗ nào? Hành giả tu thiền đời sau phải thấy cổ nhân tuy nói thế, ý quyết không ở trong ấy. Cần phải chính chắn tự tham cứu mới được. Qua thí dụ này Thúy Nham muốn nhắc lại truyền thuyết cho rằng người nào giảng sai giáo pháp của Phật sẽ rụng hết lông mày. Trong suốt mùa an cư kiết hạ, tuy Thúy Nham giảng nói nhiều cho chư huynh đệ nhưng không một lời nói năng nào giải thích được đạo pháp là gì, vậy có lẽ lông mi của sư đã rụng hết rồi. Đây là một lối nhấn mạnh Thiền không ăn nhập gì với kinh điển vậy.

2.275. *Thùy Giác (Sự Ngủ Nghỉ)*

Một người phải ngủ nghỉ bao nhiêu lâu để có thể giữ cho mình được khỏe, mạnh, và luôn luôn có khả năng làm việc là một vấn đề lớn. Vấn đề này không thể nào được quyết định nếu không xét đến nhiều hoàn cảnh phụ thuộc ngoài thể chất di truyền của người đó. Nhưng hình như ngủ là cái gì đó cho phép nhiều phóng nhậm, kỷ luật hay thói quen có thể đóng góp nhiều trong việc giảm thiểu ngủ nghỉ đến mức thấp nhất. Có lẽ đây là một trong những lý do mà Đức Phật cũng như nhiều nhà lãnh đạo tinh thần khác nghiêm khắc lên án việc ham mê ngủ nghỉ. Nhưng từ một quan điểm khác thì ngủ nghỉ lại là dấu chỉ của sự bình yên và hài lòng; những người lúc nào cũng thao thức và nhìn quanh một cách bất an, hay những người giạt mình vì mỗi sự việc hay bất hạnh nhỏ nhiệm của đời sống, và không thể nào ngủ được, mà cứ bồn chồn một cách khốn khổ, là những người mà tinh thần không thích ứng được với cái cơ cấu chung của vũ trụ. Trong thời đại tân tiến này, khi khung cảnh chung quanh thay đổi quá nhanh bằng những phương tiện nhân tạo, chính người làm ra những thay đổi cũng cảm thấy hết sức khó khăn để tự mình thích ứng với chúng, và kết quả là sự gia tăng rõ ràng của đủ thứ suy loạn thần kinh. Hãy cùng nhau xem xét một vài giai thoại thiền về cái gọi là "Ham mê ngủ nghỉ." Theo Truyền Đăng Lục, quyển XVI, Toàn Khoát Nham Đầu (828-887), một đại Thiền sư cuối đời nhà Đường, thấy Thủ Sơn đến, bèn lăn ra ngủ. Thủ Sơn bước đến đứng bên cạnh Nham Đầu, nhưng Nham Đầu vẫn không thèm để ý. Thủ Sơn vỗ vào ghế. Nham Đầu quay đầu lại nói: "Ông muốn gì?" Thủ Sơn đáp: "Chào thầy, ngủ ngon nhé!" Nói xong Thủ Sơn bỏ đi. Nham Đầu cười ngặt nghẽo nói: "Ba mươi năm

nay ta đùa cợt không biết bao nhiêu là ngựa, hôm nay ta lại bị một con lừa đá!"

2.276. *Thùy Thức Đông A Khứ, Đồ Trung Tái Bạch Đầu!*

Một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Viên Chiếu (999-1090): “Xanh xanh trúc biếc cũng là chân như. Như vậy cái 'dụng' của chân như là gì?” Sư đáp: “Tặng người ngàn dặm xa, cười mang một ấm trà (Tặng quân thiên lý viễn, tiếu bả nhất âu trà).” Vị Tăng lại hỏi: “Thế nào là 'Đến xuống có ích gì là sao?’” Sư nói: “Ai biết đi Đông a, nửa đường đầu đã bạc (Thùy thức đông a khứ, đồ trung tái bạch đầu).”

2.277. *Thủy Cổ*

Theo Cảnh Đức Truyền Truyền Đăng Lục, quyển VIII, những châm ngôn thuyết giảng của Nam Tuyền (748-834 or 749-835) được thu thập vào Trịnh Châu Nam Tuyền Phổ Nguyên Thiền Sư Quảng Lục. Khi sư sắp thị tịch, đệ nhất tọa hỏi: "Thưa thầy, một trăm năm sau, thầy sẽ đi về đâu?" Sư bảo: "Ta sẽ làm con trâu dưới núi." Vị Tăng hỏi: "Con theo thầy có được không?" Sư bảo: "Nếu theo ta, ông phải ngậm theo một cọng cỏ trong miệng." Trong khi đó Triệu Châu từ bên ngoài bước vào nói: "Cảm ơn sư phụ vì lời chỉ dạy này." Thiền sư Nam Tuyền nói: "Nửa đêm hôm qua ánh trăng chiếu trên cửa sổ." Vào ngày rằm tháng hai năm 834, sư lâm bệnh bèn kêu chúng lại bảo: "Sao trời tuy mờ nhưng vĩnh cửu. Chớ bảo ta có đi về." Nói xong sư liền thị tịch, thọ 87 tuổi.

2.278. *Thủy Oản*

Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Huệ Trung Quốc Sư và Tử Lân Cung Phụng. Theo Bích Nham Lục, tấc 48, một hôm, Trung Quốc Sư hỏi Tử Lân Cung Phụng: "Nghe nói Cung Phụng chú giải kinh Tư Ích phải chăng?" Cung Phụng đáp: "Phải." Quốc Sư bảo: "Phàm chú kinh phải hiểu ý Phật mới được." Cung Phụng đáp: "Nếu chẳng hiểu đâu dám nói chú kinh." Quốc Sư bèn 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 Tăng còn chẳng hiểu, lại nói gì giảng được ý Phật?"

2.279. Thủy Thâm Thiển?

Câu chuyện một công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Vân Cư Đạo Ứng và Động Sơn Lương Giới. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XVII, Vân Cư theo Động Sơn lợi qua suối. Động Sơn hỏi: “Nước cạn sâu?” Vân Cư thưa: “Chẳng ướt.” Động Sơn bảo: “Kẻ thô.” Vân Cư thưa: “Thỉnh thầy nói.” Động Sơn nói: “Chẳng khô.”

2.280. Thuyền Tuyết

Vị Tăng nhận cái tên “Tuyết Châu” có nghĩa là Thuyền Tuyết. Theo một câu chuyện, ông có được nó khi ông đang chuẩn bị lên chiếc tàu sẽ đưa ông về Nhật. Một nhóm người chúc phúc đến tiễn ông đã đổ rầy như mưa trút lên người ông những mẩu giấy nhỏ màu trắng trong đó họ yêu cầu ông vẽ lên đó chỉ với vài nét trước khi ông rời đi. Tuyết Châu trở về Nhật Bản tìm thấy kinh đô bị tàn phá từ những cuộc chiến tranh liên tục thời Onin, vì thế ông lại bỏ ra vài năm du hành quanh các đảo. Cuối cùng, khoảng năm 1486, ông trở về Yamaguchi và cống hiến năng lực của mình cho nghệ thuật. Hầu hết những bức vẽ của ông là những diễn tả kinh nghiệm Thiền của chính mình.

2.281. Thuyền Tử Lật Úp Thuyền

Thuyền Tử Đức Thành Thiền Sư (805-881). Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền Sư Thuyền Tử; tuy nhiên, có một số chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong như trong Truyền Đăng Lục, quyển XIV. Khi thiền sư Viên Trí Đạo Ngộ có dịp đến Kinh Khẩu, gặp lúc thiền sư Thiện Hội thượng đường. Có vị Tăng hỏi: "Thế nào là pháp thân?" Thiện Hội đáp: "Pháp thân không tướng." Vị Tăng hỏi: "Thế nào là pháp nhãn?" Thiện Hội đáp: "Pháp nhãn không tì vết." Đạo Ngộ bất chợt phá lên cười lớn. Thiện Hội bèn xuống tòa hỏi Đạo Ngộ: "Tôi vừa đáp câu hỏi của một vị Tăng, chắc có chỗ không đúng khiến Thượng Tọa phát cười, xin Thượng Tọa từ bi chỉ dạy." Đạo Ngộ bảo: "Hòa Thượng bậc nhất ở thế gian là đúng, nhưng về xuất thế thì chưa có thầy." Thiện Hội thưa: "Chỗ nào tôi không đúng, mong Thượng Tọa vì tôi nói để phá." Đạo Ngộ nói: "Tôi hoàn toàn không nói, mời Hòa Thượng đi đến chỗ Hoa Đình Thuyền Tử." Thiện Hội hỏi: "Người ấy như thế nào?" Đạo Ngộ nói: "Người ấy trên không có miếng ngồi, dưới không có cả cái chỗ để cước. Hòa Thượng muốn đi xin đổi y phục hành cước Tăng mà đến." Thiện Hội bèn giải tán hội

chúng, sửa sang hành lý, rồi đi thẳng đến Hoa Đình Thuyền Tử. Vừa thấy Thiện Hội đến, Thuyền Tử liền hỏi: "Đại Đức trụ trì chùa nào?" Thiện Hội thưa: "Chùa tức chẳng trụ, trụ tức chẳng giống." Thuyền Tử hỏi: "Chẳng giống, giống cái gì?" Thiện Hội nói: "Chẳng pháp trước mắt." Thuyền Tử hỏi: "Ở đâu học được nó?" Thiện Hội nói: "Chẳng phải chỗ mắt tai đến." Thuyền Tử cười bảo: "Một câu hợp đầu ngữ, muốn kiếm cọc cột lừa. Thả ngàn thước tơ ý ở dằm sâu, lia lưới câu ba tấc, nói mau! Nói mau!" Thiện Hội vừa mở miệng, bị Thuyền Tử đánh cho một chèo té xuống nước. Thiện Hội mới leo lên thuyền, Thuyền Tử lại hỏi: "Nói! Nói!" Thiện Hội vừa mở miệng, lại bị Thuyền Tử đánh. Thiện Hội hoá nhiên đại ngộ, bèn gặt đầu ba cái. Thuyền Tử bảo: "Sợ nợ đầu sào mặc người đưa, chẳng chạm sóng xanh ý tự khác." Thiện Hội bèn hỏi: "Thả nợ buông câu ý thầy thế nào?" Thuyền Tử nói: "Nợ tơ nổi trên mặt nước biếc. Lời kèm huyền mà không đường, đầu lưới nói mà không nói. Câu khắp dòng sông mới gập cá vàng." Thiện Hội bịt tai lại. Thuyền Tử bảo: "Như thế! Như thế!" Thuyền Tử phó chúc rằng: "Người ra đi phải tìm chỗ ẩn thân nơi chỗ mất dấu vết; nếu chỗ có dấu vết chớ ẩn thân. Ta ba mươi năm ở Dục Sơn chỉ sáng tỏ việc này. Nay người đã được nó, sau chớ ở chỗ xóm làng thành thị, nên vào trong núi sâu bên cạnh đồng để tìm lấy một cái, nửa cái tiếp tục không để đoạn dứt." Thiện Hội liền từ giả Thuyền Tử mà ra đi, thỉnh thoảng ngó lại. Thuyền Tử bèn gọi: "Xà lê!" Thiện Hội quay đầu ngó lại. Thuyền Tử liền dựng đứng cây chèo bảo: "Người sẽ bảo riêng có." Nói xong Thuyền Tử lật úp thuyền xuống nước rồi biến mất trong nước, không còn ai gặp Sư nữa.

2.282. Thuyết Giáo

Một hôm, Thiền sư Vân Môn thượng đường thị chúng, nói: "Trong Thiền Tông, làm thế nào để hoằng dương giáo pháp?" Rồi Sư thay mặt đại chúng trả lời: "Hu!" Vào một dịp khác, Sư nói: "Những điều tôi nói lên từ trước đến giờ rốt cuộc là gì?" Hôm nay không đành lòng được, tôi lại phải nói với mấy ông một lần nữa. Trong thế giới cao rộng như thế này, có cái gì làm chướng ngại hay ràng buộc mấy ông? Nếu có cái gì, dầu nhỏ như mũi kim nằm trên đường hoặc chướng ngại mấy ông, hãy gạt qua một bên cho tôi. Mấy ông bảo thế nào là Phật, thế nào là Tổ? Thế nào là núi sông đại địa, là mặt trăng mặt trời, ngôi sao? Thế nào là tứ đại, là ngũ uẩn? Tôi nói thế, chẳng qua chỉ là lời nói của một

lão bà ở một cô thôn. nếu tình cờ tôi gặp một vị nào tinh thâm nghe tôi dạy mấy ông như vậy, chắc ông ta nắm lấy chân tôi ném xuống thang. Ông ta có gì trách cứ được không? Dầu sao, sao thế nào được? Mấy ông chớ vì lời tôi nói mà bị kéo, hoặc phiền trách vợ vắn. Trừ phi mấy ông thấu đáo tất cả, bằng không, không bao giờ làm thế được. Hễ mấy ông cố tình chấp vào lão Tăng là sa đọa mất, và gãy chân liền. Dầu vậy, tôi có gì đáng trách không? Vậy thì có vị nào muốn biết một đôi điều của tông môn tôi không? Xin bước ra đây để tôi hỏi thử. Sau đó mới có thể hỏi đầu, và dọc ngang khắp thế giới, đồng tây tùy thích." Một vị Tăng bước ra, toan mở miệng hỏi thì Sư đưa gậy đánh vào miệng, rồi hạ đường. Một hôm khác, Sư vào Đạt Ma đường thì nghe tiếng chuông, Sư nói: "Thế giới rộng như thế kia sao nghe chuông lại mặc áo thất điều vào?" Lần khác Sư chỉ nói: "Đừng thêm sương trên tuyết. Hãy giữ mình. Trân trọng!" Rồi bỏ đi. Có lần Sư bảo: "Coi kìa, Phật điện chạy tuốt vào Tăng đường." Rồi sau đó, Sư nói thêm: "Người ta đánh trống ở Lạc Phố còn ở Triệu Châu người ta vũ." Một hôm, Sư ngồi yên trên ghế trước mặt Tăng chúng, gậy lâu nói: "Mưa mãi thế này, không một ngày nắng ráo!" Lần khác, Sư nói: "Coi kìa, không còn gì là sinh khí hết." Nói xong, Sư làm như té, hỏi: "Hiểu không? Không hiểu thì hỏi cây gậy này nó dạy cho." Nhiều khi những lời pháp ngắn gọn và vô lý kiểu này của thiền sư làm cho người sơ cơ không hiểu gì hết. Nhưng theo Thiền, những nhận xét kiểu này phô diễn một chân lý một cách rõ ràng và thẳng thắn nhất. Một khi những phương thức hợp lý thông thường không thể dùng để viện dẫn được, thì vì nhu cầu mà vị thiền sư phải nói lên những cảm nghĩ diễn ra tận thâm tâm, nên ngài không thể diễn cách nào khác hơn là tối nghĩa và tượng trưng làm choáng váng người sơ cơ. Dầu vậy, chính các thiền sư vẫn luôn ưu ái và nhiệt tâm; và nếu mấy ông có lời trách móc xa xôi nào khi bị quở mắng thì ba chục gậy sẽ giáng xuống đầu mấy ông.

2.283. *Thuyết Liễu*

Có một vị Tăng lớn tuổi đang sống trong Thiền viện của Thiền sư Duy Chánh Bách Trượng ở Hồng Châu. Thấy ánh sáng mặt trời chiếu qua cửa sổ, vị Tăng liền hỏi ngài Duy Chánh: "Là cửa sổ đi đến ánh sáng hay là ánh sáng đi đến cửa sổ?" Thiền sư Duy Chánh nói: "Lão Thượng Tọa, có một vị khách trong phòng của ông. Ông nên trở về phòng đi." Một hôm, Duy Chánh hỏi Nam Tuyên: "Có một Pháp làm

giác ngộ các thầy nơi nơi mà chưa từng được diễn tả cho người ta hay không?” Nam Tuyên nói: “Có đó.” Duy Chánh hỏi: “Là Pháp nào?” Nam Tuyên đáp: “Không phải Tâm, không phải Phật, không phải Vật.” Duy Chánh nói: “Thầy mới vừa diễn tả nó đó!” Nam Tuyên nói: “Đó là cách ta thấy, còn ông thì sao?” Duy Chánh đáp: “Ta không phải là 'một bậc thầy giác ngộ.' Làm sao con biết Pháp nào được diễn tả hay là Pháp nào chưa được diễn tả?” Nam Tuyên nói: “Ta không hiểu. Sư thúc làm ơn giải thích dùm.” Duy Chánh nói: “Ta đã giải thích quá đầy đủ rồi!”

2.284. Thuyết Tâm Thuyết Tính

Câu chuyện một công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Động Sơn Lương Giới và Thần Sơn Tăng Mật. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XV, một hôm, Thiền sư Động Sơn Lương Giới cùng đi với Thần Sơn Tăng Mật, Động Sơn chỉ một Thiền viện bên đường bảo: "Bên trong đó người ta đang nói tâm nói tính." Thần Sơn hỏi: "Ai vậy?" Động Sơn nói: "Bị một câu hỏi như vậy của Sư Bá, ngay đó chết hết mười phần." Thần Sơn hỏi: "Ai là người nói tâm nói tính?" Động Sơn nói: "Trong cái chết con được cái sống."

2.285. Thuyết Pháp Không Sở Đắc, Ấy Gọi Sư Tử Hống!

Một vị sư khác lại hỏi Huệ Trung (675-775), “Thiền sư thấy mười phương hư không là pháp thân chăng?” Quốc Sư đáp, “Lấy tâm tưởng nhận, đó là thấy điên đảo.” Vị sư lại hỏi, “Tâm tức là Phật, lại cần tu vạn hạnh chăng?” Quốc Sư đáp, “Chư Thánh đều đủ hai thứ trang nghiêm (phước huệ), nhưng có tránh khỏi nhân quả đâu.” Đoạn Quốc Sư nói tiếp, “Nay tôi đáp những câu hỏi của ông cùng kiếp cũng không hết, nói càng nhiều càng xa đạo. Cho nên nói: Thuyết pháp có sở đắc, đây là dã can kêu; thuyết pháp không sở đắc, ấy gọi sư tử hống.” Tưởng cũng nên ghi nhận rằng Sư Tử Hống là thuật ngữ chỉ sự thuyết giảng mạnh mẽ. Như tiếng sư tử rống làm tất cả các loài thú rung sợ, thì tiếng thuyết giảng của Đức Phật quật ngã tất cả các tôn giáo khác, hàng phục ma quân, thu phục tà thuyết, và chặn đứng nỗi thống khổ trên cõi đời. Sư tử hống còn ám chỉ Đức Phật trong đại chúng nói điều quyết định mà không sợ hãi. Sư Tử Hống có bốn tác dụng: Thứ nhất là làm cho cân não của các giống thú tê liệt. Thứ nhì là hàng phục loài voi. Thứ ba là làm cho chim sa. Thứ tư là làm cho cá lặn. Sư tử hống

cũng là tiếng Phật và Bồ Tát thuyết pháp, có bốn tác dụng: Thứ nhất là đánh đổ mọi giáo thuyết khác. Thứ nhì là hàng phục thiên ma. Thứ ba là đánh bạt tà đạo. Thứ tư là thâm phục và đoạn diệt mọi phiền não.

2.286. Thuyết Tự Nhất Vật

Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Lục Tổ Huệ Năng và Thiền sư Nam Nhạc Hoài Nhượng. 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?” Sư thưa: “Nói in tuồng một vật tức không trúng.” Tổ hỏi: “Lại có thể tu chứng chăng?” Sư thưa: “Tu chứng tức chẳng không, nhiễm ô tức chẳng được.” Tổ nói: “Chính cái không nhiễm ô này là chỗ hộ niệm của chư Phật, người đã như thế, ta cũng như thế. Tổ Bát Nhã Đa La ở Tây Thiên có lời sấm rằng: ‘Dưới chân người sẽ xuất hiện NHẤT MÃ CÂU (con ngựa tơ) đạp chết người trong thiên hạ. Ứng tại tâm người chẳng cần nói sấm.’” Nghe xong Hoài Nhượng hoá nhiên khế ngộ, liền hầu hạ Tổ mười lăm năm, mỗi ngày càng thâm được sự huyền áo. Sau đó Sư đi đến núi Nam Nhạc, xiển dương Thiền tông.

2.287. Thứ Minh Dùng Mỗi Ngày Mà Chẳng Biết!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XVIII, vào một dịp Thiền Sư Huyền Sa Sư Bị (835-908) đãi 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.”

2.288. Thử Kinh

Một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền sư Thủ Sơn Tĩnh Niệm: “Chư Phật đều từ kinh này mà ra, đó là kinh gì?” Thủ Sơn đáp: “Nói khe khẽ thôi! Nói khe khẽ thôi!” Vị Tăng hỏi: “Làm sao con có thể thọ trì cái này?” Thủ Sơn đáp: “Chẳng nhiễm nó!” Thay vì trả lời rằng trong kinh Kim Cang, người ta có thể tìm thấy: “Nhất thiết Pháp của chư Phật và sự giác ngộ tối thượng toàn hảo của các ngài đều từ kinh này mà ra,” vị thầy chỉ nói: “Nói khẽ thôi kẻ thiên hạ sẽ nghe được.” Con người ngày nay không nhận ra tất cả đều khởi lên từ bốn tâm của chính họ. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng khi nói về chân lý, nên chắc

chấn rằng những lời ấy của mình đủ im lặng để không đến tai những người không có khả năng hiểu về nó một cách đúng đắn.

2.289. Thử Ngọc Qua Lửa, Tìm Châu Không Rời Bùn

Một hôm, Thiền Sư Viên Ngộ Khắc Cần Phật Quả (1063-1135) thượng đường dạy chúng: "Sóng lớn vỗ trên đỉnh núi, đáy giếng bụi bay, mắt nghe sấm nổ vang, tai thấy gấm thêu kim tuyến. Ba trăm sáu chục lông xương, mỗi lông hiện vô biên diệu thân. Tám mươi bốn ngàn đầu mỗi sợi lông đều hiển bày Bảo Vương địa giới. Nhưng đây chẳng cần phải thần thông diệu dụng, cũng không là sự hiển hiện của pháp. Chỉ khi nào ngàn mắt chóng mở, hẳn là ngồi khắp mười phương. Nếu các ông có thể diễn tả hết những thứ này trong một câu thoại, thì các ông nói làm sao?" Thử ngọc cần trải qua lửa, tìm châu không rời bùn.

2.290. Thực Chứng Bình Thường Và Sống Động

Bất kể Thiền là gì đi nữa thì nó vẫn là sự "Thực chứng, bình thường, và sống động nhất." Theo Ngũ Đẳng Hội Nguyên, quyển III, Thiền sư Mã Tổ (709-788) đã tát vào mặt của người hỏi. Cũng theo Ngũ Đẳng 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 Đẳng 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 đừng 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.

2.291. Thực Có, Không Thực Có, Huyền Giả, Trống Không, Như Thị

Thiền sư Sở Thạch Phạm Kỳ (1296-1370) là một trong những thiền sư lớn thời nhà Minh. Một hôm, Sư thượng đường dạy chúng: "Một hôm Vân Môn đưa cây gậy lên trước chúng Tăng và bảo, 'Phàm phu tưởng thật là có; hàng nhị thừa phân chiết mà cho là không; Duyên giác bảo là hiện hữu như huyền; Bồ Tát nói là đương thể tức Không. Đối với các môn đệ Thiền, khi nhìn cây gậy, chỉ gọi nó là cây gậy. Muốn đi thì cứ đi. Muốn ngồi thì cứ ngồi. Chẳng có mảy may loạn động.' Sau khi nhắc đến cổ nhân, Sở Thạch đưa ra những nhận xét riêng về cây gậy: 'Phàm phu đẩy lên cái thấy có là không hợp. Thanh văn đẩy lên cái thấy không cũng vậy. Duyên Giác thấy là hiện hữu như huyền. Bồ Tát thì đương thể tức không, cũng không hợp. Vứt lui không được ư? Lão Vân Môn ham nhìn sóng bạc để lạc mất cột buồm. Kết quả tai hại là làm lụy mấy ông sư trong thiên hạ.' Họ chưa thoát khỏi cây gậy. Vứt lại ư? Không được! Tốt hơn là đem chôn họ hết vào trong một cái hầm chung cho rồi!" Theo quan điểm của Thiền về Tánh Không hay Chân Như, chỉ cần một hạt bụi còn dính trong tâm cũng không được, và khi thấu hiểu sự tình đó. Tánh không và những ý tưởng liên hệ sẽ hoàn toàn trở nên dễ hiểu.

2.292. Thực Hành Chánh Niệm

Theo kinh Duy Ma Cật, chương bảy, Duy Ma Cật nói với Văn Thù Sư Lợi: "Phải thực hành chánh niệm." Văn Thù hỏi: "Thế nào là thực hành chánh niệm?" Duy Ma Cật đáp: "Phải thực hành pháp không sanh không diệt." Văn Thù hỏi: "Pháp gì không sanh, pháp gì không diệt?" Duy Ma Cật đáp: "Pháp bất thiện không sanh, pháp thiện không diệt" Văn Thù hỏi: "Pháp thiện và pháp bất thiện lấy gì làm gốc?"

Duy Ma Cật đáp: “Lấy thân làm gốc.” Văn Thù hỏi: “Thân lấy gì làm gốc?” Duy Ma Cật đáp: “Lấy tham dục làm gốc.” Văn Thù hỏi: “Tham dục lấy gì làm gốc?” Duy Ma Cật đáp: “Lấy hư vọng phân biệt làm gốc.” Văn Thù hỏi: “Hư vọng phân biệt lấy gì làm gốc?” Duy Ma Cật đáp: “Lấy tướng diên đảo làm gốc.” Văn Thù hỏi: “Tướng diên đảo lấy gì làm gốc?” Duy Ma Cật đáp: “Lấy không trụ làm gốc.” Văn Thù hỏi: “Không trụ lấy gì làm gốc?” Duy Ma Cật đáp: “Không trụ thì không gốc. Thưa ngài Văn Thù, ở nơi gốc không trụ mà lập tất cả pháp.”

2.293. Thực Hữu Và Diệt Thực Hữu

Theo Thiên Thai Trí Khải Đại Sư, nhị đế như thực hữu tương ứng với Tạng Giáo, chỉ cho lối giải thích tất cả các ấm, giới, nhập là thực pháp. Nói cách khác, nó tương ứng với giáo thuyết Tiểu thừa về thực hữu của từng pháp một, đối lại với giáo thuyết Đại thừa về tánh không của chư pháp. Ở trình độ này, chân đế tương ứng với việc triệt tiêu cái thực hữu của thế gian này để đạt được Phật quả cứu cánh tịch diệt.

2.294. Thực Tại Của Đời Sống

Theo Thiên sư Đạo Nguyên (Nhật), chúng ta phải có thái độ tu tập tinh chuyên trong mọi hoàn cảnh mà ta gặp. Nếu ta rơi vào địa ngục, ta cứ đi qua địa ngục; đây là thái độ quan trọng cần phải có trong cuộc sống hằng ngày. Khi ta gặp bất hạnh ta cứ vượt qua nó một cách thành thực. Cứ ngồi trong thực tại của cuộc sống, nhìn thiên đàng địa ngục, khổ vui, sống chết với con mắt giống nhau.

2.295. Thực Tướng Thân Như Lai

Tướng thực của Như Lai. Theo kinh Duy Ma Cật, chương mười hai, Đức Thế Tôn hỏi Duy Ma Cật rằng: “Ông nói ông muốn đến đây để thấy Như Lai thì lấy chi quán sát?” Duy Ma Cật thưa: “Như con quán thực tướng của thân, thân Phật cũng thế. Con quán Như Lai đời trước không đến, đời sau không đi, hiện tại không ở; không quán sắc, không quán sắc như, không quán sắc tánh; không quán thọ, tướng, hành, thức, không quán thức như, không quán thức tánh; không phải tứ đại sinh, cũng không như hư không; sáu nhập không tích tập, mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, tâm đã vượt qua; không ở ba cõi, đã lìa ba cấu; thuận

ba môn giải thoát; có đủ ba minh, cùng ngang vô minh, không một tướng, không khác tướng, không có tự tướng, không có tha tướng, không phải không tướng, không phải chấp tướng; không bờ bên này, không bờ bên kia, không giữa dòng mà hóa độ chúng sanh; quán tịch diệt cũng không diệt hẳn; không đây, không kia, không nương nơi đây, không nương nơi kia; không thể dùng trí mà hiểu được, không thể dùng thức mà biết được; không tối không sáng; không danh không tướng; không mạnh không yếu; không phải sạch không phải nhơ; không ở phương sở, không lìa phương sở; không phải hữu vi, không phải vô vi; không bày không nói; không bố thí, không bôn xén; không giữ giới, không phạm giới; không nhẫn không giận; không tinh tấn không giải đãi; không định không loạn; không trí không ngu; không thực không dối; không đến không đi; không ra không vào; bật đường nói năng; không phải phước điền, không phải không phước điền; không phải xứng cúng dường, không phải không xứng cúng dường; không phải thủ, không phải xả; không phải có tướng, không phải không tướng; đồng với chân tế bình đẳng như pháp tánh; không thể cân, không thể lường, qua các sự cân lường, không lớn không nhỏ; không phải thấy, không phải nghe, không phải giác, không phải tri; lìa các kiết phược, bình đẳng các trí, đồng với chúng sanh; đối các pháp không phân biệt; tất cả không tổn thất, không trước không sau, không tác không khởi, không sanh không diệt, không sợ không lo, không mừng không chán, không đã có, không sẽ có, không hiện có, không thể lấy tất cả lời nói phân biệt chỉ bày được. Bạch Thế Tôn! Thân Như Lai như thế, con quán cũng thế, nếu người nào quán theo đây gọi là chánh quán, quán khác gọi là tà quán.”

2.296. Thược Lan Hoa

Theo thí dụ thứ 39 của Bích Nham Lục, một vị Tăng hỏi Thiền Sư Vân Môn Văn Yển (864-949): "Thế nào là Pháp thân thanh tịnh?" Vân Môn đáp: "Thược Lan Hoa." Vị Tăng lại hỏi: "Khi thế ấy thì sao?" Vân Môn đáp: "Sư tử lông vàng." Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, các ông biết chỗ hỏi của vị Tăng và chỗ đáp của Vân Môn chăng? Nếu hiểu được thì hai miệng đồng không có một cái lưỡi. Nếu chẳng biết chưa khỏi lầm lẫn. Có vị Tăng hỏi Huyền Sa: "Thế nào là Pháp thân thanh tịnh?" Huyền Sa đáp: "Mủ giọt giọt." Người đủ con mắt Kim Cang mời thử biện xem? Vân Môn không đồng người khác, có khi

nắm đứng vách cao ngàn trượng, không có chỗ cho ông nghĩ suy, có khi vì ông mở một con đường đồng chết đồng sống. Ba tấc lưỡi của Vân Môn rất sâu kín. Có người nói đó là lối đáp tín thể (tin màu sắc). Nếu hiểu thế ấy, thử nói Vân Môn rơi tại chỗ nào? Cái này là việc ở trong thất, chớ nhằm ra ngoài suy tính. Vì thế, Bách Trượng nói: "Sum la vạn tượng, tất cả ngữ ngôn, đều xoay về nơi mình, khiến lẫn trùng trục, nhằm chỗ sống linh động." Lại nói: "Nếu nghĩ nghị suy tìm, liền rơi vào câu thứ hai." Vĩnh Gia nói: "Pháp thân ngộ rồi không một vật, bản nguyên tự tánh thiên chơn Phật." Vân Môn nghiệm vị Tăng này, vị Tăng này cũng là người ở trong thất của Sư, là người tham cứu đã lâu, biết được việc trong thất của Sư, nên tiến ngữ: "Khi thế ấy đi thì sao?" Vân Môn bảo: "Sư tử lông vàng." Hãy nói là chấp nhận y hay chẳng chấp nhận y, là bao y hay biếm y? Nham Đầu nói: "Nếu luận chiến thì mỗi người ở chỗ chuyển." Lại nói: "Kia tham câu sống chẳng tham câu chết. Câu sống tiến được thì vĩnh kiếp chẳng quên, câu chết tiến được thì tự cứu chưa xong." Lại có vị Tăng hỏi Vân Môn: "Phật pháp như trăng trong nước phải chẳng?" Vân Môn đáp: "Sóng trong không đường thông." Vị Tăng thưa: "Hòa Thượng từ đâu mà được?" Vân Môn đáp: "Hỏi lại thì đâu đến." Vị Tăng thưa: "Chính khi đi thế ấy là sao?" Vân Môn đáp: "Đường núi cống trùng điệp. Phải biết việc này chẳng ở trên ngôn cú, như chọi đá nháng lửa, tợ làn điện chớp, nắm được nắm chẳng được chưa khỏi tan thân mất mạng."

2.297. Thường Pháp Thánh Pháp!

Thiền sư Long Môn Thanh Viễn Phật Nhân (1067-1120) thượng đường dạy chúng: "Để thực chứng Pháp của chư Thánh, chỉ công nhận rằng Pháp ấy cũng không khác Pháp của người thường. Thấu triệt rằng phàm thánh không phải là hai chuyện khác nhau. Nếu mấy ông đi đến tận đáy của sự giác ngộ ngay lúc này, rồi thì mấy ông đã đến tận đáy của tất cả những ảo vọng trong tương lai. Nếu mấy ông đi đến tận đáy của những ảo vọng ngay bây giờ, mấy ông đi đến tận đáy của sự giác ngộ trong tương lai. Sự thấu hiểu hoàn toàn rằng giác ngộ và ảo tưởng không phải là hai chuyện khác nhau. Tại sao ảo tưởng lại tiếp tục được che đậy? Thế thì tất cả các bậc giác ngộ đã thực chứng cái gì? Đó là cái mà khi mấy ông xuyên thấu 'phàm' 'thánh' 'giác ngộ' và 'ảo tưởng,' rồi thì mấy ông thấy rõ nguồn cội. Lão Tăng dám hỏi mấy ông, thế nào là bản lai nhân? Chư Sư và chư Tăng khắp nơi đã nói: 'Nơi nào

bản lai nhân có thể thấy được? Ông Mòi Lừa là một thánh nhân vĩ đại từ tỉnh Tây.' Họ cũng nói: 'Nó không có mặt, vậy thì chỗ nào để mấý ông gặp nó? Nước ở chỗ xa không chứa được đám cháy gần! Ngoài hai con đường này, thì cái gì là bản lai nhân?' Sau khi ngừng một lúc lâu, Phật Nhãn nói: "Nhưng ngay khi mấý ông lãnh hội điều mà lão Tăng đang nói, làm sao mấý ông thực chứng nó nơi chính mình?"

2.298. Thường Thiết

Câu chuyện một công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Động Sơn Lương Giới với một vị Tăng về "Tam Thân". Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XV, một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền sư Động Sơn Lương Giới: "Trong ba thân (tu hành thân, pháp thân, và độ sinh thân), thân nào không rơi vào các con số?" Động Sơn đáp: "Lão Tăng thường gần gũi với thân đó."

2.299. Thường Trái (Trả Nợ)

Chúng ta không có những ghi chép chi tiết về Tổ Sư Tử, vị Tổ thứ XXIV của Thiền Tông Ấn Độ. Chúng ta chỉ biết Sư sanh ra trong một gia đình Bà-la-môn ở Trung Ấn vào thế kỷ thứ VI. Ông là người đã truyền bá Phật giáo về phía Bắc Ấn Độ. Lịch Sử Truyền Thừa Đức Phật nói rằng khi Tổ Sư Tử đang truyền bá Phật giáo tại vùng Kế Tân thì bị vua xứ này hành quyết (chặt đầu). Và khi đầu của Sư bị chặt thì bản văn kể tiếp, sữa tuôn ra từ cổ của Sư thay vì máu. Theo Phật Tổ Truyền Thừa Ký, ngay khi hành quyết, nhà vua té quy xuống đất, cánh tay vẫn còn nắm thanh gươm, và bảy ngày sau đó thì nhà vua chết. Tổ Sư Tử thường được trích dẫn như là một biểu tượng của việc sẵn sàng xả thân vì Pháp. Hãy còn một câu chuyện khác nữa về "Trả Nợ" trong lịch sử Phật giáo. 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 túc trái đều phải trả'. Thế thì tại sao Sư Tử Tỳ Kheo và Nhị Tổ phải trả nợ?" Thiền sư Trường Sa đáp: "Này 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 thiết nghĩa, niết bàn và trả nghiệp
 Đều là một bản chất không khác sai.”

2.300. Thường Trụ Thế Gian Không Sanh Không Diệt Là Phật

Thông Biện (?-1134), tên của một vị Thiền sư Việt Nam, quê ở Bắc Việt. Ngài là đệ tử của Thiền sư Viên Chiếu, và là Pháp tử đời thứ tám dòng Thiền Vô Ngôn Thông. Về sau, ngài tới Thăng Long và trụ tại chùa Quốc Tự với tên Trí Không. Lúc về già, ngài trở về Từ Liêm và trụ tại chùa Phổ Minh thuyết pháp. Ngài thường khuyến tấn đệ tử tụng kinh Pháp Hoa. Theo ngài, thường trụ thế gian, không sanh không diệt gọi là Phật. Rõ biết tâm tông của Phật, hạnh và giải tương ứng gọi là Tổ. Phật và Tổ chỉ là một, bởi những kẻ lạm học nói sai rằng có hơn có kém mà thôi. Vả lại, Phật là giác. Cái giác này xưa nay lặng lẽ thường trụ. Tất cả chúng sanh đều đồng có lý này, chỉ vì dục vọng nhiễm trần che lấp nên theo nghiệp trôi lăn trong luân hồi sanh tử, chuyển thành các cõi ta bà.

2.301. Thường Và Vô Thường

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 thuở 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 mâu 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.

2.302. Thượng Pháp Ứng Xả, Hà Huống Phi Pháp?

Theo Kinh Kim Cang, Đức Phật dạy: "Chúng sanh không nên chấp vào tướng ta, tướng người, tướng chúng sinh, 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 sinh, có thọ giả. Nếu cố chấp vào pháp tướng, cũng tức là chấp có ta, chấp có người, chấp có chúng sinh, 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.)”

Thiền sư Giới Không quê ở Mãn Đầu, Bắc Việt. Khi hãy còn nhỏ ngài rất thích Phật pháp. Khi xuất gia, ngài đến chùa Nguyên Hòa trên núi Chân Ma là đệ tử của Thiền sư Quảng Phước. Ngài là pháp tử đời thứ 15 của dòng Thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi. Sau đó, ngài dời về núi Lịch Sơn cất am tu thiền trong năm hay sáu năm mới xuống núi làm du Tăng đi hoằng hóa Phật pháp. Vua Lý Thần Tông nhiều lần gửi chiếu chỉ triệu hồi ngài về kinh, nhưng ngài đều từ chối. Về sau, bất đắc dĩ ngài phải vâng mệnh về trụ tại chùa Gia Lâm để giảng pháp. Về già, ngài trở về cố hương và trụ tại chùa làng Tháp Bát. Hầu hết cuộc đời ngài, ngài hoằng hóa và trùng tu trên 95 ngôi chùa. Ngài thường nhắc nhở hàng đệ tử rằng tất cả luật lệ, khuôn mẫu phép tắc chỉ là kim chỉ nam hay bản chỉ đường, hay ngón tay chỉ trăng, chứ không phải là mặt trăng mà chúng ta muốn thấy. Nếu không có bản chỉ đường thì không thể đi đến đích được. Tương tự, nếu không có phép tắc tu thiền thì không làm sao tu tập thiền định được, nhưng nếu chúng ta chấp chặt vào phép tắc thì chúng ta sẽ không bao giờ liễu ngộ được pháp môn ‘tâm truyền tâm’ này. Các ông nên luôn nhớ lời Phật dạy trong kinh Kim Cang ‘Thượng Pháp ưng xả, hạ hướng Phi Pháp!’ Hành giả tu Thiền không nên chấp vào tướng ta, tướng người, tướng chúng sinh, 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 sinh, có thọ giả. Nếu cố chấp vào pháp tướng, cũng tức là chấp có ta, chấp có người, chấp có chúng sinh, 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 ưng xả, hạ hướng phi pháp!’ (chính pháp có khi còn nên bỏ, hướng là phi pháp). Ngài đã tóm gọn ngữ lục của ngài trong bài kệ sau đây:

“Ngã hữu nhất sự kỳ đặc,
Phi thanh huỳnh xích bạch hắc.
Thiên hạ tại gia xuất gia,
Thân sanh ố tử vi tặc.
Bất tri sanh tử dị lộ,
Sanh tử chỉ thị thất đắc.
Ngược ngôn sanh tử dị đồ,
Trám khước Thích Ca Di Lặc.

Nhược tri sanh tử, sanh tử,
 Phương hội lão tăng xứ nặc.
 Nhữ đẳng hậu học môn nhân,
 Mạc nhận bàn tinh quĩ tặc.”

(Ta có một việc kỳ đặc, chẳng xanh vàng
 đen đỏ trắng.

Cả người tại lãn xuất gia, thích sanh, chán tử là giặc.
 Chẳng rõ sanh tử khác đường, sanh tử chỉ là được mất.
 Nếu cho sanh tử khác đường,
 lừa cả Thích Ca, Di Lặc.
 Ví biết sanh tử, sanh tử, mới hiểu lão tăng chỗ náu,
 Môn nhân, hậu học, các người, chớ nhận
 khuôn mẫu, pháp tặc).

2.303. Thượng Phát Tử và Hạ Phát Tử!

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 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.

2.304. Thượng Vô Phiến Ngõa Giá, Hạ Vô Trách Chùy Địa

Khi Thiền Sư Tịnh Không (?-1170) trở về chùa Sùng Phước và trụ tại đây hoằng hóa. Một hôm Sư thượng đường nói kệ:

“Trên không miếng ngói che,
 Dưới không đất cắm dùi.
 Hoặc đổi áo trắng đến,
 Hoặc xách trượng mà đi.

Khoảng chuyển động xúc chạm,
Tợ rồng vậy đớp mồi.”

(Thượng vô phiến ngõa giá. Hạ vô trách chùy địa. Hoặc dịch phục trực nghệ. Hoặc sách trượng nhi chí. Chuyển động xúc xư gian. Tợ long dưc thôn nhĩ).

2.305. Tia Giác Ngộ Như Tia Năng Mặt Trời Chiếu Rọi khắp Nơi Nơi!

Vô Học Tổ Nguyên (1226-1286) là tên của một thiền sư Trung Hoa thuộc phái Lâm Tế; ông theo những thuyết giảng của Vô Chuẩn Sư Phạm và trở thành viện trưởng tu viện Chân Như ở Đài Châu. Rồi đến năm 1279, ông sang Nhật và đứng đầu tu viện Kiến Trường và sau đó ông lập ra tu viện Viên Giác. Kiến trường và Viên Giác là hai trung tâm thiền quan trọng nhất tại Nhật Bản. Thiền sư Vô Chuẩn Sư Phạm giao cho Vô Học Tổ Nguyên công án “Vô.” Tổ Nguyên, một người trẻ tuổi đầy lòng tự tin, chắc rằng mình có thể giải quyết công án này trong vòng một năm. Nhưng đã sáu năm trôi qua mà ông vẫn chưa làm được chút tiến bộ nào. Ngày nay rất may chúng ta còn một di cảo của thiền sư tự thuật lại đủ chi tiết về tâm cơ chuyển hóa của ông: "Năm mười bốn tuổi, tôi đến Khâm Sơn. Năm mười bảy tuổi, tôi phát tâm học Phật, và bắt đầu thử khám phá mật nghĩa của chữ 'Vô' của Triệu Châu. Tôi định làm xong công quả ấy trong một năm, nhưng rốt cuộc không đi đến đâu hết. Rồi một năm nữa trôi qua vẫn không gì hơn, rồi ba năm nữa, vẫn không thấy chút tiến bộ nào. Qua năm thứ năm và thứ sáu, vẫn không có gì khác thường biến đổi trong người tôi, nhưng chữ 'Vô' bây giờ bám dính vào tôi, không rời một bước, cả đến khi tôi ngủ. Toàn thể vũ trụ hầu như chẳng gì khác hơn là chữ 'Vô' ấy. Trong khi ấy, một vị sư già bảo tôi thử dẹp hết qua một bên coi sự thể ra sao. Theo lời khuyên tôi vứt bỏ tất cả, và ngồi yên. Nhưng chữ 'Vô' đeo riết theo tôi đến không sao dứt bỏ ra được, đầu đã hết sức vùng vẫy. Ngồi, tôi quên tôi đang ngồi, mà cũng quên luôn bản thân tôi, quên hết, chỉ còn lại cảm giác một cái trống không. Cứ thế nửa năm trôi qua. Như chim sổ lồng, tâm tôi qua lại tự do, dọc ngang tùy thích, không ngăn ngại, hết đông sang tây, hết nam sang bắc. Ngồi tịnh suốt hai ngày liền, hoặc suốt ngày đêm, tôi không biết mệt mỏi là gì. Thuở ấy ở chùa có đến gần chín trăm Tăng, trong số ấy có nhiều người hành thiền tinh cần lắm. Đêm nọ, trong khi đang tịnh, tôi cảm thấy như thân

và tâm tôi bắt làm đôi, hết mong gì chấp liền lại được. Mọi người quanh tôi đều tưởng tôi chết, nhưng có một vị Tăng lớn tuổi bảo rằng vì tôi thâm nhập trong đại định nên tứ chi cóng lạnh thành bất động, nếu cho mặc đồ ấm thì tỉnh lại như thường. Quả đúng vậy, vì rốt cùng tôi tỉnh lại, và hỏi ra mới biết tôi đã lịm đi trong trạng thái ấy đến một ngày một đêm. Sau đó, tôi vẫn tiếp tục ngồi tịnh, và bắt đầu ngủ được chút ít, nhưng hề nhắm mắt là thấy mở rộng trước tôi một khoảng trống như một sân trại. Trong mảnh đất ấy, tôi qua lại thét đến quen thuộc hết. Nhưng hề mở mắt ra là hình ảnh ấy tan biến mất. Một đêm, ngồi tịnh rất khuya, tôi giữ cho đôi mắt mở lớn và theo dõi tôi ngồi trên tấm nệm. Thành linh có tiếng đập tám bảng trước phòng vị giáo thọ lọt vào tai tôi, và liền đó hiển lộ trọn vẹn ở tôi 'bổn lai nhân'. Hình ảnh hiện ra ấy không còn gì hết khi tôi nhắm mắt. Tôi vội rời nệm ngồi, chạy riết đến khu vườn Ganki dưới ánh trăng thanh, tại đây tôi ngửa mặt lên trời và phá lên cười: 'Ôi, lớn thay pháp giới! Lớn thay, bao la thay, mãi mãi không cùng!' Nổi mừng của tôi thật không bờ bến vậy! Tôi không ngồi yên được trong Thiền đường; tôi bỏ đi lên núi, lang thang đó đây, vớ vẩn, không mục đích. Tôi nghĩ rằng mặt trời mặt trăng mỗi ngày đi bốn tỷ dặm. Rồi tôi nghĩ: 'Quê tôi ở Trung Hoa, người ta nói rằng xứ Dương Châu của tôi là trung tâm của thế giới. Nếu vậy thì chỗ ấy xa chừng hai tỷ dặm cách chỗ mặt trời mọc; nhưng tại sao mặt trời vừa mọc là ánh nắng đập ngay vào mắt tôi?' Tôi lại nghĩ thêm: 'Ánh mắt tôi phải đi chớp nhoáng như ánh mặt trời, ví nó đến tận mặt trời; mắt tôi, tâm tôi, há chẳng là Pháp giới hay sao?' Nghĩ đến đây, tôi cảm thấy như tất cả những gì trói buộc tôi từ vô lượng kiếp đổ vỡ tan tành hết. Từ bao nhiêu năm vô tận rồi tôi vẫn sống trong ổ kiến như thế này? Và giờ đây, mỗi lỗ chân lông trên da tôi là vô số nước Phật trong mười phương! Tôi tự nhủ: 'Dầu không được cái ngộ cao hơn, thì thế này vẫn đủ quá cho tôi rồi!'"

2.306. Tích Tượng

Tích Tượng là cây gậy của nhà sư, phần đầu có những vòng thiết, khi rung gậy để báo cho biết sự có mặt của ai; gậy cũng còn được dùng để trừ ma quỷ. Tích Tượng là một biểu tượng tôn giáo hay một vật dụng cần thiết trong sinh hoạt hằng ngày của một vị Thiền sư? Một hôm Thiền sư Thù Long Tuyên Châu thượng đường, đưa cây gậy lên nói: "Hai mươi năm ở núi, ta mới được đầy đủ sức lực như thế này."

Bấy giờ có vị Tăng hỏi: "Hòa Thượng được sức lực gì?" Thù Long đáp: "Qua khe qua đỉnh núi, chống gậy ở phía Đông, chống gậy ở phía Tây." Sau đó Thiền sư Chiêu Khánh nghe được chuyện này, có nói: "Ta thì không nói như thế." Một vị Tăng nghe, liền hỏi: "Vậy, Hòa Thượng nói thế nào?" Chiêu Khánh cầm cây gậy, bước xuống đất và đi mất. Thiền sư Pháp Am nghe hai cách trình bày trên, bình luận rằng: "Thù Long thích cây gậy, đáng tiếc là đầu rồng mà đuôi rắn. Lại thêm bị Chiêu Khánh thọc từ phía sau, giống như vẽ cọp thêm vằn. Khi ấy, đợi hấn nói câu: Hòa Thượng được sức mạnh gì, tôi sẽ cầm cây gậy mà ném đi trước mắt đồ chúng, chấn chấn sẽ có một con rồng thật, một con cọp thật, đang gọi mây gọi sương." Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong tác phẩm "Thiền Học Nhập Môn," nếu Thiền trong thời đại ngày nay là một hệ thống, thì hệ thống ấy là gì? Chắc chắn là nó giống như một đồng hỗn loạn, mà quan điểm của các Thiền sư lại đối lập với nhau. Nhưng xét theo quan điểm của Thiền thì dưới cái đồng hỗn loạn ấy lại có một mạch nước ngầm chảy qua, thật ra mỗi vị Thiền sư đều được ẩn chứng một cách khác nhau. Sự xung đột bên ngoài không gây trở ngại gì đến việc ẩn chứng thật sự ấy. "Có" và "không" cùng bổ túc cho nhau như thế, dù không hợp với lý luận nhưng lại có đầy đủ yếu chỉ của Thiền mà trong đó chúng ta cũng thấy được chân lý và sự sống của công án. Một câu không trọn vẹn sẽ không có ý nghĩa gì. Dầu là "một bàn tay của Bạch Ẩn," "Cây bách của Triệu Châu," hay "Bản lai diện mục" của Lục Tổ đều cực kỳ linh hoạt hùng hồn. Chỉ cần nắm bắt được bản chất của nó thì cả vũ trụ bị chúng ta chôn vùi trong nắm mô lý luận và phân tích sẽ hiển lộ ra. Trong khi Thiền sư Phần Dương (947-1024) từng nói: "Biết được cây gậy, việc tham học một đời coi như hoàn tất." Công án này rất đơn giản. Thiền sư thường cầm cây gậy, cũng giống như ký hiệu quyền uy của tôn giáo nào đó hiện nay, nhưng ngày xưa, thật ra chỉ mang gậy theo trong những lúc hành cước như qua sông, leo núi. Cây gậy cũng là một vật hết sức bình thường, khi thiền sư thượng thừa thuyết pháp thường hay đưa gậy ra để dạy chúng, cây gậy cũng trở thành chủ đề cho Tăng chúng thảo luận. Khi Pháp Am Tổ Tiên Thiền Sư bàn đến cây gậy, ngài nói với một tấm lòng tốt và rất hợp lý khi ngài nói: "Biết được cây gậy, vậy thì đặt nó tựa vào vách." Cả Pháp Am lẫn Phần Dương Thiện Chiêu đều đang nói cùng một thật tướng, chỉ ra cùng một chân lý, nhưng bề ngoài thì họ có

về như xung đột lẫn nhau không chỉ ở mặt ngôn ngữ, thậm chí nơi phương cách tu hành của họ nữa.

2.307. Tịch Tĩnh Vô Ngôn

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 hồi 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 nhĩ?" 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.

2.308. Tiệm Đốn Là Giả Tạo Từ Căn Bản

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 "tịnh 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."

2.309. Tiên Chiếu

Một hôm, Thiền sư Lang Nha Quảng Chiếu Huệ Giác, vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ X, thượng đường thị chúng, nói: "Hôm nay lão Tăng muốn nói với tất cả mấy ông về chiếu và dụng (trong Thiền, chiếu có nghĩa là vị thầy tìm biết những khả năng của người đệ tử; và dụng chỉ cho hoạt động hướng dẫn người học). Nhất chiếu, nhì dụng: giống như một con sư tử bày ra nanh vuốt của nó (sư tử là hóa thân của Bồ Tát Văn Thù, biểu tượng của trí tuệ). Nhất dụng, nhì chiếu: giống như Tượng Vương phô ra sức mạnh vĩ đại của nó (voi là hóa thân của Bồ Tát Phổ Hiền, biểu tượng của sự giáo hóa và tu tập). Chiếu và dụng đồng thời: giống như con rồng lấy nước làm mây tụ và mưa rơi. Chiếu dụng không đồng thời: giống như chuyện giúp đỡ một cô gái nhỏ tình khôn lanh lợi hay là bày tỏ sự thương yêu đến với một đứa con cứng. Đây là Pháp Môn được lập thành bởi một vị Thiền đức thời trước. Có phải đây là cách nên làm hay không nên làm? Nếu đây là cách nên làm, thì nó giống như Kỷ Tín cỡi xe Cửu Long (hình ảnh trong điển cổ Trung Hoa về sự hy sinh tự kỷ). Nếu đây là cách không nên làm, thì nó giống như Hạng Vũ mất thiên lý mã. Trong đây có ai có thể nói dùm cho Lang Nha này không? Nếu không, thì sơn Tăng này sẽ nói cho chính mình." Nói xong, Sư dựng đứng cây tích tượng lên và bước xuống tòa.

2.310. Tiên Đà Bà!

Hương Nghiêm Trí Nhàn (?-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 Nhàn; 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 Nhàn, 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 Thiển và nói: "Lại đây!"

2.311. Tiên Trình Nhân Duyên Đang Xảy Ra Nơi Chính Tâm Bàn

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 chỉ 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 này 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.

2.312. Tiên Công Án Thiền

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 lặc vai một cách thô bạo? Nếu bạn được gọi là "càn thỉ quyết" (que cứt khô) thì bạn sẽ làm gì? Hoặc bạn chỉ đơn giản được yêu cầu chuyển 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 Thiên. 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 Thiên, cần phải có huyền cơ khéo léo để người ta dễ dàng đến với Thiên và làm cho Thiên 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 Thiên không phổ cập như Tịnh Độ Chân Tông và Thiên Chúa giáo, nhưng pháp mạch của Thiên có thể truyền thừa không gián đoạn trong nhiều thế kỷ, theo quan điểm của tôi, chủ yếu là nhờ hệ thống công án. Thiên học bắt nguồn từ Trung Hoa, nhưng Thiên ấy không còn theo hình thức thuần túy nữa. Pháp mạch của Thiên tông dung hợp với Tịnh Độ tông, pháp môn nhấn mạnh đến niệm Phật. Tại Nhật Bản, Thiên 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 Thiên 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 Thiên 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 Thiên và được khai ngộ. Hệ thống hóa Thiên 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 Thiên 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 Thiên không bị hoàn toàn đoạn diệt. Hãy xem tình hình Thiên 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 Thiên thì có lẽ tông Lâm Tế sống động hơn với sự sử dụng hệ thống công án. Người ta có thể nói: "Nếu Thiên đúng như những gì ông nói thì nó sẽ vượt xa phạm vi hiểu biết thuộc về trí tuệ, thế thì Thiên 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.

2.313. Tiên Đình Bách Thọ Tử (Cây Bách Trước Sân)

Một vị Tăng hỏi: "Thế nào là chỉ ý của Phật pháp?" Triệu Châu đáp: "Cây bách thọ trước sân." Đó là câu nói được trích từ công án thứ 37 trong "Vô Môn Quan". Theo Thiền sư Đạo Nguyên trong quyển "Chánh Pháp Nhân Tạng", cây bách trước sân của Triệu Châu chính là cội cây không rễ. Ngay cái trạng thái đời sống giác ngộ tự nó bây giờ được diễn tả như là cội cây không rễ. Cuộc đời giác ngộ của bạn tại sao lại là cội cây không rễ? Cuộc đời giác ngộ không phải là cuộc đời cố định mà là cuộc đời tự tại, không cố chấp vào bất cứ thứ gì. Thế nhưng, mỗi người chúng ta lại cố định hay bị điều kiện trói buộc trong những phương diện nào đó. Thí dụ như chúng ta có điều kiện của con người, làm người nam hay người nữ, có gia đình hay độc thân. Chúng ta có một số kiến thức nên từ đó khởi lên một số khái niệm đối với sự vật. Tất cả những điều kiện này chính là những cái rễ mà chúng ta nương vào đó để tồn tại. Điều này có gì sai trái hay không? Cố chấp vào những thứ này có gì sai trái hay không? Đời sống của chúng ta thực sự có một số hạn chế. Đời sống bị giới hạn này làm sao có thể là cội cây không rễ, làm sao có thể là đời sống giác ngộ? Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng "Vô thường" là giáo pháp quan trọng nhất của Phật pháp. Thay vì nhìn xem mọi vật biến chuyển như thế nào, thì chúng ta thường nghĩ rằng có một cái gì đó không thay đổi. Dĩ nhiên là chúng ta thừa nhận một vài thay đổi nào đó khi nó rõ ràng như trong

gia đình có một người quá vắng, hay phải chia ly với ai trong gia đình. Nhưng chúng ta có thật sự tỉnh thức được sự thay đổi hay vô thường thật sự hay không? Chắc chắn là không, và vì không thấy được nên hậu quả là chúng ta sống trong sự xem trọng tự ngã. Việc tự cho mình là quan trọng không hẳn là phải xem thường người khác. Chúng ta dùng cái xem trọng tự ngã để tạo ra sự phân biệt trên những đường ranh nào đó khi mà trên thực tế chẳng hề có phân biệt hay ranh giới nào cả. Trên phương diện nào đó, chúng ta đều cho mình là quan trọng. Rõ ràng là do bởi những điều kiện này mà chúng ta mời gọi đến cuộc sống của chúng ta quá nhiều phiền não. Nó xảy ra vì cái xem trọng tự ngã này. Hành giả tu Thiền phải nên luôn cẩn trọng!

2.314. Tiên Tam Tam, Hậu Tam Tam Tam

Cuộc đối thoại giữa Văn Thù và Vô Trước trong thí dụ thứ 35 của Bích Nham Lục. Văn Thù hỏi Vô Trước: "Vừa rời chỗ nào?" Vô Trước đáp: "Phương Nam." Văn Thù hỏi: "Phương Nam Phật pháp trụ trì thế nào?" Vô Trước đáp: "Thời mạt pháp, Tỳ kheo ít giữ giới luật." Văn Thù hỏi: "Chúng nhiều ít?" Vô Trước đáp: "Hoặc ba trăm hoặc năm trăm." Vô Trước hỏi Văn Thù: "Ở đây trụ trì thế nào?" Văn Thù đáp: "Phàm Thánh đồng ở, rần rông lẫn lộn." Vô Trước hỏi: "Chúng nhiều ít?" Văn Thù đáp: "Tiền tam tam, hậu tam tam." Những sự kiện thực, đối lại với những sự kiện trừu tượng (câu hỏi và trả lời giữa ngài Vô Trước và ngài Văn Thù). Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, Vô Trước đạo Ngũ Đài Sơn, đến giữa đường chỗ hoang vắng, Văn Thù hóa một cái chùa tiếp Sư nghỉ ngơi. Cuộc đối đáp trên đã diễn ra. Khi uống trà, Văn Thù đưa cái chung pha lê hỏi: "Phương Nam có cái này chăng?" Vô Trước đáp: "Không." Văn Thù hỏi: "Bình thường lấy cái gì uống trà?" Vô Trước im lặng không trả lời được, bèn từ giả ra đi. Văn Thù sai đồng tử Quân Đề tiến ra cổng. Vô Trước hỏi Quân Đề: "Vừa rồi nói 'tiền tam tam, hậu tam tam' là nhiều hay ít?" Quân Đề gọi: "Đại Đức!" Vô Trước đáp: "Dạ!" Quân Đề hỏi: "Nhiều hay ít?" Vô Trước lại hỏi: "Đây là chùa gì?" Quân Đề chỉ mặt sau chùa Kim Cang. Vô Trước xoay đầu nhìn thì chùa hóa và đồng tử đều ẩn chẳng thấy, chỉ chỗ kia là hang trống. Sau này gọi là hang Kim Cang. Có vị Tăng hỏi Phong Huyệt: "Thế nào là chủ trong núi Thanh Lương?" Phong Huyệt đáp: "Một câu chẳng gặp Vô Trước hỏi, đến nay vẫn làm Tăng đồng quê." Nếu cần tham được thấu đến chỗ bình bình thật thật, chân đạp

đến chỗ đất thật, nhằm dưới lời nói của Sư tiến được, tự nhiên ở trong chảo dầu lò lửa cũng chẳng nghe nóng, ở trên băng giá cũng chẳng nghe lạnh. Nếu cần tham được thấu, cao vót hiểm nguy như bảo kiếm Kim Cang Vương, nên nhằm dưới lời Văn Thù tiến được, tự nhiên nước rưới chẳng dính, gió thổi chẳng vào. Địa Tạng Quế Sâm ở Chương Châu hỏi một vị Tăng: "Vừa rời chỗ nào?" Vị Tăng thưa: "Phương Nam." Địa Tạng hỏi: "Trong kia Phật pháp thế nào?" Vị Tăng thưa: "Tranh cãi ồn ào." Địa Tạng nói: "Đâu như ta ở đây, cấy lúa thổi cơm mà ăn." Hãy nói lời đáp nầy cùng chỗ đáp của Văn Thù là đồng hay là khác? Có người nói: "Chỗ đáp của Sư chẳng phải là chỗ đáp của Văn Thù, vì còn có rồng có rắn, có phàm có thánh." Hiểu như vậy thì có gì giao thiệp. Lại biện rõ "Tiền tam tam, hậu tam tam" chẳng? Mũi tên trước còn nhẹ, mũi tên sau rất sâu. Hãy nói là nhiều hay ít? Nếu nhằm trong ấy thấu được thì ngàn câu muôn câu chỉ là một câu. Nếu ngay dưới một câu chặt được núi, nắm được đứng, chính lúc ấy đến được cảnh giới nầy.

Lại có một câu chuyện khác về vấn đề nầy. Hầu hết cuộc đời mình, Thiên 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 Tràng Khánh Tán Văn, vẫn còn được lưu hành.

2.315. *Tiền Tư Duy Tâm*

Tiền tư duy tâm là cái 'Tâm' trước khi có sự suy nghĩ diễn ra. Thiền Sư Sùng Sơn Hạnh Nguyên nói trong quyển Thiền Định Chỉ Nam: "Trước đây rất lâu, có ai đó đã nói với bạn: 'Bầu trời màu xanh.' Từ đó, ý tưởng đó theo bạn mãi. Một con chó không bao giờ nói: 'Bầu trời màu xanh.' Một con mèo không bao giờ nói: 'Cái cây màu xanh.' Con chó cũng không bao giờ nói: 'Tôi là một con chó.' Các con mèo không bao giờ tin rằng chúng là mèo. Con người dựng nên mọi chuyện và cãi nhau về chủ đề đó. Cái nhìn của họ là một vọng kiến. Họ tạo ra màu sắc, kích cỡ, hình dáng, thời gian, không gian, danh xưng và mọi hình thức. Con người dựng nên nguyên nhân và hậu quả, sống và chết, đi và đến. Từ nguyên thủy, mọi chuyện đó không tồn tại. Tất cả đều do từ ý nghĩ của chúng ta mà ra: ý nghĩ của chúng ta tạo ra mọi chuyện. Đó chỉ là ý tưởng của một người khác nào đó. Người Mỹ có ý tưởng theo kiểu người Mỹ: họ nói 'dog'. Người Hàn quốc có ý tưởng theo kiểu Hàn quốc: họ không nói là 'dog' mà gọi là 'gye'. Bên nào đúng? Để có lời giải đáp tuyệt đối, bạn hãy đi hỏi con chó: 'Chú mày có phải là con chó không?' Câu trả lời của con chó chắc hẳn thú vị lắm đây. Như thế, nếu chúng ta muốn tiêu hóa tri kiến của chúng ta để biến nó thành trí tuệ, chúng ta phải quay lại tâm thức chúng ta trước khi ý nghĩ khởi hiện. Trạng thái đó không có tên, cũng không có hình tướng. Nhiều người gọi nó là tâm, tánh, thể, Thượng đế, ngã, Phật, linh hồn, tinh thần hay ý thức. Nhưng từ bản lai, trạng thái đó không có tên, không có hình tướng, bởi vì nó ở vào giai đoạn 'tiền tư tưởng'. Như thế, mở miệng ra để gọi nó dưới bất kỳ tên gì đã là một lầm lỗi nghiêm trọng." Cũng theo Thiền Sư Sùng Sơn Hạnh Nguyên trong quyển Tro Rơi Trên Thân Phật: "Tất cả những gì có thể viết ra trong sách, tất cả những gì có thể nói ra, tất cả đều là ý nghĩ. Nếu bạn còn suy nghĩ, tất cả các sách học về Thiền, tất cả các kinh Phật, tất cả các Kinh Thánh đều chỉ là những lời của quỷ. Nhưng nếu bạn đọc với một cái tâm đã dứt bỏ hẳn mọi ý nghĩ, các sách Thiền, kinh kệ, kinh Thánh sẽ là chân lý. Tiếng chó sủa, tiếng gà gáy cũng vậy: mỗi mỗi đều là lời giáo huấn vào từng lúc cho bạn. Những âm thanh ấy dạy ta nhiều hơn các sách Thiền. Thiền, ấy chính là giữ cho tâm thức trong trạng thái trước khi có ý nghĩ."

2.316. Tiếng Chuông Và Tính Không Chân Thật

Một hôm, khi thấy một vị Tăng đang đánh chuông, Thiền sư Vân Môn hỏi: “Ai làm chuông này vậy?” Vị Tăng không trả lời, ngay đó Thiền sư Vân Môn nói: “Ông hỏi lão Tăng đi, lão Tăng sẽ trả lời ông.” Vị Tăng hỏi và Thiền sư nói: “Chư Tăng.” Thiền sư Vân Môn còn đưa ra một câu trả lời khác hỏi thiền sư tự mình vừa đánh chuông vừa nói “Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật Đa!” Có lần Thiền sư Vân Môn tuyên bố rằng “Tính không chân thật không hủy diệt đời sống của chính nó; tính không chân thật không khác với sắc.” Có một vị Tăng hỏi: “Tính không chân thật là gì?” Thiền sư Vân Môn nói: “Ông có nghe chuông hay không?” Vị Tăng trả lời: “Đó là tiếng chuông.” Thiền sư Vân Môn kết luận: “Cho tới năm lửa ông cũng không hiểu được.”

2.317. Tiếng Cười và Tiếng Hét!

Gako là một vị thầy nghiêm khắc, Sư luôn khuyến khích các môn đồ tuân giữ những giới luật của đức Phật và không được rời khỏi tự viện trước khi đạt được giác ngộ. Sư tỏ lòng từ bi với những người trong vùng Sư ở, và tỏ ra có óc hài hước mà người ta thường thấy trong các họa phẩm của Sư. Hai bài thơ của Sư trên hai bức chân dung tự họa thể hiện rõ điều này. Bài đầu kết thúc bằng tiếng cười, và bài thứ nhì bằng một tiếng hét Thiền:

"Chư Phật chư Tổ ta đều nuốt chửng
Và đôi mi ta che khuất cả bầu trời
Với một sợi dây ngàn bộ mong manh
Ta kéo chú rùa lên và mang nó về nhà
Ha, ha, ha!"

"Ta mỉm cười cùng non nước mùa xuân
Và chau mày trước mặt hồ băng giá
Cái này? Không phải cái này?
Mỗi cái nhỏ nhặt là chân lý hoàn toàn
Totsu!"

2.318. Tiếng Hót Chim Vàng Anh Ngoài Sân

Trong suốt nhiều năm liền, sư Zeshin ẩn cư trên núi Yoshino, thuộc ngoại thành cố đô Kyoto. Ông chỉ chuyên tu thiền định, cho đến một ngày sư chợt thấy tâm thức mình rộng mở và bỗng chốc bao nhiêu kiến

thức phàm phu đều mất sạch. Ở một ngôi chùa gần đó, có một vị trưởng lão hòa thượng thuộc dòng Tào Động Nhật Bản. Zeshin tìm đến vị lão Tăng này để trình bày sở ngộ của mình, và xin được ngài ấn chứng giác ngộ. Vị trưởng lão nói: "Thiền sư Bàn Khuê Vĩnh Trác là một bậc giác ngộ đương thời. Đến mà tham vấn với ông ta." Vì thế mà Zeshin đi thẳng đến chùa Jizo ở đế đô Kyoto, nơi thiền sư Bàn Khuê đang trú ngụ. Tuy nhiên, vào thời đó, vị đại thiền sư này đang nhập thất và không muốn tiếp khách. Dầu vậy, sư Zeshin cứ đến chùa Jizo mỗi ngày và ngồi chờ bên ngoài cổng suốt ngày, rồi trở về quán trọ vào lúc ban đêm. Ông đã làm như vậy liên tiếp trong mười ba ngày liền. Cuối cùng vị quản lý quán trọ nơi Zeshin đang trú ngụ hỏi sư việc gì đang xảy ra đây. Sư Zeshin nói cho vị quản lý biết hết sự việc. Cố gắng giúp đỡ sư Zeshin, vị quản lý quán trọ bèn đưa Zeshin đến gặp thẳng thiền sư Dokusho trong vùng Saga kế cận để tham vấn. Bấy giờ Zeshin đến tham vấn với thiền sư Dokusho và nói với ông ta về sở ngộ của mình. Dokusho chỉ nói: "Hãy khéo tu tập." Zeshin bái tạ và từ giả ra đi ngay trong ngày hôm đó để trở về núi Yoshino. Nhiều tháng sau đó, Zeshin lại tiếp tục đến thiền viện Jizo để chờ bái kiến thiền sư Bàn Khuê. Trên đường đi, sư nghe nói thiền sư Bàn Khuê đã được thỉnh đến thiền viện Korin tại kinh đô Edo để thuyết pháp, sư Zeshin bèn tìm đến thiền viện Korin. Đến nơi, sư Zeshin xin được bái kiến Bàn Khuê ngay. Sau khi nghe Zeshin trình bày sở đắc, thiền sư Bàn Khuê nói: "Đâu là mục đích tối hậu?" Zeshin do dự, cố nghĩ ra cái gì đó để nói; rồi lại lắc đầu ngẩn người ra. Việc này xảy ra ba lần như vậy. Cuối cùng, Zeshin hỏi: "Thật có mục đích tối hậu hay không?" Thiền sư Bàn Khuê liền nói: "Ông chưa biết chỗ dụng công phu." Zeshin lại ngẩn người, không biết phải nói gì. Sau ba lần như vậy, Zeshin lại hỏi: "Phải dụng công như thế nào?" Đúng vào lúc đó, từ ngoài sân vọng vào tiếng chim hót vang. Bàn Khuê bảo: "Hãy lắng nghe tiếng chim vàng anh cất tiếng hót!" Zeshin nhắm mắt lại và nhập thâm định. Sau đó, Zeshin bái tạ thiền sư Bàn Khuê. Bàn Khuê bảo: "Đã như vậy, đừng nói lời thừa!" Vào cuối mùa an cư kiết hạ tại thiền viện Korin, Bàn Khuê trở về trung tâm hoàng pháp chính của mình ở miền Tây nước Nhật. Zeshin cũng theo chân Bàn Khuê về đó. Suốt nhiều ngày sau khi trở về, Bàn Khuê luôn bận rộn tiếp đón nhiều thiền sinh mới. Mỗi ngày Zeshin đều đến trước mặt thầy với những người mới, nhưng Bàn Khuê không để ý gì đến Zeshin. Sự việc này xảy ra liên tiếp trong ba hôm,

cuối cùng khi đám đông đã tản dần, Bàn Khuê mới bảo Zeshin: "Ông thật may mắn! Nếu không gặp ta, ông luôn chỉ là một thiền giả khoe khoang khoeác lác mà thôi."

2.319. Tiếng Mưa Rơi

Trong thí dụ thứ 46 của Bích Nham Lục. Thiền Sư Cảnh Thanh Đạo Phó (863/or 68-937) hỏi vị Tăng: "Ngoài cửa là tiếng gì?" Vị Tăng thưa: "Tiếng mưa rơi." Cảnh Thanh bảo: "Chúng sanh điên đảo quên mình theo vật." Vị Tăng thưa: "Hòa Thượng thì thế nào?" Cảnh Thanh bảo: "Toàn chẳng quên mình." Vị Tăng thưa: "Toàn chẳng quên mình ý chỉ thế nào?" Cảnh Thanh bảo: "Xuất thân vẫn còn dễ, thoát thể nói rất khó." Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, chỉ trong này khéo tiến lấy, cổ nhân dùng một cơ một cảnh cần tiếp người. Một hôm, Cảnh Thanh hỏi Tăng: "Ngoài cửa là tiếng gì?" Vị Tăng thưa: "Tiếng mưa rơi." Cảnh Thanh bảo: "Chúng sanh điên đảo quên mình theo vật." Cảnh Thanh lại hỏi vị Tăng: "Ngoài cửa là tiếng gì?" Vị Tăng thưa: "Tiếng chim bột cừ." Cảnh Thanh bảo: "Muốn được chẳng chuốc nghiệp vô gián, chớ chê bai chánh pháp Như Lai." Cảnh Thanh lại hỏi: "Ngoài cửa là tiếng gì?" Vị Tăng thưa: "Tiếng rắn bắt nhái kêu." Cảnh Thanh bảo: "Sẽ bảo chúng sanh khổ, lại có khổ chúng sanh." Những câu này với công án ở trước không có hai thứ. Hàng thiền Tăng ở trong đây thấu được thì ở trong thình sắc chẳng ngại tự do. Nếu thấu chẳng được liền bị thình sắc lôi. Công án này, các nơi gọi là "tôi luyện". Nếu là "tôi luyện" chỉ thành công hạnh, không thấy được chỗ vì người của cổ nhân. Cũng gọi lời này là "thấu thình sắc", một sáng đạo nhãn, hai sáng thình sắc, ba sáng tâm tông, bốn sáng vọng tình, năm sáng triền diển. Song nếu không chín chắn, sao khỏi thành hang ổ. Cảnh Thanh hỏi: "Ngoài cửa là tiếng gì?" Vị Tăng thưa: "Tiếng mưa rơi." Lại nói: "Chúng sanh điên đảo quên mình theo vật." Người ta lầm hội, cho là cố ý chuyển người, quả thật không dính dáng. Đâu chẳng biết có thủ đoạn vì người, mặt lớn chẳng nệ một cơ một cảnh, rất mực chẳng tiếc lông mày. Cảnh Thanh đâu chẳng biết tiếng mưa rơi, tại sao lại hỏi? Phải biết cổ nhân dùng sào dò bóng cỏ, cốt nghiệm vị Tăng này. Vị Tăng này khéo xô đẩy liền hỏi: "Hòa Thượng thì sao?" Liền được Cảnh Thanh vào bùn vào nước, nói với ông: "Toàn chẳng quên mình." Vị Tăng kia quên mình theo vật là phải, Cảnh Thanh vì sao cũng quên mình? Phải biết nghiệm trong câu kia liền có chỗ xuất thân. Vị Tăng

này quá lắm lần cốt cắt đứt lời này, hỏi: "Chỉ cái chẳng quên mình ý chỉ thế nào?" Nếu là tông môn Đức Sơn, Lâm Tế thì gậy hét đã hiện. Cảnh Thanh thông qua một bước, tùy kia tạo sẵn bìm, nói với kia "Xuất thân còn là dễ, thoát thể nói rất khó." Tuy vậy, người xưa nói tương tục cũng rất khó. Cảnh Thanh chỉ một câu vì vị Tăng này sáng việc lớn dưới gót chân.

2.320. Tiếng Võ Của Một Bàn Tay!

Một hôm, vị thị giả của Thiền Sư Mặc Lôi 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 Lôi 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 Lôi Tông Uyên nói: "Thôi được! Con đã từng nghe tiếng võ của hai bàn tay, bây giờ hãy cho lão Tăng nghe tiếng võ 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 Lôi Tông Uyên bảo anh ta chỉ ra tiếng võ của một bàn tay thì anh ta bắt đầu chơi nhạc của các kỹ nữ. Thiền sư Mặc Lôi 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 Lôi Tông Uyên biết về sự chứng nghiệm của mình, vị thầy nói: "Cuối cùng thì con cũng được nó rồi!"

Theo Thiền sư Linh Mộc Tuấn Long trong quyển Thiền Tâm, Sơ Tâm: "Chúng ta nói nghe tiếng võ 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. Dầu 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 dầu 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.”

2.321. 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 Hoằng Nhẫn, 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 dân 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 ngồi sao? Kinh nói, ‘Nếu nói Như Lai hoặc ngồi, nằm, ấy là người hành tà đạo.’ Vì cơ 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 ngồi 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.”

2.322. Tiểu Khốc

Lục Công Tuyên học Thiền với Thiền sư Nam Tuyên Phổ Nguyễn. 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 khóc bất hợp khóc (Cười đi Lục Hoàn, đừng khóc)!”

2.323. Tiểu Tha Đồ Bảo Trụ, Nịch Tử Hương Trung Lưu!

Vị Tăng lại hỏi Thiền Sư Viên Chiếu (999-1090): “Hết thầy chúng sanh đều bảo là Phật, lẽ ấy chưa tường, mong thầy chỉ dạy.” Sư đáp: “Nông trang hãy gắng khuyên anh thế, đợi thổ người kia chớ nhọc theo (Khuyến quân thả vụ nông tang khứ, mạc học tha nhân đãi thổ lao).” Vị Tăng nói: “May được thầy chỉ rõ, trọn chẳng đến ai tìm (Hạnh mônng sư hiển quyết, chung bất hướng tha cầu).” Sư dạy: “Khá thương một lần nghẹn, ngời đói trót quên ăn (Khả lân tao nhất ế, cơ tọa khước vong xan).” Vị Tăng lại hỏi: “Bao nhiêu năm đồn chứa ngọc trong túi mà chẳng thấy, tận mặt hôm nay thấy rõ rành (Kỷ niên cứu tích nang trung bảo, kim nhật đương trường địch diện khan).” Sư đáp: “Trăng trung thu chờ mãi, gặp phải mây mưa xông (Chi đãi trung thu nguyệt, khước tao vân vũ xâm).” Vị Tăng thưa: “Tuy nghe thầy dạy bảo, lý đó

vẫn chưa thông.” Sư dạy: “Cười người sông ôm cột, chết đuối nhắm giữa dòng (Tiểu tha đồ bão trụ, nịch tử hưởng trung lưu)!”

2.324. *Tiểu Chung*

Một hôm, Thiền sư Thiên Đông Như Tịnh đang đi bộ dọc theo hành lang bên hông chùa, khi thấy một cái chuông treo nhỏ dưới mái hiên, ngài liền làm bài thơ sau đây:

“Toàn thân là cái miệng treo trên không;
 Không quan tâm gió thổi hương nào;
 Đông hay Tây, Nam hay Bắc;
 Không phân biệt thuyết bài Bát nhã:
 Đinh đing đong, đing đing đong, và lại đing đing đong”

2.325. *Tiểu Tăng Gan Liều!*

Ngay từ khi còn nhỏ, Hồ 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 Hồ 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 Hồ Quan được thầy cho phép về quê thăm cha mẹ. Trên đường về, một mình ông băng rừng vượt núi, Hồ 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 trên truông 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 Hồ 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." Hồ 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, Hồ Quan đứng dậy, khoác áo vào rồi cất bước lên đường, và cuối cùng về đến nhà vào lúc nửa đêm, Cha mẹ của Hồ 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!"

2.326. *Tìm Phật Mất Phật, Tìm Tổ Mất Tổ!*

Một hôm, Thiền Sư Pháp Diển Ngũ Tổ (1024-1104) thượng đường dạy chúng: "Hôm qua, bất thần tôi bắt gặp một đề tài định bụng hôm nay đem giảng cho mấy ông. Nhưng tuổi già lú lẫn, nói đâu quên đó, không sao nhớ lại được." Nói xong Pháp Diển im lặng giây lâu, rồi thở dài nói: "Quên rồi, quên rồi, đành không nhớ lại được!" Sau đó Sư nói tiếp: "Trong kinh tôi có biết một câu thần chú được tôn là vua ký ức. Ai hay quên cứ đọc chú ấy lên mà nhớ lại hết. Bây giờ mình thử xem sao!" Nói xong Sư đọc thần chú: "Án a lỗ lật kế ta bà ha." Bỗng Sư vỗ tay phá lên cười ha hả, nói: "Tôi nhớ ra rồi, nhớ ra rồi. Thế này, 'Tìm Phật mất Phật, tìm Tổ mất Tổ! Dưa ngọt tận cọng, mướp đắng đắng tận rễ.'" Nói xong Sư hạ đường, không nói thêm một lời nào nữa. Chúng ta thấy, một vị thiền sư thính thoảng, nhưng rất hiếm, như trường hợp của ngài Pháp Diển Ngũ Tổ, cũng biết nghiêng mình xuống bình diện sinh hoạt nhị nguyên của chúng ta để cố gắng nói lên những gì nhằm xây dựng cho môn đồ. Tuy nhiên, đã là một bài nói pháp của đạo Thiền, hẳn phải có cái gì kỳ đặc hơn thường tình.

2.327. *Tín Tâm Vi Bản*

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 thầy 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 dừng nhậm lẫn chỗ này, hãy cẩn trọng!"

2.328. *Tinh Thần Giác Ngộ*

Tinh thần tự do của sự Giác Ngộ trong Thiên chính là nguyên động lực thúc đẩy Phật giáo đập bể cái vỏ tu viện bước ra, đồng mãnh lên đường để phổ hiện lý giác ngộ tuyệt vời này trong đại chúng; và chính tinh thần ấy là nguồn động lực của vũ trụ, mà cũng là hoạt dụng của tâm linh, bất cứ thứ gì cản đường nó đều gánh lấy thất bại. Vì vậy, lịch sử Phật giáo cũng là lịch sử của tự do cá nhân vậy, hiện thực trong sinh hoạt của tâm, trí, và đức của con người. Luân lý thượng lưu và kỷ luật hình thức của Phật giáo nguyên thủy không thể ràng buộc tinh thần của chúng ta lâu hơn nữa. Khi mà giáo lý Giác Ngộ ngày càng được thâm chứng bên trong hơn, thì tâm càng vượt lên hình thức của giới luật. Không nhất thiết phải lìa bỏ gia đình để theo chân giáo đoàn mới đạt được quả giác ngộ tối thượng. Sự thanh tịnh bên trong, chứ không phải sự tít mẻ bên ngoài, đó là điều cần cho cuộc sống tu theo Phật. Về mặt này thì cư sĩ chẳng kém gì tu sĩ. Sự kiện hùng biện nhất này được diễn đạt trong kinh Duy Ma Cật. Nhân vật chính trong kinh là Duy Ma Cật, một triết gia cư sĩ sống ngoài khuôn nếp của giáo đoàn. Không một đệ tử nào của đức Phật sánh được với tư tưởng thâm diệu, quảng đại và tinh tế của ông; khi đức Phật các đệ tử đến thăm bệnh ông, ai ai cũng cáo lui, viện lẽ này nọ, trừ một vị là Văn Thù Sư Lợi, hiện thân của trí Bát Nhã trong Phật giáo Đại Thừa. Không riêng gì hành giả tu Thiên, mà tất cả mọi người đều phải công nhận rằng hành giả cư sĩ Duy Ma Cật đã thành tựu ở mức độ còn vượt lên trên cả một bậc La Hán.

2.329. *Tinh Thần Người Chân Chánh Cầu Thiên, Không Nam Nữ Già Trẻ!*

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển X, ngày nọ, một bà lão đến và hỏi Thiên Sư Triệu Châu Tông Thắm (778-897): "Tôi mang cái thân nữ này bị năm giây ràng buộc chướng ngại cho Phật tánh, làm sao thoát ly những triền phược ấy?" Triệu Châu đáp: "Xin nguyện cho mọi người sanh lên cõi trời, còn thân tiện tỳ này nguyện tiếp tục chịu trầm

luân một mình trong biển khổ!" Tưởng cũng nên ghi nhận rằng sau khi Nam Tuyền thị tịch, lúc ấy Thiền Sư Triệu Châu Tông Thắm (778-897) đã gần 60 tuổi, tiếp tục đi hành hương để tham vấn những Thiền sư khác thời đó. Trước khi đi, Sư tuyên bố: "Nếu tìm gặp một đứa trẻ bảy tuổi mà hiểu giáo pháp nhiều hơn ta, thì ta sẽ yêu cầu người trẻ ấy dạy cho ta; nếu gặp người trăm tuổi mà không hiểu giáo pháp thì ta sẽ giảng dạy cho người ấy." Lời tuyên bố táo bạo này vào thời mà Khổng học đang gièm chế cái cách mà Phật giáo đe dọa trật tự xã hội Trung Hoa thời đó. Triệu Châu đã nói ra rõ ràng tinh thần của một người chân chánh cầu Thiền.

2.330. Tinh Thần Tu Tập Hay Sự Diệt Dụng?

Một hôm, Thiền sư Long Môn Thanh Viễn Phật Nhân (1067-1120) thường đường dạy chúng: "Tô Võ chần dề nhục mà chẳng khuất phục. Lý Lăng khi gặp bạn vui mà quên về. Những điều này xảy ra ở ngoài quốc. Nơi bốn xứ, trong số những đệ tử Phật, có người hai chân nhẩy khỏi hầm, có người vùi thân trong đồng phân, có người quở trách thân sông. Đó là tinh thần tu tập hay sự diệt dụng? Đến như dậm chân trên đất hay dùng gậy gõ giường thiền. Mục Châu một bề đóng cửa. Lỗ Tổ diện bích đến cùng. Như vậy là vì người hay chẳng vì người?"

2.331. Tinh Khước Yết Hầu Thần Vấn, Tác Ma Sinh Đạo?

Làm thế nào nói được mà không cần đến cổ họng, môi và lưỡi. Một hôm Qui Sơn, Ngũ Phong, Vân Nham cùng đứng hầu Bách Trượng. Bách Trượng hỏi Qui Sơn: "Làm thế nào nói được mà không cần đến cổ họng, môi và lưỡi?" Qui Sơn nói: "Trong trường hợp đó, mời thầy nói cho." Bách Trượng đáp: "Ta không ngại nói cho các ông, nhưng ta không muốn giết bọn hậu sinh." 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. Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, trong thí dụ thứ 70 của Bích Nham Lục, Bách Trượng tuy là hành sử như thế, cái nổi của ông đã bị người khác cướp mất rồi, ông xoay qua hỏi Ngũ Phong. Ngũ Phong thưa: "Hòa Thượng cũng phải nín luôn." Bách Trượng nói: "Chỗ không người

vách trán nhìn ông." Bách Trọng lại hỏi Vân Nham. Vân Nham thưa: "Hòa Thượng có hay chưa?" Bách Trọng nói: "Mất hết con cháu của ta. Ba người mỗi vị một nhà." Cổ nhân nói: "Trên đất bằng người chết vô số, qua được rừng gai góc là người tay khéo." Vì thế hàng tông sư đem rừng gai góc nhiệm người. Vì sao? Bởi vì nếu ở dưới câu thường tình nghiệm người chẳng được. Hàng Thiền khách cần phải trong câu trình cơ, trong lời biện mục đích. Nếu là kẻ gánh bản, phần đông nhằm trong câu mà chết, nghe nói đẹp hết cổ họng môi lưỡi thì không có chỗ mở miệng. Nếu là người biển thông, có lối sống ngược nước, chỉ nhằm trên câu hỏi có lối đi, tay chẳng bị thương tích. Qui Sơn thưa: "Trong trường hợp đó, thỉnh Hòa Thượng nói." Hãy nói ý nghĩa thế nào? Trong đây như chọi đá nháng lửa, tợ làn điện chớp, nhân chỗ hỏi kia liền đáp, tự có con đường xuất thân, chẳng tổn mảy may khí lực. Vì thế mới nói, kia tham câu sống chẳng tham câu chết. Bách Trọng chẳng biện kia, chỉ nói không ngại nói với ông, chỉ e về sau này mất hết con cháu của ta. Khi các bậc tông sư vì người phải nhổ đinh tháo chốt. Như người nay nói: "Đáp này chẳng thừa nhận, kia không lãnh thoại. Đâu chẳng biết trong đây, một đường sanh cơ, vách đứng ngàn năm, khách chủ lẫn kéo, sống linh động."

2.332. Tỉnh Giác Như Thị Nơi Tâm Là Phật; Chứng Nghiệm Vô Đạt, Vô Tác Là Đạo!

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển IX, một hôm, Thiền Sư Hoàng Bá Hy Vận (?-850) thượng đưng 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: "Bạc

tôn túc ở các nơi hợp chúng chỉ dạy, tại sao nói không Thiên Sư?”
Hoàng Bá bảo: “Chẳng nói không thiên, chỉ nói không sư.

2.333. Tỉnh Lôu Thỉnh Giáo

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển X, Triệu Châu Tông Thẩm là môn đồ và người kế vị Pháp của Thiên sư Nam Tuyên Phổ Nguyễn. Ông là một thiên sư nổi tiếng và quan trọng vào bậc nhất thời nhà Đường. Triệu Châu, khi còn là một vị Tăng trong chúng Nam Tuyên, một hôm đang ở trên tháp giếng kéo nước. Thấy Nam Tuyên đi ngang qua, Sư bèn nắm lấy cây cột rồi buông một chân xuống giếng và la to: “Cứu người! Cứu người!” Nam Tuyên đánh vào cái thang nơi tháp giếng và nói: “Một, hai, ba, bốn, năm.” Tức thì Triệu Châu tuột xuống tháp. Mặc y áo rồi đi thẳng tới phương trượng của Nam Tuyên và nói: “Đệ tử cảm ơn sư phụ ban nẫy đã cứu đệ tử.” Thiên sư Hư Đường đưa ra lời bình thay cho Nam Tuyên, nói: “Ông sư già này bậy quá!”

2.334. Tỉnh Ngô Qua Câu "Cái Gì Là Vạn Tượng?"

Khi Thiệu Tu từ Quế Sâm đi hành hương, trên đường cùng bàn chuyện. Pháp Nhân chợt hỏi Thiệu Tu: “người xưa nói: ‘Ở trong vạn tượng riêng bày thân’ là vạch vạn tượng hay chẳng vạch vạn tượng?” Thiệu Tu đáp: “Chẳng vạch vạn tượng.” Pháp Nhân bảo: “Nói cái gì là vạch chẳng vạch?” Thiệu Tu mờ mịt, trở lại Viện Địa Tạng. Quế Sâm thấy Thiệu Tu trở lại hỏi: “Người đi chưa bao lâu tại sao trở lại?” Thiệu Tu đáp: “Có việc chưa giải quyết đâu yên leo non vượt suối.” Quế Sâm bảo: “Người leo vượt bao nhiêu non suối, lại chẳng ưa?” Thiệu Tu chưa hiểu lời dạy bảo, liền hỏi: “Cổ nhơn nói: ‘Ở trong vạn tượng riêng bày thân,’ ý chỉ thế nào?” Quế Sâm đáp: “người nói người xưa vạch vạn tượng hay chẳng vạch vạn tượng?” Thiệu Tu thưa: “Chẳng vạch.” Quế Sâm bảo: “Hai cái.” Thiệu Tu kinh hãi lặng thinh, lại hỏi: “Chưa biết cổ nhơn vạch vạn tượng hay chẳng vạch vạn tượng?” Quế Sâm bảo: “Người nói cái gì là vạn tượng?” Thiệu Tu liền tỉnh ngộ.

2.335. *Tĩnh Thức*

Tĩnh thức là đạt được sự nhận thức sâu xa về nghĩa của Phật và làm sao thành Phật. Hiểu biết chơn tánh của vạn hữu. Tuy nhiên, chỉ sau khi thành Phật mới thật sự đạt được Vô Thượng Chánh Giác. Tĩnh thức là ý thức về một cái gì hay là tiến trình nghĩ nhớ về cái gì. Chúng ta đã học chữ “Tĩnh thức” theo nghĩa nhận biết hay chỉ là chăm chú về cái gì, nhưng nghĩa của tĩnh thức không dừng lại ở đó. Trong tĩnh thức cũng có những yếu tố của định và tuệ đi kèm. Định và tuệ đi với nhau là thiền quán trên sự thiếu vắng một thực thể riêng biệt. Theo Phật giáo, hành giả phải sống chánh niệm với thân thể, chứ không phải là khảo cứu về thân thể như một đối tượng, sống chánh niệm với cảm giác, tâm thức và đối tượng tâm thức chứ không phải là khảo cứu về cảm giác, tâm thức và đối tượng tâm thức như những đối tượng. Khi chúng ta quán niệm về thân thể, chúng ta sống với thân thể của chúng ta như một thực tại với tất cả sự chăm chú và tỉnh táo của mình, mình và thân thể là một, cũng như khi ánh sáng chiếu vào một nụ hoa nó thâm nhập vào nụ hoa và làm cho nụ hoa hé nở. Công phu quán niệm làm phát hiện không phải là một ý niệm về thực tại mà là một cái thấy trực tiếp về thực tại. Cái thấy đó là tuệ, dựa trên niệm và định. 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 kiệt lực. 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."

Thiền sư Philip Kapleau viết trong quyển 'Giác Ngộ Thiền': "Tĩnh thức, cao hơn chỉ là sự chú tâm, tĩnh thức là tất cả. Một người tĩnh thức sâu thấy được tính bất khả phân của sự hiện hữu, tính phức tạp dồi

giàu và tính tương quan của cuộc sống. Từ một sự tỉnh thức như vậy nảy nở lòng tôn trọng sâu xa đối với giá trị tuyệt đối của vạn hữu và của từng vật một. Từ lòng tôn trọng đối với giá trị của từng vật, hữu tình cũng như vô tình, đưa đến sự mong muốn được thấy những vật ấy được sử dụng một cách thích đáng, không cầu thả, lãng phí, hay hủy hoại. Vì vậy, thật sự tu tập Thiền định có nghĩa là không để cho những ngọn đèn cháy khi không cần dùng đến, không để cho nước trong vòi tuôn chảy một cách không cần thiết, không dồn đầy vào đĩa rồi bỏ đi mà không ăn. Những hành vi không tỉnh thức này để lộ ra sự lãnh đạm với giá trị của đồ vật bị lãng phí hay hủy hoại cũng như xem thường công sức của những người đã làm ra những thứ ấy cho chúng ta: trong trường hợp thức ăn thì bao gồm nhà nông, người lái xe chở hàng, người bán hàng, người nấu thức ăn và người phục vụ. Sự lãnh đạm này là sản phẩm của một cái tâm tự thấy nó bị phân cách với một thế giới có vẻ như có những thay đổi ngẫu nhiên và những biến động không chủ định. Sự lãnh đạm này cướp mất của chúng ta cái quyền tự nhiên về sự hài hòa và niềm vui.”

2.336. Tỉnh Thức Trong Mọi Sinh Hoạt

Một kẻ ngoại đạo đến gặp và hỏi đức Thế Tôn: “Tôi nghe nói đạo Phật là một học thuyết về giác ngộ. Vậy phương pháp của Ngài là gì? Hằng ngày Ngài tu tập những gì?” Đức Thế Tôn nói: “Chúng tôi, đi, chúng tôi ăn, chúng tôi tắm rửa, chúng tôi ngồi xuống, vân vân.” Người ngoại đạo hỏi: “Vậy thì có gì là đặc biệt? Tất cả mọi người ai cũng đi, ăn, tắm rửa, và ngồi xuống...” Đức Thế Tôn nói: “Sự khác biệt là khi chúng tôi đi, chúng tôi ý thức rằng chúng tôi đang đi; khi chúng tôi ăn, chúng tôi ý thức rằng chúng tôi đang ăn... Trong khi những người khác họ cũng đi, cũng ăn, cũng tắm rửa, vân vân, nhưng thường là họ không ý thức về những chuyện mà họ đang làm.”

2.337. Tỉnh Trung Lao Nguyệt

Vớt trăng từ giếng; chuyện kể về một bầy khỉ khi thấy trăng rơi xuống giếng (trăng hiện dưới mặt giếng), sợ rằng sẽ không còn ánh sáng trăng nữa, nên tìm cách vớt trăng lên. Khỉ chúa tay đu cành, rồi một con nắm đuôi khỉ chúa và các con khác cứ nối đuôi nhau, nhưng cành gãy cả bọn chết đuối. Theo Bernard Glassman and Rick Fields trong quyển Trù Phòng Giáo Chỉ, khi nói về tọa thiền, tôi thích dùng

ẩn dụ ánh trăng trên mặt hồ. Tư tưởng và cảm xúc của chúng ta giống như những gợn sóng lăn tăn hay những làn sóng khuấy động mặt hồ, làm cho chúng ta không thấy được mặt trăng. Lẽ dĩ nhiên là mặt trăng luôn có ở đó, dầu chúng ta không trông thấy, và cũng quan trọng để thấy những gợn sóng lăn tăn trên mặt nước. Nhưng chúng ta vẫn cần phải thấy mặt trăng để biết rằng nó có ở đó. Như thế, trong thiền quán, khi chúng ta làm cho những gợn sóng lăn tăn của tư tưởng và cảm xúc của chúng ta lắng xuống, cũng giống như chúng ta làm cho mặt nước yên tĩnh để vầng trăng có thể hiện ra.

2.338. Tịnh Bi Thiên Sư

Thiền sư Từ Minh Sở Viện (986-1041) đến từ Toàn Châu, tọa lạc trong tỉnh Quảng Tây ngày nay. Sư là đệ tử và là người nối pháp của thiền sư Phần Dương Thiện Châu, và là thầy của Dương Kỳ Phương Hội và Hoàng Long Huệ Nam. Thạch Sương xuất gia năm 22 tuổi và gặp nhiều thiền sư nổi tiếng thời đó. Về sau này, Sư cùng với những người bạn là Đại Ngu Thủ Chi và Cốc Tuyên hành cước du phương đến thành Lạc Dương. Nghe nói về Thiền sư Phần Dương Thiện Chiếu có lối dạy Thiền tối thắng, nên họ đi thẳng đến Phần Châu để học Thiền với vị thầy này. Mặc dầu cuộc đời ông ngắn ngủi, nhưng ông đã góp phần quyết định trong việc cải tổ nhánh Thiền Lâm Tế. Sư sống và dạy Thiền quanh Đàm Châu. Sư có được tên núi từ Thạch Sương Tự, một tự viện đã được Thạch Sương Khánh Chư sáng lập trước đó. Trong những đệ tử nối pháp của ông có nhiều vị xuất sắc, như Dương Kỳ, người sáng lập ra phái Dương Kỳ và Hoàng Long, người sáng lập ra phái Hoàng Long. Trong quãng đời tương đối ngắn ngủi, Thạch Sương đã dạy Thiền ở nhiều Tự viện khác nhau, và người ta nói Sư có 50 Pháp tự. Những đệ tử nổi tiếng của Sư là Dương Kỳ Phương Hội và Hoàng Long Huệ Nam, mỗi vị đều sáng lập một nhánh Thiền nổi bật của tông Lâm Tế. Ngoài việc dạy Thiền trên núi Thạch Sương, Sư còn dạy Thiền ở nhiều ngọn núi nổi tiếng như Động Sơn, Qui Sơn, và Hồng Sơn (?). Sư nhận thụy hiệu là "Tịnh Bi Thiên Sư."

2.339. Tịnh Bình

Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền Sư Minh Chiếu 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.

2.340. Tịnh Giới Nhận Tâm Ấn Từ Lão Sư Bảo Giác

Niên hiệu Chính Long Bảo Ứng, năm 1207, một hôm, biết mình sắp thị tịch, nên Thiền Sư Bảo Giác triệu tập hội chúng lại dặn dò: "Sanh lão bệnh tử là việc thường và không tránh khỏi của người đời, riêng ta há lại khỏi sao?" Thiền Sư Tịnh Giới (?-1207) liền hỏi: "Ngày nay Tôn đức thế nào?" Thiền sư Bảo Giác liền nói bài kệ:

“Muôn pháp về không không thể nương
 Chân như lặng lẽ hiện tỏ tường.
 Thấu tốt nguồn tâm không chỗ chỉ,
 Nước tâm bóng nguyệt bất nghĩ lường.”

(Vạn pháp qui không vô khả y. Qui tịch chân như mục tiền ky. Đạt ngộ tâm viên vô sở chỉ. Thủy tâm thủy nguyệt dẫn tâm nghi). Nói kệ xong, Thiền sư Bảo Giác truyền tâm ấn cho Tịnh Giới. Sau đó, Tịnh Giới đến trụ tại chùa Quốc Thanh trên núi Linh Bí ở An Phủ. Tịnh Giới lưu lại đây sáu năm, chuyên tu hạnh đầu đà. Quan Châu Mục tên Phạm Từ nghe danh đức rất quý mến, đến ra mắt và kính lễ. Vị quan này phát tâm thỉnh Sư đức hồng chung để tại chùa.

2.341. Tịnh Thiên: Thị Tịch Kệ

Sau khi Thầy thị tịch, Tịnh Thiên (1121-1193) trở thành du Tăng khát sĩ. Về sau, ngài trở về trùng tu chùa Long Vân và trụ tại đây hoằng hóa Phật giáo cho đến cuối đời. Khoảng năm thứ sáu niên hiệu Thiên Tư Gia Tự, ngày 12 tháng 8, năm 1193, Sư ngồi kiết già rồi an nhiên thị tịch lúc mới 73 tuổi. Môn đồ là Pháp Ký chuẩn bị lễ trà tỳ, thu gom xá lợi và xây tháp thờ trước chùa. Bia văn tại chùa có nói:

“Sư sinh đồng thời, họ Lý trị đời,
 Sáu độ đâu quên, từ hoàng nào bỏ.
 Chỗ uống trà, là chỗ thập phương thí chủ dồn về,
 Khi chống tích, bốn bộ học đồ qui tụ.
 Thần thông khó lường, huyền dụng khôn xét,

Tự chẳng đến trường Phật giác
 Thì đâu thể nêu cao thắng nghiệp.
 Thực là vầng trăng báu trong bầu trời,
 Là hoa pháp của linh hồn xóm làng...”

(Sư sanh đương Lý nhật xuất tri minh thời. Lục độ ninh vong, tứ hoàng vật xả. Hương bôi phù xứ, thập phương tín chủ ba tùy. Tích trượng chấn thời, tứ bộ học đồ vụ tập. Thần thông cự trắc, huyền dụng nan lường. Tự phi phó Phật giác tràng, an năng du dương thắng nghiệp. Chân sở vị: Thích thiên bảo nguyệt, pháp uyển hồn thôn...).

2.342. Tịnh Trí Diệu Viên, Thiên Tâm Thường Tịch

Tịnh Thiên (1121-1193), tên của một vị Thiền sư Việt Nam, quê ở làng Cổ Giao, Long Biên, Bắc Việt. Thế danh của Sư là Phí Hoàn. Ban đầu, Sư và một bạn lữ là Tịnh Không là đệ tử của Thiền sư Đạo Lâm ở chùa Long Vân. Ngày ngày Sư hết lòng tu tập Thiền, thâm hiểu huyền lý Phật pháp. Thiền sư Đạo Lâm biết Sư sẽ là pháp khí, nên ban hiệu và ấn chứng rằng: “Tịnh là tịnh trí diệu viên, Thiên là thiên tâm thường tịch.” Sau khi lãnh ngộ được yếu chỉ Thiền, Sư trở thành Pháp tử đời thứ 17 dòng Thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi.

Part Two
Phần Hai

English Language
Anh Ngữ

1.911. I Am Capable of A Miracle of Making Water With My Own Body!

In a tale, Ikkyu was crossing Osaka Bay on a ferry when a warrior monk of the Yamabushi School approached him. Yamabushi combined Shingon and T'ien T'ai teachings with native Shintoism; its adherents were trained in martial arts and magic. The warrior monk asked Ikkyu, "You're a Zen monk, aren't you?" Ikkyu admitted he was. The warrior monk asked, "I've heard that your school produces great meditators, but what else can you do?" Ikkyu said, "I don't know. What can you do?" The warrior monk said, "We're trained to be warriors and magicians. We can perform miracles which terrify our enemies and amaze the people, and, by doing so, we bring many to respect the Buddha way. Can you do anything like that?" Ikkyu said, "Certainly there are miracles in the Zen tradition, but tell me what kind of miracles you can do." The warrior monk said, "I can call up the Bodhisattva Fudo or Fudo-Myôô (the immovable rajás or the immovable king of hell) on this very boat." Ikkyu admitted, "That would be impressive. Please show me." The warrior monk began a series of chants and prayers and then, indeed, the Bodhisattva appeared in the boat surrounded by his halo of flames. The other passengers fell to their knees in amazement. The warrior monk asked, "Can the Zen monk match my skill?" Ikkyu said, "Well, I'm capable of a miracle or two as well. For example, I can make water with my own body." So saying, he pulled out his penis and urinated on the flames surrounding the bodhisattva, putting them out.

1.912. I Went With Empty Hands and Returned With Empty Hands!

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVI, after Xue-Feng assumed the abbacy at Snow Peak, a monk asked him: "When the Master was at Te-Shan's place, what was it you attained and allowed you to stop looking further?" Xue-Feng said: "I went with empty hands and returned with empty hands."

1.913. I Saw Something More Beautiful Than Flowers!

Basho stayed for a while with friends and admirers near Lake Biwa, east of Kyoto, and then returned to Edo in 1691. In 1694, he made his last trip. A popular story mentions a prior trip that he had planned to make to view the flowers that were in bloom at a noted locale. Soon after he set out, Basho came upon a group of people talking about the daughter of a peasant family who was noted for the great devotion she demonstrated in the care she provided her aged parents. Basho made a detour to visit this young woman and was so impressed with her that he gave her the money he had saved for the flower viewing expedition. When he returned to Edo, his students asked about the flowers. Basho told them: "I saw something more beautiful than flowers."

1.914. I Called Upon the East of the Hall, What Was the One From the West to Do With Me?

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?

1.915. I Do Not Understand Myself, and I Cannot Surpass You!

When Fo-Yen now travelled south in order to see Fa-Yen of T'ai-P'ing. While begging through the country of Lu, he stumbled and fell on the ground. While suffering pain, he overheard two men railing at

each other, when a third one who interceded remarked, 'So I see the passions still cherished b both of you.' He then had a kind of enlightenment. But to whatever questions he asked Fa-Yen, the answer was, 'I cannot surpass you; the thing is to understand all by yourself.' Sometimes Fa-Yen said, 'I do not understand myself, and I cannot surpass you.' This kind of remark incited Ch'ing-Yuan's desire all the more to know about Zen. He decided get the matter settled by his senior monk Yuan-Li, but Li pulled him by the ear and going around the fire place kept on saying, 'The best thing is to understand all by yourself.' Ch'ing-Yuan insisted: 'If there is really such a a thing as Zen, why not uncover the secret for me? Otherwise, I shall say it is all a trick.' Li, however, told him: 'Some day you will come to realize all that has been going on today between you and me.'

1.916. I Didn't Imagine That You'd Reached That State

One day, Mayu asked Tan-Yuan, "Is the twelve-faced Kwan Yin holy or not?" Tan-Yuan said, "Yes." Mayu then slapped Tan-Yuan's ears. Tan-Yuan said, "I didn't imagine that you'd reached that state."

1.917. I Wanted to Go to the Eastern Cliff

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."

1.918. I Recognized You, You Old Theft!

When Fo-Kuo was working there as temple manager, a new kitchen was to be built in an area where a beautiful tree stood. Fa-yan said, "Although the tree is in the way, don't cut it down." Fo-Kuo cut the tree down anyway. Fa-yan reacted furiously, and picking up his staff he chased after Fo-Kuo as if to strike him. Fo-Kuo began to run away to avoid the beating, but then suddenly experienced great enlightenment and cried out, "This is the way of Lin-chi!" He then grabbed the staff from Fa-yan and said, "I recognize you, you old theft!" Fa-yan laughed and went off. From this time forward. Fa-yan allowed Fo-Kuo to lecture the Dharma to the other monks.

1.919. I Am As A Snowflake Which Is Dissolving in the Pure Air!

During one of the interviews with master Koho, Koho asked Bassui, "What is your understanding of Chao-chou's Mu?" Bassui replied, "Mountains, rivers, grasslands, and forests all equally manifest Mu." Master Koho snapped back, "That answer still demonstrates self-consciousness." That remark provided the assistance Bassui had needed. He was flooded with understanding and became so overwhelmed he was unable to speak. He recognized the shallowness of his previous insights. He stood and stumbled back to his hermitage, bumping his head as he groped his way to the Temple Gate. Once back in his hermitage, he sat overcome with emotion, weeping freely. The next morning, he returned to see Koho, intending to describe his experience of the night before, but, before Bassui could speak, Koho recognized his attainment and shouted, "My teaching will not vanish!" Koho carried out the official transmission ceremony, confirming inka on the student and giving him the Buddhist name "Bassui" which means "well above average." Bassui wrote little, nevertheless, his words of dharma and the letters he wrote to a number of students are among the most penetrating writings in the literature of Zen. In a letter to "a man from Kumasaka", Bassui Zenji wrote: "All phenomena in the world are illusory, they have no abiding substance. Sentient beings no less than Buddhas are like images reflected in the water. One who does not see the true nature of things mistakes shadow for substance. This is to say, in zazen the state of emptiness and quiet which results from the

diminution of thought is often confused with one's Face before one's parents were born. But this serenity is also a reflection upon the water. You must advance beyond the stage where your reason is of any avail. In this extremity of not knowing what to think or do, ask yourself: 'Who is the master?' He will become your intimate only after you have broken a walking stick made from a rabbit's horn or crushed a chunk of ice in fire. Tell me now, who is this most intimate of yours? Today is the eighth of month. Tomorrow is the thirteenth!" Bassui's teaching was grounded in his own experience and the questions: the "doubt" that had driven him to contemplate. A sense of the instruction he gave his students can be had from a letter he wrote to a dying man: "The essence of your mind is not born, so it will never die. It is not an existence, which is perishable. It is not an emptiness, which is a mere void. It has neither color nor form. It enjoys no pleasures and suffers no pains. I know you are very ill. Like a good Zen student, you are facing that sickness squarely. You may not know exactly who is suffering, but question yourself: 'What is the essence of this mind? Think only of this. You will need no more. Covet nothing. You end, which is endless, is as a snowflake dissolving in the pure air'."

1.920. I Wipe Dust, I Clear Filth

Udapanthaka was born on the road, one of the great disciples of Sakyamuni Buddha. This is name of the sixteenth of the sixteen arhats. At the time of the Buddha, there was a Bhiksu named Ksudrapanthaka who was originally a very stupid youth whom others looked down upon. But the Buddha treated him just the same as others. The Buddha taught him: "When you sweep the floor or dust off the dirt from the Bhiksu's robes, remember to recite at the same time these six words: "I wipe dust, I clear filth." Finally, Ksudrapanthaka remembered the six words of "I wipe dust, I clear filth." With the passage of time, he was very accomplished in his practice. From these six words, he realized that the dirt and filth in his mind should be wiped clean with mahaprajna or transcendental wisdom. He was thus awakened to the ultimate Truth.

1.921. I Am Always on the Vulture Peak!

Even more than understanding Zen, Jiun was committed to the universality of Buddhist truth, which went beyond sect, beyond place, and beyond time. In some scrolls of calligraphy, Jiun wrote out several times a significant passage from the Lotus Sutra about eternal and universal Buddhahood, proclaiming that the historical Buddha did not give his sermon on the "Vulture Mountain" only at a single historical moment, but beyond the concept of time. Jiun wrote the words of the Buddha, "I Am Always on the Vulture Peak," with great force and conviction. Jiun's practice and studies of Buddhism were far-reaching, but he also published writings on Shinto in his later years, continuing to stress his belief in the "Ten Precepts." Thus he was able to show protonationalists who claimed that Buddhism was a "foreign religion" that correct moral behavior was universal value that had existed in Japan even before the advent of Buddhism. Furthermore, in his final years Jiun tried to reconcile the approaches of Shingon and Zen, the two forms of Buddhism closest to his heart. By the time of his death in 1804, Jiun had instructed several hundred pupils, and his Shôbôritsu movement was adopted by more than two dozen temple.

1.922. We, Originally Neither Come Nor Leave, How Can Birth and Death Bother Us?

Nhu Tung Lan Giac, name of a Vietnamese monk from Thăng Long Citadel. He was born in 1696, named Trịnh Thập, Tần Quang Vương's son and Lord Trịnh Căn's grandson. He married to the fourth daughter of King Lê Hy Tông. When he had the earth mound in his back yard, he saw a lotus shoot underground. The Prince Consort thought that he had a fate with Buddhism, so he decided to enter the monkhood. Later he went to Long Động Temple on Mount Yên Tử to become a disciple of Chân Nguyên. After receiving the complete precepts with Zen Master Chân Nguyên, he became the dharma heir of the thirty-seventh generation of the Linn-Chih Zen Sect. Then he returned to stay at Liên Tông Temple. There he established Liên Tông Zen Sect. He passed away in 1733, at the age of 37. Zen master Như Trừng Lâm Giác has the same point of view with Zen master Phù Dung Đạo Giai in China in the eleventh century. Zen master Phù Dung Đạo Giai believes that 'In life, I did not favor heaven, In death I don't fear

hell. Hands and body extend beyond the three realms, what stop me from roaming as I please?' While Zen master Như Trường Lâm Giác believes that:

‘Originally, everything is empty,
 Thing is coming from the emptiness.
 Then, leaving along the emptiness.
 We, originally neither come nor leave.
 How can birth and death bother us?’

Zen practitioners should always remember that ‘death’ naturally comes to everyone. However, most people feel uncomfortable thinking about death. People fear that if they talk about death, death is coming closer. That’s a mistaken idea. In fact, by very nature our lives are impermanent, and death is inevitable. By natural law, death is one of the four steps of the Law of Impermanence. Thus, death is an irrevocable result of living, it’s good to think about it to make our lives more meaningful. Once we fully recognize that we will inevitably die, all the petty concerns that worry us in our daily life become insignificant compared to the importance of following the path before our lives end. The Buddha taught: “There is no greater realization than awareness of the impermanence of our lives. Such realization will help us understand that at the time of death, our mindstreams and the imprints of the actions we have created go on to future lives. Such realization will also help us understand clearly that if we spend our precious human lives acting harmfully with bad motivations, the imprints of those actions will come with us. Devout Buddhists should always remember that death definitely comes to everyone, whether we are kings or mandarins, rich or poor, noble or ignoble. There is nowhere we can go to avoid death. Our lifespans can’t be extended and with every passing moment, they’re becoming shorter and shorter. When our lifespans run out, we can’t bargain for more time in order to transform our minds. Therefore, right now and right here, we should cultivate and cultivate until we reach the point that there is no difference between ‘birth and death’ and ‘no birth, no death’.

1.923. Left Hand, Right Hand

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."

***1.924. Author of the Buddha-Carita-Kavya and the Mahayana
Awakening of Faith***

Asvaghosha 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 Paramarth'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 Buddhacariya, 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 Sariputrprakarana with nine acts is the most important. It is the oldest dramatic work in Sanskrit literature. Asvaghosa also wrote a lyrical poem called Gandistotragatha 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.

1.925. Behaviour Test

Zen is considered 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". One day, a monk went to Te-shan, who closed the door in his face. The monk knocked and Te-shan asked, "Who is it?" The monk said, "The lion cub." Te-shan then opened the door and jumped on to the neck of the monk as though riding, and cried, "You beast! Now where do you go?" The monk failed to answer. In Zen, the "Behaviour test" is often conducted by Zen masters through radical and astonishing manoeuvres. In this case, the monk presumptuously called himself "the lion cub", but when Te-shan gave him a test by treating him like a real lion cub when he rode on the monk's neck, and then asked him a question; the monk failed to answer. This proved that the monk lacked the genuine understanding he claimed to possess.

1.926. *Nan'in's A Cup of Tea*

Nan'in Zengu, name of a Japanese Zen master, who lived around the end of the nineteenth century. He has been identified as a Rinzai master in the Hakuin line of descent. One day, Zen master Nan'in who lived during the Meiji Era (1868-1912), received a university professor who came to inquire about Zen. Master Nan'in served tea. He poured his visitor's cup full, and then kept on pouring. The professor watched the overflow until he no longer could restrain himself. He said loudly, "Master, it is overfull. No more will go in!" Master Nan'in said, "Like this cup, you are full of your own opinions and speculations. How can I show you Zen unless you first empty your cup?"

1.927. *Though Ear's No Match for Mind?*

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 Rinzai 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.

1.928. Taigen and the Koan “The Sound of One Hand Clapping”

Taigen Zenji, name of a Japanese Zen master in the modern time. When Taigen was a young man, he heard that the great Zen master Inzan was not only an enlightened Buddhist but an accomplished scholar of ancient Chinese history. Traveling directly to the Zen master's abode in provincial central Japan, Taigen asked to be allowed to study Zen with him and also to hear him lecture on a historical classic. Inzan said to Taigen, "If you can hear the sound of one hand clapping, then and only then will I lecture on history to you." Now Taigen was really excited. He plunged into deep meditation in order to solve the mystery of one hand clapping. To help his concentration, sometimes he would sit in a deep tub, and sometimes he would climb up into the mountain behind his hut to sit on a boulder. At times he would sit until dawn, not even realizing the whole night had passed. At this time, Taigen was staying in a hermitage several miles from Inzan's place. Nevertheless, every day he would go to seek guidance, even when the road was several feet deep in snow. On numerous occasions in very deep snow he collapsed on the way, overcome by the cold, and had to be rescued by villagers. Later Inzan moved to another temple, and Taigen followed him there to continue his apprenticeship. One night, after many more severe trials at the hands of the master, Taigen finally experienced great enlightenment.

1.929. Good Mind Lay People

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.”

1.930. Because I Can't Comprehend the Buddhadharma!

During one of his his Dharma talks, one disciple, Tianhuang Daowu, who later acquired fame in his own right as a Zen master. The meditation tradition was already starting to divide into a number of different schools. So one day, Tianhuang Daowu asked Shih-tou, "Who is it who has attained the essential principle of Caoxi?" Shih-t'ou said, "The person who has comprehended the Buddhadharma." Daowu then asked, "Has the master attained it?" Shih-t'ou said, "I haven't attained it." Daowu said, "Why haven't you attained it?" Following the Sixth Patriarch Hui-neng's style, Shih-t'ou said, "Because I can't comprehend the Buddhadharma."

1.931. Since It's a Buddha's Ass, Why Use Old Paper With Writing On It?

In Hakuin's congregation, there was a crazy monk who thought he had realized the identity of self and Buddha. He tore up Buddhist scriptures and used the pages for toilet paper. Other monks advised him not to do this, but he paid no attention, haughtily retorting, "What's wrong with using Buddhist scriptures to wipe a Buddha's ass?" Someone reported this to Master Hakuin, who asked the crazy monk, "They say you are using Buddhist scriptures for toilet paper. Is that so?" The crazy monk said, "Yes, I myself am a Buddha. What is wrong with using Buddhist scriptures to wipe a Buddha's ass?" Hakuin said, "You're wrong. Since it's a Buddha's ass, why use old paper with writing on it? You should wipe it with clean white paper." The crazy monk was ashamed, so he apologized and left.

1.932. Why Do You Have Such Understanding?

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, Yun-Ju asked Tung-Shan: "What was the First Ancestor's intention?" Tung-Shan answered: "Behind him as a reed hat." Yun-Ju said: "My fault." Later, Yun-Ju went to build a cottage on nearby San-Feng peak. For ten days thereafter he didn't return to the monk's hall. Tung-Shan asked him: "Why haven't you come to meals lately?" Yun-Ju said: "Everyday a heavenly spirit brings me food." Tung-Shan said: "I say you're a person. Why do you still have such an understanding? Come see me tonight!" That evening when Yun-Ju came to see Tung-Shan, Tung-Shan called out to him: "Hermit-Ying!" Yun-Ju answered: "Yes?" Tung-Shan said: "Nothing of good and not thinking of evil, what is it?" Yun-Ju went back to his cottage and sat in Zen meditation. Because of this the god couldn't find him, and after three days did not come again."

1.933. Three Kinds of Objects of the Outer World

According to the Dharmalaksana, 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 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.

1.934. Three Qualifications of a Zen Word

Yun-Men was among the first of the great Ch'an masters to use the words of preceding masters as a systematic means of training monks. This type of training eventually developed into "koan" practice. Master Yun-Men's sayings and answers are highly prized in Ch'an tradition. No other master's words are so frequently cited in the great koan collections as his. It is said that his words always fulfill three important qualifications of a "Zen word." First, his answers correspond to the question posed "the way a lid fits a jar." Second, his answers have the power to cut through the delusion of his students' dualistic way of thinking and feeling like a sharp sword. Third, his answers follow the capacity for understanding and momentary state of mind of the questioner "as one wave follows the previous one." Yun-Men, who made such skillful use himself of the words of the ancient masters, was at the same time very mistrustful of the written word, which could all too easily be understood literally but not really grasped. Thus he forbade his students to write his sayings down. Owing to one of his followers, who attended his discourses wearing a paper robe on which he took notes in spite of the ban, that many of the imperishable sayings and explanations of the great Ch'an master have been preserved.

1.935. Three Turning Phrases

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XXII, in the community of Yun-men, Pa-ling was called Mouthy Chien. He was always traveling around with his sitting mats. He had attained deeply into the great matter upon which Yun-men tread: thus he was outstanding. When he finally attained awakening, Pa-ling didn't compose any document of succession to the teaching, but just took three turning words (three pivotal words) to offer up to Yun-men. Yun-men was so pleased with them and he told Pa-ling, "Later on, on the anniversary of my death, just recite these three turning words, and you will have repaid my kindness in full." Thereafter, as it turned out, he did not hold ceremonial feasts on the anniversaries of his death, but followed Yun-men's will and just brought up these turning words. He had the nickname 'Garrulous Chien', because, completely unlike his master Yun-men, who was known for his often literally monosyllabic style of expression, Pa-ling

was fond of responding to his students in elegant poetic formulations. Pa-ling had two dharma successors, we encounter him in examples 13 and 100 of the Pi-Yen-Lu. From that day on, when Yunmen's memorial occurred, everyone just restate these three turning phrases in accordance with Yun-men's instructions. Later, when Pa-ling took up residence as a teacher, he did not create a document of succession for his students. He only used three turning phrases as the way to attain the essence of the Yunmen school.

***1.936. Three Phrases or Methods of Welcoming and Guiding
Disciples***

Zen Master Niu-t'ou Ching-chung, a Chinese Zen master of the Ching Chung Sect, who lived in the T'ang Dynasty in China. I-chou Shih, tracing from the Fifth Patriarch Hung-jen. He practiced Ch'an in using the mind in the manner of the three phrases which correspond to morality, concentration, and insight. The three phrases are no-remembering, no thought, and no-forgetting. The meaning is: do not recall past objects; do not anticipate future glories; and always be joined to this insight, never darkening, never erring, this is called no-forgetting. Ching-chung practiced Buddha-recitation 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 that Tibetan practitioners encountered in I-chou and transmitted to Tibet. The ordination ceremonies are likely the expedient of receiving the full precepts on an official mandala or ordination platform at that time. In the first and the second months, they first pick a date and post notices, collecting monks and nuns and lay-people. The arrangement of the board bodhi-seat, obeisance, and confession sometimes take three to five weeks. Only after this do they transmit the Dharma. All of this is carried on at night. The main 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 begin to practice sitting-ch'an. Even when people arrive from great distance, even nuns and lay-people, before they have stayed long at all, they have to do a week or two of sitting Ch'an. Afterwards, following ordination ceremonies, they disperse. It is very much like Dharma of mounting the platform of the Nan-shan

Vinaya School based in the mountains of that name just south of Ch'ang-an and using the Dharmaguptaka version of the Vinaya. It is necessary to have a group because according to the tablet of the official statement, Ching-chung was granted official licenses, and it is called "Opening Conditions." Sometimes once in a year, sometimes once in two or three years, it is irregular in its opening. Sometimes Master Ching-chung taught: "Do not remember external objects; do not think on internal mind; dried up without support." As a matter of fact, morality, concentration, and insight correspond respectively to the three phrases. Even though Ching-chung's expedients in opening up the purport and discoursing are numerous, that which their purport is tending toward just lies in these three phrases.

Later, there was a koan about the potentiality and conditions of receiving and instructing disciples of Zen master Shou-shan Hsing-nien (926-993). According to Records of Lectures of Zen master Shou-shan Hsing-nien, and Wudeng Huiyuan, volume XI, one day, Zen master Shou-shan Hsing-nien entered the hall and addressed the monks, saying, "Enter the first phrase is to be a Master of Sakyamuni Buddha; enter the second phrase is to be a Teacher of devas and men (Sasta Deva-manusyanam (skt); enter the third phrase one cannot save even oneself." A monk stepped forward and asked, "Master, what phrase do you enter?" Shou-shan said, "The falling moon in the third watch shines through the market." Zen master Shou-shan specifically taught his disciples these three phrases when he knew that they still clinged to the Buddha and Patriarchs, He also used these three phrases to help his disciples to get rid of the duality. That is to say when they conceive the truth as something external which is perceived by a perceiving subject is dualistic and appeals to the intellect for its understanding. He emphasized that according to Zen, practitioners are living right in truth, by the truth, from which practitioners cannot be separated.

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIII, there are three methods of welcoming and guiding disciples which Zen master Fen-Yang-Shan-Chou used to welcome and guide disciples. First, practitioners must have adequate capacities to accomplish cultivation and attain enlightenment. Second, practitioners must utilize opportunities to grasp the main duty of a Zen practitioner is to achieve enlightenment. Third,

during the period of cultivation, practitioners must quickly reject the illusion of the transmigrational worlds and enter into nirvana enlightenment. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIX, Zen master Yun-men Wên-yen taught: "There are three necessary instructions for Zen practitioners: First, everything is a wonderful reality itself. Second, cut off completely the path of words and speeches. Third, save students and sentient beings in accordance with their levels.

1.937. Three Great Disciples

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.

1.938. The Threefold Truth

According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, if you suppose noumenon to be such an abiding substance, you will be misled altogether; therefore, the T'ien-T'ai School sets forth the threefold truth. According to this school the three truths are three in one, one in three. The principle is one but the method of explanation is threefold. Each one of the three has the value of all. First, the truth of void. All things have no reality and, therefore, are void. Therefore, when our argument is based on the void, we deny the existence of both the temporary and the middle, since we consider the void as transcending all. Thus, the three will all be void. And, when one is void, all will be void (When one is void, all will be void; when one is temporary, all is temporary; when one is middle, all will be middle). They are also called the identical void, identical temporary and identical middle. It is also said to be the perfectly harmonious triple truth or the absolute triple truth. We should not consider the three truths as separate because the three penetrate one another and are found perfectly harmonized and united together. A thing is void but is also temporarily existent. It is temporary because it is void, and the fact that everything is void and at the same time temporary is the middle truth. Second, the truth of temporariness. Although things are present at the moment, they have temporary existence. The same will be the case when we argue by means of the temporary truth. Third, the truth of mean. They are only mean or middle. The same will be the case when we argue by means of the middle truth. The middle does not mean that it is between the non-existence and temporary existence. In fact, it is over and above the two; nor it is identical with the two, because the true state means that the middle is the very state of being void and temporary.

1.939. Moving Through the Three Realms

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).

1.940. There Is Nothing in the World

According to example 37 of the Pi-Yen-Lu, one day, P'an-shan said to the community, "There is nothing in the triple world, where can mind be found? The elements are basically empty, how can a Buddha abide?"

The polar star does not move, quiet and still, without traces, once presented face to face, there is no longer anything else. Nowadays Zen practitioners must transform the body by penetrating all the way to the bottom of these words and say what cannot be said, do what cannot be done. On the contrary, if we try to make an intellectual interpretation of what P'an-shan said, we will just die at his words." According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, Master Pao Chi of Mount P'an in Yu Chou in the far north was a venerable adept succeeding to Ancestor Ma. Later he produced on man, P'u Hua. When the Master was about to pass on, he said to the community, "Is there really anyone who can depict my true likeness?" The people all drew likenesses and presented them to the Master. The Master scolded everyone of them. P'u Hua came forth and said, "I can depict it." The Master said, "Why do you not show it to me?" P'u Hua immediately turned a somersault and left. The Master said, "Later on, this guy will appear crazy to teach others." One day, he said to the community, "There is nothing in the triple world; where can mind be found? The elements are basically empty; how can a Buddha abide? The polar star does not move, quiet and still, without traces, once presented face to face, there is no longer anything else." Hsueh Tou takes up two phrases and eulogizes them; this here is raw gold, a rough jewel. Have you not heard it said, "Curing illness does not depend on a donkey-load of medicine." Why do I say I would have hit him before he finished speaking? Just because he was wearing stocks, giving evidence of his crimes. An Ancient said, "When you hear mention of the phrase beyond sound, do not go seeking it in your mind." But tell me, what was his meaning? Just like a rushing stream crossing a sword; thunder rolls, a comet flies. If you hesitate and seek it in thought, even though a thousand Buddhas appeared in the world, you would grope around without finding them. But if you are one who has deeply entered the inner sanctum, pierced the bone and pierced the marrow, seen all the way through, then P'an Shan will have suffered a loss. If you are smeared with mud dripping with water, turning about on the pile of sound and form, you have still never seen P'an Shan even in a dream. My late master Wu Tsu said, "Pass beyond the Other Side, and only then will you have any freedom." Have you not seen how the Third Patriarch said, "Grasp it, and you lose balance and surely enter a false path. Let go naturally; there is neither going nor abiding in

essence." If here you say that there is neither Buddha nor Dharma, still you have gone into a ghost cave. The Ancient called this the Deep Pit of Liberation. Originally it was a good causal basis, but it brings on a bad result. That is why it is said that a non-doing, unconcerned man is still oppressed by golden chains. Still, you must have penetrated all the way to the bottom before you will realize it. If you can say what cannot be said, can do what cannot be done, this is called the place of turning the body. There is nothing in the triple world; where can mind be found? If you make an intellectual interpretation, you will just die at his words.

1.941. Three Wonderful Instructions

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.

1.942. Three Reasons of "Mind-Conditions-Determination"

According to Masters Chih-I and T'ien-Ju in The Pure Land Buddhism, there are three reasons why rebirth in the Pure Land does not necessarily depend on the weight of bad karma, the amount of practice or the duration of cultivation. *The first reason is because of "Mind"*. The transgressions committed by sentient beings spring from deluded, perverse thought. Recitation of the Buddha's name, on the other hand, arises from right thought, that is, hearing of Amitabha Buddha's name and true virtues. One is false and the other is true. There is no possible comparison between them! This is similar to a house which has been boarded up for ten thousand years. If the windows are suddenly opened to let the sunlight in, all darkness immediately dissipates. However, long the period of darkness may have been, how can it fail to disappear? It is likewise for sentient beings who have committed transgressions for many eons but achieve rebirth at the time of death through ten pure recitations. *The second reason is because of "Conditions"*. Transgressions grow out of dark, inverted thoughts, combined with illusory circumstances and

environments. Buddha Recitation, on the contrary, arises from hearing of Amitabha Buddha's name and pure virtues, combined with the aspiration for enlightenment. One is false and the other is true. There is no possible comparison between them! This is analogous to a person struck by a poisoned arrow. The arrow has penetrated deep inside his body and the poison is strong, deeply wounding his flesh and bones. Still, if at that moment he hears the 'celestial drum,' the arrow will shoot out of his flesh by itself and the poison will be neutralized. The arrow has not penetrate so deep nor is the poison so strong that he cannot recover! It is likewise for sentient beings who have committed transgressions for many eons but achieve rebirth at the time of death through ten pure recitations. *The third reason is because of "Certainty of Salvation"*. When sentient beings committed transgressions, they do so either from the 'intervening mental state' or the 'post mental state.' These two mental states do not apply, however, at the time of death: there is only one extremely powerful, utterly intense thought of recitation, letting go of everything before dying. Therefore, rebirth is achieved. This is analogous to a very large, strong cable which even thousands of people cannot break. Yet, a child wielding a 'celestial sword' can cut it in a several pieces without difficulty. It is also similar to a huge pile of wood, accumulated for thousands of years, which, when set on fire by a small flame, is completely consumed within a short time. The same is true of someone who has practiced the Ten Virtues throughout his life, seeking rebirth in the Heavens. If, at the time of death, he develops an intense perverse thought, he will immediately descend, instead, into the Avici or Never-Ending Hell. Although bad karma is intrinsically false and illusory, the overpowering strength of Mind and thought can still upset a lifetime of good karma and cause the individual to descend onto the evil paths. How, then, can Buddha Recitation, which is true, wholesome karma, generated intensely at the time of death, fail to upset his bad karma, even though that karma may have been accumulated from time immemorial? Therefore, someone who has committed transgressions for many eons, but, at the time of death accomplishes ten recitations with a totally earnest Mind, will certainly be reborn in the Pure Land. Not to achieve rebirth under such circumstances would indeed be inconceivable!

1.943. Three Days

The koan about the potentiality and conditions of receiving and instructing disciples of Zen master Wen Men. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIX, one day, Zen master Yun Men entered the hall and addressed the assembly, saying, "Not seeing for three days, not seeing as we used to do, what can we do?" After speaking, the Master gave an answer: "Heaven."

1.944. Interpretation of Three Dharmas

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.

1.945. Three Dharma Seals

Three marks of existence, or three characteristics of existence that the Buddha declared are common to all phenomena, or the three marks that refers to impermanence (anitya), suffering or unsatisfactoriness (duhkha) and egolessness or anatman. There are three other kinds of dharma seals: impermanence, suffering or unsatisfaction, and nirvana. For Zen practitioners, these three dharma seals are not three different things but rather one thing, that is your life from three different perspectives. So you can appreciate your life from these perspectives and see how easily they overlap. For example, when you understand

impermanence, you understand the nature of suffering and no-self. When you understand no-self, that is the peace of Nirvana.

1.946. The Three Buddhas' Night Talk

Among Wu-tsu's twenty-two Dharma heirs were the acclaimed "Three Buddhas," the monks Foyan Qinyuan, Foguo Keqin, and Fojian Huiqin. One evening, as Wu-Tsu Fayan's three disciples were attending the master at an inn, they and their master talked so late that, when it came time to leave, the lamps were already out. In the darkness Wu-Tsu said, "Each of you, give me a turning phrase." Fojian said, "A radiant phoenix dances in the sky (name of an auspicious omen)." Foyan said, "An iron snake lies across the ancient road (the road has gone to ruin; travelers can't pass through)." Foguo said, "Watch where you step! (a common sign placed in the entrance halls of Zen temples as a reminder to remain always aware)" Wu-Tsu commented, "Only Foguo will destroy my teachings! (an expression of the highest praise)"

1.947. Three Barriers

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."

1.948. Three Prongs of Emptiness, Borrowed Form, and Middle

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."

1.949. San-Shêng Hit Hsiang-Yen

San-Sheng, name of a Zen master in the 9th century. We do not have detailed documents on Zen Master San-Sheng-Hui-Jan; however, there is some interesting information on him in *The Records of the Transmission of the Lamp* (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, and *Wudeng Huiyuan*, volume XI: After San-sheng had taken leave of Lin-chi, he wandered through China seeking to deepen his realization in dharma battle (hossen) with other Zen masters. One day when he came to Hsiang-yen Chih-hsien, the following took place: "Hsiang-yen asked San-sheng, 'Where do you come from?' San-sheng answered, 'From Lin-Chi.' Hsiang-yen said, 'Did you bring Lin-chi's words with you (Did you bring Lin-chi's shout)?' Even before Hsiang-yen had finished speaking, San-sheng stepped forward, grabbed a cushion and hit Hsiang-yen with it. Hsiang-yen said nothing and only smiled." Then San-sheng left the place. If Hsiang-yen asked San-sheng the question "What is it that so come?" as the Sixth Patriarch asked Nan-yueh, San-sheng might not leave. On the contrary, San-sheng might have stayed with Hsiang-yen for at least eight years to answer such a question satisfactorily.

1.950. Golden Fish Who Has Passed Through the Net

In example 49 of the *Pi-Yen-Lu*, San Sheng, name of a Chinese Zen master in the 9th century, asked Hsueh Feng, "I wonder, what does the golden fish who has passed through the net use for food?" Hsueh Feng said, "When you come out of the net I'll tell you." San Sheng said,

"The teacher of fifteen hundred people and you can't even know what to say!" Hsueh Feng said, "My affairs as abbot are many and complicated." According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, with Hsueh Feng and San Sheng, though there is one exit and one entry, one thrust and one parry, there is no division into victory and defeat. But say, what is the eye that these two venerable adepts possess? San Sheng received the secret from Lin Chi. He travelled all over and everyone treated him as an eminent guest. Look at him posing a question. How many people look but cannot find him! He doesn't touch on inherent nature or the Buddha Dharma: instead he asked, "What does the golden fish who has passed through the net use for food?" But say, what was his meaning? Since the golden fish who has passed through the net ordinarily does not eat the tasty food of others, what does he use for food? Hsueh Feng is an adept: in a casual fashion he replies to San Sheng with only ten or twenty percent. He just said to him, "When you come out of the net, I'll tell you." Fen Yang would call this "a question that displays one's understanding." In the Ts'ao Tung tradition it would be called "a question that uses things." You must be beyond categories and classifications, you must have obtained the use of the great function, you must have an eye on your forehead; only then can you be called a golden fish who has passed through the net. Nevertheless, Hsueh Feng is an adept and can't help but diminish the other man's reputation by saying "When you come out of the net I'll tell you." Observe how the two of them held fast to their territories, towering up like ten thousand fathom walls. With this one sentence of Hsueh Feng's anyone other than San Sheng would have been unable to go on. Yet San Sheng too was an adept: thus he knew how to say to him, "The teacher of fifteen hundred people and you don't even know what to say!" But Hsueh Feng said, "My affairs as abbot are many and complicated." How obstinate this statement is! When these adepts met, there was one capture and one release; each acted weak when encountering strength and acted noble when encountering meanness. If you form your understanding in terms of victory and defeat, you haven't seen Hsueh Feng even in dreams. Look at these two men: initially both were solitary and dangerous, lofty and steep; in the end both were dead and decrepit. But say, was there still gain and loss, victory and defeat? When these adepts harmonized with each other, it

was necessarily not this way. San Sheng was the Temple Keeper at Lin Chi. When Lin Chi was about to pass on he directed, "After I'm gone you mustn't destroy the treasure of the eye of my correct teaching." San Sheng came forward and said, "How could we dare destroy the treasure of the eye of your correct teaching, Master?" Lin Chi said, "In the future, how will you act when people ask questions?" San Sheng then shouted. Lin Chi said, "Who would have known that the treasure of the eye of my correct teaching would perish in this blind donkey?" San Sheng then bowed in homage. Since he was a true son of Lin Chi's, he dared to respond like this. Afterwards Hsueh Tou just versifies the golden fish who has passed through the net, revealing where these adepts saw each other. The verse says:

"The golden fish who has passed through the net
 Stop saying he carries in the water.
 He shakes the heavens and sweeps the earth,
 He flourishes his mane and wags his tail.
 When a thousand-foot whale sprouts, vast waves fly,
 At a single thunderclap, the pure wind gusts.
 The pure wind gusts
 Among gods and humans,
 how many know? How many?"

"The golden fish who has passed through the net - Stop saying he carries in the water." Wu Tsu said that just this one couplet completes the verse. Since it's the golden fish who has passed through the net, how could he linger tarrying in the water? He must be where the vast swelling floods of white foamy waves tower up to the skies. But say, during the twenty-four hours of the day, what does he use for food? All of you go back to your places and try to see for sure. Hsueh Tou said, "This matter is picked up and played with according to one's capacity." When something like the golden fish "flourishes his mane and wags his tail," he does in fact shake heaven and earth. "When a thousand-foot whale sprouts, vast waves fly." This versifies San Sheng saying, "The teacher of fifteen hundred people and you don't even know what to say!" He was like a whale sprouting out giant waves. "At a single thunderclap, the pure wind gusts." This versifies Hsueh Feng saying, "My affairs as abbot are many and complicated." He was like the pure wind gusting when a thunderclap sounds. The overall meaning is to

praise the two of them for both being adepts. " The pure wind gusts - Among gods and humans, how many know? How many?" But Zen practitioners let say, what do these lines come down to? When the pure wind arises, among gods and humans how many can there be who will know?

1.951. Three Kayas

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.

1.952. Three Bodies and Four Wisdoms

According to the Platform Sutra, Chapter Seven, Bhikshu Chih-T'ung, a native of An-feng in Shou-Chou, had read the Lankavatara Sutra over a thousand times but still did not understand the three bodies and the four wisdoms. He made obeisance to the Master, seeking an explanation of the meaning. The Master said, "The three bodies are: the clear, pure Dharma-body, which is your nature; the perfect, full Reward-body, which is your wisdom; and the hundred thousand myriad Transformation-bodies, which are your conduct. To speak of the three bodies as separate from your nature is to have the bodies but not the wisdom. To remember that the three bodies have no self-nature is to understand the four wisdom of Bodhi. Listen to my verse:

“Three bodies complete in your own self-nature
 When understood become four wisdoms.
 While not apart from seeing and hearing
 Transcend them and ascend to the Buddha realm.
 I will now explain it for you.
 If you are attentive and faithful, you will never be deluded.
 Don't run outside in search of them,
 By saying 'Bodhi' to the end of your days.”

Chih-T'ung asked further, "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.

Instantly enlightened to the nature of wisdom, Chih-T'ng submitted the following verse:

“Three bodies are my basic substance,
 Four wisdoms my original bright mind.
 Body and wisdom in unobstructed fusion
 In response to beings I accordingly take form.
 Arising to cultivate them is false movement.
 Holding to or pondering over them a waste of effort.
 Through the Master I know the wonderful principle,
 And, in the end, I lose the stain of names.”

Note: The transformation of consciousness into wisdom has been described. The teaching says, “The first five consciousnesses turned become the perfecting wisdom; the sixth consciousness turned becomes the wonderfully observing wisdom; the seventh consciousness turned becomes the wisdom of equal nature; the eighth consciousness turned becomes the wisdom of great perfect mirror. Although the sixth and seventh are turned in the cause and the first five and the eighth in the effect, it is merely the names which turn. Their substance does not turn.”

1.953. Thirty-Six Pairs of Opposites

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.”

1.954. Mind of the Three Times Cannot Be Attained

The story of the kōan "Mind of the three times (past, present and future) cannot be attained " in example 4 of the Pi-Yen-Lu. According to Ching-Te Ch'uan teng Lu, volume XV, Te-Shan was a student of the Vajracchedika Sutra before he was converted to Zen. Different from his predecessor, Hui Neng, he was very learned in the teaching of the sutra and was extensively read in its commentaries, showing that his knowledge of the Prajnaparamita was more systematic than was Hui-Neng'. He heard of this Zen teaching in the south, according to which a man could be a Buddha by immediately taking hold of his inmost nature. This he thought could not be the Buddha's own teaching, but the Evil One's, and he decided to go down south. In this respect his mission again differed from that of Hui-Neng. Hui Neng wished to get into the spirit of the Vajracchedika under the guidance of the Fifth Patriarch, while Te-Shan's idea was to destroy Zen if possible. They were both students of the Vajracchedika, but the sutra inspired them in a way diametrically opposite. Te-Shan's first objective was Lung-T'an where resided a Zen master called Ch'ung-Hsin. On his way to the mountain he stopped at a tea house where he asked the woman-keeper to give him some refreshments. In Chinese, "refreshment" not only means "tien-hsin" (breakfast), but literally, it means "to punctuate the mind." Instead of setting out the request refreshments for the tired monk-traveller, the woman asked: "What are you carrying on your back?" Te-Shan replied: "They are commentaries on the Vajracchedika." The woman said: "They are indeed! May I ask you a question? If you can answer it to my satisfaction, you will have your refreshments free; but if you fail, you will have to go somewhere else." To this Te-Shan agreed. The woman-keeper of the tea house then proposed the following: "I read in the Vajracchedika that the mind is obtainable neither in the past, nor in the present, nor in the future. If so, which mind do you wish to punctuate?" This unexpected question from

an apparently insignificant country-woman completely upset knapsackful scholarship of Te-Shan, for all his knowledge of the vajracchedika together with its various commentaries gave him no inspiration whatever. The poor scholar had to go without his breakfast. Not only this, he also had to abandon his bold enterprise to defeat the teachers of Zen; for when he was no match even for the keeper of a roadside tea house, how could he expect to defeat a professional Zen master as Lung-tan?

1.955. Three Popular Kinds of Zen Illness

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIX, one day, Zen master Yun-men Wên-yen entered the hall and addressed his assembly, saying: "There are three popular kinds of Zen illnesses: The first type of illness, cannot achieve enlightenment due to attachments to deluded thoughts and discriminations. Second, achieve enlightenment but cannot have inner freedom because of being attached to the enlightened realm. Third, there is no need to rely on anything because one believes that one has achieved enlightenment.

1.956. Sermon From the Third Seat

Example 25 of the Wu-Men-Kuan. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI, one day, Zen master Yang-shan dreamed he went to Maitreya's realm and was led to the third seat. A senior monk struck the stand with a gavel and announced, "Today, the one in the third seat will preach." Yang-shan arose, struck the stand with the gavel, and said, "The truth of the Mahayana is beyond the Four Propositions and transcends the Hundred Negations. Listen, listen." According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, tell me, did he preach or not? If you open your mouth, you are lost. If you cannot speak, then it seems you are stumped. If you neither open your mouth nor keep it closed, you are one hundred and eighth thousand miles off.

1.957. Three Questions

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?

1.958. Three Non-Seeking Practices

Bodhidharma, the 28th Patriarch from India and also the 1st Patriarch in China taught about three Non-seeking practices or three doors of liberation: emptiness, signlessness, and wishlessness. Truly speaking, worldly phenomena are dharmas are illusory and dream-like, born and destroyed, destroyed and born. So what is there which is true ever-lasting and worth seeking? Furthermore, worldly phenomena are all relative, in calamities are found blessings, in blessings there is misfortune. Therefore, Buddhist cultivators should always keep their minds calm and undisturbed in all situations, rising or falling, unfortunate or blessed. For example, when a monk cultivates alone in a deserted hut with few visitors. Although his living conditions are miserable and lonely, his cultivation is diligent. After a while, virtuous people learn of his situation and come to offer and seek for his guidance, his used-to-be hut now become a huge magnificent temple, filled with monks and nuns. By then, his blessings may be great, his cultivation has not only obviously declined, sometimes external events may attract him to causing more bad karma. Therefore, Buddhist cultivators should always keep in mind these three Non-seeking practices: emptiness, signlessness, and wishlessness.

1.959. The Eight Phrases

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, shining 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).

1.960. Eight Chief Characteristics of 'Enlightenment'

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 plenitude 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).

1.961. Eight Reasons for Not Eating Animal Food

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.

1.962. Eighty-Four Thousand Wisdoms From the One Prajna

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."

1.963. Eight Years With the Question "What Is It That Thus Come?"

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. After eight years, Nan-Yueh suddenly attained enlightenment. He informed the Sixth Patriarch of this, saying: "I have an understanding." The Sixth Patriarch said: "What is it?" Nan-Yueh said: "To say it's a thing misses the mark." The Sixth Patriarch said: "Then can it be made evident or not?" Nan-Yueh said: "I don't say it can't be made evident, but it can't be defiled." The Sixth Patriarch said: "Just this that is undefiled is what is upheld and sustained all Buddhas. You are thus. I am also thus. "Prajnadhara has foretold that from beneath your feet will come a horse which will trample to death

everyone in the world. Bear this in mind but don't soon repeat it." Huai-Jang suddenly understood (experienced Great Enlightenment). Accordingly he waited upon the Master for fifteen years, daily penetrating more deeply into the profound and mysterious. He later went to Nan-Yao where he spread the Dhyana School. 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. Zen practitioners should always remember that although practice and realization are always part of the path for those awoken, the mind that one awakens to is undefiled from the start.

1.964. Eight Meanings of "Mind-Only"

The doctrine of "Mind-Only" runs through the Lankavatara Sutra as if it were warp 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 (nirodhasamapatti) 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.

1.965. Ever Changing!

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 hereditary 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.”

1.966. Praising the Sixth Patriarch

Ke-Ch'in-Fo-Kuo (1063-1135), also called Yuan-Wu Ko-Chin, a native of Szechuan, was born in a Confucian family. Zen master Ke-Xin-Fo-Kua was born in 1063, a Chinese Zen Master of the lineage of Yang-ch'i, Lin-Chi Zen Sect. He was a student and Dharma successor of Wu-Tsu Fa-Yen. He was the teacher of Ta-Hui-Tsung-Kao. One day, Zen master Yuan-Wu Ko-Chin entered the hall and addressed the assembly. The master said in praise of the Sixth Patriarch, “I prostrate myself before the true Old Buddha of Tsao-Chi; for eighty lives he was reborn as a wise friend and teacher.”

1.967. Store Consciousness

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.

1.968. A Stone in Mind

Zen master Fa-yen lived alone in a small temple in the country. One day, four traveling monks appeared and asked if they might make a fire in his yard to warm themselves. While they were building the fire, Fa-yen heard them arguing about subjectivity and objectivity. Zen master Fa-yen joined them and said: “There is a big stone. Do you consider it to be inside or outside your mind?” One of the monks replied: “From the Buddhist viewpoint, everything is an objectification of mind, so I would say that the stone is inside my mind.” Fa-yen observed: “Your head must feel very heavy if you are carrying around a stone like that in your mind.” Devout Buddhists should always remember that “inside or outside the mind” is not important, your own attachment on “inside and outside” is the real trouble.

1.969. Tsang's Head Is White, Hai's Head Is Black

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."

1.970. Nature

Nature stands in most cases for the ultimate constituent, or something ultimate in the being of a thing or a person, or that which is left after all that accidentally belongs to a thing is taken away from it. It may be questioned what is accidental and what is essential in the constitution of an individual object. Though it must not be conceived as an individual entity, like a kernel or nucleus which is left when all the outer casings are removed, or like a soul which escapes from the body after death. Nature means something without which no existence is possible, or thinkable as such. As its morphological construction suggests, it is 'a heart or mind which lives' within an individual. Figuratively, it may be called 'vital force.' In the Platform Sutra, the Sixth Patriarch Hui Neng defined 'nature' as follows: "The nature, or mind or heart is the dominion, nature is the lord: the rules over his dominion, there is 'nature' and there is the 'lord'; nature departs, and the lord is no more; nature is and the body and mind subsists, nature is not and the body and mind is destroyed. The Buddha is to be made within nature and not to be sought outside the body. In this, Hui-Neng attempts to give us a clearer understanding of what he means by 'nature.' Nature is the dominating force over our entire being; it is the principle of vitality, physical and spiritual. Not only the body but also the mind in its highest sense is active because of nature being present in them. When 'nature' is no more, all is dead, though this does not mean that 'nature' is something apart from the body and mind, which enters into it to actuate it, and depart at the time of death. This mysterious nature, however, is not a logical a priori but an actuality which can be experienced, and it is designated by Hui-Neng as "self-nature" or "self-being," throughout his Platform Sutra. Also according to the Dharma Jewel Platform Sutra, the Sixth Patriarch taught about Nature as follows: "Nature means Buddha-Nature, or, more particularly from the intellectual point of view, Prajna. This Prajna is possessed by every one of us, but owing to the confusion of thought we

fail to realize it in ourselves. Therefore, we must be instructed and properly guided by an adept in Zen Buddhism, until we can open a spiritual eye ourselves see into the Nature. This Nature knows no multiplicity, it is absolute oneness, being the same in ignorant as well as in the wise. This Nature fills the universe, and never rests from work. It is free, creative, and at the same time it knows itself. It knows all in one and one in all. This mysterious working of Prajna issued from your own Nature. Do not depend on letters but let your own Prajna illumine within yourself!"

1.971. Emptiness and Quietude

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume IV, Tao-hsin, the Fourth Ch'an Ancestor, explains what is meant by quietude and Emptiness in the following manner: "Reflect on your own body and see what it is. It is empty and devoid of reality like a shadow. It is perceived as if it actually exists, but there nothing there to take hold of... Out of the midst of Emptiness there rise the six senses and the six senses too are of Emptiness, while the six sense-objects are perceived as like a dream or a vision. It is like the eye perceiving its objects; they are not located in it. Like the mirror on which your features are reflected, they are perfectly perceived there in all clearness; the reflections are all there in the emptiness, yet the mirror itself retains not one of the objects which are reflected there. The human face has not come to enter into the body of the mirror, nor has the mirror gone out to enter into the human face. When one realizes how the mirror and the face stand to each other and that there is from the beginning no entering, not going-out, no passing, no coming into relation with each other, one comprehends the signification of Suchness and Emptiness."

1.972. Short Temper Is Not Something Innate!

Once a man came to Zen master Bankei and confessed that, he had been born with a short temper, which he found unmanageable in spite of his attempts to control it. Bankei said, "What an interesting thing you were born with! Do you have short temper right now? If so, show me, and I'll cure it for you." The man said, "I don't have it right at this

moment. It comes out unexpectedly, when something happens." Bankei said, "In that case, your short temper is not something innate in you."

1.973. The Nature of the Mind Is the Nature of Tathagata-Garbha

After his master, Zen master Bao Giac, passed away, Tinh Gioi returned to his home village to rebuild Quảng Thánh Temple and stayed there to expand Buddhism until he passed away in 1207). One day, a monk came and asked about the principle of Buddhism, the master replied, "It's exactly you and I." The master often reminded his disciples: "The nature of the mind is the nature of Tathagatagarbha (the Tathagata treasure house). Mind is nature; therefore, the nature of the mind is pure."

1.974. Unfixed Natures and Consciousnesses

According to the Earth Store Bodhisattva Sutra, the Buddha taught on unfixed natures and consciousnesses as follows: "Living beings who have not yet obtained liberation have unfixed natures and consciousnesses. Their evil habits will reap karma, while their good habits will reap a corresponding fruit. Their good or evil acts arise in accordance with states, and they turn in the five paths without a moment's rest. They pass through kalpas as numerous as motes of dust, confused, deluded, obstructed, and afflicted by difficulties, like fish swimming through nets that have been put in a stream. They may slip free of them and so temporarily escape, but then, they again are caught in the nets. It is for beings such as these that I would be concerned; but since you are completing the vows you have made in the past, and for many kalpas have renewed these mighty oaths to take across vast numbers of such offenders, I have no further cause for worry."

1.975. Nature of Wisdom

According to the Platform Sutra, Chapter Seven, after being instantly enlightened to the nature of wisdom, Chih-T'ng submitted the following verse:

"Three bodies are my basic substance,
Four wisdoms my original bright mind.

Body and wisdom in unobstructed fusion
 In response to beings I accordingly take form.
 Arising to cultivate them is false movement.
 Holding to or pondering over them a waste of effort.
 Through the Master I know the wonderful principle,
 And, in the end, I lose the stain of names.”

Concerning the transformation of consciousness into wisdom, the scriptures say, “The first five consciousnesses turned become the perfecting wisdom; the sixth consciousness turned becomes the wonderfully observing wisdom; the seventh consciousness turned becomes the wisdom of equal nature; the eighth consciousness turned becomes the wisdom of great perfect mirror. Although the sixth and seventh are turned in the cause and the first five and the eighth in the effect, it is merely the names which turn. Their substance does not turn.”

***1.976. Nature is Within Your Self-Nature. In Every Thought,
 Purify Your Mind, Cultivate One’s Own Conduct***

According to the Platform Sutra, Chapter Six, seeing the scholars and common people of Kuang-Chou and Shao-Kuan and the four directions assembled on the mountain to hear the Dharma, the Sixth Patriarch Hui-Neng took his seat and spoke to the assembly saying: “Come, each of you, Good Knowing Advisors! This work must begin within your self-nature. At all times, in every thought, purify your mind, cultivate your own conduct, see your own Dharm-body and the Buddha of your own mind. Take yourself across; discipline yourself. Only then will your coming here have not been in vain.”

***1.977. Return Own Nature to Its Original Source, Enter Freely
 Through Either Sudden or Gradual Gate***

Everyday, she kept precepts and practiced meditation and attained right concentration (samyak-samadhi). She was an honoured and advanced nun at that time. Those who came to seek studying, she urged them to practice the Great Vehicle and told them: “Only when you can return your own nature to its original source, then you can enter freely through either sudden or gradual gate.” She liked to keep

silent all day long; she was averse to sound and form, words and speech. A student came and asked, "I'm sick because all sentient beings are sick. Why don't you like sound and form?" She quoted the Diamond Sutra, replying:

"He who identifies me with appearance
And seeks me in sound,
Has walked off the path,
Can never find the Tathagata."

The student continued to ask, "What is the benefit of sitting in meditation?" She replied, "It's originally without going." The student continued to ask again, "Why do you not speak?" She replied, "The Way is fundamentally without words."

1.978. Nature Is Empty In Its Nature

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.

1.979. The Cao-T'ong Screen Rolled Up

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XV, at that time, Zen master Yuan-Jian

was staying at Sacred Peak. One night he saw a blue eagle in a dream and took it as an omen. The next morning, T'ou-Tzi arrived and Yuan-Jian received him ceremoniously. Now because a non-Buddhist once asked the Buddha: "I don't ask about that which may be spoken of, and I don't ask about what may not be spoken of..." After three years Yuan-Jian asked T'ou-Tzi: "Let's see if you remember your 'hua-t'ou.'" T'ou-Tzi began to answer when Yuan-Jian suddenly covered T'ou-Tzi's mouth with his hand. T'ou-Tzi then experienced enlightenment. He bowed. Yuan-Jian said: "Have you awakened to the mysterious function?" T'ou-Tzi said: "Were it like that I'd have to spit it out." At that time an attendant standing to one side said: "Today Qing Hua-Yan (T'ou-Tzi) is sweating as if he were ill!" T'ou-Tzi turned to him and said: "Don't speak insolently! If you do so again I'll vomit!" After three more years, Yuan-Jian revealed to T'ou-Tzi the essential doctrine passed down from T'ong-Shan and T'ou-Tzi grasped it entirely. Yuan-Jian presented T'ou-Tzi with T'a-Yang's portrait, sandals, and robe. He then instructed him to carry on the method of this school in my behalf, so that it will not end here. Well and befittingly sustain and preserve it." Yuan-Jian then wrote a verse and presented to T'ou-Tzi:

"Mt. Sumeru stands in the greta void.
It supports the spinning sun and moon.
Upon its countless peaks do rest,
The white clouds there transformed.
The Shao-Lin wind sows a forest.
The Cao-T'ong screen rolled up.
A golden phoenix lives in a dragon's nest.
Imperial moss is crushed by a wagon.

1.980. Ts'ao Shan's End of Mourning

The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Ts'ao Shan Pen-Chi and a monk. 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 Ts'ao Shan Pen-Chi, "What happens when the Master is not wearing the mourning apparel (clothes)?" Ts'ao Shan said, "Today is Ts'ao Shan's end of mourning." The monk asked, "What happens after the

end of mourning?" Ts'ao Shan said, "Ts'ao Shan likes to get drunk." Another day, a monk asked, "Who is it that is not a companion to the myriad dharmas?" Ts'ao-shan said, "Tell me, where is it that many people in Hongzhou are going?"

1.981. Commentary on the "Five Ranks"

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, Ts'ao-Shan in Kiang-Su, where the Ts'ao-Tung sect, a branch of Ch'an school, was founded by Tung-Shan; Ts'ao-Shan Pên-Chi was the name of the second patriarch of this sect. Ts'ao-shan, who in his youth studied the Confucian classics, left his home at the age of nineteen and became a Buddhist monk. At twenty-five he received full ordination. He lived in the monastery on Ling-shih Mountain in Fu-chou and often visited the public discourses on Buddha-dharma of Master Tung-shan in Kiangsi. Together with his master Tung-shan, Ts'ao-shan founded the Ts'ao-tung school of Zen, the name of which is derived from the first characters of the names of the two masters. The Soto school is one of the two schools of Zen still active in Japan today. During his time with Yung-shan, Ts'ao-shan received the "Five Ranks," and later these became the basis of his own teaching. The work he did in passing on this tradition eventually resulted in the establishment of the largest of contemporary Zen traditions, the Ts'ao-tung school. Its name is taken from the "mountain" names of these two masters: Tung-shan and Ts'ao-shan. Ts'ao-shan composed the following commentary on the "Five Ranks": The first rank is "the Relative within the Absolute." As a matter of fact, the absolute is not necessarily void; the relative is not necessarily actual. There is neither turning towards nor turning away. When mental activity dies down and both the material world and emptiness are forgotten, there is no concealment. The whole is revealed. This is the relative within the absolute. This is also the first level in which realization of the world of phenomena is dominant, but it is perceived as a dimension of the absolute self (it is experienced as a manifestation of the fundamental, our true nature). The second rank is "the Absolute within the Relative." Mountains are mountains, rivers are rivers. No names; nothing can be compared. This is the Absolute within the Relative or the Straight within the Bent, the second level or second

stage the undifferentiated aspect comes strongly to the fore and diversity recedes into background (the quality of nondistinction comes to the fore and the quality of manifoldness fades into the background). The third rank is “the coming from within the Absolute (coming from the absolute).” Clean and naked, bare and free, the face is full majesty. Throughout heaven and earth, the only honored one. This is a level of realization: “The Coming from within the Straight” wherein no awareness of body or mind remains; both “drop away” completely (there is no longer any awareness of body or mind; both drop completely away. This is the experience of emptiness). The fourth grade is “the Arrival at the Middle of the Relative.” The ear does not enter sound. Sound does not block the ear. The moment you go within, there have never been any fixed names in the world. This is the singularity of each object is perceived at its highest degree of uniqueness. Now mountain is mountain, river is river; there is no such a beautiful or loving mountain or a boring river (at this stage each thing is accorded its special uniqueness to the greatest degree; emptiness has vanished into phenomena). The fifth grade is “unity attained.” No mind, no objects; no phenomena, no principle. It has always been beyond name or description, beyond absolute and relative, beyond essence and appearance. This is the Unity Attained or form and emptiness mutually penetrate to such a degree that no longer is there consciousness of either. Ideas of enlightenment or delusion entirely vanish. This is the stage of perfect inner freedom (form and emptiness fully interpenetrate each other. From this stage of mind arises self-evident, intentionless action, that is to say, action without any movement of brain or heart that instantaneously suits whatever circumstances arise).

1.982. Gave His Master Huang Po a Swat!

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.

1.983. My Hands Are Like the Buddha's Hands!

We do not have detailed documents on Zen Master Xuedou Zhijian; however, there is some brief information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu): He came from ancient Chuzhou, located within modern Anwei Province. Chih-chien was a disciple and Dharma heir of the Ts'ao tung lineage teacher T'ien-t'ung Tsung-chueh. One day when Chih-chien was a boy, his mother noticed a mark on his hands as she washed them. She said, "What is this?" The boy said, "My hands are like the Buddha's hands (I have the marks of the Buddha)." After leaving home, he first studied under Zen master Chen-hsieh Ch'ing-liao at Chang-lu. Later, after Chen-hsieh passed away, he continued to study under Chen-hsieh's Dharma heir, T'ien-t'ung Tsung-chueh, who recognized him as a "great vessel of the Dharma." Chen-hsieh subsequently lived in seclusion on Mt. Xiang, where it is recorded that he attained enlightenment late one night despite the appearance of one hundred strange apparitions. He then returned to see Tsung-chueh, who confirmed his awakening and passed to him the Dharma seal of the Ts'ao-tung school.

1.984. Works Like a Thief

Kanzan-Egen, also called Muso-Daishi, a Japanese Zen master of the Rinzai school, a student and dharma successor of Myocho Shuho (Daito Kokushi). Following Myocho, who founded the most important Zen monastery of Kyoto, Daitoku-ji, Kanzan Egen was the second abbot of the monastery. Later he was the first abbot of Myoshin-ji, also

in Kyoto, a monastery built for him by the abdicated emperor Go-Komatsu. After he received from Myocho the seal of confirmation, following the example of his master, Kanzan went into retreat for many years in the mountains in order to deepen his realization. During this time he worked as a laborer during the day and sat in meditation at night. After he passed away in 1360, Kanzan Egen received a number of honorific titles from the Japanese imperial court (Musō Daishi, Honnu enjō Zenji, Busshin Kakushō Zenji, Daijō Shō Zenji, Homu ryōko Zenji). One day, he entered the hall and addressed the assembly, saying, "The koan 'Chao-chou's cypress tree at the front of the courtyard' works like a thief." After speaking he left the hall.

1.985. To Open Fire After the Enemy Already Left

To open fire after the enemy already left. The term indicates a slack manner in cultivation. One day, Chao-chou went to visit Huang-Po. When Huang-po saw him coming, he closed the door. Chao-chou then picked up a torch and shouted loudly in the congregation hall, "Fire! Fire! Help! Help!" Hearing this cry, Huang-Po opened the door and came out. As soon as he saw Chao-chou he caught his arm and said, "Say it! Say it!" Chao-chou replied, "You begin to draw the bow after the thief has left." 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. In Zen, the ultimate Prajna-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. How, then, can Zen-Truth be otherwise than indefinable and ungraspable? With this deplorable limitation and tightness deeply rooted in the human way of thinking, no wonder the free and all-inclusive Prajna-Truth becomes an evasive shadow forever eluding one's grasp. That was why Zen master Chao-chou used the

words: "You begin to draw the bow after the thief has left." Zen practitioners should always be very careful!

1.986. Dominant Conditions

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.

1.987. Mind Seal is Mental Impression, Independent of the Spoken or Written Word

Mind-to-mind transmission, or mental transmission, or to pass from mind to mind, from a Zen master to his disciples by personal contact without using the words. To transmit the mind of Buddha as in the Intuition school. Transmission of the Heart-Seal of the Buddha Seal of mind. As a matter of fact, there is no truth to transmit; however, a master can seal his pupil's achievement of enlightenment by testing and approving it as true. The authentic mind seal is transmitted in every moment. If the disciple deeply observes the way the master walks, eats, speaks, and performs each act of daily life, transmission can take place continuously. The ceremony of transmission is just a formality. True transmission is available to each disciple in every moment. This is real Zen, not just in books but in the living reality of relationships and daily life. The master does not transmit his own awakening to the disciple as such. He only helps him realize the awakening already present within him. The expression to "transmit the mind seal" is essentially symbolic. The mind seal, as reality in itself or tathata, expresses the nature of awakening or Buddhata. According to Mahayana Buddhism, all living beings possess the nature of awakening. Therefore, the mind seal is already present in each person and does not need to be transmitted. Zen master Vinitaruci 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. He came to Chang-An in 574 A.D. According to the Most Venerable Thích Thanh Từ in the Vietnamese Zen Masters, after meeting the Third Patriarch in China, Seng-Ts'an, Vinitaruci went to Vietnam in to 580 to establish a Zen Sect there. Vinitaruci was the first patriarch of the Vinitaruci Zen Sect in Vietnam, which according to traditional records had an emphasis on ritualism and asceticism and engaged in public works. Its headquarters was Phap Van Temple in Long Bien area. He spent almost twenty years to expand Buddhism in Vietnam until he passed away in 594. The tradition lasted for over six centuries, but eventually died out after its nineteenth patriarch. Although according to Vietnamese Zen history, it is considered as a Zen sect, but there is little or no fact to prove that Vinitaruci tradition is a Zen tradition, for Zen does not favor rituals nor asceticism. Although his 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 iternity 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. It is called a 'mind seal' only as a skillful means." 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.

1.988. The Mind Seals on All Things

He always reminded his disciples about the ‘Way’ as follow: “The Buddha said the mind created the universe and all the worlds. All things are exactly manifested by the mind. In other words, the mind seals on all things. Thus, you should each observe and be self-awakened; you should each turn into your own mind. Within yourself, regulate your mind and nature; outside yourself, respect others. That is the real meaning of cultivation. Practitioners should renounce love, cut (uproot) desire and recognize the source of their minds. They penetrate the Buddha’s Wonderful Dharmas and awaken to unconditioned dharmas. They do not seek to obtain anything internal; nor do they seek anything external. Their minds are not bound by the Way nor are they tied up in Karma. They are without thoughts and without actions; they neither cultivate nor achieve (certify); they do not need to pass through the various stages and yet are respected and revered. This is what is meant by the Way.”

1.989. The Mind Is Ungraspable (Unobtainable Thoughts)

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.

1.990. The Non-Dual Mind

In 1262, Hojo Tokiyori, regent of the Shogun, went to see Zen master Funei. He announced, "Recently I have perceived that which is neither impermanent nor permanent." The Zen master said, "Zen study only aims at perception of essential nature. If you attain perception of essential nature, you will understand everything." The regent asked, "Please teach me a method." The Zen master responded, "There are no two Ways in the world; sages do not have two minds. If you know the mind of sages, you will find that it is the inherent essence that is the root source of your own self."

1.991. The Unborn Mind

Zen master Bankei did not write down his own talks, and he expressly forbade his followers to write down what he said--a command they ignored, as a result of which there is a substantial record of his teachings now available. At the core of Bankei's teaching is the concept of the "Unborn Buddha-mind" with which, he asserted, all persons were endowed. Over and over, he insisted that each receives this "Unborn Buddha-mind" from his parents, that it is a human birth-right. In one comparison, he described it as being like the sun that shines even when obscured by clouds. The Buddha-mind is clear and active in each person even though it may be obscured by the clouds of illusion. Bankei's teaching and the vocabulary he used were very different from those of other Zen masters, and his detractors cast doubt on whether he actually awakened, something they could more easily do because he had not bothered to keep the so-called certificate of inka presented to him by Doshu. Others questioned whether what he taught was actually Buddhism and even considered that he might be a Christian. These criticisms hampered him early in his teaching career. His charismatic personality, however, made him a convincing speaker, and he soon had Rinzai, Soto, and Obaku monks in his audiences, as

well as Tendai, Shingon, and Pure Land practitioners. Zen master Bankei had the ability to present his ideas in an easily graspable manner. To explain what he meant by the "Unborn Buddha-mind," for example, he suggested every people to consider what happened while they were attending one of his talks. They focused their attention carefully on everything he said; however, if they heard a dog bark at the same time as Bankei was speaking they would immediately know what it was and not mistake it for the call of a bird or other animal. The mind that knows this, without any conscious intention to know, is the "Unborn Buddha-mind." One day, Zen master Bankei entered the hall and addressed the assembly, saying, "None of you could say that you heard the sounds because you had made up your minds to hear them before hand. If you did, you wouldn't be telling the truth. All of you are looking this way intent upon hearing me. You're concentrating single-mindedly on listening. There's no thought in any of your minds to hear the sounds or noises that might occur behind you. You are able to hear and distinguish sounds when they occur without consciously intending to hear them because you're listening by means of the 'Unborn Buddha-mind.'" According to Zen Master Bankei in *The Unborn: The Life and Teaching of Zen Master Bankei*, now if a dog barked beyond the temple walls while you're listening to me, you'd hear it and know it was a dog barking. If a crow cawed, you'd hear it and know it was a crow. You'd hear and adult's voice as an adult's and a child's as a child's. You didn't come here in order to hear a dog bark, a crow caw, or any of the other sounds which might come from outside the temple during my talk. Yet while you're here, you'd hear those sounds. Your eyes see and distinguish reds and whites and other colors and your nose can tell good smells from bad. You could have had no way of knowing beforehand of any of these sights, sounds, or smells you might encounter at this meeting, yet you're able nevertheless to recognize these unforeseen sights and sounds as you encounter them, without premeditation. That's because you're seeing and hearing in the Unborn. That you do see and hear and smell in this way without giving rise to the thought that you will is the proof that this inherent buddha-mind is unborn and possessed of a wonderful illuminative wisdom. The Unborn manifests itself in the thought "I want to see" or "I want to hear" not being unborn. When a dog howls, even if ten million people said in chorus that it was the

sound of a crow crying, I doubt if you'd be convinced. It's highly unlikely there would be any way they could delude you into believing what they said. When you're walking down a road, if you happen to encounter a crowd of people approaching from the opposite direction, none of you gives a thought to avoiding the others, yet you don't run into one another. You aren't pushed down or walked over. You thread your way through them by weaving this way and that, dodging and passing on, making no conscious decisions in this, yet you're able to continue along unhampered just the same. Now in the same way, the marvellous illumination of the unborn Buddha-mind deals perfectly with every possible situation. Zen master Bankei tells his listeners: "One who is able to live in accord with the 'Unborn Buddha-mind' no longer dwells in illusion, and not to dwell in illusion is precisely to be a Buddha. The reason you come to my talks is not because you seek to become Buddhists, but rather you desire to become Buddhas, which is your natural state."

1.992. Mind Is Not Buddha

Nan-Ch'uan-Pu-Yuan, name of a Chinese Zen monk in between the eighth and the ninth centuries. We do 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 VIII. Nan-Ch'uan was famous for his vivid expressions and paradoxical pronouncements in the course of Zen training, come a number of much-cited Zen sayings. Thus, in apparent contradiction of his master Ma-Tsu. One day, Zen master Nan-Ch'uan said: "Ma-Tsu of Jiang-Xi said: 'Mind is Buddha.' But old teacher Wang doesn't talk that way. It's not mind, it's not Buddha, it's not a thing. Is there any error in speaking thus?" After these words, Zhao-Chou bowed and went out.

1.993. Mind and Environment Are One

According to Zen Master in the Opening the Hand of Thought, Zen is often thought to be a state of mind in which you become with your surroundings. There is an expression which says that mind and environment are one. Enlightenment is understood as falling entranced into some rapturous state of mind in which external phenomena become one with one's Self. However, if such a state of mind were the

spirit of Zen, then one would have to still one's body in order to achieve it, and never move. In order to do that, a person would have to have a considerable amount of spare time with no worries about where the next meal was coming from. What this would mean, in effect, is that Zen would have no connection with people who have to devote most of their time and energies just to making a living. Zazen as true religion can hardly be considered the hobby of rich and leisurely people. The wonderful point in Dogen Zenji's practice of zazen is that it is religion which must function concretely in one's daily life... The expression "mind and environment are one" is accurate, but it does not mean getting lost in a state of drunken ecstasy. Rather, it means to put all your energy into your work.

1.994. The Mind the Motor Which is Used to Open the Eye to the Truth of Zen

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'."

1.995. The Mind of An Enlightened One

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."

1.996. Mind Is Buddha, Dharma, and Sangha

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."

1.997. Mental Suffering

Mental suffering such as sadness, distress, jealousy, bitterness, unsatisfaction, unhappiness, etc. According to Zen Master Taisen Deshimaru in 'Questions to a Zen Master: "It is only your mind that suffers. If you are anxious you suffer, but if you disconnect the roots of your anxiety your suffering disappears... The ego suffers for itself; without it there would be no more suffering." According to the Buddha, in addition to the physical sufferings, there are mental sufferings such as the suffering of separation from what is dear to us, the suffering of contact with what we despise, and the suffering of not getting what we desire, etc.

1.998. The Mind Is Void, the Scene Is Still, One Goes Beyond the Saint and the Ordinary

Thong Vinh, name of a Vietnamese Zen master from Hải Dương. He left home at his young age to go to Hàm Long Temple to become a monk. Later, he became a disciple of Most Venerable Phúc Điền. He was the Dharma heir of the 44th generation of the Linn-Chih Zen Sect. He spent most of his life to revive and expand Buddhism in North Vietnam. His whereabouts and when he passed away were unknown. He always reminded his disciples: "A prospect, region, territory,

surroundings, views, circumstances, environment, area, field, sphere, environments and conditions, i.e. the sphere of mind, the sphere of form for the eye, of sound for the ear, etc. External realms are realms which are not created by the mind, but come from the outside. A prospect, region, territory, surroundings, views, circumstances, environment, area, field, sphere, environments and conditions, i.e. the sphere of mind, the sphere of form for the eye, of sound for the ear, etc. If you can remain unperturbed by external states, then you are currently cultivating. On the contrary, if you are turned by external states, then you will fall. External states are also external conditions or circumstances which stir or tempt one to do evil. Problems and dissatisfaction do not develop because of external conditions, but from our own mind. If we don't have internal peace, nothing from outside can bring us happiness. A Zen practitioner does not believe in an independent or separate existing external world into those dynamic forces he could insert himself. The external world and his internal world are for him only two sides of the same fabric, in which threads of all force and of all events, of all forms of consciousness and of their objects are woven into an inseparable net of endless, mutually conditioned relations. Mental intelligence or spirit of mind 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.’ Devout practitioners should understand clearly that mind is a troublesome objective for our cultivation so that we can turn back to our own minds, the source and the root of all trouble.” In fact, nothing exists apart from mind. This single mind encompasses the four kinds of lands in their totality. From the Six Common Dharma Realms to the Four Dharma Realms of the Sages are not beyond the present thought in the Mind. The mind can create the heavens as well as the hells. The mind can achieve Buddhahood, but it can also turn into a hungry ghost or an animal, or fall into the hells. It can be a Bodhisattva, a Pratyekabuddha, or a Sravaka. Since everything is made from the mind, nothing goes beyond the mind. If we want to create Buddhas in our minds, we become part of the retinue of the Dharma Realm of the Buddhas. The other Dharma Realms are the same way. Practitioners should always see this and pay attention to all daily activities from walking, standing, lying down, or sitting... We must regulate ourselves in accord with propriety of a true Buddhist. Some believe that the basic entity of the mind is always unfabricated and clear, it is indeed thoroughly good. However, a lot of other people believe that the mind is first pure and then later became adventitiously defiled. According to the Buddhist theories, from the very beginning the mind is defiled, and the enlightened nature is just a seed that is not thoroughly developed. Zen practitioners should always remember that we create more and more karmas and commit more and more sins because we are not concentrated and determined. We get dragged into situations until we forget what we want to do. We forget our goal is to cultivate to become a Buddha, a Bodhisattva, or any of the four kinds of the sages. Instead, we only know how to create hells, hungry ghosts, and animals, etc. Thus, Buddhas and demons are only a single thought apart. Buddhas are kind and compassionate, while demons are always competitive with unwholesome thoughts. 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." Below is one of his famous Zen poems:

"Realizing that the mind is void, and the scene is still,
You will go beyond the saint and the ordinary.
If your thoughts cling to scenes, sensations will rise,
And ten thousand fetters will restrain you.
The heavenly beings, human beings, and
All phenomena are ultimately here.
The 'I' and the others are just one,
Originally, the mind only."

1.999. Mind Is Uncreated, Phenomena Have No Place to Abide

Before passing away, Zen master Wu-Yun-T'ung called Cầm Thành to his side and advised: "For the sake of a great cause, the Buddha appeared, for the changing beings from illusion into enlightenment. Before entering into Nirvana, he transmitted the right Dharma eye treasury (something that contains and preserves the right experience of reality) to one of his great disciples, Maha-Kasyapa. Patriarchs continued to transmit generation after generation. When Patriarch Bodhidharma came to China from India, he transmitted the Mind-seal to Hui-K'o, from Hui-K'o to Seng-Ts'an, from Seng-Ts'an to T'ao-Hsin, from T'ao-Hsin to Hung-Jung, from Hung-Jung to Hui-Neng, from Hui-Neng to Nan-Yueh-Huai-Jang, from Nan-Yueh-Huai-Jang to Ma-Tsu, from Ma-Tsu to Pai-Chang. I received the mind-seal from Pai-Chang, and now I just want to transmit it to you. Please keep expanding the Correct Dharma to the next generation." He continued to say: And you should always remember that in old days our ancestral master Nan-yueh Huai-jang taught this when he passed away:

"All phenomena are born from mind
Once mind is uncreated
Phenomena have no place to abide.
If you realized the mind ground,
Your actions are unobstructed.
Unless you meet someone with goodroots,
Be careful when admitting anyone to the Dharma."

As a matter of fact, it's exactly right as Zen master Wu Yen T'ung's teaching, the marvellous illumination of the unborn Buddha-mind deals

perfectly with every possible situation; and Dharma in the sense of one ultimate reality which is unborn and undying things, it is both transcendent and immanent to the world, and also the governing law within it.

2.000. There's Nothing Within Mind, How Myriad Things Arise?

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VIII, one day, Zen Master Nan-Ch'uan-Pu-Yuan entered the hall and addressed the monks, saying: "Dipamkara Buddha said: 'The arising in mind of a single thought gives birth to the myriad things.' 'Why is it that phenomenal existence is empty? If there is nothing within mind, then how does one explain how the myriad things arise? Isn't it as if shadowy forms differentiate emptiness? This question is like someone grasping sound and placing it in a box, or blowing into a net to fill the air. Therefore some old worthy said: 'It's not mind. It's not Buddha. It's not a thing.' Thus we just teach you brethren (brothers) to go on a journey. It's said that Bodhisattvas who have passed through the ten stages of development and attained the Surangama Samadhi and the profound Dharma store-house of all Buddhas naturally realize the pervasive wondrous liberation of Zen samadhi. Throughout all worlds the form-body is revealed, and the highest awakening is manifested. The great Wheel of Dharma is turned, nirvana is entered, and limitless space can be placed in the hole on the point of a feather. 'Although a single phrase of scripture is recited for endless eons, its meaning is never exhausted. It's teaching transports countless billions of beings to the attainment of the unborn and enduring Dharma. And that which is called knowledge or ignorance, even in the very smallest amount, is completely contrary to the Way. So difficult! So difficult!. Take care!"

2.001. Thoughts Neither Rise Nor Disappear!

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume X, one day, Zen master Chao-Chou entered the hall and addressed the monks, saying, "When a thought moves, multiplicities of things rise; when no thoughts are aroused, multiplicities vanish. What do you say to this?" A monk remarked,

"How about it when thoughts neither rise nor disappear?" Chao-Chou said, "I grant you this question."

2.002. Mind Not From Inside, Not From Outside, Not in the Middle. So, Where Is the Mind?

Minh Chanh was the 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.

2.003. Mind Power (Force of the mind) and Karmic Power

Mind power or will power is the strength of the mind. Because our mind thoughts have many strengths and weaknesses which keep pulling us; therefore, when we die our consciousness will go with the stronger force. Also called the "power of the mind." In Buddhist point of view, man's mind influences his body profoundly. If allowed to function viciously and indulge in unwholesome thoughts, mind can cause disaster, can even cause one's death. But on the other hand, a mind imbued with wholesome thoughts can cure a sick body. When the mind is concentrated on right thoughts with right effort and right understanding, the effects it can produce are immense. Thus a mind with pure and wholesome thoughts leads to a healthy and relaxed life. Mind is such a subtle and intricate phenomenon that it is impossible to find two men of the same mind. Man's thoughts are translated into speech and action. Repetition of such speech and action gives rise to habits and finally habits form character. Character is the result of man's mind-directed activities and so the characters of human beings vary. Thus to understand the real nature of life, one has to explore the innermost recesses of one's mind which can only be accomplished by deep self-introspection based on purity of conduct and meditation. The Buddhist point of view is that the mind or consciousness is the core of our existence. Of all forces the force of mind is the most potent. It is

the power by itself. All our psychological experiences, such as pain and pleasure, sorrow and happiness, good and evil, life and death, are not attributed to any external agency. They are the result of our own thoughts and their resultant actions. To train our “force of mind” means to try to guide our minds to follow the wholesome path and to stay away from the unwholesome path. According to Buddhism teachings, training the mind doesn’t mean to gain union with any supreme beings, nor to bring about any mystical experiences, nor is it for any self-hypnosis. It is for gaining tranquility of mind and insight for the sole purpose of attaining unshakable deliverance of the mind. For a long long period of time, we all talk about air, land and environment pollution, what about our mind pollution? Should we do something to prevent our minds from wandering far deep into the polluted courses? Yes, we should. We should equally protect and cleanse our mind. The Buddha once taught: “For a long time has man’s mind been defiled by greed, hatred and delusion. Mental defilements make beings impure; and only mental cleansing can purify them.” Devout Buddhists should always keep in mind that our daily life is an intense process of cleansing our own action, speech and thoughts. And we can only achieve this kind of cleansing through practice, not philosophical speculation or logical abstraction. Remember the Buddha once said: “Though one conquers in battle thousand times thousand men, yet he is the greatest conqueror who conquers himself.” This is nothing other than “training of your own monkey mind,” or “self-mastery,” or “control your own mind.” It means mastering our own mental contents, our emotions, likes and dislikes, and so forth. Thus, “self-mastery” is the greatest empire a man can aspire unto, and to be subject to our own passions is the most grievous slavery. According to Great Master Chi-Sun, the Twelfth Patriarch of the Thirteen Patriarchs of Chinese Pureland Buddhism, there are two kinds of karma, mind power and karmic power. Even though karmic power is great, the mind power is even greater. Because karma does not have an inherent nature. It means that karma is not a pre-existing phenomenon, but it relies entirely on the mind to arise. Therefore, if the mind gives it importance, then the karma will become stronger. The mind can give rise to karma, it can also destroy it.

2.004. Mind Pure and Bright

Inscription on the Mind (Hsin-ming) or Mind as the moon means the natural mind or heart pure and bright as the full moon. This work is attributed to Niu-t'ou Fa-jung (?). As we know, the Niu-t'ou tsung has emphasized its anti-contemplative, anti-Northern School stance and its Madhyamika ties. According to Zen master Fa-jung, a disciple of the Fourth Patriarch Tao-Hsin, if you wish to attain purity of mind, then make effort in the context of no-mind. If we only maintain tranquility with the mind is still not to transcend the illness of ignorance. One's numinous penetration of wisdom responds to things and is always focussed on the immediate present. Do not struggle to maintain an infantile practice. Enlightenment is fundamentally existent and needs no maintenance; the illusions are fundamentally non-existent and need no eradication. Without refuge and without accepting the influence of other entities transcend contemplation (literally, to cut off or extirpate contemplation) and forget maintaining awareness of the mind.

2.005. This Mind Is Originally the Source of Both Worldly and Supramundane Dharmas

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VII, one day, Zen Master T'a-Mei entered the hall and addressed the monks, saying: "All of you must reserve your mind and arrive at its root. Don't pursue its branches! Attaining its sources, its end will also be reached. If you want to know the source, then just know your own mind. When the mind manifests, the innumerable dharmas are thus manifested. And when the mind manifests, the innumerable dharmas are thus manifested. And when the mind passes away, the myriad dharmas pass away. Mind does not, however, dependently arise according to conditions of good and evil. The myriad dharmas arise in their own thusness."

2.006. The Mind Must Be At Ease On the Path of Cultivation

Zen Master Dogen wrote in Moon In A Dewdrop: "The practice of Buddha's teaching is always done by receiving the essential instructions of a master; not by following your own ideas. In fact,

Buddha's teaching cannot be attained by having ideas or not having ideas. Only when the mind of pure practice coincides with the way will body and mind be calm. If body and mind are not yet calm, they will not be at ease. When body and mind are not at ease, thorns grow on the path of realization.”

2.007. Mental Dharmas

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 simple 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.'

2.008. Mind and Dharma Are Not Two

Zen master Cui Chi always taught his disciples about 'Mind and Dharma are not Two Things': "All Dharma doors are from your own essence, and all the essence of all things are from your own mind. Your mind and all things are just one, not two things. The afflictions and fetters of this samsara are all void. Sins and merits, right and wrong, all are illusions." As a matter of fact, Zen practitioners should always remember his teaching by not thinking, not reasoning; but feeling Zen and living with Zen. Let's try to feel Zen, even in a short moment everyday, we will have wonderful experience in our daily life.

2.009. A conceptual Mind (Discriminating Mind)

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. A Chinese Zen master once said: "Before a man practices Zen, to him mountains are mountains, and rivers are rivers; after he gets an insight into the truth of Zen through the instructions of a good Zen master, mountains to him are no longer mountains, and rivers are no longer rivers. But after this, when he really attains the abode of rest, mountains are once more mountains, and rivers are rivers." What is the meaning of this? According to Zen Master Thich Thien An in "Zen Philosophy-Zen Practice," the first sentence expresses the viewpoint of the unenlightened man, the common understanding which views things in terms of false thinking. This requires no explanation, for it is a viewpoint with which we are all familiar. The second sentence is more

difficult to understand. Why does he say that the mountain is not a mountain, the river is not a river? Let us understand it this way: What is a mountain? A mountain is a combination of rocks, trees and plants which we group together under the name "mountain." Hence the mountain is not the mountain. Again, what is a river? A river is a combination of a lot of water flowing together, a combination which is constantly changing. There is no abiding entity, "river." Hence the river is not a river. This is the real meaning of the second sentence. In the third sentence the Master says that for the man who has fully realized Zen, mountain is once again a mountain and the river once again a river. Conceptually this way of looking at things is indistinguishable from the viewpoint of common sense, but experientially, the vision of the enlightened man is radically different from his vision before enlightenment. Earlier when he looked at the mountain, he viewed it with a discriminating mind. He saw it as high or low, big or small, beautiful or ugly. His discriminating mind gave rise to love and hate, attraction and repulsion. But after enlightenment he looks at things with utmost simplicity. He sees the mountain as a mountain, not as high or low, the river as a river, not as beautiful or ugly. He sees things without distinction or comparison, merely reflecting them like a mirror exactly as they are.

2.010. The Mind of Buddha

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." According to example 34 of the Wu-Men-Kuan, one day, Nan-ch'uan said, "Mind is not Buddha; wisdom is not the Tao." According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, I must say that Nan-ch'uan got old and knew no shame. He opened his stinking mouth a bit and revealed the family disgrace. Only a few can acknowledge his great kindness.

2.011. Mind and Buddha

One day, Zen Master Ta-Hui entered the hall and addressed the monks, saying, "After continuous rain and no break in the clouds, suddenly heaven and earth open up and are clear. Then what use is it to still seek out the ways of the ancestors?" A monk asked, "When mind and Buddha are both forgotten, then what?" Ta-Hui said, "In the hands of an old woman selling fans, the sun is revealed." Another day, Zen master Ta-Hui entered the hall and addressed the monks, saying, "Mind is Buddha. There is no other Buddha. It's like a relaxing fist that becomes a hand, or water becoming a wave. A wave is water, a hand is a fist. This mind is not subject to past, future, or present. Since it is not subject to 'internal' or 'external'; 'past,' 'future,' or 'present'; this 'mind' and this 'Buddha' are just false names. If they are just false names, then is everything said in the entire scriptural canon true or not? If it isn't true, then can't we said forget about old Sakyamuni's flapping lips and three-inch tongue? So what about it after all? Just know to do what's right. Don't ask about what's gone on before." Zen Master Dogen taught in *Moon In A Dewdrop*, "Mind itself is Buddha. Practice is difficult. Explanation is not difficult. Not-mind. Not-Buddha. Explanation is difficult. Practice is not difficult."

2.012. Mind, Buddha, and Dharma Are Not Different!

The third patriarch was Sêng-Ts'an, who was famous for his superb poem on "Believing in Mind", which is one of the great classics of Buddhist literature. According to *The Transmission of the Lamp Records*, when Seng-Ts'an came to see Hui-K'o he as a lay man of forty years old. He came and bowed before Hui-K'o and asked: "I am suffering from feng-yang, please cleanse me of my sins." The Patriarch said: "Bring your sins here and I will cleanse you of them." He was silent for a while but finally said: "As I seek my sins, I find them unattainable." The Patriarch said: "I have then finished cleansing you altogether. From now on, you should take refuge and abide in the Buddha, Dharma, and Sangha." Seng-Ts'an said: "As I stand before you, O master, I know that you belong to the Sangha, but please tell me what are the Buddha and the Dharma?" The Patriarch replied: "Mind is the Buddha, Mind is the Dharma; and the Buddha and the Dharma are not two. The same is to be said of the Sangha (Brotherhood). This

satisfied the disciple, who now said: "Today for the first time I realize that sins are neither within nor without nor in the middle; just as Mind is, so is the Buddha, so is the Dharma; they are not two." Seng-Ts'an was then ordained by Hui-K'o as a Buddhist monk, and after this he fled from the world altogether, and nothing much of his life is known. This was partly due to the persecution of Buddhism carried on by the Emperor of the Chou dynasty. It was in the twelfth year of K'ai-Huang, of the Sui dynasty (592 A.D.), that Seng-Ts'an found a disciple worthy to be his successor, his name was Tao-Hsin. Seng-Ts'an's whereabouts was unknown; however, people said that Seng-Ts'an passed away around 606 A.D.

2.013. When Mind Is Born, Dharmas Are Born; When Mind Passes Away, Dharmas Pass Away!

One day, Zen master Yueh-An entered the hall and addressed the monks, saying, "When mind is born, dharmas are also born. When mind passes away, all dharmas pass away. When mind and dharmas are forgotten, a turtle is called the Great Tortoise, that upholds the earth. Zen worthies! Can you speak or not? If you can speak, then I'll give you the abbot's staff! If you can't speak, then just go back to the monk's hall and drink some tea!"

2.014. Laypeople's Mind Should Always Concentrate in Silent Meditation

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."

2.015. Mind and Essence

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."

2.016. Mind of Utterly Sincere Repentance

If rebirth is not due to efforts at cultivation in this life nor good karma from previous lives, the cultivator, at the time of death, must have recited the Buddha's name with a mind of utterly sincere repentance. Thus, Elder Master Yong Ming has said: "Since the nature of causes and conditions is intrinsically empty, good or bad karma is not fixed. In determining the path of salvation or perdition, we should consider whether the state of mind is slowly transcendental at the time of death. This is analagous to an ounce of pure gold which is worth much more than a hundred times its weight in cotton wool, or a small, isolated flame, which can reduce a pile of straw, enormous beyond reckoning, to ashes.

2.017. Cast Aside Both Mind and Body

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.”

2.018. Mind Is Buddha

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.

2.019. Mind, Unceasing Flux of What We Call 'Existence'

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.'"

2.020. Mind and Phenomena

One day, Zen Master Yanqi entered the hall and addressed the assembly, saying: "Mind is the faculty, phenomena are the data; both are like scratches in a mirror. When there are no scratches or dust, the clarity of the mirror shows. When mind and phenomena are both forgotten, then your nature is real."

2.021. Discriminating Mind Is Neither Self Nor Self-Belonging

Minh Chanh was 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 vitues 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 temporary 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 truly Bodhi."

2.022. A Nondwelling Mind

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI, Zen Master Huai-hai taught: "Should your mind wander away, do not follow it, whereupon your wandering mind will stop wandering of its own accord. Should your mind desire to linger somewhere, do not follow it and do not dwell there, whereupon your mind's questing for a dwelling place will cease of its own accord. Thereby, you will come to possess a nondwelling mind, a mind which remains in the state of nondwelling. If you are fully aware in yourself

of a nondwelling mind, you will discover that there is just the fact of dwelling, with nothing to dwell upon or not to dwell upon. This full awareness in yourself of a mind dwelling upon nothing is known as having a clear perception of your own mind, or, in other words, as having a clear perception of your own nature."

2.023. The Mind is Awakened

Eugen Herrigel wrote in *The Zen in the Art of Archery*: "Your arrows do not carry, observe the archery Master, because they do not reach far enough spiritually. You must act as if the goal were infinitely far off. For master archers it is a fact of common experience that a good archer can shoot further with a medium-strong bow than an uninspired archer can with the strongest. It does not depend on the bow, but on the presence of mind, on the vitality and awareness with which you shoot..."

2.024. Mind-to-Mind Transmission Is Impossible If We Search for the Mind Outwardly

Zen master Khanh Hy was from Long Biên, North Vietnam. He left home and became a disciple of Zen master Bồn 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?"

2.025. The Mind Turns With Its Surroundings

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 Vibhassastra. 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."

2.026. Mind Is Buddha

One day a monk asked the National Teacher, “What is Buddha?” The Teacher said, “Mind is Buddha.” A monk asked again, “Does mind have defilements?” The National Teacher said, “Defilements, by their own nature, drop off.” A monk continued to ask, “Do you mean that we shouldn’t cut them off?” The National Teacher said, “Cutting off defilements is called the second vehicle. When defilement do not arise, that is called great nirvana.” Another monk asked, “How does one sit in meditation and observe purity?” The National Teacher said, “There being neither pollution nor purity, why do you need to assume a posture of observing purity.” Another monk asked, “When a Zen master observes that everything in the ten directions is empty, is that the dharmakaya?” The National Teacher said, “Viewpoints attained with the thinking mind are upside down.” A monk asked, “Aside from mind is Buddha, are there any other practices that can be undertaken?” The National Teacher said, “All of the ancient sages possessed the two grand attributes, but does this allow them to dispel cause and effect?” He then continued, “The answers I have just given you cannot be exhausted in an incalculable eon. Saying more would be far from the Way. Thus it is said that when the Dharma is spoken with an intention of gaining, then it is just like a barking fox. When the Dharma is spoken without the intention of gaining, then it is like a lion’s roar.” The National Teacher always taught, “Those who study Zen should venerate the words of Buddha. There is but one vehicle for attaining Buddhahood, and that is to understand the great principle that is to connect with the source of mind. If you haven’t become clear about the great principle then you haven’t embodied the teaching, and you are like a lion cub whose body is still irritated by fleas. And if you become a teacher of others, even attaining some worldly renown and fortune, but you are still spreading falsehoods, what good does that you do or anyone else? A skilled axeman does not harm himself with the axe head. What is inside the incense burner can’t be carried by a donkey.”

2.027. The Working Path of the Mind

According to the Vietnamese Zen Masters written by Zen Master Thích Thanh Từ, Zen master Tran Nhan Tong was one of the sons of King Trần Thánh Tông. When he was young, his father sent him to

practice Zen with Zen Master Tuệ Trung Thượng Sĩ. One day he asked his Master about the obligation of a Zen practitioner. Tuệ Trung responded: “Looking inward to shine up oneself is the main duty, not following anything outward.” Since then, he thoroughly understood his duty as a Zen practitioner and honored Tuệ Trung as his master. He became King when he was twenty-years of age. In 1283, confronting with the extremely strong forces of the Yuan, king Tran Nhan Tong called the Dien Hong Conference to discuss the national affairs. The participants were not members of aristocracy but were the elderly people in the communities. When the Mongolian invaded Vietnam in 1283 and 1287, he led his armed forces to bravely defeat the Mongolian aggressors. When the peace restored, he relinquished the throne to his son in 1293, and spent more time to practice Zen with Tuệ Trung Thượng Sĩ. However, he still tutored his son, the young king Trần Anh Tông. According to Buddhism, man being composed of elements and disintegrated when these are dissolved. In the Four Noble Truth, Sakyamuni Buddha taught that “attachment to self” is the root cause of suffering. From attachment springs grief; from grief springs fear. For him who is wholly free from attachment, there is no grief and much less fear. If you don’t have attachments, naturally you are liberated. Zen practitioners should have a correct understanding of the body, that it consists of the five elements or skandhas, which together represent body and mind, and there is no such so-called “self.” Elements exist only by means of union of conditions. There is no eternal and unchangeable substance in them. When these come apart, so-called “body” immediately disappears. Since the form which is created by the four elements is empty and without self, then the human body, created by the unification of the five skandhas, must also be empty and without self. Human body is in a transforming process from second to second. According to Zen master Tran Nhan Tong, practitioners should try to practice until they can see there is not an ‘I’ being tied and all the thoughts disappear like the flowers falling off in the morning. Let’s learn the working of the mind through one of Zen master’s famous Zen poems:

“Nobody ties you; why do you ask for liberation?
 If you don’t cling to your ordinary thought,
 Then you don’t need to search for the holy one.

The monkeys are relaxed; the horses tired; and the men old.
 The Zen stupa is still in the same old cloudy cottage.
 Right and wrong thoughts are falling
 just like flowers in the early morning.
 Fame and wealth are chilled in a cold night rain.
 After the rains are gone, the flowers are dying and
 the mountain is serene.
 A bird chirps a sound, and the spring is leaving again.”

2.028. Mental Negation

Mental disengagement. According to Dharma Master Wen, also called Fa-Yun, a Chinese famous monk in the end of the fifth century and the beginning of the sixth century, mental negation means: "the mind is negated with regard to myriad phenomena, but the myriad things are not non-existent." The meaning of this interpretation is that when the Sutras teach that all dharmas are empty, this means that one should seek physically and mentally to consider them vain and not be attached to them. Therefore, this is called "negation." This does not mean that outer phenomena are empty, or that the phenomenal objects are empty. In other words, practitioners should empty the mind of conceptual thoughts and images concerning phenomena, but this does not mean that phenomena have no objective existence outside the mind.

2.029. The Mind Abides Nowhere

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.

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."

2.030. Fundamental Consciousness

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...

2.031. Equanimity and Wisdom

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."

2.032. The Card of the Governor of Kyoto

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."

2.033. Shoun's Filial Piety Had Changed His Mother

Shoun was one of the most famous teachers of Japanese Soto Zen Sect. When he was still a student his father passed away, leaving him to care for his old mother. Whenever Shoun went to a meditation hall he always took his mother with him. Since she accompanied him, when he visited monasteries he could not live in the monk community. So he built a little hut and care for her there. He would copy sutras, Buddhist verses, and in this manner he received a few coins for food. When Shoun bought fish for his mother, the people would scoff at him, for a monk is not supposed to eat fish. But Shoun did not mind. His mother, however, was hurt to see others laugh at her son. Finally she told Shoun: "I think I will become a nun. I can be a vegetarian too." She did, and since then they studied together.

2.034. Searching For A Real Master to Learn the Truth!

Nampo was a nephew of Enni Benen and became a monk at the age of 15. Three years later, at 18, he sought out the Chinese master Lan-ch'i Tao-lung (1213-1278) who had come to Japan to establish Kencho-ji as a Rinzai temple in Kamakura. After a time with Zen master Rankei-Doryu (Lan-ch'i Tao-lung), he went to China to continue studying with Zen master Hsu-t'ang Chih-yu, Lan-ch'i's Dharma brother. In 1265, Nampo Shomyo achieved enlightenment and was recognized as an heir by Hsu-t'ang. Hsu-t'ang was so impressed by the young Japanese's attainment that when the time came for him to return to his home country, Hsu-t'ang wrote this valedictory poem predicting the success he would find in Japan:

“To knock on the door and search with care,
To walk broad streets and search the more:
Old Hsu-t'ang taught so clear and bright,
And many are the grandchildren on the
eastern sea who received this teaching.”

2.035. To Look for a Teacher for Guidance

Wu-chu, name of a Chinese Zen master who lived in the T'ang Dynasty in China. In the beginning of the second half of the eighth century, Zen master Wu chu founded the Pao-T'ang Zen Sect. Ho-shang Wu-chu was a native of Mei-hsien, Feng-hsiang, west of Ch'ang-an. His family name was Li and Dharma name Wu-chu... In strength he surpassed others. He was a martial arts expert... One time, he unexpectedly met the white-robed layman Ch'en Ch'u-chang, whose origins are unknown. People of the time called him a magical apparition body of Vimalakirti. He spoke the all-at-once teaching. On that very day that Wu-chu met layman Ch'en, they intimately coincided and knew each other, and Ch'en silently transmitted the mondharma... For three to five years, Li engaged in the white-robed practice. During the T'ien-pao years (742-756), one day, he accidentally heard of Most Venerable Ming of Tao-tz'u Shan in Fan-yang, northern Hopei, Most Venerable Shen-hui of the eastern capital Lo-yang, and Most Venerable Tzu-tsai of the superior prefecture of T'ai-yuan in Shan-hsi, all disciples of the Sixth Patriarch Hui-neng who spoke the Dharma of sudden teaching. At that time, Wu-chu had not

yet left home. He subsequently went to T'ai-yuan and paid respect to Most Venerable Tzu-tsai. After meeting with Tzu-tsai, Li (Wu-chu) said good-bye to his previous path... and subsequently cut his hair and took the robe. Having received the full precepts in 749, he left the monastery of Most Venerable Tzu-tsai and went to spend a summer at Ch'ing-liang Monastery on Wu-t'ai Shan. He heard lectures on the department of Most Venerable Ming of Tao-tz'u Shan and the idea behind Most Venerable Shen-hui's sayings. Since he understood their meanings, he did not visit and paid obeisance to them. After the end of the summer of 750, he came out of the mountains and went to the western capital Ch'ang-an. He went back and forth between the An-kuo Monastery and the Ch'ung-sheng Monastery. In 751, he went to Ling-chou in the North, Ninghsia, and dwelled on Ho-lan Shan, north of Ling-chou, for two years. One day, a merchant named Tao-k'uei came and asked: "Has the Master ever gone to Chien-nan (Szechwan) and met Most Venerable Kim?" He answered: "I do not know him." Tao-k'uei said: "Master's countenance is just like that of Most Venerable Kim." He asked Tao-k'uei: "Since you have come from Chien-nan, what sort of Dharma does that Most Venerable speak?" Tao-k'uei answered: "He speaks of no-remembering, no-thought, and no-forgetting." After this conversation, he left Ho-lan Shan and went to Chien-nan to pay obeisance to Most Venerable Kim. In march 759, he arrived at Ching-chung Monastery in Ch'eng-tu. When he first arrived he met Master An-ch'ien who led him in to see Most Venerable Kim. When Most Venerable Kim saw him he was extraordinarily pleased. During the three-day celebration of receiving the precepts, Most Venerable Kim always said to him: "Why don't you go to the mountains? Of what benefit is it to stay here for a long time?" The whole assembly told him: "Most Venerable Kim has never talked like that before. Why does he suddenly come out with these words?" After hearing these words, Wu-chu silently entered the mountains, where he practiced mindfulness and entered the realm of self-realization. It is clear from Zen Master Tsung-mi that, although Wu-chu recognized Most Venerable Kim as his master, but Most Venerable Kim and Wu-chu belonged to two distinct lineages, Most Venerable Kim belonged to the Ching-chung Zen Sect while Wu-chu belonged to the Pao-t'ang Zen sect. In the Record of the Dharma Treasure Down Through the

Generations, Zen Master Tsung-mi only mentioned that Wu-chu received the precepts at one of Most Venerable Kim's assemblies. However, in Tsung-mi's chart of the Master-Disciple Succession of the Ch'an Gate Which Transmits the Mind-Ground in China, Zen Master Tsung-mi mentioned that Most Venerable Kim's successor not as Wu-chu, but as I-chou Shih (Ching-chung Shen-hui), 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. According to the Record of the Northern Mountain (Pei-shan Lu) of Shen-ch'ing, who was in the Ching-chung line, we know that Ching-chung and Pao-t'ang were not just two separate lineages, but antagonistic ones. In the teaching of Zen, Zen master Wu-chu always taught his assembly: "No-mind is morality; no-thought is concentration; and non-production of the illusion mind is insight."

2.036. New Bride

The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Shou-shan Hsing-nien (926-993) and a monk. According to Wudeng Huiyuan, volume XI, one day, a monk asked Zen master Shou-shan, "What is Buddha?" Shou-shan said, "The new bride is riding the donkey while the mother-in-law is pulling it." The monk asked, "I don't know what phrase is this?" Shou-shan said, "Three wonderful instructions of the Lin-Chi cannot be arranged, much less the four phrases?" The monk asked, "Master, what do you mean by this?" Shou-shan said, "The sky is lofty, the earth is broad, the sun and the moon are shining brightly."

2.037. Taking Aggressive Approach to Zazen

The Chinese form of Lin-chi that Enni promoted took a directly aggressive approach to zazen. Students were advised to put all their energy into the practice of zazen. One day, Shoichi Kokushi entered the hall and addressed the monks, "O monks, think of yourselves to be down in an old deep well; the only thought you then have will be to get out of it, and you will be desperately engaged in finding a way of escape; from morning to evening this one thought will occupy the entire field of your consciousness. When one's mind is so occupied with one single thought, strangely or miraculously, there takes place a sudden awakening within oneself. All the 'searching and contriving'

ceases, and with it comes the feeling that what was wanted is here, that all is well with the world and with oneself, and that the problem is now successfully and satisfactorily solved. The main thing to do when a man finds himself in this mental extremity is to exhaust all his powers of 'searching and contriving', which means to concentrate all his energy on one single point and see the farthest reach he can make in this frontal attack. Usually, when a person tries to seek a passage of liberation from an apparently hopeless situation, his empirical mind, psychologically speaking, is taxed to its limit of energy; but when the limit is transcended a new source of energy in one form or another is tapped. In fact, physically speaking, a man himself will be extremely surprised when such an extraordinary of strength or endurance is exhibited."

2.038. *Habit Energies*

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.”

2.039. Concentration the In-and-Out Breath at the Nose Tip

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."

2.040. Focusing On Something Called 'Zen Practice' Is Not Necessary, But Zen Must Really Enter Our Daily Life Activities

Charlotte Joko Beck wrote in *Nothing Special*: "Focusing on something called 'Zen practice' is not necessary. If from morning to night we just took care of one thing after another, thoroughly and completely and without accompanying thoughts, such as 'I'm a good person for doing this' or 'Isn't it wonderful, that I can take care of everything?,' then that would be sufficient." Zen must really enter daily life activities. As we go on, we discover that philosophy of Daily Zen is much more important than anything else. In case science and philosophy do not give a satisfactory result, we must resort to the meditative method of Zen in order to get insight into any given problem. First, find out your way and begin to walk on it. The foot

acquired by meditation can carry you across the wave-flux of human life, and over and above the air region of the heavenly world and finally make you perfect and enlightened like the Buddha. Contemplation is the eye which gives insight, and, at the same time, the foot which procures a proper walk. Zen (meditation and concentration) is the lens on which diverse objects outside will be concentrated and again dispersed and impressed on the surface of the negative plates inside. The concentration on the lens itself is concentration (samadhi) and the deeper the concentration is, the quicker the awakening of intuitive intellect. The further impression on the negative film is wisdom (prajna) and this is the basis of intellectual activity. Through the light of reflection (prajna) outwardly, i.e., insight, we see and review the outer world of diversity once again so as to function or act appropriately toward actual life. Charlotte Joko Beck wrote in *Everyday Zen*: "When we practice we're cutting deep into our life as we've known it, and the way this process unfolds varies from person to person. For some people, depending on their personal conditioning and history, this process may go smoothly, and the release is slow. For others it comes in waves, enormous emotional waves. It's like a dam that bursts. We fear being flooded and overwhelmed. It's as though we've walled off apart of the ocean, and when the dam breaks the water just rejoins that which it truly is; and it's relieved because now it can flow with the current and vastness of the ocean." We can observe behavior, but we cannot observe experience; only Zen practices in daily life can help us experiencing ourselves. Charlotte Joko Beck wrote in *Everyday Zen*: "Behavior is what we observe. We cannot observe experience. By the time that we have an observation about an event, it's past, and experience is never in the past. That's why the sutras say that we can't touch it, we can't see it, we can't hear it, we can't think about it, because the minute we attempt to do that, time and separation (our phenomenal world) have been created. When I observe my arm lifting, it's not me. When I observe my thoughts, they're not me. When I think, 'This is me,' I try to protect the 'me.' In fact, however, whatever I observe about myself, even though it's an interesting phenomenon with which I am closely associated, is not me. That's my behavior, the phenomenal world. Who I am is simply

experiencing itself, forever unknown. The moment I name it, it is gone."

2.041. Focusing on Rescuing People!

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."

2.042. Everything Is Nothing, All Rules Are Also Nothing!

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.

2.043. All Is One, and This One Is Empty

Yuan-Hsiao, name of a famous Korean monk. He was also the author-monk of many famous treatises. One evening as the monk Won Hyo was crossing the desert, he stopped at a small patch of green, where there were a few trees and some water, and went to sleep. Toward midnight he awoke, thirsty; it was pitch-dark. He groped along on all fours, searching for water. At last his hand touched a cup on the ground. He picked it up and drank. Ah, how delicious! Then he bowed deeply, in gratitude, to Buddha for the gift of water. The next morning, Won Hyo woke up and saw beside him what he had taken for a cup during the night. It was a shattered skull, blood-caked and with shreds of flesh still stuck to the cheek-bones. Strange insects crawled or floated on the surface of the filthy rainwater inside it. Won Hyo looked at the skull and felt a great wave of nausea. He opened his mouth. As soon as the vomit poured out, his mind opened and he understood. Last night, since he hadn't seen and hadn't thought, the water was delicious. This morning, seeing and thinking had made him vomit. Ah, he said to himself, thinking makes good and bad, life and death. And without thinking there is no universe, no Buddha, no Dharma. All is one, and this one is empty. There was no need now to find a master. Won Hyo already understood life and death. What more was there to learn? So he turned and started back across the desert to Korea."

2.044. All You Need to Know Is That You Will Die!

One day, Shôsan 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. Shôsan 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 Shôsan and told him she knew very little about Buddhism. She asked if he could tell her what its major teachings were. Shôsan 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 Shôsan; then he decided to go out into the world. Shôsan'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 Shôsan 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 Shôsan to assign him a koan, Shôsan 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. Shôsan 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, Shôsan 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.

2.045. All You Do Can Be Your Zazen

Mugai, name of a Japanese Zen Nun in the thirteenth century. One of Mugaku's students was the first Japanese woman to receive a certificate of "Inka." Her Buddhist name was Mugai Nyodai, but she is remembered by her personal name, Chiyono. She was a member of the Hojo family by marriage and a well-educated woman. She long had an interest in the Buddha-Dharma. After her husband died and her family responsibilities had been fulfilled, she went to study with the Chinese master named Mugaku. After completing her studies with this Zen master, she became the founding abbess of the most important Zen temple for women in Kyoto, Keiai-ji. According to the Japanese Zen legends, before coming to study with Mugaku, Chiyono had been a servant at a small temple where three nuns practiced Buddhism and hosted evening meditation sessions for the laity on a regular basis. According to this story, Chiyono observed the people practicing zazen and tried to imitate their sitting in her quarters, but without any formal instruction all she acquired for her efforts were sore knees. Finally she approached the youngest of the nuns and asked how to do zazen. The nun replied that her duty was to carry out her responsibilities to the best of her abilities. "That," she said, "is your zazen." Chiyono felt she was being told not to concern herself with things that were beyond her station. So, she continued to fulfill her daily tasks, which largely consisted of fetching firewood and hauling buckets of water. She noticed, however, that people of all classes joined the nuns during the meditation sessions; therefore, she thought there was no reason why she, too, could not practice. This time she questioned the oldest of the nuns. This woman provided Chiyono with basic instruction, explained how to sit, place her hands, fix her eyes, and regulate her breathing. "Then, drop body and mind," she told Chiyono. "Looking from within, inquire 'Where is mind?' Observing from without, ask, 'Where is mind to be found?' Only this. As other thoughts arise, let them pass without following them and return to searching for mind." Chiyono thanked the nun for her assistance, then lamented that her responsibilities were such that she had little time for formal meditation. "All you do can be your zazen," the nun said, echoing what the younger nun had said earlier. "In whatever activity, continue to inquire, 'What is mind? Where do thoughts come from?' When you hear someone speak, don't

focus on the words but ask, instead, 'Who is hearing?' When you see something, don't focus on it, but ask yourself, 'What is that sees?'"

2.046. An Unstable Mind

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."

2.047. The Meaning of Coming Out of the West

Before entering the Parinirvana, the Buddha made a prediction that from the Twenty-eighth Patriarch on, the Great Vehicle teaching should go to China. Thus the Patriarch Bodhidharma came to China. According to Most Venerable Hsuan-hua in "The Intention of Patriarch Bodhidharma's Coming From the West," at that time, the Buddhadharmas seemed to exist in China, but it really did not. It was as if it were and yet weren't there. That is because the work being done was superficial. There were few who recited Sutras, investigated Sutra texts, or explained the Sutras, and virtually no one bowed repentance ceremonies. Ordinary scholars regarded Buddhism as a field of study and engaged in debates and discussions about it. But the principles in the Sutras should be cultivated! However, nobody was cultivating. Why not? People were afraid of suffering. No one truly meditated. Except Venerable Patriarch Chi-kung, who practiced meditation and attained the Five Eyes. But most people feared suffering and didn't cultivate. No one seriously investigated Zen and sat in meditation, just like you people now who sit in meditation for a while until your legs begin to hurt. When their legs began to ache, they would wince and fidget then gently unbend and rub them. People are just people and everyone avoids suffering as much as possible. That's the way it was then; that the way it is now. That's called Buddhadharmas seeming to be there but

not really being there. Instructions of Zen methods from the First Patriarch Bodhidharma (who came from India). The meaning of coming out of the west, an expression that refers to the coming of Bodhidharma from India to China and to the profound meaning, the innermost principle, of the Buddha-dharma transmitted by him. The question concerning coming out of the west, which comes up again and again in Zen literature, is a question concerning the one truth of Zen and represents a challenge to a mondo (questions and answers) or a dharma dueling (hossen). According to the Pi Yen Lu, example 20, one day, Lung Ya asked Shui-Wei, "What is the meaning of the patriarch's coming from the west?" Shui-Wei said, "Give me the Zen board." Lung Ya handed Shui-Wei the Zen board. Shui-Wei 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." Previously, a monk asked Ta Mei, "What is the meaning of the patriarch's coming from the west?" Ta Mei said, "The patriarch's coming from the west has no meaning." Yen-kuan Ch'i-an (750-842) heard of this and said, "One coffin, two dead men." Hsuan Sha heard of this then said, "Yen-kuan is indeed an adept." To which Hsueh Tou said, "There are even three dead men." The monk asked about the meaning of the Patriarch's coming from the West; though Ta Mei told him that the coming from the West has no meaning, if you understand in this way, you fall into the realm of unconcern. Therefore, Te-shan said you must study the living word; don't study the dead word. If you can understand at the living word, you will never forget it; if you understand the dead word, you won't even be able to save yourself. When Lung Ya spoke this way, he had undeniably done his best. The Ancient Tung Shan said, "Continuity is very difficult." The other Ancients, Ts'ui Wei and Lin Chi, were not acting at random with their one word, one phrase; before and after mutually illuminating, with temporal and true, with both illumination and function, guest and host obvious, interchanging vertically and horizontally. If you want to discern the inside story, since Lung Ya was not ignorant of the vehicle of our sect, how could he have fallen into second place? At the time when the two venerable adepts asked for the meditation brace and cushion, Lung Ya could not have but known their intention. It was just that he wanted to make use of that which was within his own breast. Although he was right, nevertheless his use of it

was too extreme. Since Lung Ya asked this way, and the two old ones answered this way, why then is there no meaning of the Patriarch's coming from the West? When you get here you must know that there's something else extraordinary. Hsueh Tou picks it to show people:

"In Dragon Tusk Mountain the dragon has no eyes;
When has dead water ever displayed the ancient way?
If you can't use the meditation brace and cushion,
You should just give them over to Mount Lu."

While Zen master Mu Chou Tao Tsung said: "I have no answer to give." Zen master Liang Shan Yuan Kuan said: "Don't talk nonsense!" Zen master Chiu Feng Fu Man said: "What is the use of asking others?" Zen master Pao Ming Tao Ch'eng said: "I have never been to the Western world." Zen master Nan Yuen Ssu said: "Here goes another one walking the same old way." Zen master Pen Chueh Shou I said: "It is like selling water by the riverside." Zen master Pao Ming Jen Yung said: "It is like adding frost to snow." Zen master Lung Ya Chu Tun said: "This is the hardest question to answer." Zen master Shi Tou Hsi T'ien said: "Ask the post standing there!" Zen master Ching Shan Tao Ch'in said: "Your question is not to the point." When all these things were not comprehended by the inquiring monk, the master would say, "My ignorance is worse than yours." Some masters would say, "I will tell you when I am dead." And so on, and so on. Hsueh Tou settles the case according to the facts. Though he versifies this way, let see, where is his meaning? Where does the dragon lack eyes? Where is he in dead water? At this point Zen practitioners must have the power to transform before realizing. That is why it is said, "In a clear pool there's no place for the blue dragon to coil up." Has there ever been a fierce dragon in stagnant water? Haven't you heard it said, 'Stagnant water cannot conceal a dragon'? If it is a live dragon, it must go to where vast swelling billows of foamy waves flood the heavens. This is to say that Lung Ya went into the dead water and was hit by the others. Yet he did say, "Since you hit me I let you hit me, in essence, though, there is no meaning of the Patriarch's coming from the West." This prompted Hsueh Tou to say, "When has dead water ever displayed the ancient way?" Although this is so, let see if Hsueh Tou were upholding Lung Ya, or was he diminishing his dignity? People often misunderstand and ask, "Why did Hsueh Tou say, 'You should just give them over to Mr.

Lu'?" They are far from knowing that Lung Ya did indeed give them to the others. Whenever you visit masters to ask for instructions, you must discriminate in the midst of the action; only then will you see where those Ancient met. Ts'ui Wei said, "If you can't use the meditation brace and cushion, pass me the meditation brace," and Lung Ya gave it to him; isn't this making a living within dead water? Clearly Lung Ya has been given a fine steed; it's just that he doesn't know how to ride it, that he is unable to make use of it. "You should just give them to Mr. Lu." People frequently say that Mr. Lu is the Sixth Patriarch; this is wrong. Hsueh Tou has called himself Mr. Lu previously in a verse called "Anonymous Bequest":

"I saw its picture that year and loved Tung T'ing;
In the waves, seventy-two peaks of blue.
Now, resting on high, I think back to what was before,
To the picture, I've added Mr. Lu learning against a wall."

Hsueh Tou wanted to walk on Lung Ya's head, but he still feared that people would misunderstand, so he made up another verse to cut away people's doubtful interpretations. Again he picks it up and say:

"Since this old fellow couldn't yet put an end to
it, again he makes a verse:
Once Mr. Lu has accepted them, why depend on them?
Sitting, learning - cease taking these to
succeed to the lamp of the Patriarchs!
It's worth replying: the evening clouds,
returning, have not yet come together;
Distant mountains without end, layer upon layer of blue."

"Once Mr. Lu has accepted them, why depend on them?" What is there to depend on? Here you must understand things directly this way; don't go on guarding a stump waiting for a rabbit. Smash what's before your skull all at once, so that there isn't the slightest bit of concern within your breast. Let go and become clean and at ease. Then what more need is there for something to rely on? Whether sitting on the cushion or leaning on the brace, it's not worth considering it the principle of the Buddha Dharma. That is why Hsueh Tou said, "Sitting, leaning - cease to take these to succeed to the lamp of the Patriarchs." At once, Hsueh Tou has brought it up completely; he has a place to turn around in, and at the end reveals this scene where there's a bit of a nice

place. He says, "It's worth relying: the evening clouds, returning, have not yet come together." Let see where is Hsueh Tou's meaning? When the evening clouds have returned and are about to join together but have not yet done so; let see how is it then? "Distant mountains without end, layer upon layer of blue." As before he's gone into the ghost cave. When you get here, when gain and loss, right and wrong, are cut off all at once, and you are clean and at ease, only then do you amount to something. Is this "Distant mountains without end, layer upon layer of blue" Manjusri's realm? Is this "Distant mountains without end, layer upon layer of blue" Samantabhadra's realm? Is this "Distant mountains without end, layer upon layer of blue" Avalokitesvara's realm? When you, Zen practitioners, get there, whose affair is this?

2.048. Washes One's Feet

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.

2.049. The Bath Room in a Zen Monastery

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.

2.050. *Rhinoceros Fan*

According to example 91 of the Pi-Yen-Lu, one day, Qi-An called to his attendant, saying: "Bring me the rhinoceros fan." The attendant said: "It's broken." Qi-An said: "If the fan is broken, then bring me the rhinoceros." The attendant didn't answer. T'ou-Tzi answered on behalf of the attendant, saying: "I don't mind to bring the rhinoceros, but I'm afraid that he doesn't have all his horns. According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, Yen Kuan one day called to his attendant, "Bring me my rhinoceros-horn fan." Although this matter does not lie in words, yet if you want to test someone's ordinary disposition and ability, still it is necessary to be able to use words in this way to show it. On the last day of the last month of your life, if you can find strength and be the Master, even when myriad visions appear in profusion, you can look upon them without being moved: this can be called accomplishment without accomplishment, effortless power. Yen Kuan was Ch'an Master Chi An; he used to have a fan made of rhinoceros horn. At the time, how could Yen Kuan not have known that the fan was broken? He purposely asked the attendant, and the attendant said, "The fan is broken." Observe how that Ancient was always within It twenty-four hours a day, encountering It everywhere; Yen Kuan said, "If the fan is broken, bring the rhinoceros back to me." But tell me, what did he want with the rhinoceros? He just wanted to test the man to see whether or not he knew where it was at. T'ou Tzu said, "I do not refuse to bring it out, but I fear the head's horn will be imperfect." Hsueh Tou said, "I want the imperfect horn." He too goes to the phrase to match wits. Shih Shuang said, "If I return it to the Master, then I won't have it." Hsueh Tou says, "The rhino is still there." Tzu Fu drew a circle and wrote the word "rhino" inside; because he has succeeded to Yang Shan, he always liked to use objects to teach people and illustrate this matter. Hsueh Tou says, "Why didn't you bring it out before?" He pierced his nostrils too. Pao Fu said, "The Master is aged, he should ask someone else." These words are most appropriate; the preceding three quotes

are after all easy to see, but the words of this one phrase have a profound meaning. Yet Hsueh Tou has broken them up too. When I was at Librarian Ch'ing's place in the old days, I understood the reasoning, he said, "The Master is old and senile, getting the head, he forgets the tail; before he sought the fan, now he seeks the rhinoceros; it is hard to attend to him, and therefore Pao Fu said, 'Better ask someone else.'" Hsueh Tou said, "What a pity to work hard without accomplishing anything." All these were in the form of remarks: the Ancients saw through this matter, so though each was different, when they spoke forth, they hit the mark a hundred times out of a hundred, always having a way to show forth; each phrase does not lose the bloodline. People these days, when they are questioned, just make up theoretical judgments and comparisons; that is why I want people to chew on this twenty-four hours a day, making every drop of water a drop of ice, seeking the experience of enlightenment.

2.051. To Manage a Household and to Govern a State Are Also Religious Practices

In Japan at that time, there was a certain lord used to call on Zen master Tenkei to ask about the essence of Buddhism. When the master was in his last illness, the lord sent a messenger to ask after him. Tenkei sent the messenger back to the lord with this note: "To manage a household and to govern a state are also religious practices. Be careful to implement humane policies, so that there is trust and harmony between the ruler and the ruled. This is my last advice."

2.052. The Thief Left It Behind the Moon and the Window!

Zen Master Basho's best haiku, which became models for all later haiku poets, are permeated with the mind of Zen and express the nondualistic experience of Zen. The following are Zenic examples, by Basho:

"The thief
Left it behind.
The moon and the window."

It has been said that to catch the original quality or effect of such a haiku one must repeat it several times, or even many times, with deepening contact. From that comes intuition, or, better insight.

2.053. I'm Pen Chi But There I'm Not Pen Chi!

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, when he lived on Ling-shih Mountain in Fu-chou, he often visited the public discourses on Buddha-dharma of Master Tung-shan in Kiangsi. One day a mondo took place between Tung-shan and Ts'ao-shan through which the master recognized Ts'ao-shan's potential and accepted him as a student. Upon meeting Ts'ao-shan, Tung-shan asked, "What is your name?" Ts'ao-shan said, "Pen-chi." Tung-shan said, "What is your transcendent name?" Ts'ao-shan said, "I can't tell you." Tung-shan said, "Why not?" Ts'ao-shan said, "There I'm not name Pen-chi." Tung-shan acknowledged that this was a good reply. In other words, this is the seal of approval, a formal acknowledgement of a student's completion of Zen training. It is a sign by the master of being satisfied with the student's level of understanding.

2.054. I'd Better Wait for the Ferry, Not Jump a Long Stride Across the River!

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.

2.055. Shih Tou A Pure Gold Shop

Pure gold shop, i.e., Zen manner or Zen style is as precious as pure gold. According to The Records of the Transmission of the Lamp

(Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIV, in a letter, Zen master Yueh-Shan-Wei-Yen (745-828 or 750-834) wrote: "Shih-tou is a Pure gold shop, while Jiang-Hsi Ma-tsu is a Sundry goods store."

2.056. The Way of Shih-Tou Is Very Slippery!

When Teng-Yin-Feng was taking his leave, Master Ma-tsu said to him, "Where are you going?" Teng-Yin-Feng said, "To Shih-t'ou's." Ma-tsu said, "Shih-t'ou's road is slippery." Ying-feng said, "I'll carry a wooden staff with me. When I encounter such places I'll be ready." Then Yin-Feng went off. Upon arriving at Shih-t'ou's, he circled the meditation bench, loudly struck his staff on the floor, and asked, "What is the essential doctrine?" Shih-t'ou said, "Blue heavens! Blue heavens!" Yin-feng didn't speak, but returned and reported this to Master Ma-tsu. Ma-tsu said, "Go there and ask him again. Wait for his answer, then make two roaring sounds." Yin-feng again went to Shih-t'ou and asked the question as before. Shih-t'ou made two roaring sounds. Yin-feng again didn't speak. He returned and reported this to Master Ma. The master said, "Like I told you, 'Shih-t'ou's road is very slippery!'" 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.

2.057. Can It Be Carved Into the Image of a Buddha?

The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen Master Nan Ch'uan and Lu Hsuan. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VIII, one day, Governor Lu Hsuan, one of the most outstanding dharma-heirs of Zen master Nan Ch'uan, asked the Master, "There is a piece of stone in my house. Sometimes we stand up on it; sometimes we lie down on it. Now, can it be carved into the image of a Buddha?" The Master answered, "Yes, it is possible." But Lu Hsuan

countered, "But is it impossible to do so?" "It is impossible! It is impossible!" exclaimed the Master.

2.058. Wait Until the Dark Stone Turtle Begins to Talk

The story about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Lung-ya and a monk. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, when Lung-ya Chu-tun utilized cases where things impossible in the relative world of causation are referred to. One day a monk asked Lung-ya, "What is the meaning of the patriarch's coming out of the west?" Lung-ya replied, "Wait until the dark stone turtle begins to talk, when I'll tell you what is the meaning of the patriarch's visit here." 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.

2.059. Taia Jeweled Sword

Taia sword (a sharp sword) is the name of a precious sword (China), that would sever a falling feather, implies the highly valuable teachings of Zen. According to Records of Teachings of Zen Master Hsueh-tou, a monk asked, "What is 'blowing feather sword'?" Hsueh-tou said, "Arduous!" The monk said, "Will you allow me to use it?" Hsueh-tou said, "Ssshhh! If you're going to ask questions before the entire assembly, you should have attained being a true person. If you don't have instantaneous vision, then there's no use in asking questions. Thus it is said that, 'It's like a great bonfire. If you walk too close to it the portals of your face will be burned away.' Or it's like the great Taia Jeweled Sword (a mystical sword). Whoever encounters it loses his body and life. When take the Taia sword in your hand, the ancestral hall becomes cold, and in every direction for ten thousand miles all mental activity must cease. Don't wait until you see the glimmer of the sword! Look! Look!" Hsueh-tou then got down from the seat and left the hall.

2.060. How Lofty!

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.

2.061. Gets Some Medicine

Good Wealth Bodhisattva (Sudhana), a disciple mentioned in the Avatamsaka Sutra (Kinh Hoa Nghiêm). His name means "Good Wealth" and the reason for him to obtain such name was that when he was born, myriad treasures suddenly appeared in his father's home. 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. One day, Manjusri asked Sudhana to gather medicinal herbs and said, "Bring me anything that isn't medicine." Sudhana searched everywhere, but there was nothing that wasn't medicine. He returned and said, "There is nothing that isn't medicine." Manjusri said, "Then bring me something that is medicine." Sudhana picked a stalk of grass and gave it to Manjusri. Manjusri held up the stalk and said to the assembly, "This medicine can kill a person or give a person life."

2.062. The Attitude of the Mind Must Be Considered As the Attitudes of a Stone Horse

One day, Zen master Dai Xa entered the hall and addressed the assembly: Everyone, let compare this 'Mind' with the attitudes of a stone horse. Even when we do all kinds of crazy things, our mind is always unmoved like stone. Zen practitioners should try to keep their mind without any thoughts rising just like that unmoved stone horse: "The stone horse shows crazy teeth, eat young rice leaves, and neighs all day long. It lopes along with people on the road, On the back of the stone horse, the man does not have to walk." He always reminded his disciples on the four elements and five aggregates as follow: "Four great elements are four things of which all things are made (produce and maintain life). These four elements are interrelated and inseparable. However, one element may preponderate over another. They constantly change, not remaining the same even for two consecutive moments. According to Buddhism, matter endures only for 17 thought-moments. No matter what we say, a human body is temporary; it is created artificially through the accumulation of the four elements. Once death arrives, the body deteriorates to return to the soil, water-based substances will gradually dry up and return to the great water, the element of fire is lost and the body becomes cold, and the great wind no longer works within the body. At that time, the spirit must follow the karma each person has created while living to change lives and be reincarnated into the six realms, altering image, exchange body, etc in the cycle of births and deaths. Zen practitioners should always remember that the four elements or four snakes residing in your luggage are originally empty. While the aggregates which make up a

so called 'human being.' The five skandhas are the roots of all ignorance. They keep sentient beings from realizing their always-existing Buddha-Nature. The five aggregates are considered as maras or demons fighting against the Buddha-nature of men. In accordance with the Dharma, life is comprised of five aggregates (form, feeling, perception, mental formation, consciousness). Matter plus the four mental factors classified below as feeling, perception, mental formation and consciousness combined together form life. The real nature of these five aggregates is explained in the Teaching of the Buddha as follows: "Matter is equated to a heap of foam, feeling is like a bubble, perception is described as a mirage, mental formations are like a banana tree and consciousness is just an illusion. Zen practitioners should always remember that the five aggregates forming this high mountain are also empty." After preaching, the master composed a verse:

"The stone horse shows his fearsome teeth,
It eats grass and neighs all day long.
People pass by on the main street,
Yet the man on the horse does not go."

2.063. Attitude in Cultivation

Soen Shaku, name of a Japanese Rinzai monk, also known by his religious name Shaku Sôen, one of the most important Zen masters of the modern period. He left home and became a monk at the age of twelve. He was originally given the Buddhist name Soko. However, because another monk had the same name, their teacher asked him to choose his own Buddhist name. He elected Sôen in honor of a younger monk of that name who had died. He studied with two prior masters before he came to work with Kosen at Engaku-ji, and under their direction he was formally introduced to zazen. He was so committed to the practice that during the December retreat or Rohatsu Sesshin (marking the anniversary of the Buddha's enlightenment), he sat outside for two days so wholly absorbed in meditation that he failed to notice when he became covered with snow. There are two stories about Zen master Shaku Sôen in Senzaki's book. Senzaki Nyogen was name of a Japanese Rinzai monk, who was influential in spreading Zen to the West. Nyogen, the Dharma heir of Shaku Sôen (1859-1919),

traveled to the United States and taught Zen to American disciples in both San Francisco and Los Angeles. Although one is not narrative but rather a list of rules that Sôen wrote down for himself and to which he adhered throughout his life: In the morning before dressing, light incense and meditate. Partake of food at regular intervals. Eat with moderation and never to the point of satisfaction. Receive a guest with the same attitude you have when alone. When alone, maintain the same attitude you have in receiving guests. Watch what you say, and whatever you say, practice it. When an opportunity comes do not let it pass by, yet always think twice before acting. Do not regret the past. Look to the future. Have the fearless attitude of a hero and the loving heart of a child. Upon retiring, sleep as if you had entered your last sleep. Upon awakening, leave your bed behind you instantly as if you had cast away a pair of old shoes.

2.064. Song T'ai-Tsung: Holds a Bowl

One day, Emperor T'ai Tsung of the Song dynasty held up a bowl. He then asked his prime minister, Wang Sui: "On top of Daiyu Peak this bowl could not be lifted (when the Sixth Patriarch left his bowl and robe on Daiyu Peak, Hui-ming tried to lift them up, but he could not). How is it that it now rests in the hand of this man of little merit?" Wang Sui had no reply.

2.065. Visiting Zen Master Hakuin

Also called Gasan Jitô, name of a Japanese Zen monk in the eighteenth century. Gasan Joseki was one of Zen master Hakuin's later students, so he had to complete his training under Zen master Torei Enji's tutelage. Gasan Joseki went traveling when he was only sixteen years old. Entering a Zen cloister, in ninety days of intense work he attained some insight. After that, he went from teacher to teacher, studying with more than thirty Zen masters in many years. None of them could do anything for him, so he returned to his original teacher Gessen. Gessen recognized young Gasan Joseki's mastery and suggested that he give up wandering. At that time, Gasan himself also believed that he had mastered Zen. Gasan Joseki had passed by Zen master Hakuin's school from time to time, but he had no desire to meet the famous teacher. One day, however, he reflected, "Of the many

teachers all over the land I have seen, not one could point out anything to me. Hakuin is the only one whose methods I do not know." This thought inspired in Gasan the desire to meet Hakuin. He told Gessen of his intention. Gessen said, "Why should you necessarily meet Hakuin?" Gasan again thought he was right and stayed where he was. Another year passed, when Gasan Joseki happened to hear that Hakuin had been invited to lecture on the classic "The Blue Cliff Record" in Edo, the capital city. Now he thought, "As long as I haven't seen that old teacher, I am not really a Zen man." Even though Gessen tried to stop him again, now Gasan Joseki was determined to go. He traveled straight to Edo to meet the great master Hakuin. When Gasan Joseki had presented his understanding, Hakuin hollered, "What charlatan have you come from to foul me with so much bad breath?" And Hakuin tossed Gasan Joseki out. But Gasan Joseki didn't give up. After being thrown out three times, he still thought he was really enlightened and that Hakuin was just trying to break him down on purpose. Then one night as the lecture series was about to end, Gasan Joseki reflected, "It is in fact true that Hakuin is the greatest teacher in the land. Why would he reject people arbitrarily? He must have a point." Now Gasan Joseki went to apologize to Hakuin for being rude, and sincerely asked for some instruction. Hakuin said, "You are immature. You'll pass your whole lifetime carrying a bellyskin of Zen around. Even if you can speak glibly, that won't empower you when you reach the shore of life and death. If you want to make your everyday life intensely satisfying, you must hear the sound of one hand clapping." Zen Master Gasan Joseki always said to his own disciples, "I spent almost twenty years traveling all over the country, studying with more than thirty teachers. I was so sharp that none of them could cope with me. Finally I ran into old Hakuin and was kicked out three times, finding my usual empowerment useless at this point. Then I became a sincere follower. At that time, who in the world could have hit me but Hakuin? I do not value the greatness of his virtue or the breadth of his fame. I do not value the transcendence of his perception or his clear and thoroughgoing insight into the complex koans of the ancients. I do not value his fluent explanations or his fearless expositions. I do not value the number of his followers. I only value the fact that whereas all the other Zen teachers in the land could do nothing with me, by means of

his harsh measures Hakuin managed to bring me to an impasse, finally enabling me to finish the Great Work. Obviously, this work is not at all easy. However, I followed Hakuin for only four years, when he was so old that he was sometimes too tired for interviews. As a result, I called on master Torei and learned the highest teachings from him. If Torei hadn't been there, I would never have been able to work out the last details."

2.066. Practicing Zen Through the Koan Exercise

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.

***2.067. To Practice Koan Exercise As a Cat Tries to Catch a Rat,
or As a Hen Sitting on the Eggs***

Tao-Bai was the 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-Kêng, 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."

2.068. Coincidence of Difference and Sameness

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.

2.069. Study of Zen Is Like the Polishing of a Gem; When It Becomes Thus Brighter, Let It Still Be Polished Up

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."

2.070. Working on a Head Phrase

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 your 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.

2.071. Staying Calm When Confronting the Death!

When the Mongol troops of Kublai Khan broke into Southern China in 1275, Mugaku fled the fires of battle; but when the province where he had taken refuge was overrun the next year, he stopped running away. As the Mongol warriors stormed the monastic compound where Mugaku sat, all the other Chinese monks and monastic workers concealed themselves like mice in the burrows. The warriors drew near to the Zen master sitting alone in the hall and put their swords to his neck. Thoroughly composed, Mugaku calmly chanted a verse:

“In all the universe, I haven’t even
ground enough to stand a single cane;
Lucky it is that I’ve found
Personality void and phenomena empty.
Farewell, swords of the Mongol empire.”

Moved by the fearless composure of the Zen master, the Mongol soldiers put up their swords and left.

2.072. Green Plums

One day, Tan-Yuan carried a bamboo basket into the abbot's room. The National Teacher asked, "What are you carrying in the basket?" Tan-Yuan said, "Green plums." The National Teacher said, "Why did you bring them?" Tan-Yuan said, "To provide you support." The National Teacher said, "What good are they if they're green?" Tan-Yuan said, "I just give them as an offering." The National Teacher said, "Buddha doesn't accept support." Tan-Yuan said, "When I do something like this, why do you act in this manner?" The National Teacher said, "I don't give support." Tan-Yuan said, "Why not?" The National Teacher said, "I don't have any fruit."

2.073. Mind of Clear Light

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.

2.074. Ch'ing-Jui: Lonely and Miserable

Zen master Ch'ing-jui, name of a Chinese Zen master in the ninth century. He was a disciple of Zen master Ts'ao-shan Pen-chi. We do not have detailed documents on this Zen Master; however, there is a dialogue between him and his teacher in *The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu)*, Volume XVII. His name appears in example 10 of the *Wu-Men-Kuan* in a hossen with his master. In this example we see Ts'ao-shan in a hossen with his student Ch'ing-jui: "A monk once came to Master Ts'ao-shan and said, 'Ch'ing-jui himself is very lonely and miserable. Please be so kind as to help me to get ahead.' Ts'ao-shan said, 'Acharya Jui!' Ch'ing-jui said, 'Yes?' Ts'ao-shan said, 'You have already drunk three cups of superb wine from the house of Pai of Ch'uan chou, and still you are saying that you haven't wet your lips!'" According to *Wu Men Hui-Kai* in the *Wu-Men-Kuan*, Ch'ing-jui is submissive in manner, but what is his real intention? Ts'ao Shan has the eye and thoroughly discerns what Ch'ing-jui means. However, who can tell where and how has Ch'ing-jui drink wine?

2.075. On My Staff the Refreshing Breeze and the Full Moon I Carry!

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!"

2.076. Attaining Enlightenment When Hearing the Sound

The koan about the potentiality and conditions of receiving and instructing disciples of Zen master Wen Men. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIX, one day, Zen master Yun Men entered the hall and addressed the assembly, saying, "Attaining enlightenment when hearing the sound; knowing the mind when seeing form objects. Just the same way as Bodhisattva Avalokitesvara takes the money to buy a rice cake, but when opening the hand it's a mien-pao."

2.077. A Thunderclap Under the Clear Blue Sky

Zen master Yue-lin Shi-kuan gave him the koan "Wu" as the focus of his study. Wumen worked with this famous koan for six years without progress. He then vowed not to sleep and rest until he penetrated the heart of this Zen gate. Finally, as he stood in the Dharma hall, he heard the bell sound for the midday meal and suddenly realized profound enlightenment. When he understood the secrets of Zen by the study of the word 'Wu,' he expressed himself in the following verse:

"A thunderclap under the clear blue sky;
All beings on earth open their eyes;
Everything under heaven bows together;
Mount Sumeru leaps up and dances."

The following day, Wumen entered Yue-lin's room to to gain confirmation of his experience. Yue-lin said, "Where did you see these gods and devils?" Wumen shouted. Yue-lin also shouted. Wumen shouted again. In this exchange Wumen's enlightenment was confirmed.

2.078. Ch'ing-Hsi Yun-Chu and Kuo-Shih's Three Calls

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume V: 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 Ch'ing 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, a monk came and asked Fa-yen, "What is the idea of the National Teacher's calling out to his attendant?" Fa-yen said, "You go away, and come back some other time." Zen master Yun-Chu Ch'ing Hsi commented, "When Fa-yen says this does he really know what the National Teacher's idea is? or does he not?" A lot of times, these short sermons of this nature, short, unintelligible, and almost nonsensical are hard for beginning practitioners to understand. But, according to Zen, all these remarks are the plainest and most straightforward exposition of the truth. When the formal logical modes of thinking are not resorted to, and yet the master is asked to express himself what he understands in his inmost heart, there are no other ways but to speak in a manner so enigmatic and so symbolic as to stagger the uninitiated. However, the masters themselves are right in earnest, and if you attach even the remotest notion of reproach to their remarks, thirty blows will be instantly on your head.

2.079. A Phrase Before Opening the Mouth, Thousand Sages Cannot Transmit It.

In Zen, realization cannot be transmitted from others, practitioners must realize themselves. According to the Pi-Yen-Lu, example 7, a thousand sages have not transmitted the single word before sound. If you have never seen it personally, it's as if it were worlds away. Even if you discern it before sound and cut off the tongues of everyone in the world, you're still not a sharp fellow. Therefore it is said, "The sky can't cover it; the earth can't support it; empty space can't contain it; sun and moon can't illumine it." Where there is no Buddha and you alone are called The Honored One, for the first time you have amounted to

something. Otherwise, if you are not yet this way, penetrate through on the tip of a hair and release the great shining illumination; then in all directions you will be independent and free in the midst of phenomena, whatever you pick up, there is nothing that's not it. What is attained that is so extraordinary? Zen practitioners, do you understand? No one knows about the sweating pioneers of the past; they only want to strengthen the future generations' achievement.

2.080. Pure Original Nature

Ch'ang-shui set off to "seek out the source of Zen." Hearing that Langye's teaching was unsurpassed, he hastened to that teacher's congregation. According to the account in Wudeng Huiyuan, Ch'ang-shui is the monk who poses to Langye the question about original purity that is cited in case 100 of the Book of Serenity. One day, Ch'ang-shui asked Hui-chiao Lang-yeh, "How is it that the Originally Pure has all of a sudden come to produce mountains and rivers and the great earth?" But the master's answer was no answer, and he merely repeated the question, "How is it that the Originally Pure has all of a sudden come to produce mountains and rivers and the great earth?" Ch'ang-shui thereupon had realization. He said, "I wish to serve as towel and pitcher." Langye said, "This style will not be long-lived. You should resolutely safeguard and repay Buddha's kindness. Do not regard any other teaching as greater than this." Then, as he was instructed, Ch'ang-shui again bowed and left. Later, in the thirteenth century, another great Zen master, Hsu-t'ang, commented on this in a still more mystifying manner. One day, Hsu-t'ang entered the hall and said like this, "When Ch'ang-shui asked Hui-chiao Lang-yeh: 'How is it that the Originally Pure has all of a sudden come to produce mountains and rivers and the great earth?' The question was echoed back to the questioner himself, and it is said that the spiritual eye of the disciple was then opened. I now want to ask you how this could have happened. Were not the question and the answer exactly the same? What reason did Ch'ang-shui find in this? Let me comment on it." Whereupon he struck his chair with the duster (hossu), and said, "How is it that the Originally Pure has all of a sudden come to produce mountains and rivers and the great earth?" His comment complicates the matter instead of simplifying it.

2.081. The Clear, Pure Dharma-Body Buddha

Dharmakaya is usually rendered “Law-body” or “Truth-body” where Dharma is understood in the sense 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.”

2.082. Purifying of Body and Mind

After his realization of Zen, his studies of Zen became more and more profound, his observation of precepts was without hindrance. He

wore the same patched robe in all seasons, cold or warm, and he traveled everywhere to beg for alms and to teach and convert people. He always participated in repairing bridges, constructing roads, and helping the poor. Later, he rebuilt Quốc Thanh Temple in Phù Cầm. He spent most of his short life to expand Buddhism in North Vietnam. The master always tried to find way to convert or instruct those under his teaching influence. He always reminded his assembly to cultivate on the purification of this lazy body: “With the six deluded consciousnesses, we have been suffering because ignorance covers our understanding of the truth. Now practitioners should practice the cultivation of purifying of the lazy body before cultivating anything else. Cultivation of purifying of the body directs toward the body, one of the four foundations of mindfulness. It is a mindfulness on walking, standing, lying, and sitting and or any bodily activities. Cultivation of purifying of the body means when walking, a person understands that he is walking; when standing, he understands that he is standing; when sitting, he understands that he is sitting; when lying, he understands that he is lying. He understands accordingly however his body is disposed. Do not talk about Zen, but observing your body movements at all times. Cultivate as such all day and night while going, standing, sitting, lying... with mindfulness. As he abides thus diligent, ardent, and resolute, his memories and intentions based on the household life are abandoned.” This is a message that Zen master Vien Hoc not only used to teach his disciples about the cultivation of purifying of this lazy body, but the master also wanted to relay it to many future generations of Zen practitioners. Zen practitioners should always remember that our mind behaves like a monkey, restless and always jumping; it is therefore called a ‘monkey-mind’. These are reasons why we have to meditate. To give balance to our lives it is necessary to sit quietly, to learn to accept and experience rather than to look outward for forms, we look within in order to understand ourselves better. Through meditation we try to keep that monkey-mind still, to keep it calm, quiet and pure. When our mind is still, we will realize that the Buddha is inside us, that the whole universe is inside us and that our true nature is one with the Buddha nature. Through meditation, we can not only purify our body and mind, and can see things as they really are, but also attain wisdom of emancipation.

***2.083. 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***

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?

2.084. I Wasn't Practicing the Noble Truths!

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XV, one day, T'ung Shan asked Yun-Yan: "Are there other practices I haven't completed?" Yun-Yan said: "What were you doing before you came here?" T'ung-Shan said: "I wasn't practicing the Noble Truths." Yun-Yan said: "Were you joyous in this nonpractice?" T'ung-Shan said: "It was not without joy. It's like sweeping excrement into a pile and then picking up a precious jewel from within it."

2.085. Without Studying the Four Noble Truths, How Could I Fall Into Anything?

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.

2.086. The Unwritten Sacred Literature

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.

2.087. The Supreme Wisdom of a Tathagata in the Realm of Self-Realization

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.

2.088. To Become Buddha

To become Buddha and obtain deliverance from the round of mortality. To become Buddha, as a Bodhisattva does on reaching supreme perfect bodhi. In Zen, "becoming a Buddha" means a practitioner realizes his own Buddha-nature. According to the understanding of Zen, a man cannot become a Buddha because he always already a Buddha, that is, his true nature is identical with Buddha-nature. However, a man caught in "everyman's consciousness" is not aware of this fact and thus it seems to him as though he becomes a Buddha when he realizes his Buddha-nature for the first time.

According to Zen Master Dogen in *Moon In A Dewdrop*: "There is a simple way to become a Buddha: When you refrain from unwholesome action, are not attached to birth and death, and are compassionate toward all sentient beings, respectful to seniors and kind to juniors, not excluding or desiring anything, with no designing thoughts or worries, you will be called a Buddha. Do not seek anything else."

2.089. The Setting Up of Marks Is Mind, Separation from Them Is Buddha

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.”

2.090. Ts'ao-T'ang and The Ts'ao-T'ang Zen Sect

Ts'ao-T'ang, name of a Chinese Zen master, a disciple of Zen Master Trùng Hiển Tuyết Đậu. He was the Dharma heir of the third generation of the Yun-Men Zen Sect. He probably went to Champa to expand the Buddha Dharma. In 1069, king Lý Thánh Tông invaded Champa. Thảo Đường was among hundreds of thousands of prisoners of wars seized by king Lý Thánh Tông. Later, they found out that he was one of the famous monks at that time. The king invited him to the royal palace and honored him as the National Teacher and let him stay at Khai Quốc Temple in Thăng Long Citadel. He founded Thảo Đường Zen Sect with a lot of followers. Compared with the kings of Dinh and Le dynasties, kings of Ly dynasty were more advanced in studying. Their devotion to Buddhism was more spiritual and more intellectual. They all studied Buddhist doctrines and usually discussed the doctrines with the Zen masters. In the imperial court there appeared scholars, among them many were trained by Zen masters. In the beginning of the dynasty, the Zen masters organized campaigns to awaken people's national consciousness by employing geomancy and the sibylline utterance of prophets. They directly made plans, compiled imperial documents, received diplomatic delegations, and even discussed military strategy. But later once the imperial court had been established, the Sangha only held moral leading positions and held positions of advisors in the nation's affairs such as economic and political strategies. They did not take on diplomatic posts or compiled royal documents. Nevertheless, while helping with nation's affairs, all Zen masters still kept their monk character. After working at the Palace, they went back to the pagoda. The philosophy of their conduct was similar to that of Zen master Van Hanh: "To work for the sake of the nation, but never became attached to their work nor strove to become famous. Finally, they turned back to cultivating to attain emancipation in the the Buddhist Way." Ts'ao-Tang Zen Sect, the third branch of Zen in Vietnam, the other two were the Vinitaruci Zen Sect and the Wu-yen-t'ung Zen Sect. Ts'ao T'ang Zen Sect was founded by Zen Master Tsao-T'ang, a disciple of Te-Shan. Trúc Lâm Zen sect was founded by the first patriarch. Lin Chi Zen sect was transmitted directly

from China from Lin Chi Patriarch. T'ao-T'ung Zen sect was transmitted directly from T'ao-Tsi, China. In the Đinh dynasty (969-981), king Đinh Tiên Hoàng established a State-sponsored Vietnamese Sangha and initiated the practice of appointing eminent monks to advisory positions at court, offices formerly filled exclusively by Confucian scholars. In the Early Le dynasty (981-1009), the first complete Chinese Tripitaka was imported from China, establishing the scriptural basis of Vietnamese Buddhism. The Ly dynasty spanned the golden age of Vietnamese independence. In 1069, the Ly dynasty's campaign of southward expansion against Champa reached its farthest extent, the seventeenth parallel. In the course of this campaign, a very significant prisoner of war was brought to Thang Long Capital from captured Champa territory. This prisoner was the Chinese monk Ts'ao-Tang. With the strong support of king Lý Thánh Tông (1054-1072), Ts'ao-Tang established the Ts'ao-Tang Zen lineage (see Thảo Đường). Besides, most of Chinese Buddhist sects were propagated and survived in Vietnam.

2.091. Deep Entering into the Truth

According to Zen Master Po-shan's Records of Teachings, when working at Zen, a practitioner who is able to bring forth the "doubt-sensation" in conformity with the principle of the Dharmakaya. Nevertheless, at times there seems to be an appearance of something hazy before him as though some concreteness still existed there. While clinging to hazy appearance and doubting this and that, he tells himself that he has understood the truth of Dharmakaya and realized the nature of the Universe. He is unaware that what he sees is illusory, a vision created by blinking. he is sick through and through. The man who has really plunged into the Truth should feel like this:

"As the world stretches ten feet,
The old mirror widens to match it.
With his fearless body
Against the whole Universe,
He cannot find the six organs,
Sense objects, or the great earth."

Since in this state the organs, senses, all objects, and even the great heaven and earth become empty and nothing exists, when can one find

any trace of body, objects, materials, and that hazy appearance of something existing? Master Yun Men also pointed this trap out to us. If one can clear up this error, the other faults will automatically dissolve. I always warn my students that many kinds of sickness prevail in the realm of the Dharmakaya. Here the important thing is to catch the most deadly disease once. Only then will one recognize the very root of this illness. Even if all sentient beings on this great earth practiced Zen, none of them would be immune from catching the sickness of Dharmakaya. Of course, this does not apply to people full of blindness and stupidity.

2.092. To Enter Deep into All Buddha Dharmas

According to the Vimalakirti Sutra, Chapter One, Bodhisattvas always enter deep into all Buddha dharmas but cut off all heretical views, for they were already free from all dualities and had rooted out all (previous) habits. They were fearless and gave the lion's roar to proclaim the Dharma, their voices being like thunder. They could not be gauged, for they were beyond all measures. The term "interpenetrated Buddhism" is a doctrinal concept formulated by Wonhyo (617-686), according to which the various teachings of different Buddhist schools are fundamentally compatible. All are said to flow from the same primordial source, the fundamental nature of reality. This was connected to his notion of "harmonization of disputes," in which the doctrinal debates between different Buddhist traditions are viewed as misguided, since all of them participate in the single, unmanifest reality underlying all phenomena. He summarized this idea in the final sentence of his "Essentials of the Nirvana-Sutra: "It should be known that the Buddha's meaning is deep and profound, with no limitations. Thus, for those who wish to divide the meanings of scriptures into four teachings or limit the Buddha's intent with five periods, this would be like using a snail's shell to scoop out the ocean or trying to see the heavens through a narrow tube."

2.093. Hsueh Feng's What Is It?

According to example 51 of the Pi-Yen-Lu, when Hsueh Feng was living in a hut, there was a monk who came to pay their respects. Seeing him coming, he pushed open the door of the hut with his hand,

popped out, and said, "What is it?" A monk also said, "What is it?" Hsueh Feng lowered his head and went back inside the hut. Later the monk came to Yen T'ou. Yen T'ou asked, "Where are you coming from?" The monk said, "I've come from Ling Nan." Yen T'ou said, "Did you ever go to Hsueh Feng?" The monk said, "I went there." Yen T'ou said, "What did he have to say?" The monk recounted the preceding story. Yen T'ou said, "What did he say?" The monk said, "He said nothing; he lowered his head and went back inside the hut." Yen T'ou said, "Alas! It's too bad I didn't tell him the last word before; if I had told him, no one on earth could cope with old Hsueh." At the end of the summer the monk again brought up the preceding story to ask for instruction. Yen T'ou said, "Why didn't you ask earlier?" The monk said, "I didn't dare to be casual." Yen T'ou said, "Though Hsueh Feng is born of the same lineage as me, he doesn't die in the same lineage as me. If you want to know the last word, just this is it." According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, whoever would uphold the teaching of our school must discern how to take charge of the situation; he must know advance and retreat, right and wrong; he must understand killing and giving life, capturing and releasing. If one's eyes suddenly blur and go sightless, everywhere he goes, when he encounters a question, he questions, and when he encounters an answer, he answers, scarcely realizing that his nostrils are in the hands of others. As for Hsueh Feng and Yen T'ou, they were fellow students under Te Shan. When these monks called on Hsueh Feng their views only reached to such a place as seen in this case; when the monk saw Yen T'ou, he still didn't complete his business. He troubled these two worthies to no purpose. One question, one answer, one capture, one release; right up till today this case has been impenetrably obscure and inexplicable for everyone in the world. But tell me, where is it impenetrable and obscure? Though Hsueh Feng had travelled all over the various localities, at last it was at Tortoise Mountain because Yen T'ou spurred him on that he finally attained annihilation of doubt and great penetration. Later, due to a purge, Yen T'ou became a ferryman by the shores of Lake O Chu (in Hu-Peh). On each shore hung a board: Yen T'ou would call out, "Which side are you crossing to?" Then he would wave his oar and come out from among the reeds. After his enlightenment with Yen T'ou, Hsueh Feng returned to Ling Nan and lived in a hut. These monks

were people who had studied for a long time. When he saw them coming, Hsueh Feng pushed open the door of the hut, popped out and said, "What is it?" Some people these days when questioned in this way immediately go and gnaw on his words. But these monks were unusual too; they just said to him "What is it?" Hsueh Feng lowered his head and went back into the hut. This is frequently called "wordless understanding;" hence, these monks couldn't find him. Some say that, having been questioned by these monks, Hsueh Feng was in fact speechless, and so he returned to the hut. How far they are from knowing that there is something deadly poisonous in Hsueh Feng's intention. Though Hsueh Feng gained the advantage, nevertheless while he hid his body, he revealed his shadow. Later one monk left Hsueh Feng and took this case to have Yen T'ou decide it. Once he got there, Yen T'ou asked him, "Where are you coming from?" The monk said, "I've come from Ling Nan." Yen T'ou said, "Did you get to Hsueh Feng?" If you want to see Hsueh Feng, you better hurry up and look at this question. The monk said, "I went there." Yen T'ou said, "What did he have to say?" This question was not posed to no purpose. But the monk did not understand: he just turned around following the trend of his words. Yen T'ou said, "What did he say?" The monk said, "He lowered his head and went back into the hut without saying anything." This monk was far from knowing that Yen T'ou had put on straw sandals and had already walked around inside his belly several times. Yen T'ou said, "Too bad I didn't tell him the last word before; if I had told him, no one on earth could cope with old Hsueh." Yen T'ou too supports the strong but doesn't help the weak. As before the monk was flooded with darkness and didn't distinguish initiate from naive. Harboring a bellyful of doubt, he really thought that Hsueh Feng did not understand. At the end of the summer he again brought up this story and asked Yen T'ou for more instruction. Yen T'ou said, "Why didn't you ask earlier?" This old fellow was crafty. The monk said, "I didn't dare to be casual." Yen T'ou said, "Though Hsueh Feng is born of the same lineage as me, he doesn't die in the same lineage as me. If you want to know the last word, just this is it." Yen T'ou indeed did not spare his eyebrows! In the end, how will all of you people understand? Hsueh Feng was the cook in Te Shan's community. One day the noon meal was late; Te Shan took his bowl and went down to the teaching

hall. Hsueh Feng said, "The bell hasn't rung yet, the drum hasn't been sounded; where is this old fellow going with his bowl?" Without saying anything, Te Shan lowered his head and returned to his abbot's quarters. When Hsueh Feng took this up to Yen T'ou, T'ou said, "Even the great Te Shan doesn't understand the last word." Te Shan heard of this and ordered his attendant to summon Yen T'ou to the abbot's quarters. Shan said, "So you don't approve of me?" Yen T'ou tacitly indicated what he meant. The next day Te Shan went up to the hall and taught in a way which was different from usual; in front of the monks' hall Yen T'ou clapped his hands and laughed loudly saying, "Happily the old fellow doesn't understand the last word! After this no one on earth will be able to do anything about him. Nevertheless, he's only got three years." When Hsueh Feng saw Te Shan speechless, he thought that he had gained the advantage. He certainly didn't know that he had run into a thief. Since he had met a thief, later Hsueh Feng too knew how to be a thief. Thus an Ancient said, "At the final word, one first reaches the impenetrable barrier." Some say that Yen T'ou excelled Hsueh Feng; they have misunderstood. Yen T'ou always used this ability; he taught his community saying, "Clear-eyed folks have no clichés to nest in. Spurning things is considered superior, pursuing things is considered inferior. As for this last word, even if you've personally seen the Patriarchs, you still wouldn't be able to understand it rationally." When Te Shan's noon meal was late, the old fellow picked up his bowl himself and went down to the teaching hall. Yen T'ou said, "Even great Te Shan doesn't understand the last word." Hsueh Tou picked this out and said, "I've heard that from the beginning a lone-eyed dragon has only one eye. You certainly didn't know that Te Shan was a toothless tiger. If it hadn't been for Yen T'ou seeing through him, how could we know that yesterday and today are not the same?" Do all of you want to understand the last word? An Ancient said, "I only allow that the old barbarian knows; I don't allow that he understands." From ancient times up till now, the public cases have been extremely diverse, like a forest of brambles. If you can penetrate through, no one on earth can do anything about you, and all the Buddhas of past, present, and future defer to you. If you are unable to penetrate, study Yen T'ou's saying, "Though Hsueh Feng is born in the same lineage as me, he doesn't die in the same lineage as me."

Spontaneously, in just this one sentence, he had a way to express himself.

2.094. Physical Existence

The first goal of meditation practices is to realize the true nature of the body and to be non-attached to it. Most people identify themselves with their bodies. However, after a period of time of meditation practices, we will no longer care to think of yourself as a body, we will no longer identify with the body. At that time, we will begin to see the body as it is. It is only a series of physical and mental process, not a unity; and we no longer mistake the superficial for the real. Mindfulness of your body in daily life activities, such as mindfulness of your body while walking, standing, lying, sitting, looking at someone, looking around the environments, bending, stretching, dressing, washing, eating, drinking, chewing, talking, etc. The purpose of mindfulness is to pay attention to your behavior, but not to run after any events. Zen practitioners should always remember that this body is an impure mass of ulcers, this body is the storm center of sufferings and afflictions. Our own bodies being impure and disgust, the bodies of others are likewise, only the Buddha-body is forever pure. According to the Vimalakirti Sutra, Manjusri Bodhisattva obeyed the Buddha's command to call on Upasaka Vimalakirti to enquire after his health, there was a conversation about the "body" as follows: "Manjusri asked Vimalakirti: 'What should a Bodhisattva say when comforting another Bodhisattva who falls ill?' Vimalakirti replied: 'He should speak of the impermanence of the body but never of the abhorrence and relinquishment of the body. He should speak of the suffering body but never of the joy in nirvana. He should speak of egolessness in the body while teaching and guiding all living beings (in spite of the fact that they are fundamentally non-existent in the absolute state). He should speak of the voidness of the body but should never cling to the ultimate nirvana. He should speak of repentance of past sins but should avoid slipping into the past. Because of his own illness he should take pity on all those who are sick. Knowing that he has suffered during countless past aeons he should think of the welfare of all living beings. He should think of his past practice of good virtues to uphold (his determination for) right livelihood. Instead of worrying about troubles

(klesa) he should give rise to zeal and devotion (in his practice of the Dharma). He should act like a king physician to cure others' illnesses. Thus a Bodhisattva should comfort another sick Bodhisattva to make him happy.' Manjusri, a sick Bodhisattva should look into all things in this way. He should further meditate on his body which is impermanent, is subject to suffering and is non-existent and egoless; this is called wisdom. Although his body is sick he remains in (the realm of) birth and death for the benefit of all (living beings) without complaint; this is called expedient method (upaya). Manjusri! He should further meditate on the body which is inseparable from illness and on illness which is inherent in the body because sickness and the body are neither new nor old; this is called wisdom. The body, though ill, is not to be annihilated; this is the expedient method (for remaining in the world to work for salvation)."

2.095. Body Is an Illusion, Phenomena Are Like Phantoms of Hallucinations

One day, Zen master Bon Tinh, dharma heir of the ninth generation of the Wu-Yun-T'ung Zen Sect, entered the hall and addressed his disciples: "This body is not real but an illusion. Things in the phenomenal world are not real or substantial, as ordinary people regard them to be. They are transient, momentary, indefinite, insubstantial, and subject to constant alteration. In reality, they are like phantoms or hallucinations. Zen practitioners should remember right understanding alone can remove these illusions and helps man to cognize the real nature that underlies all appearance. It is only when man comes out of this cloud of illusions and perversions that he shines with true wisdom like the full moon that emerges brilliant from behind a black cloud."

***2.096. When Body Speech Mind Are Pure, Buddha Appears;
When Body Speech Mind Are Impure, Buddha Is Extinguished***

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!"

2.097. A Withered Body and a Cold Mind

After receiving the mind seal from Dao Hue to become the Dharma heir of the tenth generation of Wu-Yun-T'ung Zen Sect, he then went directly to Mount Tu Son to live in seclusion. Here, he wore straw garments, ate chestnuts, made friends with only streams, rocks, monkeys, and apes. He sat all day long, devoted himself to chanting the sutras, and to cultivating body and mind, stuffing everything into one mass. For five or six years, people never had a glimpse of him. King Ly Anh Tong heard about his reputation, admired his virtue, and wanted to meet him, but he refused. So, the king order his old friend, Le Hoi, to try to convince him to come to the Citadel. One the way to the capital, when they stayed overnight at the guest house of Huong Sat Temple, he regretted his decision and escaped back to his old mountain. After returning to his old mountain, he tole his disciples: "Those, like I, who have a whithered body and a cold mind, are not to be moved by ephemera and impermanent things of the world. Because my resolve and conduct were not tamed enough, I was almost caught by traps and cages." Now, everyone, listen to my verse:

"Monkeys and apes carry their babies
 Back to the green mountain,
 From ancient times the sages
 have been beyond records.
 Spring comes orioles sing among flowers,
 Autumn comes, chrysanthemum blooms
 Other flowers have vanished without any trace."

2.098. The Body Is Born and Died, But the Nature of All Things Is Never Gone

He always reminded his disciples that the dharma-nature (thusness, true suchness) or the nature underlying all things, or the true nature of all things which is immutable, immovable and beyond all concepts and distinctions. Let's look at a mirror, images come and go, but the reflecting nature is always uncreated and undying. During the first year of the dynasty title of Long Phu, on the seventh day of the second month, in 1101, when he was about to pass away, his major disciple, Bon Tich, came into his quarters and asked for instruction. Thuan Chan spoke a verse:

“True nature, eternally, is the nature of emptiness
 There is neither birth nor death.
 The body is born and died,
 But the nature of all things is never gone.”

After finishing the verse, the master peacefully passed away. Regent and Grand Guardian Cao Toi prepared the cremation ceremony, collected his relics and built a stupa to house and worship them.

2.099. This Body Is No Difference From Firewood!

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 transience 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.'"

2.100. Halo Shining From the Buddha

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."

2.101. The Verse on Body and Mind

Cuu Chi, name of a Vietnamese Zen Master from Chu Minh, North Vietnam. When he was still young, he was good in both Tao and Confucian, but complaining that Confucian attached to the "existing" and Tao attached to the "non-existing." Only Buddhism attached to none. He left home and became a disciple of Định Hương at Cẩm Ứng Temple, and became the Dharma heir of the seventh generation of the Wu-Yun-T'ung Zen Sect. Later, he moved to Từ Quang Temple on Mount Tiên Du to practise ascetics. Below is one of his famous Zen poems about the 'body and mind':

“After realizing that your body and mind are originally non-arising,
From it manifests wondrously all phenomena.
From there emerge all the conditioned and the unconditioned,
Countless universes appear immeasurably.
Though everything fully revealed,
None of them really has shape or form,
Thousands or even ten thousands of your old lives in the past,
Cannot be compared with what you have today.
Always being luminous at anywhere and at any place.”

2.102. Originally Bodhi Has No Tree, or the Body Is a Bodhi Tree?

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?"

2.103. The Body of the Four Elements or Who Understand?

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.”

2.104. Impermanence of the Body

Before passing away, he composed one of his famous Zen poems about the ‘impermanence of the body’ below:

Our life is a simple lightning which
Comes and goes (appears then disappears).
As springtime offers blossoms,
Only to fade (wither) in the fall.
(Earthly flourish and decline,
O friends, do not fear at all.
They are nothing, but
A drop of dew on the grass of morning!)

Zen practitioners should look at the body as a shadow, an image, an illusion; as a it's there one moment and disappears in no time. Just like trees and foliages, their life circle evolves around the four seasons. Let our body, our surroundings, and our life flow like driftwood. The ups and downs, the good and the bad that we accumulate throughout our life are like the morning dew; they are impermanent. Thus, we shall feel no fear, and that is the real spirit of Zen. In order to have the Zen master's attitude, Zen practitioners should always have this attitude ‘Looking but not seeing, hearing but not listening, smelling but not noticing the scent.’ Why is it described as ‘looking, but not seeing?’ Because the person is returning the light to shine within, and introspecting. Why is it ‘hearing, but not listening?’ Because he is turning the hearing to listen his own nature. Why does it say, ‘smelling, but not noticing the scent?’ Because he has gathered back his body and mind, and is not disturbed any longer by scent. At this time, the cultivator's eyes contemplate physical forms, but the forms do not exist for him. His ears hears sounds, but the sounds do not exist for him. His nose smells scents, but those scents do not exist for him. His tongue tastes flavors, but for him, those flavors do not exist. His body feels sensations, but does not attach itself to those sensations. His mind knows of things, but does not attach to them. If we can sit in meditation

until our state is such that ‘inside we have no body and mind,’ ‘outside we have no world,’ and ‘afar there are no objects’, then we reach the stage of nonattachment, or the state of “no trace of self, no trace of others, no trace of living beings, and no trace of life span.” This is also the stage described as, “Thoughts of the past cannot be obtained, thoughts of the present cannot be obtained, and thoughts of the future cannot be obtained.” This is also called the wonderful stage of lightness and ease in meditation. If we continue to meditate profoundly, we will approach wonderful stages in meditation: the stage of happiness that leaves living beings behind; it means that we have reached a stage of happiness beyond that which living beings enjoy. The stage of happiness that brings concentration, it means happiness in concentration which is completely unparalleled and indescribable. The stage of bliss beyond happiness, it means we leave coarse happiness behind and reach a level of subtle bliss that is most wonderful. The pure stage free of thoughts, where the mind is totally pure without any thoughts. Zen practitioners should also remember ‘Anything with shape or form is considered a “dharma born of conditions.” All things born of conditions are like dreams, illusory transformations, bubbles of foam, and shadows. Like dewdrops and lightning, they are false and unreal. By contemplating everything in this way, we will be able to understand the truth, let go of attachments, and put an end to random thoughts.’

2.105. Whose Body Will Be the Kindling Tomorrow?

Master Yuren wrote several poems with single letters for titles, among them this one:

"Looking over the fields,
I see the unknown smoke
Rising again today.
Whose body will be
The kindling tomorrow?"

2.106. The Body Is Like A Dream!

Falling ill late in 1645, Takuan knew his death was near. Gathering his disciples at Tôkai-ji, he told them, "Bury my body in the mountain behind the temple, cover it with dirt and go home. Read no sutras, hold no ceremony. Receive no gifts from either monk or laity. Let the

monks wear the robes, eat their meals, and carry on as normal days." Instead of composing the customary Zen monk's death poem, Takuan picked up his brush and wrote the word "dream." This may be understood in light of a declaration he made: "When one truly dies and leaves his own body... he can go freely wherever he likes. In the midst of profound darkness or when the door and windows are shut, one enters a state of freedom... The body is like a dream. When we see this and awake, not a trace remains." Although much of Takuan's life was spent in administrative and political matters, he nevertheless left an important legacy of teachings and artistic expression. His books, paintings, calligraphy, and poetry have continued to inspire and encourage those who follow the road of Zen.

2.107. Shen Hui and the Line of Southern Zen

Zen Master Shen-Hui, name of a Chinese Zen master in the eighth century. Although another heir of Hui-neng, Ho-tsê Shên-hui, is not remembered in the tradition Zen tales that have come down to us, he played an extremely important historical role in that chain of tales. He originally studied the Daoist teachings of Laozi and Zhuangzi, then trained Zen with Shen-hsiu of the Northern School. When Shen-hsiu was summoned to serve the Imperial Court, he suggested that Shen-hui, who was just a very young boy at the time, join Hui-neng's assembly in the South. 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 the Platform Sutra. Shen-Hui-He-Ze, surname was Kao. He was born in 670 A.D., and left home at the age of 13. He was one of the eminent disciples of the Sixth Patriarch. He strongly supported and promoted Hui-Neng's place in Chinese Zen history. Shen-Hui led the Southern school, and strongly attacked what became widely known as the Northern school, the school associated with Shen-Xiu. Shen-Hui put forward two reasons for his attack on the Northern school: The first reason, he attacked the legitimacy as the Dharma heir of Hung-Jen and proposed that the honour belonged to Hui-Neng. Of course the argument was self-serving, since Shen-Hui could claim to be the true Seventh Patriarch of the Bodhidharma line. The second reason, for attacking Shen-Hsiu was his Dharma gate was

gradual, which was fundamentally at odds with what Shen-Hui regarded as the genuine Zen of his teacher, Hui-Neng.

2.108. Individual Supernatural Characteristics

Avenika-buddhadharma means the characteristics, achievements, and doctrine of Buddha which distinguish him from all others. According to the Vimalakirti Sutra, Chapter One, all Buddhas as all kings in this world, with mercy they use their 'ten powers' to make this change. They proclaim the Dharma with unchanging voice, all beings understand according to their natures saying the Buddhas speak their own languages. They expound the Dharma in one voice, sentient beings understand according to their versions deriving great benefit from what they have gathered. They expound the Dharma in one voice, some beings are filled with fear, others are joyful, some hate it while others are from doubts relieved. They are the Possessors of 'ten powers', who have achieved fearlessness acquiring all eighteen characteristics; and who guide others like a pilot. They have untied all bonds; who have reached the other shore; who can all worlds deliver; and who from birth and death are free. They know how living beings come and go and penetrates all things to win their freedom, who are skillful in nirvanic deeds, cannot be soiled like the lotus. They plumb the depths of everything without hindrance, who are like space and rely on nothing.

2.109. Supernatural Knowledge

Supernatural or universal powers acquired by a Buddha, also by an arhat through the fourth degree of dhyana. Supernatural powers that have been acquired as karma by demons, spirits, nagas, etc. Supernatural powers obtained from former karma, one of the five supernatural powers. Miracle powers include knowing, skillful, clever, understanding, conversant with, remembrance, recollection. Miracles mean ubiquitous supernatural power, psychic power, high powers, supernormal knowledges, or superknowledge. Miraculous Powers are what the Western religious imagination would regard as miraculous or supernatural, attainable only through penetrating insight. Zen is not lacking in supernatural elements, and that it shares miracle stories and wonder-working claims with other religions. But Zen never boasts

about its achievements, nor does it extol supernatural powers to glorify its teachings. On the contrary, the tradition of Zen has shown unmistakably its scornful attitude towards miracle working. Zen does not court or care about miraculous powers of any sort. What it does care about is the understanding and realization of that wonder of all wonders, the indescribable Dharmakaya which can be found in all places and at all times. This was clearly demonstrated in the words of Pang-lung Wen when he said, "To fetch water and carry wood are both miracle." In fact, many koans prove the disdainful attitude towards supernatural powers that Zen has adopted. Zen not only discourages its followers from seeking these powers, but also tries to demolish such powers if it can, because it considers all these 'powers', 'visions', and 'revelations' to be distractions that often lead one astray from the right path. 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.

2.110. Shen-Hsiu and the Essence of the Mind

The "Essence" or the innermost core of the mind. In Zen, the Essence of mind is the Illuminating-Void Suchness. An enlightened Zen Buddhist not only knows the illuminating aspect of the consciousness but, most important of all, he also knows the void aspect of the mind. Illumination with attachment is decried by Zen as "dead water", but illumination without attachment, or the Illuminating-Voidness, is praised as "the great life." The stanza which Shen-hsiu wrote to demonstrate his understanding of Zen to the Fifth Patriarch showed that he knew only the illuminating, not the void, aspect of the mind. When his mirror-like bright consciousness came up against Hui-neng's "From the beginning not a thing exists!" it became so pitifully insignificant that it made him lose the race for the title of the "Sixth Patriarch of Zen". Hui-neng's "From the beginning not a thing exists!" expresses unmistakably the Essence of Mind as well as the innermost core of Zen. It was because of this deep understanding that Hui-neng

became the Sixth Patriarch of Zen. Zen practitioners should always remember that the illuminating consciousness which is a key to all inner realization, basically and qualitatively it is still "clinging-bound". Buddhist enlightenment is not gained through holding on to or inflating one's self-awareness. On the contrary, it is gained through killing or crushing any attachment to this illuminating consciousness; only by transcending it may one come to the innermost core of Mind, the perfect free and thoroughly nonsubstantial illuminating-Voidness. This illuminating-Void character, empty yet dynamic, is the Essence of the mind. Usually, when the word "Essence" is mentioned, people immediately think of something quintessentially envision a dead and static "nothingness". Both of these conceptions miss the meaning of the word "Essence" in the point of view of Zen.

2.111. Shen-Hsiu's Sitting Meditation

The idea of "Sitting Meditation up to the time of Hui-Neng was that the Buddha-nature with which all beings are endowed is thoroughly pure and undefiled as to its self-being. The job of a meditator is to bring out his self-nature, which is the Buddha-nature, in its original purity. It is to say his meditation may end in clearing up the mirror of consciousness in which he expects to see the image of his original pure self-being reflected. This may be called static meditation, or serenely reflecting or contemplating on the purity of the Mind. Watching purity or to keep an eye on Purity is no other than a quietistic contemplation of one's self-nature or self-being. Great Master Shen-Hsiu's teaching was evidently strongly colored with quietism or the reflection type through the following verse:

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.

2.112. Shen-Hsiu's Complete Enlightenment

Also called late Northern Zen school. 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." However, 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. The Ch'an transmission in 780's from the Tibetan outpost of Tun-huang in the North 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.

2.113. Ten Ox-Herding Pictures

Ten pictures of cattle-grazing or Ten Oxen Pictures are the most widespread sets of images of the Ch'an tradition. There is a tremendous difference between shallow and deep realization, and these different levels are depicted in the Ten Ox-herding Pictures. In

fact, we must say that among the various formulations of the levels of realization in Zen, none is more widely known than the Ox-herding Pictures, a sequence of ten illustrations annotated with comments in prose and verse. It is probably because of the sacred nature of the ox in ancient India this animal came to be used to symbolize man's primal nature of Buddha-mind. People believe that Zen Master Kuo-An Shih Yuan was the author of the original drawings of the "Ox-Herding" and the commentary that accompanied them are both attributed to him. In fact, Zen Master Kuo-An was not the first to illustrate the developing stages of Zen realization through pictures. Before his time, earlier versions of five and eight pictures exist in which the Ox becomes progressively whiter, and the last painting being a circle. This implied that the realization of Oneness, that is, the effacement of every conception of self and other, was the ultimate goal of Zen. But Zen Master Kuo-An Shih Yuan (Kakuan Shion), feeling this to be incomplete, added two more pictures beyond the one with the circle to make it clear that the Zen practitioner of the highest spiritual development lives in the mundane world of form and diversity and mingles with the utmost freedom among ordinary men. Moreover, a Zen practitioner must inspire these ordinary people at any possible time with his compassion and radiance to walk in the Way of the Buddha. It is this version that has gained the widest acceptance in Japan, has proved itself over the years to be a source of instruction and effective inspiration to Zen students. These following Ten Ox-herding Pictures with commentary were based on the Three Pillars of Zen, published by Zen Master Philip Kapleau in 1956. The Chinese verses from Tue Sy's extracts from the Ordinary Collection of Writings; and the Vietnamese interpretations from Truc Thien, An Tiem Publisher published in 1972 in Saigon, Vietnam.

First, Looking for an Ox: Searching) for an Ox or seeking the Ox. As a matter of fact, the Ox has never gone astray, so why search for it? Having turned his back on his True nature, the man cannot see it. Because of his defilements he has lost sight of the Ox. Suddenly he finds himself confronted by a maze of crisscrossing roads. Greed for worldly gain and dread of loss spring up like searing flames, ideas of right and wrong dart out like daggers.

"Desolate through forests and fearful in jungles,

He is seeking an Ox which he does not find.
 Up and down dark, nameless, wide-flowing rivers,
 In deep mountain thickets he treads many bypaths.
 Bone-tired, heart-weary, he carries on his search
 For this something which he yet cannot find.
 At evening he hears cicadas chirping in the trees."

Second, Seeing the tracks of the Ox: Seeing its tracks or finding the tracks. Through the sutras and teachings he discerns the tracks of the Ox. He has been informed that just as different-shaped golden vessels are all basically of the same gold, so each and every thing is a manifestation of the Self. But he is unable to distinguish good from evil, truth from falsity. He has not actually entered the gate, but he sees in a tentative way the tracks of the Ox.

"Innumerable footprints has he seen
 In the forest and along the water's edge.
 Over yonder does he see the trampled grass?
 Even the deepest gorges of the topmost mountains
 Can't hide this Ox's nose which reaches right to heaven."

Third, Seeing the Ox: First glimpse of the Ox, namely, that of seeing the Ox. If he will but listen intently to everyday sounds, he will come to realization and at that instant see the very Source. In every activity the Source is manifestly present. It is analogous to the salt in water or the binder in paint. When the inner vision is properly focused, one comes to realize that which is seen is identical with the true Source. In other words, Zen practitioners have only caught a glimpse of the realm "beyond the manifestation of form"; however, seeing into own nature is such that Zen practitioners easily lose sight if it is they become lazy and forego further practice. Furthermore, though Zen practitioners have attained enlightenment, they still remain the same old, nothing has been added, and they become no grander.

"A nightingale warbes on a twig,
 The sun shines on undulating willows.
 There stands the Ox, where could he hide?
 That splendid head, those stately horns,
 What artist could portray them?"

Fourth, the stage of grasping the Ox: But if they continue with sitting meditation, they will soon reach the point of grasping the Ox or

catching the Ox. Right now Zen practitioners do not, so to speak, own their realization. Today he encountered the Ox, which had long been cavorting in the wild fields, and actually grasped it. For so long a time has it reveled in these surroundings that breaking it of its old habits is not easy. It continues to yearn for sweet-scented grasses, it is still stubborn and unbridled. If he would tame it completely, the man must use his whip.

"He must tightly grasp the rope and not let it go,
For the Ox still has unhealthy tendencies.
Now he charges up to the highlands,
Now he loiters in a misty ravine."

The fifth stage, the stage of taming the Ox: Beyond the stage of grasping the Ox is the stage of taming it (feeding the Ox). With the rising of one thought another and another are born. Enlightenment brings the realization that such thoughts are unreal since even they arise from our True-nature. It is only because delusion still remains that they are imagined to be unreal. This state of delusion does not originate in the objective world but in our own minds.

"He must hold the nose-rope tight
And not allow the Ox to roam,
Lest off to muddy haunts it should stray.
Properly tended, it becomes clean and gentle.
Untethered, it willingly follows its master."

The sixth stage, Riding the Ox home: Which is a state of awareness in which enlightenment and ego are seen as one and the same. The struggle is over, "gain" and "loss" no longer affect him. He hums the rustic tune of the woodsman and plays the simple songs of the village children. Astride the Ox's back, he gazes serenely at the clouds above. His head does not turn in the direction of temptations. Though one may to upset him, he remains undisturbed.

"Riding free as air he buoyantly comes home
Through evening mists in wide straw-hat and cape.
Wherever he may go he creates a fresh breeze,
While in his heart profound tranquility prevails.
This Ox requires not a blade of grass."

Seventh, Forgetting the Ox, self alone: Ox dies, man live. In the Dharm there is no two-ness. The Ox is his Primal-nature: this he has

now recognized. A trap is no longer needed when a rabbit has been caught, a net becomes useless when a fish has been snared. Like gold which has been separated from dross, like the moon which has broken through the clouds, one ray of luminous Light shines eternally.

"Only on the Ox was he able to come Home,
 But lo, the Ox is now vanished,
 and alone and serene sits the man.
 The red sun rides high in the sky
 As he dreams on placidly.
 Yonder beneath the thatched roof
 His idle whip and idle rope are lying."

Eighth, Forgetting the Ox and self: Both Ox and Man dead. All delusive feelings have perished and ideas of holiness too have vanished. He lingers not in the state of "I am a Buddha", and he passes quickly on through the stage of "And now I have purged myself of the proud feeling 'I am not Buddha.'" Even the thousand eyes of five hundred Buddhas and patriarchs can discern in him no specific quality. If hundreds of birds were now to strew flowers about his room, he could not but feel ashamed of himself.

"Whip, rope, Ox, and man alike belong to Emptiness.
 So vast and infinite the azure sky
 That no concept of any sort can reach it.
 Over a blazing fire a snowflake cannot survive.
 When this state of mind is realized
 Comes at last comprehension
 Of the spirit of the ancient patriarchs."

Ninth, Returning to the source or great enlightenment: Return whence both came, the grade of grand enlightenment, which penetrates to the very bottom and where one no longer differentiates enlightenment from non-enlightenment. From the very beginning there has not been so much as a speck of dust to mar (spoil) the intrinsic Purity. He observes the waxing and waning of life in this world while abiding unassertively in a state of unshakable serenity. This waxing and waning is no phantom or illusion but a manifestation of the Source. Why then is there need to strive for anything? The waters are blue, the mountains are green. Alone with himself, he observes things endlessly changing.

"He has returned to the Origin,
 Come back to the Source,
 But his steps have been taken in vain.
 It is as though he were now blind and deaf.
 Seated in his hut, he hankers not for things outside.
 Streams meander on of themselves,
 Red flowers naturally bloom red."

The last, the tenth stage, Entering the market place with helping hands: Entering the dust. The gate of his cottage is closed and even the wisest cannot find him. His mental panorama has finally disappeared. He goes his own way, making no attempt to follow the steps of earlier sages. Carrying a gourd, he strolls into the market; leaning on his staff, he returns home. He leads innkeepers and fishmongers in the Way of the Buddha.

"Barechested, barefooted,
 he comes into the marketplace.
 Muddied and dust-covered,
 how broadly he grins!
 Without recourse to mystic powers,
 Withered trees he swiftly brings to bloom."

The stage in which Zen practitioners have completely finished their practice. They can move among ordinary people, help them wherever possible; they are free from all attachment to enlightenment. To live in this stage is the aim of life of any Zen practitioner and its accomplishment many cycles of existence. Zen practitioners should try to set foot on the path leading to this goal. In short, these pictures depict the levels of increasing realization of a student of Cha'n. In some depictions, the ox is black at the beginning, becomes gradually whiter, and then becomes pure white. After this the ox disappears. The sequence symbolizes the student's gradual mastery of meditation practice, in which the mind is progressively brought under control and trained. Eventually the training is left behind, and one is able to function in the world with a changed perspective.

2.114. Ten Bodhisattva's Vows

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.

2.115. Ten Forms of Understanding of a Zen Masters

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIII, there are ten forms of understanding of a Zen masters composed by Zen Master Fen-Yang-Shan-Chou. First, a master and a disciple must harmonize with one another, each accomplishes one's own duties. Second, a master must place great Buddha works in the first priority in answering all questions from his disciples. Third, a master must have an ability to cause all things to take refuge in the Triratna. Fourth, a master must have a real wisdom and supramundane perceptions. Fifth, a master must know (ins and outs of) thoroughly all Buddhist theories. Never miss the way or method to attain nirvana in daily activities. Sixth, a master must always remember clearly about an innate Buddha-nature in all beings. Seventh, a master must have the ability of distinguishing the relationships between gains and loses. Eighth, a master and a disciple must have a close unfailingly loyal relationship, either alive or dead. Ninth, a master and a disciple must be at the same page in terms of preaching the dharma with the same purpose of spreading the correct dharma. Tenth, Master-disciple relationship must be the same as that of the temple and the Buddha-hall. All discriminations from deluded thoughts must be cut off and all will become Buddha. Again Zen Master Fen-Yang-Shan-Chou said: "Who is the same in attainment (all will equally attain buddhahood)? Who has the same roar (master and disciple are equal in preaching the Dharma)? Who is the same in giving life and taking it away (giving birth to the world of phenomena; killing the inexhaustible dharmadhatu)? What is it to be the same in gain and loss (gaining the inexhaustible dharmadhatu, losing the world of phenomena)? What is it

to be the same in endowment (matter and mind are one, as seen from the aspect of mind, i.e., the infinite storehouse of the dharmadhatu)? What is it to be the same in universality (matter and mind are one, as seen from the aspect of matter, i.e., mountains, rivers, and the great earth, all are fully revealed body of the Dharmakaya King)? What is it to be the same in true wisdom (all share the wisdom of the masters)? Who is the same in seeking (even Sakyamuni and Bodhidharma are still training)? What is it to be the same in the Great Matter (all share the One Great Matter spoken by the buddhas and the masters)? What is it to be the same in the essence (master and disciple are equal in essence: Buddha nature)? Is there anyone who can demonstrate these matters? If you can, do not withhold your compassion. If you cannot, you do not possess the true eye of practice. You must be able to explain them clearly. You wish to know right and wrong? Your original face is right before you! You have been standing pretty long! You'd better take good care of yourselves!"

2.116. To Be Turned Upside Down

According to the Pi Yen Lu, example 9, one day, a monk asked Chao-chou, "What is Chao-chou?" Chao-chou replied, "East gate, west gate, south gate, north gate." This monk asked this way, Chao Chou answered this way; how will Zen practitioners look for them? This way won't do, not this way won't do either. According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, when you immerse yourself in meditation and inquire about the Path, it is in order to clearly understand yourself; just avoid picking and choosing among verbal formulations. Why? Haven't you read what Chao-chou said "The ultimate path has no difficulties; just avoid picking and choosing." An haven't you read what Yun-men said "These days whenever followers of Ch'an gather in threes and fives their mouths chatter on and on; they say 'these are words of high ability, those are words uttered in reference to the self.'" They don't realize that within the gate of expedient means the Ancients couldn't help but establish expedient verbal formulae for latecoming students of elementary capacities who had not yet clarified their mind ground nor seen their fundamental nature. An Ancient said, "Mind is the sense faculty, things are the objects; bothe elements are like flaws on a mirror." When practitioners get to this realm will naturally be clean and

naked, bare and untrammelled. Even the ultimate principle of theory is not yet the place of peace and security. People often misunderstand this point; they stay within the realm of unconcern and neither pay homage to the Buddhas nor burn incense. They do indeed seem to be right, but in spite of that they're totally wrong. When questioned, their replies do resemble the ultimate principle, but as soon as they are pressed, they're shattered, confused; they sit there with an empty belly and a proud heart, but when they get to their last day they'll wring their hands and beat their breasts, but it'll already be too late. Zen practitioners should see clearly that the main emphasis in Zen is "no establishment of words and letters." 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. People who practice Zen often advise not using words. 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.

2.117. The Lamp in the Room

The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI and in Wudeng Huiyuan, Volume IX, one day, a monk asked Zen master Hsiang-yen Chih-hsien, "What is the single lamp in the room?" Hsiang-yen replied, "If three people testify to it, a terrapin become a softshell." Zen practitioners should always remember that a flame represents the prajna-wisdom; the single oil lamp burning in the room thus represents the unending lightning flash that must never be extinguished. A monk asked Zen master Cheng-Yuan-Xiang-Lin: "What is the single lamp in the room?" The master replied: "If three people testify to it, a terrapin becomes a softshell." In this story, the flame represents prajna wisdom; the single oil lamp burning in the room represents the unending lightning flash that must never be extinguished.

2.118. Loses His Powers

According to the Blue Cliff Record, Case 6, for twenty years, Zen master Ling-shu Ju-min did not appoint a head monk. He used to say, "My head monk is born,' and 'my head monk is tending ox.'" And he

would say, "My head monk is traveling on foot." Suddenly one day he ordered the bell to be struck for everyone to assemble to receive the head monk at the gate. The congregation is dubious about this, but Yun-Men actually arrived. Ling-shu immediately invited him into the head monk's quarters to unpack his bundle. People called Ling-shu the Knowing Sage Zen Master, since he knew of all past and future events in advance. One day, Zen master Yun-men, the head monk at Ling-shu, was expounding the Dharma, the royal attendant Ju posed a question, "Is the fruit of Ling-shu ripe yet, or not?" Yun-Men replied, "When have you ever heard it said that it was unripe?" Later King Liu of Kuang-Tung bestowed (conferred) Ling-shu the Knowing Sage Zen Master and he believed that though reborn many times, Ling-shu never lost his supernatural powers; while Yun-men was reborn three times as a king and thereby lost his powers.

2.119. Difficult Indeed to Know the Man!

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume X, one day, Zen master Chao-Chou entered the hall, came up to the pulpit, and for a while remained silent. Finally he said, "Are you all here, or not?" The monks answered, "All here, mater." Chao-Chou said, "I withhold my discourse until another one turns up." A monk stepped forward and said, "I will tell you when no one turns up." Chao-Chou remarked, "Difficult indeed to know the man."

2.120. This Is Such A Fine Temple, But the Buddha In It Is Not At All Holy!

Zen master Shen-Tsan was one of the outstanding of Zen master Bai-Zhang during the T'ang dynasty (618-907). He left home to become a monk at the young age. After attaining enlightenment, he bid farewell to Master Bai-Zhang and returned to the monastery in which he had been ordained by his "first teacher", the monk who had brought him up from childhood and who, at that time, was a very old man. However, his original teacher had not entirely understood the Truth, but he was too proud to take advice from his student, as he thought disciples would never surpass their teacher. So Shen-tsan would like to help his teacher to get awakened. One day, Shen-tsan was helping his

old teacher to bathe. While washing the old man's back, he said to him, "This is such a fine temple, but the Buddha in it is not at all holy!" His old teacher then turned round and looked at him, whereupon Shen-tsan commended, "Though the Buddha is not holy, he can still radiate the light!"

2.121. In Reality, All Dharmas Have No Coming and No Going!

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."

2.122. Stealing

Theft, one of the ten sins of a Buddhist. According to Zen Master Philip Kapleau in *The Awakening to Zen*, the second precept is to refrain from taking what is not given. Another way to put it is, not to steal by to respect all things... To misuse things is also contradictory to the spirit of this second precept or item of good character. To take a book, for example, and lay it down open so that the spine breaks and the book, in time, is destroyed is also a form of stealing. It shows a lack of respect for the ultimate value of the article. Fraudulent business dealings would certainly come under this precept, as would the underpayment of employees. But, more subtly, stealing time from oneself and from one's own deepest purposes, squandering resources, one's own and the world's, would also be a violation of this precept.

2.123. Getting Huang Ch'ao's Sword

According to example 66 of the *Pi-Yen-Lu*, Yen T'ou asked a monk, "Where do you come from?" The monk said, "From the Western Capital." Yen T'ou said, "After Huang Ch'ao had gone, did you get his sword?" The monk said, "I got it." Yen T'ou extended his neck, came near and said, "Yaa!" The monk said, "Your head has fallen, Master." Yen T'ou laughed out loud. Later that monk went to Hsueh Feng. Hsueh Feng asked, "Where did you come from?" The monk said, "From Yen T'ou." Hsueh Feng said, "What did he have to say?" The monk recounted the preceding story. Hsueh Feng hit him thirty blows with his staff and drove him out. According to Yuan-Wu in the *Pi-Yen-Lu*, whenever you carry your bag and bowl, pulling out the weeds seeking the Way, you must first possess the foot-travelling eye. This monk's eyes were like comets, yet he was still thoroughly exposed by Yen T'ou, and pierced all the way through on a single string. At that time, if he had been a man, whether it were to kill or to enliven, he

would have made use of it immediately as soon as it was brought up. But this monk was a rickety dotard and instead said, "I got it." If you travel on foot like this, the King of Death will question you and demand you pay your grocery bill. I don't know how many straw sandals he wore out until he got to Hsueh Feng. At that time, if he had had a little bit of eye power, then he would have been able to get a glimpse; wouldn't that have felt good? This story has a knotty complication in it. Although this matter has neither gain nor loss, the gain and loss are tremendous: although there is no picking and choosing, when you get here, you after all must possess the eyes to pick and choose. So how when Lung Ya was travelling on foot, he posed this question to Te Shan: "How is it when the student wants to take the Master's head with a sharp sword?" Te Shan stretched out his neck, approached, and said, "Yaa!" Lung Ya said, "The Master's head has fallen." Te Shan returned to the abbot's room. Lung Ya later recited this to Tung Shan. Tung Shan said, "What did Te Shan say at the time?" Lung Ya said, "He said nothing." Tung Shan said, "His having nothing to say, I leave aside for the moment: just bring Te Shan's fallen head for me to see." Lung Ya at these words was greatly awakened; later he burned incense, and gazing far off towards Te Shan, he bowed and repented. A monk repeated this to Te Shan. Te Shan said, "Old man Tung Shan does not know good from bad; this fellow has been dead for so long, even if you couldn't revive him, what would be the use?" This public case is the same as that of Lung Ya: te Shan returned to the abbot's room; thus in darkness he was most wonderful. Yen T'ou laughed loudly; in his laugh there is poison: if any one could discern it, he could travel freely throughout the world. If this monk had been able to pick it out at that moment, he would have escaped critical examination for all time. But at Yen T'ou's place, he had already missed it. Observe that old man Hsueh Feng; being a fellow student with Yen T'ou, he immediately knew where he was at. Still, he didn't explain it all for that monk, but just hit him thirty blows of the staff and drove him out of the monastery. Thereby he was "before light and after annihilation." This is the method of holding up the nostrils of an adept patchrobed monk to help the person; he doesn't do anything else for him, but makes him awaken on his own. When genuine teachers of our school help people, sometimes they trap them and do not let them

come out; sometimes they release them and let them be slovenly. After all, they must have a place to appear. Yen T'ou and Hsueh Feng, supposedly so great, were on the contrary exposed by this rice-eating Ch'an follower. When Yen T'ou said, "After Huang Ch'ao had gone, did you get his sword?" People, tell me, what could be said here to avoid his laughter, and to avoid Hsueh Feng's brandishing his staff and driving him out? Here it is difficult to understand; if you have never personally witnessed and personally awakened, even if your mouth is swift and sharp to the very end, you will not be able to pass through and out of birth and death. I always teach people to observe the pivot of this action; if you hesitate, you are far, far away from it. Have you not seen how T'ou Tzu asked a monk from Yen Ping, "Have you brought a sword?" The monk pointed at the ground with his hand. T'ou Tzu said, "For thirty years I have been handling horses, but today I have been kicked by a mule." Look at that monk; he too was undeniably an adept; neither did he say he had it, nor did he say he did not have it; he was like an ocean away from the monk from the Western Capital. Chen Ju brought this up and said, "Those Ancients; one acted as the head, the other as the tail, for sure."

2.124. To See the Truth at One Glance, No Gradations, No Continuous Unfolding

The Platform Sutra contains all the essentials of the abrupt doctrines. The Sixth Patriarch taught: "Oh my friends, have no fixed abode inside or outside, and your conduct will be perfectly free and unfettered. Take away your attachment and your walk will know no obstructions whatever. The ignorant will grow wise if they abruptly get an understanding and open their hearts to the truth. When the abrupt doctrine is understood there is no need of disciplining oneself in things external. Only let a man always have a right view within his own mind, no desires, no external objects will ever defile him. This is the seeing into his Nature. The seeing is an instant act as far as the mental eye takes the whole truth at one glance, the truth which transcends all kinds of dualism in all form; it is abrupt as far as it knows no gradations, no continuous unfolding."

2.125. When Phenomena Are Unborn, Buddhas Are Before Your Eyes

Let's look into our mind and be honest with ourselves, then we can see the real nature of everything: emptiness, unborn and undying. The thoughts coming and going, but the nature of 'seeing and knowing' of the mind is unmoved. Let's listen to one of the famous verses from Zen master Trần Nhân Tông:

“All phenomena are unborn.
All phenomena are undying.
If we see that constantly,
All Buddhas are before our eyes constantly.”

2.126. To See the True Face of Reality

Zen meditation helps us free our mind from the excessive occupation with outward things and let us enjoy the true rest and quiet that comes from within, and therefore, we can understand the law that governs everything. In Buddhism, 'Dharma' means the law, the way things are, or the process of all phenomena. Dharma also means psychic and physical elements which comprise all beings; the elements of minds such as thoughts, visions, emotions, consciousness; and the elements of matter, and so on. The responsibilities of a Zen practitioner is only to explore these 'dharma's' within us, to be aware of each of them, as well as understand the law governing their process and relationship. A devout Zen practitioner should experience in every moment the truth of our nature. Meditation is not only a state of self-suggestion. Enlightenment does not consist in producing a certain premeditated condition by intensely thinking of it. Meditation is the growing conscious of a new power in the mind, which enabled it to judge things from a new point of view. The cultivation of Zen consists in upsetting the existing artificially constructed framework once for all and in remodelling it on an entirely new basis. The older frame is called 'ignorance' and the new one 'enlightenment.' It is evident that no products of our relative consciousness or intelligent faculty can play any part in Zen. Zen is letting go of all desires, so that the mind can return to its original status. Original mind is before thinking. After thinking, there are opposites. Before thinking, there are no opposites. This is exactly the absolute, where there are no words or speech. If we

open our mouth, we are immediately wrong. So before thinking is clear mind. In clear mind there is no inside and no outside. The Buddha taught in the Diamond Sutra: "All things that appear in the world are transient. If we view all appearances as non-appearance, then we will see the true nature of everything." So if we are attached to the form of anything, we don't understand the truth. But, what is the original mind? According to Buddhism, original mind is the 'No' mind, the mind that is stuck and cannot budge. It is like trying to break through a steel wall or trying to climb a silver mountain. All thinking is cut off. According to the Mahaparinirvana Sutra, "all formations are impermanent; this is the law of appearing and disappearing. When appearing and disappearing disappear, then this stillness is bliss." This means that when there is no appearance or disappearance in our mind, that mind is bliss. This is a mind devoid of all thinking. The Sixth Patriarch said: "Originally there is nothing at all." When appearing and disappearing disappear, then this stillness is bliss. But there is no stillness and no bliss. If we view all appearance as nonappearance, then we will see true nature of all things. But there is no true nature and no things. Form is emptiness, emptiness is form. But there is no emptiness and no form. Can we see colors? Can we hear sounds? Can we touch things? Is this form or is it emptiness? If we say even one word, we are wrong. And if we say nothing, we are wrong too. So, what can we do? Appearing and disappearing, put it down! Impermanence and permanence, put it down! Form and emptiness, put it down! That is enough for our whole life of meditation! Spring comes and the snow melts: appearing and disappearing are just like this. The east wind blows the rainclouds west: impermanence and permanence are just like this. When we turn on the lamp, the whole room becomes bright: all truth is just like this. Form is form, emptiness is emptiness. According to Zen Master Thich Nhat Hanh in *The Sun My Heart*, the aim of this practice is to see the true face of reality, which is mind and mind-object. When we speak of mind and of the outside world, we immediately are caught in a dualistic conception of the universe. If we use the words mind and mind-object, we can avoid the damage done by the sword of conceptualized discrimination. The effect of meditation is like the fire under the pot, the sun's rays on the snow, and the hen's warmth on her eggs. In these three cases, there is no attempt at reasoning or analysis, just patient

and continuous concentration. We can allow the truth to appear, but we cannot describe it using math, geometry, philosophy, or any other image of our intellect. 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.

2.127. Seeing, Hearing, and Comprehending Are the Cause of Life and Death

A monk asked Kuang-Zhao Hui Jue: "What is Buddha?" Kuang-Zhao said: "Copper head, iron forehead." The monk said: "What does that mean?" Kuang-Zhao said: "Bird beak, fish gills." Another monk asked: "How is it before the lotus comes out of the water?" Kuang-Zhao said: "The cat wears a paper hat." The person asked: "How about after the lotus comes out of the water?" Kuang-Zhao said: "The dog runs when it sees the whip." One day, Kuang-Zhao entered the hall and addressed the monks, saying: "Hearing about enlightenment and wisdom, these are the cause of life and death. Hearing about enlightenment and wisdom, that itself is the root of liberation. It's as if a lion were staggering around in every direction with no place to live. If you don't understand, don't let yourself forsake old Sakyamuni! Hey!"

2.128. Seeing Things As They Really Are

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.

2.129. Awakened of Insight When A Novice Called to Him In a Loud Voice!

Takuju Kosen, name of a Japanese Rinzai monk of the Tokugawa period (1600-1867) who is regarded as the founder of the Takujû school of Japanese Zen. He was twenty years old when he came to study with Zen master Gasan. The master assigned him Chao-chou's Mu, and the young man threw himself into the practice. He requested permission to retire from the monastic community to a hermitage in order to dedicate all of his time to the koan. He practiced with such fervor that at one point he went for more than two weeks without either food or sleep. As a result of his efforts, he was able to attain "kensho" within ninety days. After completing his training with Zen master Gasan, Takuju spent another twenty years in further solitude, deepening and integrating his understanding. 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.

2.130. You've Never Taught Me About Essential Mind

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIV, Zen master Lung-T'an is remembered for a conversation he had with his teacher, Zen master T'ien-huang Tao-wu. Ch'ung-Hsin served T'ien-huang as his personal attendant for several years. One day, Ch'ung-Hsin approached Zen master Tao-wu and complained, "Since I've come here, you've never taught me about essential mind." Ta-wu said, "Since you came here, I've never stopped giving you instruction about your essential mind."

Ch'ung-Hsin said, "Where have you pointed it out?" Tao-wu said, "When you bring tea to me, I receive it for you. When you bring food to me, I receive it for you. When you do prostration before me, I bow my head. Where have I not given you instruction about your essential mind?" Ch'ung-Hsin bowed his head for a long time. Tao-wu said, "Look at it directly. If you try to think about it you'll miss it." Upon hearing these words Ch'ung-Hsin woke up. Ch'ung-Hsin then asked Tao-wu, "How does one uphold it?" Tao-wu said, "Live in an unfettered manner, in accord with circumstances. Give yourself over to everyday mind, for there is nothing sacred to be realized outside of (except) this!"

2.131. Rain Master

Tinh Gioi, a Vietnamese Zen master from Giang Mãn, North Vietnam. He came from a poor family, but his nature was generous, sincere and earnest. At young age, he studied Confucianism. He left home to become a monk at the age of 26 after a serious illness. First, he studied Vinaya. Later, he heard that Lang Son region was a tranquil place, which was convenient for cultivation. He immediately set out a long journey eastward, with only a staff and a bag. After wandering for seven years, he met and consulted with a lot of Zen virtues; eventually he met Zen master Bao Giac of Vien Minh Temple. With just one phrase from the master, Tinh Gioi attained awakening. Then, he became the Dharma heir of the tenth generation of Wu-Yun-T'ung Zen Sect. In the summer of the second year of the dynasty title of Trinh Phu, there was a drought. The king summoned all the eminent monks from all over the country to come to the capital to pray for rain, but it was not working (efficient). King Ly Cao Tong had heard about Master Tinh Gioi's reputation for a long time, so he sent a special envoy to bring him to Bao Thien Temple in the capital. At midnight, master Tinh Gioi stood in the middle of the front yard and burned incense, and immediately the rain fell. That made the king admire and esteem the master even more. From that time on, the king always called him the "Rain Master." Right after that incident, the king invited the master to the royal court to ask about the essence of Buddhism and rewarded him generously.

2.132. Master, What Are You Saying?

The opportunity came when he was assigned to be part of Matsudaira's entourage (attendant of a distinguished person) during a visit to Edo. In that city, Etan sought out Zen master Shido Munan who told the young samurai that he had had a genuine awakening, but that it needed to be cultivated further. Etan sought permission from his lord to leave his service and became a monk. Matsudaira, himself a devout Buddhist, readily granted the request. For one year, Etan underwent strenuous training with Munan, after which the teacher gave him a certificate of inka. Etan was just twenty years old at that time. Munan then encouraged Etan to go on the traditional pilgrimage to other temples in order to deepen his understanding. After he completed his pilgrimage and returned to Edo, he discovered that Munan had ambitions for him that Etan did not share. According to a popular story, one evening, Zen master Munan called Etan to his quarters. The master was seated in front of a brazier of coals that warmed the chilly room. The master told Etan, "I'm old and you alone of my disciples have the capacity to carry on my teaching." Etan bowed in silence, acknowledging Munan's confidence in him. Munan brought out a manuscript and present it to the younger man: "This is a text which I received from my teacher, Gudo Toshoku, who received it in turn from his teacher, and so on. I've added some notes in which I express my understanding. It's a kind of important record, and I'm entrusting it to you." Etan said, "If it's so important, perhaps you should keep it." Then, Etan gently pressed the manuscript back into Munan's hands. Munan said, once again presenting it to Etan, "I want you to have it as evidence that you're my successor." Etan said, "You used no written text when I received your teaching; I don't need one now." Munan admitted, "That's true, but the document has been passed from teacher to student for seven generations, so please accept it as a symbol that you're the heir of that teaching." Munan placed the manuscript in Etan's lap. Etan took it up and tossed it onto the coals of the brazier. Munan shouted angrily, "What are you doing?" Etan shouted back, just as loudly, "What are you saying?" Munan did not give up his intention to install Etan as his successor, and when his disciples raised funds to establish a temple for him, Munan refused to serve as its founding abbot and gave the honor to Etan. Etan, too, turned it down, and hid in

his home village until he heard that someone else was appointed to the position.

2.133. Latch of a Door

In Zen, the term "Latch of a door" is used to indicate the path of the inclination to the good, or the extremely wonderful methods of Zen. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume IV, during the Zhen Guan Era (627-649), the Fourth Ancestor, Zen master T'ao-Hsin (Daoxin), saw a strange celestial sign in the distance and realized that an unusual person must be living on Niutou Mountain. He personally climbed the mountain to find the person and pay him a visit. Seeing a temple monk, he asked, "Is there a monk here?" The monk responded, "Who among those who've 'left home' is not a monk?" T'ao-Hsin responded, "What one is a real monk?" The temple monk couldn't reply. Then another monk from the temple said, "About ten miles from here in the mountains there's a hermit. His name is Fa-jung. When he sees people coming he doesn't get up, nor does he pay attention to common courtesy. Is he the one you're looking for?" T'ao-Hsin then traveled into the mountains. There he found Niutou sitting up right in meditation, completely self-absorbed, paying no attention to T'ao-Hsin whatsoever. T'ao-Hsin asked him, "What are you doing?" Fa-jung responded, "Perceiving mind." T'ao-Hsin said, "Who is it who is perceiving mind? And what is mind?" Fa-jung had no answer. Standing up, he bowed. Later, he asked, "Where does Your Worthiness reside?" T'ao-Hsin said, "This poor monk has no permanent home. Sometimes I live here, sometimes I live there." Fa-jung said, "Perhaps you know the master T'ao-Hsin." T'ao-Hsin replied, "What would you ask him?" Fa-jung said, "I've respected his virtue for some time now. I would like to pay my respect to him." T'ao-Hsin said, "I am Zen master T'ao-Hsin." Fa-jung said, "Why have you come here?" T'ao-Hsin said, "I've come here to pay you a visit. Do you have some place we can take a rest?" Fa-jung pointed and said, "Over there I have a small cottage." He then led T'ao-Hsin to a cottage that was surrounded by wild beasts such as tigers and wolves. T'ao-Hsin put both of his hands up in the air as if he were scared. Fa-jung said, "Are you still like this?" T'ao-Hsin said, "What is this?" Fa-jung couldn't answer. Later, T'ao-Hsin wrote the word "Buddha" on Fa-jung's

meditation seat. Fa-jung saw this he was horrified. T'ao-Hsin said, "Are you still like this?" Fa-jung didn't understand, so he bowed and asked T'ao-Hsin to explain his meaning. T'ao-Hsin said, "The hundred thousand gates of Buddhadharma, they all return to this mind. The source of the countless exquisite sublime practices is this mind. All of the precepts and monastic rules, Zen meditation, Dharma gates of knowledge, and wisdom and every sort of miraculous manifestation are your natural possession, not separate from your mind. Every type of nuisance and karmic impediment is fundamentally empty and without real existence. All causes and effects are but illusions. There are no three worlds that are to be cast off. There is no bodhi that can be attained. The original nature and appearance of what is human and what is nonhuman does not differ. The great way is empty and vast, without a single thought. If you have attained this Dharma, where nothing whatsoever is lacking, what difference is there between yourself and Buddha? When there is not a single teaching left, then you are just left to abide in your own nature; with no need to worry about your behavior; no need to practice cleansing austerities; but just living a life without desire; with a mind without anger, without cares; completely at ease and without impediment; acting according to your own will; without needing to take on any good or evil affairs; just walking, sitting, and lying down; with whatever meets your eye being nothing other than the essential source, and all of it is but the sublime function of Buddha; blissful and without care. This is called 'Buddha.'"

2.134. Follow the Dialogue Between Mindfulness-and-Wisdom

Master Phra Acariya Mun Bhuridatta Thera was one of the most outstanding meditation masters in Thailand Buddhism in the modern time. He has written numerous books in Thai and English on meditation, comparative religion and the application of Dharma to daily life. During his solitary life in the forests of Chiangmai, before his full-final attainment, the sole aim of Master Phra Acariya Mun Bhuridatta was the Supreme Dharma yet to be realized. Every moment of mind was directed towards it and every movement of body was controlled in accordance with it. Sleeping being the only exception, every waking hour was an hour for exertion. The work of contemplation was directed within, with a dialogue in earnest between

mindfulness-and-wisdom on the one hand and defilements on the other. The theme of the dialogue was deliverance from suffering, which was regarded as the goal on which exertion was based. Whatever outlet any defilements tried to force open to overflow his mind, that he filled with the counter-force of mindfulness-and-wisdom. Whatever trick or guile used to hit, box, or bond him, that he tore up, broke down and crushed with the counter-force of mindfulness-and-wisdom, until victory was scored at one point after another. Whatever point was still dominated by defilements he energetically strengthened his forces of faith and exertion supported by mindfulness-and-wisdom and then struck relentlessly at the positions still held by defilements. With undivided attention and unremitting effort, attack after attack was launched with smashing results and position after position of defilements was occupied until final and decisive victory was won. The emperor over the mind dominated by the threefold cycle was dethroned and all the lesser defilements tumbled down like ninepins. Such was the final stage of exertion, the last leg of the long journey, being unlimited by time but always directed at the goal which was then in sight.

2.135. All Worldly Things Are Unreal; Only the Way (of Buddhism) is Real

At the age of 27, one day, he followed his elder brother to go to Zen Master Gioi Khong's Preaching Hall to attend a series of lectures on the Diamond Sutra. When master Gioi Khong explained the verse:

“Everything that is phenomenal,
Is like a dream, an illusion, a bubble, a shadow.
It is like dew and lightening.
One should always see it as such.”

He was suddenly awakened and exclaimed, “The Tathagata's five kinds of words are certainly not falsely spoken (these words include real words, true words, correct words, not-deceitful words, and not-different words; these five kinds of words of the Tathagata symbolize the truth of the bhutatathata; the words of Tathagata are true and consistent). All worldly things are indeed empty, and not real; only the Way (of Buddhism) is real. What else am I seeking for? Moreover, the Confucians talk about good relationships between the king and mandarins, father and son; while Buddhism discuss about performance

of conduct of Sound Hearers and Bodhisattvas. Although these are two separate teachings, they lead to the same goal. Nevertheless, only Buddhist teachings can help getting out of the sufferings of birth and death, and cutting off existence and non-existence.” He then asked to be ordained and to become a disciple of Zen master Giới Không. After attaining the essential meaning of Zen, he became the dharma heir of the sixteenth generation of the Vinitaruci Zen Sect. He went to Mount Từ Sơn and stayed in the deep jungle to practice ascetics and meditation for six years. Then he went to the mountain foot to build a small temple named Phù Môn and stayed there to preach Buddha Dharma until he passed away. Zen Master Tri wanted to remind all Zen practitioners that they should always have this attitude ‘Looking but not seeing, hearing but not listening, smelling but not noticing the scent.’ Why is it described as ‘looking, but not seeing?’ Because the person is returning the light to shine within, and introspecting. Why is it ‘hearing, but not listening?’ Because he is turning the hearing to listen his own nature. Why does it say, ‘smelling, but not noticing the scent?’ Because he has gathered back his body and mind, and is not disturbed any longer by scent. At this time, the cultivator’s eyes contemplate physical forms, but the forms do not exist for him. His ears hears sounds, but the sounds do not exist for him. His nose smells scents, but those scents do not exist for him. His tongue tastes flavors, but for him, those flavors do not exist. His body feels sensations, but does not attach itself to those sensations. His mind knows of things, but does not attach to them. If we can throw all desires, then we will not cling to anything anymore. That also means when we throw away all existence and emptiness, all things binding us to this samsara world will fall apart.

2.136. Worldly Dharmas Are Like Dreams and Illusions, How Can I Rely On Them?

Dieu Nhan, a Vietnamese famous nun from Thăng Long, North Vietnam. According to “Thiền Uyển Tập Anh,” her worldly name was Ngọc Kieu. She was the eldest daughter of Phung Loat Vương. King Ly Thanh Tong adopted and raised her in the royal court since she was young. When growing up she got married to a man whose last name was Le, an official of Chau Muc rank in Chan Đàng. After her husband’s death, she remained the life of a widow. One day, she

lamented, "I see all things in the world are like dreams and illusions, how much more so are these drifting glories! How can I rely on them?" Then, she gave away all her personal belongings, renounced the world, and became a disciple of Zen Master Chan Khong in Phu Đông. She became the Dharma heir of the seventeenth generation of the Vinitaruci Zen Sect.

2.137. The World of Conceptualization is Kind of a Blueprint for a House

In *Returning to Silence*, Zen Master Dainin Katagiri wrote: "The world of conceptualization is kind of a blueprint for a house. Through the blueprint you can imagine what the house will be like, or you can build the house from the blueprint. So the blueprint is important. But a blueprint is a blueprint, and you cannot live there. In the world of conceptualization people become onlookers or builders but they don't understand what the actual house will be through the blueprint. We can look at the blueprint with hopes and desires, always thinking and imagining. The carpenter knows pretty well what kind of house it will be. But even though you become a carpenter you never have a chance to live in that house. If you live in the house you find out that the world of conceptualization is not perfect. The blueprint is not perfect. You will realize many things. There are good points, weak points and a very close, deep communication between the house and the one who lives in it. But even though the world of conceptualization is not perfect, it is important for us, because without blueprints we cannot live. The point is we have to see the house in terms of the practical point of view of the person who tastes the house, through his life, every day." Zen practitioners should always remember that our concepts and ideas are very useful, but we have to see that they are just models, in the way that the globe is a model of the Earth. It is not the Earth. If we have a fixed thinking that the globe is the Earth, if we're full of concepts and ideas and knowledge we think constitute reality, we'll be shocked time after time when things won't go as we know they should. When we free ourselves of those fixed concepts and ideas, when we no longer know how we're going to act, therein lies true freedom.

2.138. The World Is One Interdependent Whole, and Each of Us Is That Whole!

On one occasion, Zen Master Hakuun-Yasutani entered the hall to teach the assembly: “Koans take as their subjects tangible, down-to-earth objects such as a dog, a tree, a face, a finger to make us see, on the one hand, that each object has absolute value and, on the other, to arrest the tendency of the intellect to anchor itself in abstract concepts. But the import of every koan is the same: that the world is one interdependent Whole and that each separate one of us is that Whole. The Chinese Zen masters, those spiritual geniuses who created these paradoxical dialogues, did not hesitate to thumb their nose at logic and common sense in their marvelous creations. By wheedling the intellect into attempting solutions impossible for it, koans reveal to us the inherent limitations of the logical mind as an instrument for realizing ultimate Truth. In the process they liberate the mind from the snare of language, 'which fits over experience like a strait jacket,' pry us loose from our tightly held dogmas and prejudices, strip us of our penchant for discriminating good from bad, and empty us of the false notion of self-and-other, to the end that we may one day perceive that the world of Perfection is in fact no different from that in which we eat and excrete, laugh and weep.”

2.139. The World of Men Is First and Always the World of Men!

Fugai Ekun renounced the tradition Buddhist path; he gave up temple life to live in a cave and painted intensely personal depictions of Zen masters of the past that gave to local farmers in return for rice. The paintings of Fugai simply brushed with ink on paper, convey a depth of spirit that makes them unique even within the sphere of Zen art. His works are imbued with a haunting intensity; the eyes of the figures he depicts penetrate deep into the human spirit, providing a sense of direct communication with the artist. Yet Fugai has not received the recognition that other Zen artists have been given, in large part because he lived far away from the major cultural centers, had no pupils, and found no school. While living this simple and primitive existence, Fugai seems to have reached a state of empathy with nature comparable to that of the "immortals" of Chinese Taoism. He wrote in his poems that "after surveying the world, it is difficult to leave this

valley," and "even when fire threatens, I will not move from my mountain home. Wind stirs the peaceful locust tree, underneath it I dream." In another quatrain, Fugai wrote that he was distracted from his Zen practice only by visitors:

"This old monk meditates and rests in the empty mountain
In loneliness and stillness through the days and nights.
When I leave the pure cliffs, I am distracted by callers
The world of men is first and always the world of men."

2.140. The World is Collapsing, Not My Body

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."

2.141. What Is the True Body of Vairocana Buddha?

According to the *Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu)*, Volume VII, the following story shows what Zen masters think of the Buddha: "One day, a monk came and asked Zen master Ch'i-An: 'What is the true body of Vairocana Buddha?' Ch'i-An said: 'Bring me that pitcher of pure water.' The monk brought him the pitcher. Ch'i-An then said: 'Now put it back where it was before.' The monk returned the bottle to its former position. Then he asked his previous question again. Ch'i-An said: 'The ancient Buddhas are long gone.'" With Zen, Buddha-nature (buddhata), the fundamental reality that is obscured by attachment to conceptual thoughts and language. Now the purpose of cultivation is simply to return to our original face before our parents were born. let's not to seek in things outside, but

take a cupful of water and taste it to our won satisfaction. In fact, when the Sixth Patriarch Hui-neng told Hui-ming, "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", he sent a clear message not only to Hui-ming, but also to all of us, younger generations of Zen practitioners, that the only thing we need to do is to see our own face even before we were born.

2.142. What Are the Non-Birth and Non-Death Matters?

Zen master Van Phong, a Vietnamese monk of the third lineage of the Wu-Yun-T'ung, from Từ Liêm, Vĩnh Khương district. He left home to become a monk when he was very young. Later he became one of the most outstanding disciples of Zen Master Thiện Hội. One day, Zen master Thiện Hội said to him: "Life and death are great matters, you should thoroughly understand." He asked: "When life and death arrive, how can we avoid?" Thiện Hội replied: "To avoid life and death by relying on the non-birth and non-death matters." He asked: "What are the non-birth and non-death matters?" Zen master Thiện Hội said: "You should do all these right in life and death." He asked again: "How can I understand?" Zen master Thiện Hội replied: "Go and come back in the afternoon." He came back in the afternoon and asked his master again. His master said to him: "Wait until tomorrow morning, the assembly will prove them to you." He suddenly awakened.

2.143. What Is the Way?

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI, after P'an-shan assumed the position of abbot at a Zen monastery, a monk asked him, "What is the Way?" P'an-shan cried out, "Aaagh!" The monk said, "This student doesn't understand your meaning." P'an-shan said, "Go!"

2.144. How Would You Say of the Single Body Principle?

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."

2.145. *What Is Buddha?*

One day, a monk asked, "What is Buddha?" The master said, "The sun and the moon have been shining in the sky for innumerable aeons. Who knows the cloud and mist that fall on mountains and rivers?" The monk asked, "How can one comprehend it?" The master said, "The herd-boy is fond of lying on the back of a buffalo, but only the brave can sit astride him." According to The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, one day, a monk asked, "What is Buddha?" Jui-Yen said, "A stone ox." The monk asked, "What is Dharma?" Jui-Yen said, "The child of a stone ox." The monk said, "Then they're not the same." Jui-Yen said, "Don't combine them." The monk said, "Why can't you combine them?" Jui-Yen said, "They're in no way equivalent. How could you combine them?" Also according to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XXVI, one day, a monk asked, "What is Buddha?" T'ien-P'ing said, "Not pointing at heaven or earth." The monk asked, "Why no point at heaven or earth?" T'ien-P'ing said, "I am alone the honored one." The answers to the question "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 possible entanglements and attachments such as words, ideas, desires, and so forth, which are put up against us from the outside. We can now see why Zen shuns abstractions, representations, and figures of speech. No real value is attached to such words as Buddha, the soul, the infinite, and suchlike words. They are, after all, only words and ideas, and as such are not conducive to the real understanding of Zen. On the contrary, they often falsify and play at cross purposes. We are thus compelled always to be on our guard.

2.146. The World Is Inconstant!

At the request of someone going into the service of a noble, Yuren wrote:

"When you're headed for good fortune,
don't forget to remember
that the world is inconstant."

2.147. Vasubandhu's The Four Arguments

The four arguments which Vasubandhu quoted from the Exegetic Literature. Vasubandhu prefers Vasumitra's opinion (3) as the best of the four arguments though he was not entirely satisfied with it. First, Dharmatrata's argument from the difference of kind or result, as a gold piece may be made into three different articles, yet each retains the real nature of gold. Second, Shosa's argument from the difference of mark or factor as the same service can be obtained from three different employees. Third, Vasumitra's argument from the difference of function or position in accounting where the same numeral may be used to express three different values, for instance, the numeral one may be 1 or the index of 10 or of 100 (1 meter=10 decimeters=100 centimeters). According to this argument, it is possible to give different values to each of the three periods of time, the future is the stage which has not come to function, the present is the actually functioning stage, and the past is the stage in which the function has come to an end. Owing to the differences in stages, the three periods are distinctly separate, and all things or elements in them are real entities. Hence the formula: "The three periods of time, are real and so is the entity of all elements at any instant." Fourth, Buddhadeva's argument from the difference of view or relation, as a woman can at once be daughter, wife, and mother according to the relation she holds to her mother, her husband, and her child.

2.148. So What?

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, when Lung-ya met with Ts'ui-wei he said, "Your student has been here for more than a month. Every day the master enters the hall to speak but we have not received any instruction about even one Dharma." Ts'ui-wei said, "So what?" A

monk asked Tung-shan the same question. Tung-shan said, "Are you accusing me of something?" Later, Fayan said, "The ancestors are here!" Zen master Tung-shan also said, "Were these three worthies intimate with it or not? If so, where? If not, where is the eye?"

***2.149. The World Honored One Had a Secret Word,
Mahakasyapa Did Not Conceal It!***

In the year 1154, Chih-chien became abbot of Xizhen Temple near Hangzhou. In 1184 he moved to Mt. Hsueh-tou, where a large number of students gathered to study with him. Upon assuming the abbacy, Chih-chien recited a verse to the monks in praise of the spiritual passage, "The World Honored One had a secret word. Mahakasyapa did not conceal it. All night it rained flowers and the city was awash in fragrance."

"My hand was like the Buddha's
My teacher expounded endlessly.
I concealed myself on Xiang Mountain
And outside walked raging spirits,
But when I connected with T'ien-t'ung
The hundred ghosts disappeared.
Bodhidharma didn't see that
The World Honored One concealed nothing."

During his final years he lived in seclusion in a cottage located east of the temple. He passed away in 1192, the ongoing transmission of the lineage passing to his most famous student, T'ien-t'ung Ju-ching.

2.150. World Honored One Ascends the Throne

According to example 92 of the Pi-Yen-Lu, one day the World Honored One ascended his seat. Manjusri struck the gacel and said, "Clearly behold the Dharma of the King of Dharma; the Dharma of the King of Dharma is thus." The World Honored One then got down off the seat. According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, before the World Honored One had raised the flower, already there was this scene. From the beginning at the Deer Park to the end at the Hiranyavati River, how many times did he use the jewel sword of the Diamond King? At that time, if among the crowd there had been someone with the spirit of a pathrobed monk who could transcend, he would have been able to

avoid the final messy scene of raising the flower. While the World Honored One paused, he was confronted by Majusri, and immediately got down from his seat. At that time, there was still this scene; Sakyamuni barred his door, Vimalakirti shut his mouth, both resemble this, and thus have already explained it. It is like the story of Su Tsung asking National Teacher Chung about making an aimless memorial tower, and also like the story of the outsider asking Buddha, "I do not ask about the spoken or the unspoken." Observe the behavior of those transcendent people; when did they ever enter a ghost cave for their subsistence? Some say that the meaning lies in the silence; some say it lies in the pause, that speech illumines what cannot be said, and speechlessness illumines what can be said as Young Chia said, "Speaking when silent, silent when speaking." But if you only understand in this way, then past, present, and future, for sixty aeons, you will still never have seen it even in dreams. If you can immediately and directly attain fulfillment, then you will no longer see that there is anything ordinary or holy, this Dharma is equanimous, it has no high or low. Every day you will walk hand in hand with all the Buddhas.

2.151. The World Honored One's Lotus Eyes

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIII, Feng-Hsueh-Yen-Chao was a student and the only dharma successor of Zen master Nan-Yuan-Hui-Yung and the master of Shou-Shan-Sheng-Nien in the lineage of Lin-Chi-I-Hsuan. One day, Zen master Feng-Hsueh-Yen-Chao entered the hall and addressed the assembly, saying, "The World Honored One looked upon the assembly with his blue-lotus eyes (one of the thirty-two marks of the Buddha. In Zen, the blue-lotus eyes have the ability to discern the true from the false)." Then the master asked, "At that moment, what was the Buddha teaching? If you say he was teaching by not teaching, you are slighting the Old Sage. So tell me, what was the teaching?" At this, Shou-Shan Hsing-Nien shook his sleeves and left the hall. Zen master Feng-Hsueh-Yen-Chao threw down his staff and returned to his quarters. His attendant, following after him, asked, "Why didn't Hsing-nien answer you?" The master replied, "Because Hsing-nien understood."

2.152. The World-Honored One Twirls a Flower

The story begins with a sutra, the "Ta-fan T'ien-wang Wen Fo Ching." In it it is told that once Brahma, the highest deity in the Hinduist assembly of gods, visited a gathering of disciples of the Buddha on Mount Gridhrakuta (Vulture Peak Mountain). He presented the Buddha with a garland of flowers and requested him respectfully to expound the dharma. However, instead of giving a discourse, the Buddha only took a flower and twirled it, while smiling silently, between the fingers of his raised hand. None of the gathering understood except for Kashyapa, who responded with a smile. According to the somewhat shortened version of this episode given in example 6 of the Wu-Men-Kuan, the Buddha then said, "I have the treasure of the eye of true dharma, the wonderful mind of nirvana, the true form of no form, the mysterious gate of dharma. It cannot be expressed through words and letters and is a special transmission, outside of all doctrine. This I entrust to Mahakashyapa." According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, as a matter of fact, suppose that all the monks had smiled, how would the eye treasury have been transmitted? Or suppose that 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 World Honored One 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? Zen practitioners should open your eyes and look carefully. A thousand mountain ranges separate the one who reflects from the one who is truly present. According to Zen Keys, Vietnamese King Tran Thai Tong said: "While looking at the flower that the World-Honored One raised in his hand, Mahakasyapa found himself suddenly at home. To call that 'transmission of the essential Dharma' is to say that, for him alone, the chariot shaft is adequate transport." According to the somewhat shortened version of this episode given in example 6 of the Wu-Men-Kuan, the Buddha then said, "I have the treasure of the eye of true dharma, the wonderful mind of nirvana, the true form of no form, the mysterious gate of dharma. It cannot be expressed through words and letters and is a special transmission, outside of all doctrine. This I entrust to Mahakashyapa." After this event, Kashyapa was called

Mahakasyapa, thus became the first patriarch of the Indian transmission lineage of Ch'an. The story of the Buddha twirling a flower before his assembly, like the story of the baby Buddha taking seven steps in each of the cardinal directions, need not be taken literally. The first account of his transmitting the Dharma to Mahakasyapa is set forth in a sutra of Chinese origin that is dated A.D. 1036, fourteen hundred years after the Buddha's time. This was the Sung period, a peak in the development of Chinese culture when great anthologies, encyclopedias, and directories were being produced. Myth, oral tradition, and sectarian justification all played a role in this codification. The fable of the Buddha twirling a flower filled a great need for connection with the founder, and it was picked up immediately and repeated like gospel. The 'Four Principles' attributed to Bodhidharma were also formulated during the Sung period, some six hundred years after Bodhidharma's time, using some of the same language attributed to the Buddha: 'A special transmission outside tradition, not established on words or letters.' The Sung teachers were making important points with their myths."

2.153. The World-Honored One: Newly Born

According to the Miscellany of the Mulasarvastivada Vinaya and the Sutra of the Collection of the Original Acts of the Buddha, when the Buddha was born, he pointed to the sky with one hand and to the earth with the other. He then walked seven steps in a circle, looked in each of the four directions and said: "In the heavens above and earth beneath I alone am the honoured one." This is not an arrogant speaking, it bears witness to an awareness of the identity of I, the one's own true nature or Buddha-nature with the true nature of the universe, not the earthly ego. This announcement is ascribed to every Buddha, as are also the same special characteristics attributed to every Buddha, hence he is the Tathagata come in the manner of all Buddhas. In Mahayanism he is the type of countless other Buddhas in countless realms and periods. But Zen master Yun-Men commented, "If I'd seen the Buddha say that, I would have killed him with a blow of my staff and fed him to the dogs. It's important that the world be at peace." Zen master Langye Hui-jie commented, "Yun-Men, with body and mind,

served the infinite worlds. This is known as requiting the benevolence of the Buddha.”

2.154. The World-Honored One Changed Kisa Gautami

Kisa Gautami was a young woman from a rich family who was married a wealthy merchant. When her only son was about a year old, he suddenly fell ill and died. Overwhelmed with grief, Kisa Gautami took the dead child in her arms and went from house to house asking people if they knew of a medicine that could restore her child’s life. Of course no one was able to help her. Finally, she met a follower of the Buddha, who advised her to see the Buddha. When she carried the dead child to the Buddha and told him her sad story, he listened with patience and compassion. The Buddha wanted her to recognize that suffering is a fact of life and that no one can avoid it. He said to her, “There is only one way to solve your problem. Go and get me five mustard seeds from any family in which there has never been a death.” Kisa Gautami set off to look for such a household but without success. Every family she visited had experienced the death of one person or another. At last, she understood what the Buddha had wanted her to find out for herself – that death comes to all. Accepting the fact that death is inevitable, she no longer grieved. She took the child’s body away and later returned to the Buddha to become one of his followers.

2.155. The Buddha Never Preached a Word

The World Honored One has not yet spoken a word. As the Buddha was about to enter Parinirvana, Manjusri asked him to turn the wheel of the Dharma one more time. The Buddha admonished him, saying, “For forty-nine years, I’ve yet to preach a single word. Now you ask me to turn the wheel of the Dharma once again, but have I ever turned the wheel of the Dharma?”

2.156. Realization Is Already Here

In Zen, our practice is much more than acquiring some kind of knowledge; instead, the implication of practice is doing over and over and over and over. In a way that is what we do in sitting meditation. Of course, our sitting meditation is not just learning something over and

over; rather, as Zen master Dogen says, it is realization itself. In other words, do not separate practice and realization. We do not practice for the sake of realization; realization is already here. Each of us has some realization, one person more, one person less. When you do sitting meditation day after day, time after time, moment after moment, you are manifesting yourself as that realization. Repeat what you know by merging your life into what you know, or what you have studied, and do this over and over again.

2.157. The Universal Activity of the Bhutatathata

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."

2.158. The Body Exposed in the Golden Wind

Example 27 of the Pi-Yen-Lu. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIX, one day, a monk asked Yun Men, "How is it when the tree withers and the leaves fall?" Yun Men said, "Body exposed in the golden wind." The term indicates the freedom that practitioners achieve after seeing their own nature (the mind being free from delusion). According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, if you can comprehend here, then you begin to see where Yun Men helped people. Otherwise, if you still can't, as before you'll be pointing to a deer and calling it a horse: your eyes are blind, your ears are deaf. Who arrives at this realm? Tell me, do you think Yun Men answered the monk's question, or do you think he was harmonizing with him? If you say he answered his question, you are wrongly sticking to the zero point of a scale. If you say he harmonized with the monk, this has nothing to do with it. Since it's not this way, ultimately, how is it? If you can see all the way through, patchrobed

monks' nostrils are not worth a pinch. Otherwise, if you still can't, as before you'll plunge into the ghost cave. In general, to uphold and establish the vehicle of our sect, you must take up the burden with your entire being and not fear for your eyebrows, you must stretch out in the tiger's mouth and allow others to pull back and forth and drag you down. If you're not like this, how will you be able to help people? This monk posed a question that was indeed dangerous and lofty. If you look at him in ordinary terms, he just seems to be a monk involved in idle concerns. If you go by the traditions of patchrobed monks, when you go into his life line and look, then he undeniably has something marvellous about him. But say, when the tree withers and the leaves fall off, whose realm is this? In Fen Yang's scheme of eighteen kinds of questions, this is called "a question to test the host." It is also called "a question that uses things." Yun Men did not stir a hairbreadth, but just said to him, "Body exposed in the golden wind." He answered most wondrously, and without presuming to turn his back on the monk's question either. Since his question had eyes, Yun Men's answer too was straight to the point. An ancient said, "If you want to attain Intimacy, don't ask with a question." If you really know someone, you know what he's getting at as soon as he mentions. If you go to the vein of Yun Men's words to look, you've immediately gone wrong. It's just that in his phrases Yun Men was often want to provoke people's emotional interpretations. If I made up emotional interpretations to understand him, I wouldn't avoid being bereft of my successors. Yun Men like to ride the thief's horse to pursue the thief in this way. Haven't you heard: a monk asked him, "What is that which is not within reach of thought?" Yun Men said, "Impossible for cognition to fathom." This monk asked, "How is it when the tree withers and the leaves fall?" Yun Men said, "Body exposed in the golden wind." In his words he unstopably seizes and cuts off the essential bridge and doesn't let ordinary or saintly through. You must understand how Yun Men raises one and illuminates three, raises three and illuminates one. If you go to his three phrases to seek, then you're pulling an arrow out of the back of your head. In a single phrase of Yun Men's, three phrases are inevitably present: the phrase that contains heaven and earth, the phrase that follows the waves and pursues the currents, and the phrase that cuts off the myriad streams. What he says is naturally exactly

appropriate. But tell me, Zen practitioners, of the three phrases, which one does Yun Men use to receive people?

2.159. Zen Experience

It is impossible to comprehend Zen through the channel of intellectual point of view. In fact, it is not fair to Zen to treat it thus philosophically. Zen is primarily and ultimately a discipline and an experience, which is independent on no explanation; for an explanation wastes time and energy and is never to the point. Zen experience is something realizable by going through a certain process of training such as efforts of serene-reflection meditation or practicing Zen through the koan exercise. Zen is not like other forms of mysticism, entirely left to the sporadic nature or capriciousness of luck for its experience. Zen always attempts to take hold of life in its act of living; to stop the flow of life and to look into it is not the business of Zen. Zen practitioners should always remember that in Zen, Enlightenment is attained in the midst of activities of life and not by suppressing them, as some may imagine. Zen practitioners should always remember that all that you see is a misunderstanding and a twisted view of of the thing. When Zen wants you to taste the sweetness of real sugar, it will put the required article right into your mouth and no further words are said. The Lankavatara Sutra taught about pointing a finger at the moon, or to indicate the hare in the moon; the finger represents the sutras, the moon represents their truth. The followers of Zen would say "A finger is needed to point at the moon." But what a calamity it would be if one took the finger for the moon! This seems improbable, but how many times we are committing this form of error we do not know. Ignorance alone often saves us from being disturbed in our self-complacency. The business of a writer on Zen, however, cannot go beyond the pointing at the moon, as this is the only means permitted to him in the circumstances; and everything that is within his power will be done to make the subject in hand as thoroughly comprehensible as it is capable of being so made. When Zen is metaphysically treated, the reader may get somewhat discouraged about its being at all intelligible, since most people are not generally addicted to speculation or introspection. In the example 19 of the Wu-Men-Kuan, regarding the incident that led to the enlightenment of the eighteen-year-old Chao-chou in a mondo

(questions and answers) with him (master Nan-Ch'uan). One day, Chao-chou (778-897) asked Nan Chuan, "What is the Way?" Nan Ch'uan replied, "The ordinary mind is the Way." Chao-chou asked, "Should I try to direct myself toward it?" Nan-ch'uan said, "If you try to direct yourself you betray your own practice." Chao-chou asked, "How can I know the Tao if I don't direct myself?" Nan-ch'uan said, "The Tao is not subject to knowing or not knowing. Knowing is delusion; not knowing is blankness. If you truly reach the genuine Tao, you will find it as vast boundless as outer space. How can this be discussed at the level of affirmation and negation?" With these words, Chao-chou had sudden realization. What does Zen master Nan-ch'uan want to tell the young man Chao-chou in this dialogue? He really wants to say a quiet, self-confident, and trustful existence of your own is the truth of Zen. Zen is pre-eminently practical because it appeals directly to life, not even making reference to a soul or to anything that interferes with or disturbs the ordinary course of living. The idea of Zen is to catch life as it flows. There is nothing extraordinary or mysterious about Zen. Anything you do in life such as reading a book, seeing the children playing, or seeing the clouds blown away beyond the neighboring woods, etc., in all these you are practicing Zen, you are living Zen. No wordy discussion is necessary, nor any explanation. You may not know why, and there is no need of explaining, but when the sun rises the whole world dances with joy and everybody's heart is filled with bliss. If Zen is at all conceivable, it must be taken hold right here.

2.160. To Penetrate the Truth of Emptiness

The main purpose of cultivation of Zen is to grasp and to penetrate the truth of Emptiness in every phase of practical life with multitudinous challenges, difficulties and complications. At that time, a great heart of compassion is awakened impartially, in the way rain falls on the unjust as well as on the just, or in the way Chao-chou's stone bridge, which is trodden on by all sorts of beings, by horses, donkeys, tigers, jackals, tortoises, hares, human beings, and so on. This is the greatest accomplishment man can achieve on earth, and everyone of us cannot be expected to be capable of this; but there is no harm in our doing the utmost to approach the ideal of Bodhisattvahood, if not in one life, then in lives to come through kotis of kalpas. When something of

this ideal is firmly grasped, Zen practitioners can begin their real life in society, or in a larger community: the world.

2.161. You Are Putting Another Head Over Your Own!

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!"

2.162. Adding Gold Chains to Iron Chains!

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..."

2.163. *Zen Poems and Verses (Zen poetry)*

The term "Zen poetry" means works written by Monks, Nuns, and lay believers of the Zen sect, or works that in some way embody the spirit of Zen teachings. Poems were written on many occasions in the life of the Zen monastery, just as they were used on numerous social occasions by members of the educated class in general. Chinese scholar-officials customarily exchanged poems of parting when one of their number set off on a journey, and the same practice prevailed among the Zen monks in Asia. The following is such a poem of farewell by the Japanese monk Nampo Jomyo (1235-1308), better known by his title Daio Kokushi. It is entitled "Sending My Attendant Shin off to Hoshu" and is seven-character quatrain form. The attendant, Soshin Sokuan (?-1351), was going to a temple called Manju-ji in Bungo (Hoshu). In the poem Daio Kokushi offers his disciple some advice on how to proceed in the search for enlightenment:

"I'm old, no strength to keep calling three times.
I leave it to autumn winds
to help get things moving.
When you've left here,
look as you stand by Bungo Castle stream:
Yellow leaves tumbling in the air,
for whose sake do they fly?"

However, both early Chinese masters in Japan and their successors repeatedly warned against inordinate attention to literary accomplishments in Japan in the fourteenth century. Zen master Muso Soseki scornfully described monks who devoted their time to such endeavors as mere "shaven-headed laymen" who ranked below the lowest of his disciples. But according to Kenneth Kraft in "Zen: Tradition and Transition," as religious fervor ebbed and more persons were drawn to the monasteries for other than spiritual reasons, rigorous religious training increasingly gave way to interest in artistic or scholarly pursuits. Indeed, encouraged by critical pronouncements assuring them that Zen and poetry were essentially compatible, monks came to regard such pursuits as one of the prime expressions of Zen life. Skill in the composing of poetry in Chinese became a means of gaining renown within monastic circles, and even perhaps of attracting the notice of the secular world. By the fifteenth century at least some

of the monks in a prominent Kyoto monastery were spending their time during the evening meditation session thinking up clever couplets in Chinese. While Chinese verse forms, particularly the quatrain, have remained popular till the present, many Japanese Zen writers also turned to native forms of poetic expression.

2.164. A Poet of Eternal Loneliness!

According to the Records of the Transmission of the Lamp, Volume XII, when Hui-Qing-Ba-Jiao was still studying Zen under his master Fo-ting, the latter one day came to visit him and asked, "How are you getting along these days?" Ba-Jiao said, "After a recent rain the moss has grown greener than ever." Fo-ting asked, "What Buddhism is there prior to the greenness of moss?" Ba-Jiao said, "A frog jumps into the water, hear the sound!" Owing to the opportunity of being questioned by the master about the ultimate truth of things which existed even prior to this world of particulars, saw a frog leaping into an old pond, its sound making a break into the serenity of the whole situation, the source of life has been grasped and Ba-Jiao, sitting there watches every mood of his mind as it comes in contact with a world of constant becoming. The below poem shows us that Ba-jiao was really a poet of Eternal Loneliness:

"A branch shorn of leaves,
A crow perching on it.
This autumn eve."

2.165. Teaches His Followers

During his final years Ts'ui-Yen was invited to reside and teach in the Longce Temple in Hangzhou. There he passed away. When K'e 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. The following is the verse which Hsueh-tou recited about T'sui-yen in example 8 of the Pi-Yen-Lu:

"T'sui-yen teaches the followers;
 For a thousand ages, there is no reply.
 The word 'barrier' answers him back;
 He loses his money and suffers punishment.
 Decrepit old Pao-fu
 Censure or praise are impossible to apply.
 Talkative T'sui-yen is clearly a thief.
 The clear jewel has no flaws;
 Who can distinguish true from false?
 Ch'ang-ch'ing knows him well;
 His eyebrows are grown."

2.166. The Attendant's Rest House

The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Chao Chou and his attendant Wen Yuan. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume X, and Wudeng Huiyuan, volume IV, one day, when Chao-chou and his attendant Wen-yen were walking along the mountain road, Chao-chou pointed at a piece of land and said, "This land can be used to build a rest house." Wen-yen then stepped aside and said, "First of all, let's give it to an official for testing!" Chao-chou gave him a slap in the face. Wen-yen said, "The official has already tested."

2.167. Afflictions Are Places that Arised from Gossips of Right and Wrong

Afflictions are places that arised from gossips of right and wrong. In example 41 of the Pi Yen Lu, one day Chao Chou asked T'ou Tzu, "How is it when a man who has died the great death returns to life?" T'ou Tzu said, "He must not go by night: he must get there in daylight." Zen practitioners should always remember that when right and wrong are mixed, even the sages cannot know; when going against and with, vertically and horizontally, even the Buddhas cannot know. One who is a man detached from the world, who transcends convention, reveals the abilities of a great man who stands out from crowd. He walks on

thin ice, runs on a sword's edge. He is like the unicorn's horn, like a lotus flower in fire. Master Yung Kuang of central Chekiang said, "If you miss at the point of their words, then you're a thousand miles from home. In fact you must let go your hands while hanging from a cliff, trust yourself and accept the experience. Afterwards you return to life again. I can't deceive you; how could anyone hide this extraordinary truth?" The meaning of Chao Chou's question is like this. T'ou Tzu is an adept, and he didn't turn his back on what Chao Chou asked: it's just that he cut off his feelings and left no traces, so unavoidably he's hard to understand. He just showed the little bit before the eyes. Thus an Ancient said, "If you want to attain Intimacy, don't ask with questions. The question is in the answer, and the answer is in the question." It would have been very difficult for someone other than T'ou Tzu to reply when questioned by Chao Chou. But since T'ou Tzu is an expert, as soon as it's raised he knows where it comes down.

2.168. The Sakya Is a Bull-Headed Jail Keeper, Patriarchs Are Horse-Faced Old Maids

Zen master Feng of the Kuo-ch'ing Inn. One day, a monk came and asked, "What are the characteristic features of your household?" Feng Kuo-ch'ing replied, "Our school has a table, a tray, a chair, a fireplace, and some windows." The monk asked, "What is monkhood?" Feng Kuo-ch'ing said, "In early morning saying, 'How do you do?' At night, saying, 'Good Night!'" The monk asked again, "What is the teaching of Buddhism?" Feng Kuo-ch'ing replied, "The Sakya is a bull-headed jail keeper, and the Patriarchs are horse-faced old maids." In order to respond to the question 'What are the characteristic features of your household?' from the monk, Zen master Feng Kuo-ch'ing did not talk Eat and West, but saying, 'Our school has a table, a tray, a chair, a fireplace, and some windows'. And this is the most practical way to demonstrate the truth of Zen in Buddhism.

2.169. The Hundred Thousand Myriad Transformation Bodies of the Buddha

According to the Dharma Jewel Platform Sutra, the Sixth Patriarch taught: "Good Knowing Advisors! What are the hundred thousand

myriad Transformation bodies of the Buddha? If you are free of any thought of the ten thousand dharmas, then your nature is basically like emptiness, but in one thought of calculation, transformation occurs. Evil thoughts are being transformed into hell-beings and good thoughts into heavenly beings. Viciousness is transformed into dragons and snakes, and compassion into Bodhisattvas. Wisdom is transformed into the upper realms, and delusion into the lower realms. The transformations of the self-nature are extremely many, and yet the confused person, unawakened to that truth, continually gives rise to evil and walks evil paths. Turn a single thought back to goodness, and wisdom is produced. That is the Transformation-body of the Buddha within your self-nature.”

2.170. T'ien P'ing's Travel on Foot

The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Hsi Yuan and T'ien P'ing who was a wandering monk at the time. According to Wudeng Huiyuan, volume XI, when the Master of T'ien P'ing was travelling on foot, he called on Hsi Yuan. He always would say, "Do not say you understand the Buddhist Teaching; I cannot find a single man who can quote a saying." One day Hsi Yuan saw him from a distance and called him by name: "Ts'ung Yi!" P'ing raised his head. Hsi Yuan said, "Wrong!" P'ing went two or three steps; Hsi Yuan again said, "Wrong!" P'ing approached; Hsi Yuan said, "These two wrongs just now: were they my wrongs or your wrongs?" P'ing said, "My wrongs." Hsi Yuan said, "Wrong!" P'ing gave up. Hsi Yuan said, "Stay here for the summer and wait for me to discuss these two wrongs with you." But P'ing immediately went away. Later, when he was dwelling in a temple, he said to his community, "When I was first travelling on foot, I was blown by the wind of events to Elder Ssu Ming's place: twice in a row he said 'Wrong!' and tried to keep me there over the summer to wait for him to deal with me. I did not say it was wrong then; when I set out for the South, I already knew that it was wrong." According to Zen master Yuan Wu in example 98 of the Pi-Yen-Lu, this old fellow has said quite a bit; it's just that he's fallen into seventh and eighth place, shaking his head thinking, out of touch. When people these days hear him saying, "When I set out for the South, I already knew that it was wrong," they immediately go

figuring it out and say, "Before even going on foot travels, there is naturally not so much Buddhism or Ch'an; and when you go foot travelling, you are completely fooled by people everywhere, Even before foot travels, you can't call earth sky or call mountain rivers; fortunately there is nothing to be concerned about it at all." If you all entertain such common vulgar views, why not busy a bandanna to wear and pass your time in the boss's house? What is the use? Buddha's teaching is not this principle. If you discuss this matter, how could there be so many complications? If you say, "I understand, others do not understand," carrying a bundle of Ch'an around the country, when you are tried out by clear-eyed people, you won't be able to use it at all.

2.171. Heaven and Hell

One day, Takeda Nobushige, a samurai came before Zen master Hakuin: "You're supposed to be a great Zen master," he said. "So I want you to tell me the truth about heaven and hell. Do they really exist?" Without a moment of hesitation Hakuin responded, "What, even such an ugly and untalented man as you can become a samurai? Amazing!" Immediately the proud samurai became angry and drew his sword. "I'll kill you!" he roared. Fearlessly Hakuin said, "This is hell." The samurai paused and grew thoughtful. His face softened from its angry scowl. Sheathing his sword he put his hands together palm to palm and bow before Hakuin. "And this, said Hakuin, just as calmly, is heaven." Through these story, although sincere Buddhists never expect a heaven elsewhere to reward a virtue, or a hell to punish vice, but they believe that virtue and evil have inevitable consequences in this world itself. These consequences can be considered as heaven or hell at the very moment.

For a Buddhist, both heaven and hell are right here, right in this world. That is to say you can create your own heaven or hell right here in this world. It's ridiculous to create all kinds of unwholesome deeds, then simply with faith or praying you can create a heaven. Buddhist belief in heaven is simple, if you live and act according to moral principles, you can create your own heaven right here in this world. If not, you can also create the hell on this earth itself. Zen Master Shundo Aoyama wrote in *Zen Seeds*: "I once heard a story about a visit to heaven and hell. In both places the visitors saw many people seated at

a table on which many delicious foods were laid out. Chopsticks over a meter long and were tied to their right hands, while their left hands were tied to their chairs. In hell, however much they stretched out their arms, the chopsticks were too long for them to get food into their mouths. They grew impatient and got their hands and chopsticks tangled with one another's. The delicacies were scattered here and there. In heaven, on the other hand, people happily used the long chopsticks to pick out someone else's favorite food and feed it to him, and in turn they were being fed by others. They all enjoyed their meal in harmony."

2.172. Death

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, San-sheng sent Venerable Hsiu to Ching-ch'en to ask this question, "Where has Nan-ch'uan, your late master, gone after his death?" Ching-ch'en replied, "When Shih-t'ou was still a boy-novitiate, he personally attended on the Sixth Patriarch." Venerable Hsiu asked again, "I do not ask you about the novitiate life of Shih-t'ou, but where has Nan-ch'uan gone after his death?" Ching-ch'en replied, "As to that, it makes one think." Venerable Hsiu said, "You are like an old stately pine-tree standing against the cold winter sky, but there is nothing of a bamboo-shoot about you, which shoots straight up through the rocks." Ching-ch'en remained silent. Venerable Hsiu said, "I thank you for your kind reply." Ching-ch'en still remained silent. Venerable Hsiu reported the interview to San-sheng, who remarked, "If this is the case, Ching-ch'en must be said to have gone seven steps further ahead of Lin-chi. But wait, I will see myself how deep his understanding really goes." The following day, San-sheng called on Ching-ch'en and said, "I was told of your interview yesterday with Venerable Hsiu regarding Nan-ch'uan's after-death life. Your reply was indeed the most remarkable and illuminating of all I know in the history of Zen." To this Ching-ch'en's response was another silence. According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Third Series* (p.118), there is a Japanese popular song which may be quoted in this connection:

"Is he come? Is he come?
To the shore I go to meet him.

But on the shore
 There's nothing but the breeze
 That sings among the pine-trees."

And the following poem is taken from *Selections from T'ang Poetry*, which may also throw some light on Ching Chen's understanding of Zen:

"Under the pine tree
 I ask the attendant-boy
 'Where the master is?'
 He said, 'He's gone out hunting for herbs.'
 No doubt, he is in the mountain somewhere,
 But the fog is too deep;
 How I long to locate him!"

2.173. Senno Rikyu and the Warrior Named Kato

Taiko, a warrior who lived in Japan before the Tokugawa era, studied Chan-no-yu, or tea etiquette with Senno Rikyu, a teacher of that aesthetical expression of calmness and contentment. Taiko's attendant warrior Kato interpreted his superior's enthusiasm for tea etiquette as negligence of state affairs, so he decided to kill Senno Rikyu. He pretended to make a social call upon the tea-master and was invited to drink tea. The master, who was well skilled in his art, saw at a glance the warrior's intention. So he invited Kato to leave his sword outside before entering the room for ceremony, explaining that Cha-no-yu represents peacefulness itself. Kato would not listen to this, he said: "I am a warrior. I always have my sword with me. Cha-no-yu or no Cha-no-yu, I have my sword." Senno Rikyu consented: "Very well. Bring your sword in and have some tea." When the kettle was boiling on the charcoal fire, Senno Rikyu suddenly tipped it over. Hissing steam arose, filling the room with smoke and ashes. The startled warrior ran outside. The tea-master Senno Rikyu apologized: "It was my mistake. Come back in and have some tea. I have your sword here, covered with ashes and will clean it and give it to you." In this predicament the warrior realized he could not very well kill the tea-master, so he gave up this idea.

2.174. Geese Flying Past the Moon

This poem is on geese flying past the moon:

"Though the geese
Go flying by crying,
My heart stays
On the autumn night's moon."

2.175. Five Stages of Penitential Service in T'ien-T'ai

The five stages in a penitential service in T'ien-T'ai Sect include: *First*, Confess of past sins and forbidding them for the future. *Second*, Appeal to the universal Buddhas to keep the law-wheel rolling. *Third*, Rejoicing over the good in self and others. *Fourth*, Offering all one's goodness to all the living and to the Buddha-way. *Fifth*, Vow to become a Buddha by doing all good deeds, avoiding all bad deeds, purifying the mind and bestowal of acquired merits or resolve to observe and practice the four universal vows (magnanimous vows). Zen practitioners should always remember that from infinite eons, because we have been drowning deeply in the concept of "Self," ignorance has ruled and governed us. Thus, our body, speech, and mind have created infinite karmas and even great transgressions, such as being ungrateful and disloyal to our fathers, mothers, the Triple Jewels, etc, were not spared. Now that we are awakened, it is necessary to feel ashamed and be remorseful by using the same three karmas of body, speech, and mind to repent sincerely. Zen practitioners should always remember that in the endless cycle of Birth and Death, all sentient beings are at one time or another related to one another. However, because of delusion and attachment to self, we have, for countless eons, harmed other sentient beings and created an immense amount of evil karma. The Buddhas and the sages appear in this world out of compassion, to teach and liberate sentient beings, of whom we are a part. Even so, we engender a mind of ingratitude and destructiveness toward the Triple Jewel (Buddha, Dharma, Sangha). Now that we know this, we should feel remorse and repent the three evil karmas. Even the Maitreya Bodhisattva, who has attained non-retrogression, still practices repentance six times a day, in order to achieve Buddhahood swiftly. We should use our bodies to pay respect to the Triple Jewel, our mouth to confess our transgression and seek expiation, and our

minds to repent sincerely and undertake not to repeat them. Once we have repented, we should put a complete stop to our evil mind and conduct, to the point where mind and objects are empty. Only then will there be true repentance. We should also vow to foster the Triple Jewel, rescue and liberate all sentient beings, atone for our past transgressions, and repay the “for great debts,” which are the debt to the triple Jewel, the debt to our parents and teachers, the debt to our spiritual friends, and finally the debt we owe to all sentient beings. Through this repentant mind, our past transgressions will disappear, our virtues will increase with time, leading us to the stage of perfect merit and wisdom. Only when we practice with such a repentant mind can we be said to have “developed the Bodhi Mind.”

2.176. One-Thousand Arms and Eyes World Listener

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.

2.177. Above Heaven and Under Heaven I Am Alone and Worthy of Honor

Above Heaven and under Heaven I am alone and worthy of honor (Sakyamuni), a pronouncement said to have been made by Sakyamuni Buddha right after He attained a complete enlightenment. It bears witness to an awareness of the identity of I, one's own true nature or Buddha-nature or the true nature of the universe, not to be confused with the ego. There is only one true nature, and nothing else. One who has realized this, has, as the Zen expression says, "swallowed the universe."

2.178. Guardian King Zen

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 Shôsan to write a book outlining a more strenuous practice. The volume Shôsan 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 Shôsan taught a practice he called Nio Zen. Niô Zen or Guardian King Zen, a form of Zen practice recommended by the Tokugawa period (1600-1867) Zen master Suzuki Shôsan (1579-1655). Shôsan did not believe that beginners were capable of practicing what he called Nyôrai Zen, the meditation of the Buddha. He suggested that beginners visualize the form of the Niô 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 Niô 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.

2.179. A Man in a Thousand-Foot Well

According to *The Records of the Transmission of the Lamp* (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIV, one day, a monk asked Zen master Hsing-k'ung Shihshuang, "What is the meaning of the patriarch's coming out of the west?" The master said, "Suppose a man is down at the bottom of a well one thousand feet deep; if you could get him out without using a bit of rope, I would give you the answer as to the meaning of our patriarchal visit here." The monk did not evidently take this very seriously, for he said, "Lately, the venerable Ch'ang of Hunan was given a monastery to preside over, and he is also giving us all kinds of instruction on the subject." The master called a boy-attendant and ordered him 'to take this lifeless fellow out.' The master replied by utilizing cases where things impossible in the relative world of causation are referred to. 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. But as the 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.

2.180. T'ien-I Yi-Huai Encountered Hsueh-Tou

At their first encounter, Xue-Tou said: "What is your name?" T'ien-i said: "Yi-Huai." Chong-Xian said: "Why isn't it Huai-Yi?" (Reversing the order of the two characters of this name creates the Chinese word 'doubt'). T'ien-i said: "The name was given to me." Chong-Xian asked: "Who gave you this name?" T'ien-i said: "I received it at my ordination nearly ten years ago." Chong-Xian asked: "How many pairs of sandals have you worn out since you set out traveling?" T'ien-i said: "The master shouldn't deceive people!" Chong-Xian said: "I haven't said anything improper. What do you mean?" T'ien-i remained silent. Chong-Xian then hit him and said: "Strip off the silence and there's a fraud! Get out!" Later when T'ien-i was in Chong-Xian's room for an interview, Chong-Xian said: "Practicing like this you won't attain it. Not practicing like this you won't attain it. This way or not this way, neither way will attain it." T'ien-i began to speak out Chong-Xian drove him out of the room with blows.

2.181. Zen Denies Shallow Fabrications of Human Languages

According to Zen Master D.T. Suzuki in "An Introduction To Zen Buddhism", as a matter of fact, no plainer and more straightforward expressions that 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 that 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.

2.182. Give Me the Zen Board

Instructions of Zen methods from the First Patriarch Bodhidharma (who came from India). The meaning of coming out of the west, an expression that refers to the coming of Bodhidharma from India to

China and to the profound meaning, the innermost principle, of the Buddha-dharma transmitted by him. The question concerning coming out of the west, which comes up again and again in Zen literature, is a question concerning the one truth of Zen and represents a challenge to a mondo (questions and answers) or a dharma dueling (hossen). According to the Pi Yen Lu, example 20, one day, Lung Ya asked Shui-Wei, "What is the meaning of the patriarch's coming from the west?" Shui-Wei said, "Give me the Zen board." Lung Ya handed Shui-Wei the Zen board. Shui-Wei 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." Previously, a monk asked Ta Mei, "What is the meaning of the patriarch's coming from the west?" Ta Mei said, "The patriarch's coming from the west has no meaning." Yen-kuan Ch'i-an (750-842) heard of this and said, "One coffin, two dead men." Hsuan Sha heard of this then said, "Yen-kuan is indeed an adept." To which Hsueh Tou said, "There are even three dead men." The monk asked about the meaning of the Patriarch's coming from the West; though Ta Mei told him that the coming from the West has no meaning, if you understand in this way, you fall into the realm of unconcern. Therefore, Te-shan said you must study the living word; don't study the dead word. If you can understand at the living word, you will never forget it; if you understand the dead word, you won't even be able to save yourself. When Lung Ya spoke this way, he had undeniably done his best. The Ancient Tung Shan said, "Continuity is very difficult." The other Ancients, Ts'ui Wei and Lin Chi, were not acting at random with their one word, one phrase; before and after mutually illuminating, with temporal and true, with both illumination and function, guest and host obvious, interchanging vertically and horizontally. If you want to discern the inside story, since Lung Ya was not ignorant of the vehicle of our sect, how could he have fallen into second place? At the time when the two venerable adepts asked for the meditation brace and cushion, Lung Ya could not have but known their intention. It was just that he wanted to make use of that which was within his own breast. Although he was right, nevertheless his use of it was too extreme. Since Lung Ya asked this way, and the two old ones answered this way, why then is there no meaning of the Patriarch's coming from the

West? When you get here you must know that there's something else extraordinary. Hsueh Tou picks it to show people:

"In Dragon Tusk Mountain the dragon has no eyes;
 When has dead water ever displayed the ancient way?
 If you can't use the meditation brace and cushion,
 You should just give them over to Mount Lu."

Hsueh Tou settles the case according to the facts. Though he versifies this way, let see, where is his meaning? Where does the dragon lack eyes? Where is he in dead water? At this point Zen practitioners must have the power to transform before realizing. That is why it is said, "In a clear pool there's no place for the blue dragon to coil up." Has there ever been a fierce dragon in stagnant water? Haven't you heard it said, 'Stagnant water cannot conceal a dragon'? If it is a live dragon, it must go to where vast swelling billows of foamy waves flood the heavens. This is to say that Lung Ya went into the dead water and was hit by the others. Yet he did say, "Since you hit me I let you hit me, in essence, though, there is no meaning of the Patriarch's coming from the West." This prompted Hsueh Tou to say, "When has dead water ever displayed the ancient way?" Although this is so, let see if Hsueh Tou were upholding Lung Ya, or was he diminishing his dignity? People often misunderstand and ask, "Why did Hsueh Tou say, 'You should just give them over to Mr. Lu'?" They are far from knowing that Lung Ya did indeed give them to the others. Whenever you visit masters to ask for instructions, you must discriminate in the midst of the action; only then will you see where those Ancient met. Ts'ui Wei said, "If you can't use the meditation brace and cushion, pass me the meditation brace," and Lung Ya gave it to him; isn't this making a living within dead water? Clearly Lung Ya has been given a fine steed; it's just that he doesn't know how to ride it, that he is unable to make use of it. "You should just give them to Mr. Lu." People frequently say that Mr. Lu is the Sixth Patriarch; this is wrong. Hsueh Tou has called himself Mr. Lu previously in a verse called "Anonymous Bequest":

"I saw its picture that year and loved Tung T'ing;
 In the waves, seventy-two peaks of blue.
 Now, resting on high, I think back to what was before,
 To the picture, I've added Mr. Lu learning against a wall."

Hsueh Tou wanted to walk on Lung Ya's head, but he still feared that people would misunderstand, so he made up another verse to cut away people's doubtful interpretations. Again he picks it up and say:

"Since this old fellow couldn't yet put an end to
it, again he makes a verse:

Once Mr. Lu has accepted them, why depend on them?

Sitting, learning - cease taking these to
succeed to the lamp of the Patriarchs!

It's worth replying: the evening clouds,
returning, have not yet come together;

Distant mountains without end, layer upon layer of blue."

"Once Mr. Lu has accepted them, why depend on them?" What is there to depend on? Here you must understand things directly this way; don't go on guarding a stump waiting for a rabbit. Smash what's before your skull all at once, so that there isn't the slightest bit of concern within your breast. Let go and become clean and at ease. Then what more need is there for something to rely on? Whether sitting on the cushion or leaning on the brace, it's not worth considering it the principle of the Buddha Dharma. That is why Hsueh Tou said, "Sitting, leaning - cease to take these to succeed to the lamp of the Patriarchs." At once, Hsueh Tou has brought it up completely; he has a place to turn around in, and at the end reveals this scene where there's a bit of a nice place. He says, "It's worth relying: the evening clouds, returning, have not yet come together." Let see where is Hsueh Tou's meaning? When the evening clouds have returned and are about to join together but have not yet done so; let see how is it then? "Distant mountains without end, layer upon layer of blue." As before he's gone into the ghost cave. When you get here, when gain and loss, right and wrong, are cut off all at once, and you are clean and at ease, only then do you amount to something. Is this "Distant mountains without end, layer upon layer of blue" Manjusri's realm? Is this "Distant mountains without end, layer upon layer of blue" Samantabhadra's realm? Is this "Distant mountains without end, layer upon layer of blue" Avalokitesvara's realm? When you, Zen practitioners, get there, whose affair is this?

2.183. *Zen Illness*

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." Ta-hui says in a letter to Chen-ju Tao-jen, who was one of his monk disciples: "There are two forms of error now prevailing among followers of Zen, laymen as well as monks. The one thinks that there

are wonderful things hidden in words and phrases, and those who hold this view try to learn many words and phrases. The second goes to the other extreme, forgetting that words are the pointing finger, showing one where to locate the moon. Blindly following the instruction given in the sutras, where words are said to hinder the right understanding of the truth of Zen and Buddhism, they reject all verbal teachings and simply sit with eyes closed, letting down the eyebrows as if they were completely dead. They call this quiet-sitting, inner contemplation, and silent reflection. Not content with their own solitary practice, they try to induce others also to adopt and practice this wrong view of Zen. To such ignorant and simple-minded followers they would say, 'One day of quiet-sitting means one day of progressive striving.' What a pity! They are not at all aware of the fact that they are planning for their own a ghostly life.

According to Zen Master Po-shan's Records of Teachings, there are many kinds of Zen illnesses. First, when working at Zen, a practitioner who can bring forth the "doubt-sensation" then conforms with the principle of the Dharmakaya. While walking, standing, lying down, or sitting, he always feels as if enveloped in sun light or living in the glow of a lamp. But sometimes the whole experience seems flat and tasteless. Then he drops everything completely and meditates until he reaches a state as limpid as water, as lucent as a pearl, as clear as the wind, and as bright as the moon. At this time he feels his body and mind, the earth and the heavens, fuse into one pellucid whole, pure and wide-awake. This, he begins to think, is the ultimate Enlightenment. The fact is that he really cannot turn his body about and exhale, or walk through the market with his hands at his sides; nor is he willing to visit Zen teachers for appraisal or advice. He may also form some strange ideas about the Illuminating Purity and call his experience true Enlightenment. As a matter of fact, his body reeks with sickness. He has not yet gained Zen. Second, when working at Zen, a practitioner who brings forth the "doubt-sensation" conforms with the principle of the Dharmakaya. He may then consider the Dharmakaya as something supernatural. With this notion in mind, he begins to see lights, auras, and all sorts of different visions. He believes these to be holy revelations and, with great pride, begins to tell people about them, claiming that he has attained the great Enlightenment. In fact, however,

sickness infests his body. This is not Zen. He should have known that all these visions could only have been produced by focalizing his own delusory thoughts; or that they were the conjurations of demons taking advantage of the opportunity; or, possibly, that they were sent by heavenly beings or gods, such as Indra, to test him. The meditation practices of the Pure Land School, that is, the creation of visions through focalizing delusory thoughts. The practitioners of the Pure Land School meditate on images of the Buddhas, concentrating on visualizing them until they see visions of Buddhas and Bodhisattvas, as stated in the sutras of the Sixteen Observations. All these experiences, which accord with the teaching of the Pure Land School, are good, but they are not Zen. Next, the opportunity taken by demons to invade the mind of the meditator to confuse him with delusory visions. is clearly described in the Surangama Sutra: "If, while realizing the emptiness of the five aggregates, the mind of the practitioner is still attached to anything, demons will conjure up various forms before his eyes." Last, the case that of the god Indra, who conjured up dreadful figures to frighten Gautama Buddha before his Enlightenment. When the Buddha was not frightened, Indra called up forms of beautiful women to allure him, but Buddha had no desire towards them. Whereupon Indra appeared before Buddha in his original form, made obeisance, and said: "The great mountain can be moved, the great ocean can be drained, but nothing can shake your mind." So, a man who is truly working on Zen has no time for illusory visions or even for a second thought, not though a sharp knife be pressed against his throat. If his experience really conforms to the Truth, he realizes that there is no object outside of his own mind. Can he find a vision apart from the mind which mirrors it? Third, when working at Zen, a practitioner who brings forth the "doubt-sensation" conforms with the principle of the Dharmakaya. He is then apt at all times to feel a lightness and ease of body and mind, feeling thoroughly free in all activities and circumstances, and that nothing can hinder him. This, however, is merely the sign of the initial stage of one's meeting with the Way. It is just the action of four elements harmonizing within the physical body. temporary and contingent, it is a state by no means absolute or permanent. When uninformed persons reach it, they take it for the great Enlightenment, shrug off their doubt-sensation, and make no

further efforts to advance in Zen Work. Although to some extent able to enter into the Truth, they do not realize that their roots-of-life are not yet cut out. Therefore, all they have gained still lies within the framework and functioning of the inferential consciousness. They are sick through and through. They have not yet gained Zen. They have failed to reach a deep state of "truth" at the outset, and have turned about too soon. Even though they may possess a deep understanding, they cannot apply it; even though they have acquired the "live remark", they should still continue to cultivate and preserve it in quiet retreats near a river or in a forest. They should never be anxious to become Zen Masters at once, or allow conceit and pride to rule them. The fourth kind of Zen illness is that in the very beginning, when the "doubt-sensation" arises, it congeals into a thick, ball-like mass. At this crucial time the important thing is to let this doubt-mass break up by itself. This is the only way to make a profitable gain. Otherwise, if he who understands only a little of the Truth (principle) casts the doubt-mass away immediately, he will certainly not be able thoroughly to kill and really break through the doubt-sensation. This is not practicing Zen. Such a one may label himself a Zen Buddhist, but he will only fritter his life away. The course he should take is to visit the great Zen Masters, because they are the great physicians of Zen, capable of curing the serious illnesses of students. They also serve as generous and wise patrons who may fulfil all his wishes. At this stage one should never let contentment or conceit keep him back from seeing the Zen Teachers. he should recognize that unwillingness to see those who know more than he does is the disease of egotism. Among all the sicknesses of Zen, none is worse than this. Fifth, when working at Zen, a practitioner who brings forth the "doubt-sensation" conforms with the principle of the Dharmakaya. He sees the whole earth briefly illuminated, without the slightest obstacle. But if he assumes that this is the Way, and is unwilling to release it, he sits only on one side of the Dharmakaya and is unable to cut off the root of life. It seems to him that there is still something in the Dharmakaya to understand, something that can be taken hold of and enjoyed. He does not realize that such thoughts are childish. Because such a person has not cut off the life-root or the cause of Samsara, he is sick through and through. This is not Zen. A practitioner who reaches this state should put all of

his body and mind into the work and take up this great matter, still knowing that no one is there to take it up. Thus, ancient virtues said:

"Bravely let go
 On the edge of the cliff.
 Throw yourself into the Abyss
 With decision and courage.
 You only revive after death,
 Verify, this is the Truth!"

Sixth, when working at Zen, a practitioner who can bring forth the "doubt-sensation" then conforms with the principle of the Dharmakaya, and the whole world turns into a vortex. Immersed in the tossing waves and surging billows, he will enjoy himself greatly. However, when the Zen practitioner reaches this state, he is apt to become attached to this wonderful experience which so fully absorbs him. Thus he will not progress farther, even if pushed; nor will he turn back, even if he is pulled down. Consequently, he cannot put all his body and mind into the Work. He is like a tramp (beggar) who has discovered a hill of gold. While knowing it clearly to be gold, he nevertheless cannot take it away with him and enjoy it at will. This is what the old Masters called "the treasure guard". Such a man is sick through and through. This is not Zen. He who reaches this state should disregard danger and death; only then will he conform with the Dharma. As Zen Master T'ien Tung said: "The whole universe then becomes like cooked rice. One can dip his nose in the bowl and eat as much as he likes." Therefore, if at this stage he cannot do this, it is as though he were sitting beside a rice basket, or floating in the ocean of fresh water, he cannot eat the rice or drink the water. He is hungry and thirsty unto death! Of what use is this? Therefore the proverb says: "After Enlightenment one should visit Zen Masters." The sages of the past demonstrated the wisdom of this when, after their Enlightenment, they visited the Zen Masters and improved themselves greatly. One who clings to his realization and is unwilling to visit the Masters, who can pull out his nails and spikes, is a man who cheats himself. Seventh, when working at Zen, a practitioner who is able to bring forth the "doubt-sensation" in conformity with the principle of the Dharmakaya will then see that mountains are not mountains and that water is not water. The whole earth becomes suddenly complete, lacking nothing. But just as quickly, when a

discriminatory thought arises in his mind, a curtain seems to have been drawn before him, veiling his body and mind. When he wants to take up his realization of the Dharmakaya, it refuses to return to him. He attempts to break through it, but it cannot be broken up. Sometimes, when he takes it up, it seems to be there; but when he puts it down, it becomes nothing. I call such a man "one who cannot open his mouth and exhale, who cannot shift his body and change his pace." At that moment he can do nothing for himself. When one reaches this state, his entire body becomes full of sickness. This is not Zen. The point is that people in ancient times practiced Zen in a single-minded manner. Their minds were sincerely focused. When they brought forth the "doubt-sensation", they saw that the mountain was not a mountain and that the water was not water, but they did not bring up any discriminatory reflections or arouse any second thought. Stubbornly and steadfastly they pushed forward; and then, suddenly, the "doubt-sensation" was broken up and their entire body became full of eyes. Then they saw that the mountain was still a mountain and that the water was still water. There was not the slightest trace of voidness to be found. From whence, then did all these mountains, rivers, and the great earth itself come? Actually, not a thing has ever existed. He who reaches this state must go to the Zen Masters; otherwise, he is apt to go astray again. Because the wrong path, below "the cliff of decaying trees", has still one more track running from it. If one reaches this state but still continues to work hard for advancement and does not stumble over the decaying trees, I, Po-Shan, will gladly work with him as my companion and friend in Zen. Eighth, when working at Zen, a practitioner who is able to bring forth the "doubt-sensation" in conformity with the principle of the Dharmakaya. Nevertheless, at times there seems to be an appearance of something hazy before him as though some concreteness still existed there. While clinging to hazy appearance and doubting this and that, he tells himself that he has understood the truth of Dharmakaya and realized the nature of the Universe. He is unaware that what he sees is illusory, a vision created by blinking. he is sick through and through. The man who has really plunged into the Truth should feel like this:

"As the world stretches ten feet,
The old mirror widens to match it.

With his fearless body
 Against the whole Universe,
 He cannot find the six organs,
 sense objects, or the great earth."

Since in this state the organs, senses, all objects, and even the great heaven and earth become empty and nothing exists, when can one find any trace of body, objects, materials, and that hazy appearance of something existing? Master Yun Men also pointed this trap out to us. If one can clear up this error, the other faults will automatically dissolve. I always warn my students that many kinds of sickness prevail in the realm of the Dharmakaya. Here the important thing is to catch the most deadly disease once. Only then will one recognize the very root of this illness. Even if all sentient beings on this great earth practiced Zen, none of them would be immune from catching the sickness of Dharmakaya. Of course, this does not apply to people full of blindness and stupidity. Ninth, when working at Zen, a practitioner who can bring forth the "doubt-sensation" then conforms with the principle of the Dharmakaya. Thereupon he ponders what the old Masters have said:

"The whole earth is but one of my eyes,
 But a spark of my illuminating light;
 The whole earth is in this tiny spark within me."

He then begins to intellectualize, and quotes sayings from the sutras, such as, "All the truths in the infinite universes are found within a tiny mote of dust." With such sayings he tries to conceptualize the truth, and is unwilling to make further efforts to progress. In fact, he becomes trapped in a situation wherein he can neither die nor stay alive. Although, with this rationalized understanding, he considers himself an enlightened being, actually, his body is full of sickness. He has not yet gained Zen. His experience may accord with the Principle, but if he cannot pulverize this experience and reduce it to nought, all his acquired understanding is only fit to be called a "a hindrance to Truth". He has fallen on the very edge of the Dharmakaya. Furthermore, since he has been dragged along by his conceptualizing mind, he can never penetrate to the depth of Truth. Unable to strangle this unwieldy monkey, how can he revive from death? A Zen practitioner should know that from the very beginning, when the "doubt-sensation" arises, he should try to bring it into conformity with

Truth. This achieved, he should try to plumb its very depths. Reaching the depths, he should then turn a complete somersault from the top of an eight-thousand-foot cliff, plunging down to the plain, then springing up out of the Jang River waving his hands. This is the way a great man should work at Zen. Zen practitioners should always remember that only when these erroneous views are done away with is there a chance for real advancement in the mastery of Zen. For we read in the sutra that while one should not get attached to the artificialities and unrealities which are expressed by all beings through their words and language, neither should one adopt the other view which rejects all words indiscriminately, forgetting that the truth is conveyed in them when they are properly understood, and further, that words and their meanings are neither different nor not different, but are mutually related so that the one without the other is unintelligible." As a matter of fact, if Zen were left to its own course, it would surely have degenerated either into the practice of quiet-sitting and silent contemplation, or into the mere memorizing of the many Zen sayings and dialogues.

Master Fa Kuang, 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 small detail on him. Around 1574, Zen master Fa Kuang, whom Han Shan had long greatly admired, came to visit Pao-En 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. Zen master 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, Han Shan wrote in his autobiography, "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, Zen 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 the latter 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. On another day Zen master said to Han Shan, "It is not necessary for you to go far away to seek a Zen teacher. I hope you will stay with this old man so we can work together on subduing the Ox." Han Shan said, "Master, your wit, eloquence, and understanding of Buddhism are in no way inferior to those of Ta Hui. However, there are some peculiarities in your manner that puzzle me. I am conscious that your hands are always waving and your mouth constantly murmuring as if reading or chanting something. In short, your manner seems rather like that of a insane person. What is the reason for this?" Fa Kuang replied, "This is my Zen sickness. When the Enlightenment (satori) experience came for the first time, automatically and instantaneously poems and stanzas poured from my mouth, like a gushing river flowing day and night without ceasing. I could not stop, and since then I have had this Zen-sickness." Han Shan asked, "What can one do when this kind of sickness appears?" Fa Kuang replied, "When this Zen sickness first appears, one should notice it immediately. If he is not aware of it, a Zen Master should correct it for him at once by striking him severely and beating it out of him. Then the Master should put him to sleep. When he awakes he will be over the sickness. I regret to say that my Master was not alert and severe enough to beat it out of me at that time." According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, First Series* (p.93), to save the situation and to plan for a further healthy development of Zen, the Zen masters could do nothing better than introduce the innovation of the koan exercises.

2.184. Letting-Go Meditation

If we do our sitting meditation for a considerable time, we may feel fatigued, we may need to ease our aching limbs a little bit. Then we can start our walking meditation. Walk slowly mindful of the movements, now we need not think of the breath but become aware of

the walk. If our mind wanders give attention to our walking without getting involved in other thoughts. If we stop, turn or look around, be mindful and apply clear comprehension. When our foot touches the earth we get the sensation, become aware of it. Walking is also an exercise in mindfulness. When we are following a meditation course let us try to be mindful always everywhere. When sitting, standing, walking, working, eating, drinking, talking, laughing, wearing clothes, or even when we are silent, etc., let us be always mindful. If our limbs get numbed while in meditation, rub and stretch them. We can also relax in a lying down position; however, this we may do at the end of a sitting meditation. Lie on our back on a flat surface, and try to avoid using a pillow or cushion under our head. Keep our legs stretched out slightly apart and arms loosely by our sides, keep our eyes shut, do not go to deep thinking, but allow your mind to relax, and not wander. Relax each muscle, be completely relaxed for a few minutes. At times, we may slightly fall asleep for a couple of minutes, at the end of the relaxation, get up feeling fit. We could do this type of relaxation, not only during the meditation hours, but also at any time we feel fatigued or when we have the inclination to relax. Zen master Soen Nakagawa always told his assembly about letting-go meditation as follows: "Zen is like soap. First you wash with it, and then you wash off the soap."

2.185. Meditation Plank (Zemban)

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."

2.186. The Way of Zen

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 to 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."

2.187. Dhyana

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.

2.188. The Compass of Zen

According to Zen Master Seung Sahn Sunin in *The Compass of Zen*, Zen does not explain anything. Zen does not analyze anything. It merely points back directly to our mind so that we can wake up and become Buddha. A long time ago, someone once asked a great Zen master, "Is attaining our true self very difficult?" The Zen master

replied, "Yah, very difficult!" Later someone else asked the same Zen master, "Is attaining our true self very easy?" The Zen master replied, "Yah, very easy!" Someone later asked him, "How is Zen practice? Very difficult or easy?" The Zen master replied, "When you drink water, you understand by yourself whether it is hot or cold."

2.189. Meditation Must Be Practiced in the Mind, and Not Just Recited in Words!

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." The following day, at the invitation of Magistrate Wei, the Master 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.

2.190. Zen Burns up the Karma That Binds You to Ignorance

Also in Dropping Ashes on the Buddha, Zen Master Seung Shan said: "In the past, you have sowed certain seeds that now result in your encountering Buddhism. Not only that, some people come here, to a Zen center, only once, while others stay and practice very earnestly. When you practice Zen earnestly, you are burning up the karma that binds you to Ignorance. In Japanese the word for 'earnest' means 'to heat up the heart.' If you heat up your heart, this karma, which is like a block of ice, melts and becomes liquid. And if you keep on heating it, it becomes steam and evaporates into space. Those people who practice

come to melt their hindrances and attachments. Why do they practice? Because it is their karma to practice. There was once a great Japanese poet named Basho. he was a very bright young man, and as a serious Buddhist he had studied many sutras. He thought that he understood Buddhism. One day he paid a visit to Zen Master Takuan (1573-1645). They talked for a long time. The Master would say something and Basho would respond at length, quoting from the most profound and difficult sutras. Finally, the Master said, 'You are a great Buddhist, a great man. You understand everything. But in all the time we have been talking, you have only used the words of Buddha or of eminent teachers. I do not want to hear other people's words. I want to hear your own words, the words of your true self. Quickly now, give me one sentence of your own.' Basho was speechless... Suddenly there was a sound in the monastery garden. Basho turned to the Master and said, 'Still pond, a frog jumps in. The splash.' The Master laughed out loud and said, 'Well now! These are the words of your true self!' Basho laughed too. He had attained enlightenment."

2.191. The Mirror for Zen Students

The Mirror for Zen Students was compiled in 1579 by Zen master t'ui-yin, a Korean master during the Ming era. The book describes fully the psychology of the koan exercise and was summarized as follows: "What is required of Zen devotees is to see into the phrase that lives and not into the one which is dead. Try to search for the sense of the koan you have, putting your whole mental strength into the task like the mother-hen sitting on her eggs, like a cat trying to catch a rat, like a hungry one eagerly looking everywhere for food, like a thirsty one seeking for water, like a child thinking of its mother. If you exert yourself as seriously and as desperately as that, the time will surely come when the sense of the koan will dawn upon you. Unless Zen practitioners reflect within and strive hard to realize the truth of it, the mere learning of so many sutras will be of no real avail to your spiritual welfare. It is like the birds chirruping in the springtime and the insects singing in the autumn nights, they all have no meaning beyond mere making noise. The sutra-reading ought not be like this. When your study is not yet in complete tune with the truth, it may add to your reputation as a learned scholar or an eloquent speaker. However much

you, Zen practitioner, may excel in this, it is like painting your dirt-carrier in vermillion." In fact, Zen practitioners should always remember to practice and ought not be induced to study worldly or mere scholarly literature. Because if you only do the latter, it is like cutting a lump of clay with a precious sword: the clay itself does not gain anything in the way of its usefulness, while the sword is damaged beyond repairs. Besides, there are also ten advices regarding the Zen koan from T'ui-Yin.

2.192. Zen Helps All Thoughts Disappear from Your Mind

According to Zen Master Seung Sahn Sunin in "Dropping Ashes on the Buddha," deep in the mountains, the great temple bell is struck. You hear it reverberating in the morning air, and all thoughts disappear from your mind. There is only the sound of the bell, filling the whole universe. Springtime comes. You see the flowers blossoming, the butterflies flitting about; you hear the birds singing, you breathe in the warm weather. And your mind is only springtime. It is nothing at all. You visit Niagara and take a boat to the bottom of the Falls. The downpouring of the water is in front of you and around you and inside you, and suddenly you are shouting: YAAAAAA! In all these experiences, outside and inside have become one. This is Zen mind.

2.193. Zen and Dragon's Performance

Tinh Khong, a Vietnamese Zen master from Phúc Xuyên, North Vietnam. First, he came to Sùng Phước Temple to receive complete precepts. He was the Dharma heir of the tenth generation of Wu-Yun-T'ung Zen Sect. When he was thirty years old, he wandered to the South and stopped by Khai Quốc Temple in Thiên Đức and stayed there to practice ascetics for several years. Later, he went back to Sùng Phước Temple and stayed there to expand Buddhism until he passed away in 1170. He always compared 'Zen' with the performance of a dragon "Above, there is not a tile to cover the head; below, there is no ground to thrust a stick into. You either change clothes and come straight; or carry the staff and go. At all times, you turn, move and touch; just be like a dragon leaping and hitting the target." As a matter of fact, according to the legends, the dragon always hits the exact target; while Zen also has a target to hit: contemplating the mind

correctly and in accordance with the correct dharmas. He always emphasized on deluded attachments of the realization of the Way: "One's attachment to the self-nature of realities takes place owing to one's not knowing that the truth that what is presented as an external world is no more than the mind itself. When you see the nature of emptiness of all things, you know that the Way could not be described by words. Therefore, wise men never talk about their realization of the Way; while the foolish always boast about this realization or that realization. In Zen, practitioners should not distinguish truth and untruth; should not wait for a so called 'realization of the Way'. Zen practitioners should never wait for a so called 'future'; nor should they cherish a so-called 'past'. All they need to do is to focus only in the very moment!"

2.194. Zen, Painting, Brush Painting, Kendo and Pickled White Radish!

It should be noted that Zen Master Takuan Soho was the master of the swordsman Yogyu Munenori, whom he instructed in a famous letter on the spirit of the way of the sword (kendo) concerning the unity of the kendo and Zen. In 1609 he became abbot of Daitoku-ji in Kyoto and in 1638 moved at the request of the Shogun Tokugawa Iemitsu to Shinagawa near Edo (later called Tokyo), where he became the first abbot of the Takai-ji monastery. Takuan was not only an outstanding Zen master but also made a name as a poet of waka, as a painter, and as a master of the way of writing (shodo) and the way of tea (chado). The strictness of his spirit never wavered despite the unexpected directions his life had taken over the years. In the midst of his eventful career Takuan continued to make time for brushwork. Not only did he write many hundreds of letters, now valued as fascinating examples of his most personal form of calligraphy, but he also brushed poems, Zen aphorisms, and a limited number of paintings bearing his own inscriptions. It is interesting to note that Takuan himself took an interest in vegetarian food; he is still known in popular culture for the "Takuan daikon," a form of pickled white radish. Over the past three hundred and fifty years, this has not only remained a staple part of the vegetarian temple diets, but it has also become a popular food for most

Japanese homes. Appropriately, its flavor has an astringency much like Takuan's brushwork.

2.195. A Good Zen Guest, Without Affairs!

According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume XXII, one day, Pa-ling asked a monk, "Did you come to walk on the mountain? Or did you come for the Buddhadharma?" The monk said, "In the vast, peaceful world, what Buddhadharma can be spoken?" Pa-ling said, "A good Zen guest, without affairs!" The monk said, "There have always been affairs." Pa-ling said, "Didn't you spend the summer here last year?" The monk said, "No." Pa-ling said, "In that case, you've come here before but we didn't meet."

2.196. Zen Is Not For Those Who Are Half Unawaked and Half Awakened!

On one occasion, Settan once wrote a set of guidelines for Zen monasteries; there was a paragraph which said: "An ancient said that Zen study requires three essentials. One is a great root of faith. The second is a great feeling of wonder. The third is great determination. If one of these is lacking, you are like a tripod missing a leg. I have no special stipulations. I only require that you clearly recognize that everyone has an essential nature that can be perceived, and that there is an essential truth that everyone can penetrate; only then will your determination continue. And there are sayings at which to wonder. If people go off half aware and half awakened, and they can never really succeed in Zen, do not continue to waste the time and energy. It is imperative to be careful and thoroughgoing."

2.197. Zen Without Sutras

According to historians, Bodhidharma denied canon reading, and his system therefore made the Buddhist monasteries much less intellectual and much more meditative than they were ever before. According to Bodhidharma, Buddhists should stress on meditation, because by which alone enlightenment can be attained. Bodhidharma was the 28th Indian (in line from the Buddha) and first Zen Patriarch in China. Scholars still disagree as to when Bodhidharma came to China

from India, how long he stayed there, and when he died, but it is generally accepted by Zen Buddhists that he came by boat from India to southern China about the year 520 A.D., and after a short, fruitless attempt to establish his teaching there he went to Lo-Yang in northern China and finally settled in Shao-Lin Temple. Bodhidharma came to China with a special message which is summed in sixteen Chinese words, even though Zen masters only mentioned about this message after Ma-Tsu:

“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.”

2.198. Zen Is Not the Only Valuable Way in Religious Development

Tettsu Gikai, name of a Japanese Zen monk of the Soto Sect, who lived in the thirteenth century. Zen master Ejo recognized Gikai as his own heir because he believed that Dogen would have wanted him to do so. However, although Ejo was aware of the respect Dogen had had for Gikai, Ejo himself had some reservations about him. He suspected that, like many of the former Daruma School members, Gikai held beliefs, in particular about the so-called esoteric or ritual practices, which were inconsistent with what Ejo understood to be Dogen's Zen. Ejo reminded Gikai that zazen was the singular focus of Dogen's teaching. Ejo knew there were members of the sangha at Eihei-ji who did not believe that zazen was necessarily the only appropriate form of practice, so he directly questioned Gikai about where he stood on the issue. Gikai admitted that, while he valued the practice of zazen, he believed there were other disciplines that could be just as valuable to one's religious development. While Ejo pressured Gikai on the issue, and Gikai at least gave the impression that his opinion was swayed. In other words, Tettsu Gikai had never wholly given up his belief that zazen was not necessarily the only appropriate practice, and the ritual elements were gradually being introduced into the monks' daily schedule of activities. The traditional forces at Eihei-ji resisted the inclusion of Shingon rites at their temple. Gikai, on the other hand, believed that not only should they comply with the government request

but that by adding these ritual elements to Soto School would be likely to become more popular with the Japanese laity. Those in disagreement with him, however, held that Master Dogen would never have approved of these changes. There were strong feelings on both sides of the issues, and finally violence broke out between Gikai's supporters and his opposers. Gikai fled the temple in remorse over the conflict he had caused and possibly in fear of his own safety.

2.199. Zen Cannot Be Explained by Words

Zen Master Philip Kapleau wrote in *The Awakening to Zen*: "Concert pianist Vladimir Horowitz tells about the time he played a dissonant contemporary composition at a private gathering. When he had finished, someone asked, 'I just don't understand what that composition means, Mr, Horowitz. Could you please explain?' Without a word, Horowitz played the composition again, turned to his questioner, and announced, 'That's what it means!'"

2.200. What Is Meditation?

Timothy Freke wrote in *The Wisdom of the Zen Masters*: "Zen is a direct experience of the way things are. Zen is a personal journey to enlightenment, at the end of which the seeker finds he is not a person and there was no journey. Zen is knowing the mind, without using thought. Zen is living one's life by letting it live itself. Zen is choosing to have no preferences. Zen is becoming extraordinary by being nothing special. To understand Zen is to embrace paradox, to find the oneness that contains all opposites... We suffer from the illness of the illusion separateness. We believe that the world is full of discrete things, when in fact it is all one interconnected whole. We experience ourselves as conscious skin-bags living a transitory moral life, when in fact we are the eternal mind of the universe. Separateness is the sickness and Zen is the cure."

2.201. Zen Is a Piece of Tile, the Way Is Wood!

Daowu asked Shih-t'ou, "What is the great meaning of the Buddhadharmā?" Shih-t'ou said, "Not attaining. Not knowing." Daowu asked, "Is there anything beyond this?" Shih-t'ou said, "The sky does

not obstruct the white cloud's flight." The monk asked, "What is Zen?" Shih-t'ou said, "A piece of tile." The monk asked, "What is the Way?" Shih-t'ou said, "Wood."

2.202. Practice the Combination of Meditation and Vinaya

Wu-hsing Fa-hai was 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. His name was recorded in Zen master Hsuan-su's epitaph that he was listed as one of the five disciples of this master. Fa-hai was not originally considered Hsuan-su's most favorable disciple, being listed only fourth in his master's epitaph, but in terms of individual historical impact, it is possible to describe him as one of the most important figures in all of early Ch'an Buddhism, for he was the original compiler of the Platform Sutra. The Sung-Kao-Seng-Chuan refers to Fa-hai as Wu-hsing Fa-hai, his lay surname was Chang, his style Wen-yun, and his native place Tan-yang, Chen-chiang district, Kiangsu province. He left home to become a monk at Ho-lin Temple while young, after which he studied the scriptures and achieved what is called a unique level of understanding. During the years 742-755 he studied under a Vinaya Master named Fa-shen in Yang-chou, being listed as a disciple of this teacher elsewhere in the Sung-Kao-Seng-Chuan. Fa-hai was thus a part of the movement of combined meditation and Vinaya studies so popular then in the vicinity of the lower Yangtze River. His primary filiation, however, was to Hsuan-su, whose epitaph states that Fa-hai was exceptional among the group of disciples in his efforts at building the departed master's stupa and keeping his memory alive. Fa-hai's dates are unknown, but it may be inferred that he was still alive around the year 780, the approximate date of the compilation of the Platform Sutra. Also according to the Sung-Kao-Seng-Chuan, Fa-hai wandered in the forests and had a formless communion with the poet monk Chiao-jan. This monk, also known as Ch'ing-chou, had a remarkably large work of poetry, only a small portion of which is on religious subjects. Some of these works are directly relevant to the study of early Ch'an, particularly his short eulogies to such figures as Shen-hsiu and Hui-neng, Lao-an and P'u-chi (two important Northern School masters), and Hsuan-su. At present, however, it is his participation in a large cooperative literary project organized by Yen

Chen-ch'ing (709-785), an official known to posterity as a great literatus and calligrapher, that is of interest here. During the slightly more than four years of his appointment as magistrate of Hu-chou (Wu-hsing district, Chekiang province) from 773 to 777, Yen Chen-ch'in enlisted the cooperation of more than fifty local literati and monks to complete a 360-fascicle encyclopedia of poetic usages and rhymes. Although Yen had begun worked on this project many years before, it was only completed with Chiao-jan's assistance using his temple (Miao-hsi Temple on Mount Chu in K'uai-chi, which is present day Shao-hsing district, Chekiang province) as a base of operation. The basic description of this project, which was published under the name "Yun-hai Ching-yuan" (Mirror-origin of the Sea of Rhymes), placed Fa-hai's name at the very top of the list of those involved. In other words, not only did Fa-hai's experience in the combined study of meditation and Vinaya give him the sort of religious background one might expect of the author of the Platform Sutra, he also had the literacy ability necessary to compose such a gem of dramatic prose.

2.203. Practiced Both Zen and Esoteric Buddhism (Practice the Combination of Meditation and Esoteric Buddhism)

Ch'ung-Hui Chang-Hsin, name of a Chinese Zen master of the Ching-shan Sublineage, Niu-t'ou School, in the eighth century. Of all of Fa-ch'in's disciples, that is, of the few whose biographies are known, Ch'ung-hui of Chang-hsin Temple in Ch'ang-an was no doubt the most prominent during his own lifetime. This is not to say that he was Fa-ch'in's most intimate successor, because the biography of the man who is said to fit this description is unknown. However, Ch'ung-hui's activities attracted the greatest public attention. What is surprising is how atypical of Ch'an these activities were! A native of Hang-chou, Ch'ung-hui first studied meditation under Fa-ch'in and then spent several years in mountain retreat reciting a dharani or incantation of Esoteric Buddhism. Ch'ung-hui moved to Ch'ang-an in 766 and two years later became involved in a sorcerer's competition with a Taoist master. Ch'ung-hui's ultimate success in this competition was based on his ability to walk barefoot up a ladder of knives and through fire, thrust his hands into boiling oil, and chew up pieces of iron with his teeth. All this greatly pleased Emperor Tai-tsung, who showered

various privileges upon Ch'ung-hui. Ch'ung-hui's ultimate success in this competition was based on his ability to walk barefoot up a ladder of knives and through fire, thrust his hands into boiling oil, and chew up pieces of iron with his teeth. All this greatly pleased Emperor Tait-sung, who showered various privileges upon Ch'ung-hui. Although the entire incident constitutes an interesting example of syncretism between Ch'an and Esoteric Buddhism, the closeness of the relationship between Fa-ch'in and Ch'ung-hui is unclear. It is entirely possible that the latter exaggerated the importance of his much earlier contact with the former after learning how highly the great Ch'an master was regarded at the royal court. It should be noted here that the esoteric method, or the esoteric Mantra, or Yogacara sect, developed especially in Shingon, with Vairocana as the chief object of worship, and the Mandalas of Garbhadhatu and Vajradhatu. The esoteric teaching or Tantric Buddhism, in contrast with the open schools (Hiển giáo). The Buddhist tantra consists of sutras of a so-called mystical nature which endeavor to teach the inner relationship of the external world and the world of spirit, of the identity of Mind and universe. Tantric Buddhism adopts the same basic teachings as in the Mahayana sutras, but taught a number of very different practices. Though the basic outline of the Bodhisattva path and the primary goal of the attainment of Buddhahood for the benefit of other sentient beings, Tantric teachings or textual sources of Vajrayana also emphasize the use of esoteric rituals, symbols, mantras, and visualizations. In the Vajrayana meditation, there are two stages of meditation: the development and the completion stage.

Shakuen Eichô (?-1247), name of a Japanese Rinzai monk of the Kamakura period (1185-1333), one of the leading disciples of Eisai. Eichô was originally a Tendai monk and studied esoteric Buddhism. He became Eisai's disciple in Kamakura and practiced meditation under his guidance. Eisai recognized him as a Dharma heir in the Zen tradition, but Eichô remained committed to the esoteric tradition. He continued to practice a mixed form of Buddhism, combining Zen meditation with many elements of esoteric ritual and thought, but placing heavier emphasis on esoteric practice. His primary contribution to the Rinzai sect of Zen was through his disciples. He founded Chôraku-ji, a Tendai temple in Kantô region, where Jinshi Eison

(1207-1298), and Enni Ben'en (1202-1280) became his students and were first introduced to Zen.

Mujû-Dôgyô, name of a Japanese Rinzai Zen monk of the Kamakura period (1185-1333), also known as Mujû Ichien. Mujû became a monk at age nineteen and studied a wide variety of Mahayana teachings. Although he became a Zen monk and practiced as a disciple of Rinzai monk Enni Ben'en (1202-1280), he retained his interest in the mixture of Zen teachings and esoteric Buddhism. He is remembered primarily as the author of the *Shasekishû*, a collection of Buddhist stories and anecdotes. It should be noted that the Esoteric Mantra or Yogacara sect, developed especially in Shingon, with Vairocana as the chief object of worship, and the Mandalas of Garbhadhatu and Vajradhatu. The esoteric teaching or Tantric Buddhism, in contrast with the open schools (Hiên giáo). The Buddhist tantra consists of sutras of a so-called mystical nature which endeavor to teach the inner relationship of the external world and the world of spirit, of the identity of Mind and universe. Tantric Buddhism adopts the same basic teachings as in the Mahayana sutras, but taught a number of very different practices. Though the basic outline of the Bodhisattva path and the primary goal of the attainment of Buddhahood for the benefit of other sentient beings, Tantric teachings or textual sources of Vajrayana also emphasize the use of esoteric rituals, symbols, mantras, and visualizations.

2.204. Adepts in Zen But Not Appearing in the World, Though Well-Known At the Time

Chih-I, founder of the T'ien-T'ai school. His real name was Ch'ên-Te-An. He was born around 538 A.D. and died around 597 A.D. at sixty years of age. He was a native of Ying-Ch'uan in An-Hui, became a neophyte at seven, was fully ordained at 20. At first, he was a follower of Hui-Su, and received special instruction in the meditation of the Lotus. In 575, at the age of 38, he and his pupils went to the T'ien-T'ai mountain in Chekiang, where he founded his famous school on the Lotus Sutra as containing the complete gospel of the Buddha. Here he found an old scholar, Ting-Kuang who had come there some forty years ago. He welcomed Chi-I and gave instructions in all branches of Buddhist learning. Chih-I lived on the mountain for nine years and built

the great monastery called Kuo-Ch'ing. He was greatly honored by the name 'Great Master of T'ien-T'ai.' The *Transmissions of the Lamp* mentioned him as "Adepts in Zen but not appearing in the world, though well-known at the time." This applies to some monk who does not occupy any recognized position in an officially registered monastery. The T'ien-T'ai followers object to see their Father Chi-I mentioned in the *Transmissions of the Lamp* as "Adepts in Zen but not appearing in the world, though well-known at the time." But according to Zen master D.T. Suzuki in the *Essays in Zen Buddhism*, Book I, the point of view from the *Transmissions of the Lamp* is justifiable for the reason that the T'ien-T'ai except its metaphysics, is another current of Zen started independently of the line of Bodhidharma, and if this were allowed to take a more practical course of development it should surely have resulted in Zen as we have it now. But its metaphysical side came to be emphasized at the expense of the practical, and for this reason the T'ien-T'ai philosophers were ever at war with the Zen, especially with the ultra-left wing, which was inflexible in denouncing an appeal to ratiocination and literary discoursing and sutra-learning. T'ien-T'ai is a variation of Zen and its first promulgators may justly be classed as Zen masters, though not of the pedigree to which belong Shih-T'ou, Yueh-Shan, Ma-Tsu, and Lin-Chi, etc.

2.205. Zen Is the Fundamental Development of Enlightenment

Tao Hsin was different from other patriarchs preceding him who were still strongly influenced by the orthodox Mahayana tradition and sutras. We can find in his works paragraphs encouraged disciples to meditate: "Let's sit in meditation, Sitting is the basis, the fundamental development of enlightenment. Shut the door and sit! Don't continue to read sutras without practicing. When you practice like that and work at it for a long time, the fruit is sweet, as the monkey takes the nut from the nutshell. Such ones are but few!"

2.206. Zen and the Art of Burglary

In a sermon, Zen master Fa-yen Wu-tsu mentioned, "If people ask me what Zen is like I will say that it is like learning the art of burglary." Once upon a time, the son of a burglar saw his father growing older and thought: "If he is unable to carry out his profession,

who will be the bread-winner of this family, except myself? So I must learn the trade." He intimated this idea to his father, who approved of it. To begin to train the son on the art of burglary, 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 clothings. As soon as he got into it 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 residents got excited and lighted candles, but found that the burglars had already gone. The son, who remained all the time in the chest securely confined, thought of his cruel father. He was greatly mortified, when a fine idea flashed upon him. He 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. The people ran after him. 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. In the meantime he was safely back in his father's house. He blamed him very much for his narrow escape. Said the father: "Be not offended, my son. Just tell me how you got off." When the son told his father all about his adventures the father remarked, "There you are, you have learned the art!" Through this, we see that in Zen, Zen practitioners must have 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 Ka-shin 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. In this case, the father himself helps the son to beat the wall in utter despair, and this help unexpectedly gives way and opens an entirely new world for the son. Things hitherto the son regarded as ordinary, are now arranged in quite a new order scheme. The son's old world of the senses has vanished, and something entirely new has come to take its place. It seems to be

that the son is clearly still in the same objective surrounds, but subjectively he is rejuvenated, he is born again.

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.

2.207. Zen Languages

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.

2.208. Zen Doctrines (Zen Methods)

Zen Master Zhi-T'sang-Hsi-T'ang, name of a Chinese Zen monk in the eighth century. Beside the fact that his name appears in example 73 of the Pi-Yen-Lu, there is some interesting information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VII: Zen master Zhi-T'sang-Hsi-T'ang was born in 735 in Qian-Hua. When young, he had an unusually noble appearance. People said that he would likely be an "assistant to the Dharma King" (a servant of of Buddha). He was a disciple of Ma-Tsu-T'ao-Yi. Hsi-tang was an outstanding student of Ma-tsu; after the latter's death, monks in the monastery requested Hsi-tang to assume leadership as abbot and to instruct them. One day Ma-Tsu dispatched Zhi-T'sang to Chang-An to deliver a letter to the National Teacher Nan-Yang-Hui-Zhong. The national Teacher asked him: "What Dharma does your teacher convey to people?" Zhi-T'sang walked from the east side to the west side and stood there. The National teacher said: "Is that all?" Zhi-T'sang then walked from the west side to the east side. The National Teacher said: "This is Ma-Tsu's way. What do you do?" Zhi-T'sang said: "I showed it to you already."

One day, Dai-o Kokushi entered the hall and addressed the monks, "O monks, satori (enlightenment) or Zen experience is not the outcome of quiet-sitting or mere passivity, with which Zen discipline has been confused very much even by the followers of Zen themselves, can be inferred from the utterances or gestures that follow the final event. By a 'special transmission outside the sutra teaching' is meant to understand penetratingly just one phrase by breaking both the mirror and the image, by transcending all forms of ideation, by making no

distinction whatever between confusion and enlightenment, by paying no attention to the presence or the absence of a thought, by neither getting attached to nor keeping oneself away from the dualism of good and bad. The one phrase which the follower of Zen is asked to ponder and find the final solution of is 'Your own original features even before you were born of your parents.' In answering this one ought not to cogitate on the meaning of the phrase, not try to get away from it; do not reason about it, nor altogether abandon reasoning; respond just as you are asked and without deliberation, just as a bell rings when it is struck, just as a man answers when he is called by name. If there were no seeking, no pondering, no contriving as to how to get at the meaning of the phrase, whatever it may be, there would be no answering, hence no awakening. While it is difficult to determine the content of Zen experience merely by means of those utterances and gestures which involuntarily follow the experience, which is, indeed, a cultivation in itself. We must have an inner perception, which put an end to whatever doubts and mental anxieties from which we may have been suffering; and further, we must see that the nature of this inner perception did not allow itself to be syllogistically treated, as it had no logical connection with what has preceded it. Generally speaking, satori (enlightenment) as a rule expresses itself in words which are not intelligible to the ordinary mind; sometimes the expression is merely descriptive of the experience-feeling, which naturally means nothing to those who have never had such feelings within themselves."

Shoichi, name of one of the most famous Japanese Zen masters in the thirteenth century. Zen master Shoichi (Enni Benen) was the founder of the Tofukuji branch, one of the most important branches from Lin-Chi school in Japan. Up to now, this branch has about 365 temples throughout Japan. Shoichi traveled to China in 1235, where he learned the secrets of Zen from one of the greatest masters of the time. After returning to Japan in 1241, Shoichi began to teach Zen in the rural south. In 1243 he was invited to Kyoto, the imperial capital, by the distinguished courtier Fujiwara Michiie. He died in 1280 at the age of seventy-eight. When Shoichi met Emperor Gosaga in 1245, he presented him with a copy of the "Source Mirror Record," an immense compendium of Buddhist teachings compiled by a famous Chinese Zen master of the tenth century. The emperor used to read this book

whenever he had free time. When he finished, he wrote in the back of the text, "Having received this book from Master Shoichi, we have now seen essential nature." When the courtier Fujiwara Michiie asked him for Zen instruction, Shoichi said, "It is a matter of having decisive willpower, so that you can be the master in the middle of all kinds of differences and distinctions."

2.209. Zen Is A Simple and Direct Teaching Style

According to Zen Master in *The Compass of Zen*, Zen has a very simple and direct teaching style. Zen means that if you want to understand what a watermelon is, you take a watermelon, get a knife, and cut the watermelon into pieces. Then you put a slice into your mouth, boom! Your experience! Words and speech and books and learning cannot deliver this point. Even if you read one hundred books about watermelons, and hear one hundred lectures, they cannot teach you as well as one single bite. "What is a watermelon?" Boom! "Ahhh! That's a watermelon!" Then you attain watermelon, and this attainment is forever. This is why Zen teaching is described as "Not dependent on words and speech, a special transmission outside the Sutras, pointing directly to mind; see your true nature, become Buddha." Understanding a watermelon doesn't need words and speech, even a child understand this! This is the manner of Zen teaching.

2.210. Breaking Through the Zen Frontier Gate

Chou-Hung was once the Great Master assumed the leadership position of the Lin-Chi Zen Tradition, gave the following instruction in the study of Zen as follows: "Oh you brother monks! You may talk glibly and perhaps intelligently about Zen, about Tao, and scoff at the Buddhas and Patriarchs; but when the day comes to reckon up all your accounts, your lip-Zen will be of no avail. Thus far you have been beguiling others, but today you will find that you have been beguiling yourselves. Oh you brother-monks! While still strong and healthy in body try to have real understanding as to what Zen is. After all it is not such a difficult thing to take hold of the lock; but simply because you have not made up your minds to die in the last ditch, if you do not find a way to realization, you say, 'It is too difficult; it is beyond my power.' It is absurd! If you are really men of will, you will find out what your

koan means. A monk once asked Chao Chou, 'Has a dog the Buddha-nature?' to which the master answered, 'Wu!' Now devote yourselves to this koan and try to find its meaning. Devote yourselves to it day and night, whether sitting or lying, whether walking or standing; devote yourselves to its solution during the entire course of the twelve periods. Even when dressing or taking meals, or attending to your natural wants, have your every thought fixed on the koan. Make resolute efforts to keep it always before your mind. Days pass, years roll on, but in the fullness of time when your mind is so attuned and recollected there will be a sudden awakening within yourselves, an awakening into the mentality of the Buddhas and the the Patriarchs. You will then, for the first time, and wherever you may go, never again be beguiled by a Zen master."

2.211. Zen Masters Are Not Philosophers But Pragmatists

One day, a monk came and asked T'ien Mu Man concerning the patriarchal visit to which the master's reply was, "Once in three years there is a leap year." The inquiring monk said, "What are you talking about?" The master said, "The chrysanthemum festival takes place on the ninth day of the ninth month." T'ien Mu Man's first answer is a truism when the lunar calendar is in vogue. Everybody knows it, but what connection has it to the patriarchal visit? And the master's second response is a surely correct one because both Chinese and Japanese people celebrate the chrysanthemum festival on the doubly lucky number of the ninth day in the ninth month, but does this explain the meaning of Bodhidharma's coming over to China early in the sixth century? 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. But as the 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.

2.212. Snow Man Zen Monk!

Shaku Sôen left home and became a monk at the age of twelve. He was originally given the Buddhist name Soko. However, because another monk had the same name, their teacher asked him to choose his own Buddhist name. He elected Sôen in honor of a younger monk of that name who had died. He studied with two prior masters before he came to work with Kosen at Engaku-ji, and under their direction he was formally introduced to zazen. He was so committed to the practice that during the December retreat or Rohatsu Sesshin (marking the anniversary of the Buddha's enlightenment), he sat outside for two days so wholly absorbed in meditation that he failed to notice when he became covered with snow. Later, he received the certificate of inka from Zen master Kôsen Sôn. After he became the Dharma heir of Kôsen Sôn (1816-1892), the master sent him to Keiô Gijuku (later to become Keiô Unniversity) so that the young monk would receive an education appropriate for the new era of modern Japan.

2.213. Meditation Practices

To practice meditation daily will help purify both the body and the mind at this very moment of life as the Buddha taught: "Pure Minds-Pure Lands." To practice meditation daily will help tame the deluded mind at this very moment of life. According to the Buddhist Zen, to tame the deluded mind we must not have any thing in it (take the mind of non-existence or the empty mind). According to the Vimalakirti Sutra, the Buddha reminded Ratna-rasi Bodhisattva: "Ratna-rasi! Because of his straightforward mind, a Bodhisattva can act straightforwardly; because of his straightforward deeds he realizes the profound mind; because of his profound mind his thoughts are kept under control; because of his controlled thoughts his acts accord with the Dharma (he has heard); because of his deeds in accord with the Dharma he can dedicate his merits to the benefit of others; because of this dedication he can make use of expedient methods (upaya); because of his expedient methods he can bring living beings to perfection; because he can bring them to perfection his Buddha land is

pure; because of his pure Buddha land his preaching of the Dharma is pure; because of his pure preaching his wisdom is pure; because of his pure wisdom his mind is pure, and because of his pure mind all his merits are pure. Therefore, Ratna-rasi, if a Bodhisattva wants to win the pure land he should purify his mind, and because of his pure mind the Buddha land is pure.” When Upasaka Vimalakirti was sick; obeying the Buddha’s command, Manjusri Bodhisattva called on Vimalakirti to enquire after his health. Manjusri asked: “How does a sick Bodhisattva control his mind?” Vimalakirti replied: “A sick Bodhisattva should think thus: ‘My illness comes from inverted thoughts and troubles (klesa) during my previous lives but it has no real nature of its own. Therefore, who is suffering from it? Why is it so? Because when the four elements unite to form a body, the former are ownerless and the latter is egoless. Moreover, my illness comes from my clinging to an ego; hence I should wipe out this clinging.’” Vimalakirti added: “Now that he knows the source of his illness, he should forsake the concept of an ego and a living being. He should think of things (dharma) thus: ‘A body is created by the union of all sorts of dharmas (elements) which alone rise and all, without knowing one another and without announcing their rise and fall.’ In order to wipe out the concept of things (dharmas) a sick Bodhisattva should think thus: ‘This notion of dharma is also an inversion which is my great calamity. So I should keep from it.’ What is to be kept from? From both subject and object. What does this keeping from subject and object mean? It means keeping from dualities. What does this keeping from dualities mean? It means not thinking of inner and outer dharmas (i.e. contraries) by the practice of impartiality. What is impartiality? It means equality (of all contraries e.g.) ego and nirvana. Why is it so? Because both ego and nirvana are void. Why are both void? Because they exist only by names which have no independent nature of their own. “When you achieve this equality you are free from all illnesses but there remains the conception of voidness which also is an illusion and should be wiped out as well.”” A sick Bodhisattva should free himself from the conception of sensation (vedana) when experiencing any one of its three states (which are painful, pleasurable and neither painful nor pleasurable feeling). Before his full development into Buddhahood (that is before delivering all living beings in his own

mind) he should not wipe out vedana for his own benefit with a view to attaining nirvana for himself only. Knowing that the body is subject to suffering he should think of living beings in the lower realms of existence and give rise to compassion (for them). Since he has succeeded in controlling his false views, he should guide all living beings to bring theirs under control as well. He should uproot theirs (inherent) illnesses without (trying to) wipe out non-existence dharmas (externals for sense data). For he should teach them how to cut off the origin of illness. What is the origin of illness? It is their clinging which causes their illness. What are the objects of their clinging? They are the three realms (of desire, form and beyond form). By what means should they cut off their clinging? By means (of the doctrine that) nothing whatsoever can be found, and (that) if nothing can be found there will be no clinging. What is meant by 'nothing can be found'? It means (that) apart from dual views (There is nothing else that can be had). What are dual views? They are inner and outer views beyond which there is nothing." Vimalakirti added: "Manjusri, this is how a sick Bodhisattva should control his mind. To wipe out suffering from old age, illness and death is the Bodhisattva's bodhi (enlightened practice). If he fails to do so his practice lacks wisdom and is unprofitable. For instance, a Bodhisattva is (called) courageous if he overcomes hatred; if in addition he wipes out (the concept of) old age, illness and death he is a true Bodhisattva. A sick Bodhisattva should again reflect: Since my illness is neither real nor existing, the illnesses of all living beings are also unreal and non-existent. But while so thinking if he develops a great compassion derived from his love for living beings and from his attachment to this false view, he should (immediately) keep from these feelings. Why is it so? Because a Bodhisattva should wipe out all external causes of troubles (klesa) while developing great compassion. For (this) love and (these) wrong views result from hate of birth and death. If he can keep from this love and these wrong views he will be free from hatred, and wherever he may be reborn he will not be hindered by love and wrong views. His next life will be free from obstructions and he will be able to expound the Dharma to all living beings and free them from bondage. As the Buddha has said, there is no such thing as untying others when one is still held in bondage for it is possible to untie others only after one is free from bonds."

Vimalakirti concluded: “Manjusri, a sick Bodhisattva should thus control his mind while dwelling in neither the (state of) controlled mind nor its opposite, that of uncontrolled mind. For if he dwells in (the state of) uncontrolled mind, this is stupidity and if he dwells in (that of) controlled mind, this is the sravaka stage. Hence a Bodhisattva should not dwell in either and so keep from both; this is the practice of the Bodhisattva stage. When staying in the realm of birth and death he keeps from its impurity, and when dwelling in nirvana he keeps from (its condition of) extinction of reincarnation and escape from suffering; this is the practice of the Bodhisattva stage. That which is neither worldly nor saintly is Bodhisattva development (into Buddhahood). That which is neither impure nor pure is Bodhisattva practice. Although he is beyond the demonic state he appears (in the world) to overcome demons; this is Bodhisattva conduct. In his quest of all knowledge (sarvajna) he does not seek it at an inappropriate moment; this is Bodhisattva conduct. Although he looks into the uncreated he does not achieve Buddhahood; this is Bodhisattva conduct. Although he looks into nidana (or the twelve links in the chain of existence) he enters all states of perverse views (to save living beings); this is Bodhisattva conduct. Although he helps all living beings he does not give rise to clinging; this is Bodhisattva conduct. Although he keeps from the phenomenal he does not lean on the voidness of body and mind; this is Bodhisattva conduct. Although he passes through the three worlds (of desire, form and beyond form) he does not injure the Dharmata; this is the Bodhisattva conduct. Although he realizes the voidness (of thing) he sows the seeds of all merits; this is Bodhisattva conduct. Although he dwells in formlessness he continues delivering living beings; this is Bodhisattva conduct. Although he refrains from (creative) activities he appears in his physical body; this is Bodhisattva conduct. Although he keeps (all thoughts) from rising he performs all good deeds; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the six perfections (paramitas) he knows all the mental states of living beings; this is Bodhisattva conduct. Although he possesses the six supernatural powers he refrains from putting an end to all worldly streams; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the four infinite states of mind, he does not wish to be reborn in the Brahma heavens, this Bodhisattva conduct. Although he practices meditation, serenity

(dhyana), liberation and samadhi, he does not avail himself of these to be reborn in dhyana heavens; this is Bodhisattva conduct. Although he practice the four states of mindfulness he does not keep for ever from the karma of body and mind; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the four right efforts he persists in physical and mental zeal and devotion; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the four Hinayana steps to supernatural powers he will continue doing so until he achieves all Mahayana supernatural powers; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the five spiritual faculties of the sravaka stage he discerns the sharp and dull potentialities of living beings; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the five powers of the sravaka stage he strives to achieve the ten powers of the Buddha; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the seven Hinayana degrees of enlightenment he discerns the Buddha's all-wisdom (sarvajna); this is Bodhisattva conduct. Although he practices the eightfold noble truth (of Hinayana) he delights in treading the Buddha's boundless path; this is Bodhisattva conduct. Although he practices samathavipasyana which contributes to the realization of bodhi (enlightenment) he keeps from slipping into nirvana; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the doctrine of not creating and not annihilating things (dharma) he still embellishes his body with the excellent physical marks of the Buddha; this is Bodhisattva conduct. Although he appears as a sravaka or a pratyeka-buddha, he does not stray from the Buddha Dharma; this is Bodhisattva conduct. Although he has realized ultimate purity he appears in bodily form to do his work of salvation; this is Bodhisattva conduct. Although he sees into all Buddha lands which are permanently still like space, he causes them to appear in their purity and cleanness; this is Bodhisattva conduct. Although he has reached the Buddha stage which enables him to turn the wheel of the Law (to preach the Dharma) and to enter the state of nirvana, he does not forsake the Bodhisattva path; this is bodhisattva conduct."

2.214. Not Thinking Is Where Zen Practice Begins

According to Zen Master Seung Sahn Sunin in "Dropping Ashes on the Buddha," Zen practice is like looking at a glass window. At first, we look at it, and see only the dim reflection of our own face. But as we

learn, and our vision becomes clear. It is to say the teaching becomes clear. Until at last it is perfectly transparent. We see through it. We see all things: our own face. Also according to Zen Master Seung Shan in the *Compass of Zen*, a long time ago, Descartes said, "I think, therefore I am." This is where philosophy begins. But if you are not thinking, what? This is where Zen practice begins.

2.215. The Practice of Meditation Is Not an Exercise in Analysis or Reasoning

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.

2.216. Zen: Poems, Prayers, Sermons, Anecdotes, Interviews

Sengai Gibon, name of a Japanese Zen master of the Rinzai school. In a book titled *Zen Poems, Prayers, Sermons, Anecdotes, Interviews*, Zen Master Sengai had a poem:

"Under the cloudy cliff,
near the temple door,
Between dusky spring plants on the pond,
A frog jumps in the water, plop!
Startled, the poet drops his brush."

2.217. Zen and Nature

In old days, 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. She 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. The moon is not a mere heavenly body, an object of telescopic investigation or spectrum analysis; but in it there shines a light which makes us see into the eternity of things. Is this the imagination of the poet, or no more than the fantasy of a dreaming mind? Even so, there are many souls who perceive in this dream things of a very much higher value than so-called scientific knowledge. Most of us, nowadays Zen practitioners loath to see this type of mind wiped away before the on-going tide of modern rationalism. According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "*The Training of the Zen Buddhist Monk* (p.115)," Zen may seem to be lacking in religious feeling or in the emotional aspect of the religious life. At least as far as its literary expressions go, Zen abounds in allusions to objects of nature and statements indicative of philosophical aloofness. "The birds fly high in the air, the fish swim and dance in the water." "The clouds are peacefully floating over the mountains, the stream is hurriedly running below the porch." "The bamboos are growing thick, the pines are towering high, and how refreshingly green the mountains are!" "Look at the steaming clouds about to leave the mountain-peaks, and listen to the murmuring stream which flows dancing over the rocks." "The moon, bright and serene, shines over the

peaks after peaks; the wind blows rustling through branches of trees ten thousand years old." However, modern life seems to recede further and further away from nature, and closely connected with this fact we seem to be losing the feeling of reverence towards nature. It is probably inevitable when science and machinery, capitalism and materialism go hand in hand, so far in a most remarkably successful manner. Mysticism, which is the life of religion in whatever sense we understand it, has come to be relegated altogether to the background. Without a certain amount of mysticism there is no appreciation for the feeling of reverence, and, along with it, for the spiritual significance of humility. Science and scientific technique have done a great deal for humanity; but as far as our really spiritual welfare is concerned we have not made any advance over that attained by our forefathers. In fact we are suffering at present the worst kind of unrest all over the world. The question is thus how to get us back to the appreciation of the Incomprehensible. This is no doubt the gravest and most fundamental of all the problems that are harassing people of modern times.

2.218. Zen Represents the Foundation in Cultivation

During his lifetime, Enni was admired both for his extensive erudition and the depth of his enlightenment. Like Eisai and Gikai, later in his life, Enni was willing to make accommodations for other Buddhist traditions; however, as a young monk, he was not so flexible. So, Enni decided that he wanted to experience a Zen unadulterated by other traditions. During his staying in China, Shoichi learned the secrets of Zen from one of the greatest masters of the time. As a matter of fact, Zen master Myoan Eisai's Zen method, a combination of Chinese Lin-chi tradition and T'ien T'ai, was only short-lived in Japan. It would be the form of Lin-chi brought back to the islands from China by Shoichi that would really persevere. After returning to Japan, Shoichi began to teach Zen in the rural south. Zen master Enni Benen always told his disciples, "Zen is not a system of thought like the other traditions but was the vehicle by which one achieved the same state of mind as the Buddha himself. When one practices Zen, one is Buddha! If one practices for a day, one is Buddha for a day. If one were to practice one's whole life, one would be Buddha one's whole life. Zen is the

Buddha mind. The precepts are its external form; the teachings or sutras are its explanation in words; the invocation of the Buddha name is an expedient means. because these three proceed from the Buddha mind, this school, Zen, represents the foundation.”

2.219. Zen and the Pure Land

Meditation is a difficult way to practise. The Buddha taught: “Zen practitioners who want to cultivate must, first of all, practice the Four Foundations of Mindfulness, to contemplate the body is impure, all feelings as suffering, the ordinary mind as impermanent and all phenomena as lacking self-nature. When we realize that body, feelings, mind and phenomena are impure, the source of suffering, impermanent, without self-nature, false, dream-like and illusory, the True Thusness Nature will manifest itself. Some people have tried very hard to concentrate and abandon all distractions, their mind is still preoccupied with all delusions. However, if they try to focus on recitation the Buddha’s name, they can reach single-mindedness. Furthermore, the Pure Land Sutras are simple and easy to understand and practice. If you are utterly sincere in your faith, conducts and vows with all efforts, you will be welcome by Amitabha Buddha and other Saints in the Western Pure Land. As a Buddhist cultivator, you can apply any methods recommended by the Buddha; however, you must be very careful to choose the method that is most appropriate for you before you practice. Once you have chosen the most suitable method for you, you should stick to that method to the end. There are a lot of people with wandering thinking. Today they practice meditation, but tomorrow they hear that Buddha Recitation has a lot more merit and virtue, can leave relics and easily be reborn in the Pure Land... So they give up meditation and start reciting the Buddha’s name. Later, they hear the merit and virtue of reciting mantras is supreme, so they stop reciting the Buddha’s name and begin to recite the mantras. They keep changing the dharma-door, today this dharma door, and tomorrow the other dharma door. They end up achieving nothing but an exhausted body and mind. Sincere Buddhists should always be very careful in choosing a good teacher and dharma-door before starting the journey of going back to the Buddha-land. Zen and Pure Land have always been non-dual. If we thoroughly understand one, we thoroughly

understand both. If we fail to understand one, we will fail on both, Zen or Pure Land focus on “Mind.” There are no dharmas outside the mind. Zen practitioners should always remember that no matter what Dharma-door you are practicing, Zen or the Pure Land, you should not enjoy the human or deva bliss, but try hard to enter enlightenment and to become a Buddha. Many great Zen masters in China, already achieved great enlightenment in Zen, quietly practiced and propagated Pure Land Teachings. Among them are found many Elder Masters of high achievement, including Masters Yung Ming, T’ien-I-Huai, Yuan-Chao-Pen, and Tzu-Shen, etc. Even Zen Master Pai-Chang-Huai-Hai, direct successor to the great Zen Master Ma-Tsu-Tao-I in Chiang-His. Zen communities throughout the world are established on his model and have adopted the “Pure Rules” for monasteries which he instituted. Since ancient times, no one has dared to criticize or violate this set of rules. According to these rules, prayers for the benefit of seriously ill monks and nuns include the following passage: “The fourfold assembly should gather together , and all shall recite verses of praise to Amitabha Buddha and chant his name from one hundred to one thousand times. At the end, the following words of transference should be read ‘If conditions have not yet come to an end, let him quickly recover. If the time of death has arrived, we pray that he will be reborn in the Pure Land.’ This is clearly pointing the way back to the Pure Land.” Moreover, the liturgy for sending off deceased monks includes this passage: “The great assembly should all recite the name of Amitabha Buddha in unison, transferring the merits and making the following vows: Let his soul be reborn in the Pure Land, his karma in the world of dust severed; let him be reborn in the upper lotus grade, with a golden body. May he also receive a prediction of Buddhahood in one lifetime.” Furthermore, at the time of burial or cremation, the Pure Rules stipulate: “The monk in charge of the service should lead the way, striking the small bell, and recite the name of Amitabha Buddha ten times, with the great assembly following the unison. After recitation, the following words of transference should be read ‘We have just intoned the Buddha’s name ten times to assist in rebirth.’” All of the above mentioned Pure Rules clearly pointing the way back to the Pure Land. Pure Land practitioners should always keep in mind that great Zen Masters still have to clearly point the way back to the Pure

Land, what about us, ordinary people? To advise practitioners to keep strictly on Pure Land practice, in 'Letters From Patriarch Yin-Kuang,' Great Master Yin-Kuang said: “Pure Land practitioners should not follow Zen meditation practices. This is because most Zen followers fail to stress the issue of rebirth in the Pure Land through Faith and Vows. Even if they practice Buddha Recitation, they merely stress the koan 'Who is reciting the Buddha's name?' seeking an awakening. Pure Land practitioners should recite Amitabha Buddha's name for the sole purpose of achieving rebirth in the Pure Land. Once having seen Amitabha Buddha, why worry about not having experienced and Awakening?”

2.220. The Simultaneous Practice of Zen and Pure Land

Zen and Pure Land have always been non-dual. If we thoroughly understand one, we thoroughly understand both. If we fail to understand one, we will fail on both, Zen or Pure Land focus on “Mind.” There are no dharmas outside the mind. Zen practitioners should always remember that no matter what Dharma-door you are practicing, Zen or the Pure Land, you should not enjoy the human or deva bliss, but try hard to enter enlightenment and to become a Buddha. The intermediate goal of Buddha Recitation is to achieve one-pointed mind; from one-pointed mind gradually one can see one's own nature or to achieve the ultimate goal of Buddhahood. Enlightening Beings remember Buddhas because they see infinite Buddhas in a single pore opening the minds of all sentient beings. Similarly, Zen is the method of meditation and contemplation, the method of keeping the mind calm and quiet, the method of self-realization to discover that the Buddha-nature is nothing other than the true nature. However, the contemplative traditions of Buddhism are not simple like that. Although Sakyamuni Buddha expounded countless methods throughout His teaching career, they are all based upon the various stages of Bodhisattvahood mentioned above. Thus, the Zen tradition points directly to the Self-Mind, seeing one's Nature and achieving Buddhahood. This is a perfect, direct shortcut. However, we are speaking here from the viewpoint of the inherent Dharma Body, that is, principle or noumenon, bypassing phenomenal cultivation and attainment grounded in the law of Cause and Effect. If we were to

consider the different levels of cultivation and achievement, there would be no difference between Zen and the Sutra Studies method. Other methods depend on the capacities of the practitioner. If they lead only to limited attainment such as Arhatship, those of high capacities need not practice them. If they lead to great attainment, those of limited capacities cannot cultivate them. Only the Pure Land method embraces practitioners of all three capacities, high, moderate, and low. Supremely lofty beings, such as the Bodhisattvas Avalokitesvara, Mahasthamaprapta, Manjusri and Samantabhadra, cannot transcend it, while those of low capacities, who have committed the Five Grave Offenses or the Ten Evil Deeds and have sown the seeds of the Never-Ending Hell, can still participate in it. If Sakyamuni Buddha had not taught this method, the majority of sentient beings in the Dharma-Ending Age could not hope to escape the cycle of Birth and Death. In this Saha World, it may be possible to escape Birth and Death through meditation if all delusive karma is eliminated. If, however, all delusive karma is not eliminated, the Zen follower not only cannot rely on his own strength or self-power to achieve liberation, he cannot rely on the Buddha's power or other-power to escape Birth and Death either for his lack of Faith and Vows. Unable to rely either on self-power or on other-power, how can he escape the sufferings of this world?

The first Japanese advocate of the "Pure Land" (Jodo-Shu) tradition, which emphasizes practices designed to lead to rebirth in Sukhavati, the paradise of Amitabha Buddha, rather than buddhahood. Unlike later figures of the tradition, he taught that mere recitation of Amitabha's name is not sufficient and that this practice must be accompanied by a sincere attitude and concentrated meditation. His most influential work was the "Compendium of the Essentials of Rebirth" (Ojoyoshu). For ten years after his enlightenment, Gessen served as the abbot of a well-known monastery. Finally he left the monastery and went to live in a hermitage where no one knew who he was. Mixing in with villagers, Gessen used to teach the local children reading, writing, and arithmetic, gradually introducing them to Buddhist ideas in an indirect manner. Eventually Zen seekers from all over the country came looking for him. Gradually there was not a barn or a cowshed within miles of his hermitage but had been rented as lodgings by students and followers of the great Zen master Gessen.

According to Zen Master Gessen, Zen and Pure Land have always been non-dual. If we thoroughly understand one, we thoroughly understand both. If we fail to understand one, we will fail on both, Zen or Pure Land focus on “Mind.” There are no dharmas outside the mind. Zen practitioners should always remember that no matter what Dharma-door you are practicing, Zen or the Pure Land, you should not enjoy the human or deva bliss, but try hard to enter enlightenment and to become a Buddha. In 'Letters From Patriarch Yin-Kuang,' Great Master Yin-Kuang said: “Pure Land practitioners should know that even the Dharma Body Bodhisattva, i.e., the higher level Bodhisattvas, must rely on the power of the Buddhas, not to mention ordinary beings such as ourselves, who are full of karmic obstructions. Who are we to keep weighing the pros and cons of our own strength, while failing to seek the Buddhas' help? Our words may be lofty, but upon reflection, the accompanying actions are low and wanting! The difference between other-power and self-power is as great as the heavens and the abyss! I hope fellow-cultivators will carefully examine and forgive my straightforward words.”

2.221. Sitting Meditation Is the Way

According to Zen Master Dogen, Zazen is the Way. Thus, Sitting meditation means sitting in fixed abstraction or contemplation. In the Shobo-genzo (the right Dharma eye treasury), Zen master Dogen taught: "Zazen is actualization of the Enlightened Way. Zazen is not simply a technique to learn to become enlightened or to learn to calm the mind or to strengthen the body. Zazen is the Enlightened Way." As a matter of fact, the simplest form of zazen is sitting meditation. But it goes far beyond that. As Sakyamuni Buddha said, "Everything as it is, is the Enlightened Way!" Thus zazen is the thunder, the lightning, the rain, or any existing phenomena on this earth. Zazen is the elimination of distance between subject and object. And therefore, Zazen progressively breaks down the distinction between self and others. It is the source of a powerful energy that naturally flows out and boundlessly extends to the whole universe. And in conclusion, Zazen is a synonym for all of this life.

2.222. Zen on Scrolls of Bamboo

Taihô was a cultivated artist with skills in poetry and calligraphy, but he became especially renowned for his paintings. He was already a specialist in depicting bamboo by the time he came to Japan; a scroll of bamboo done in 1724, two years after his arrival, shows his individualistic technique. Taihô's particular specialty is seen in his mature scroll of *Bamboo in Snow*. Painting a gray wash on the silk almost up to the edges of the bamboo leaves and stalks, Taihô left a slightly jagged clear space to suggest snow clinging to the bamboo. The central culms are rendered in Taihô's characteristic blunt brushstrokes, although there is a greater range of tonal contrasts than in his earlier work. The grouping of the leaves, now gently downward rather than youthfully growing upwards, show the artist's predilection for crisscrossing patterns of movement. With a few individual leaves in dark ink adding accentuation to the lower part of the scroll, Taihô displayed great compositional freedom in creating dense and open areas to build up a rich and complex design. Compared with the bamboo by Shin'etsu, Taihô's painting has less elegance and more over dynamism, but this work also shows the subtle touch that the Obaku monk developed in his later years.

2.223. Meditation on Mountain Tops!

Zen Master Ungo devoted most of his time in practicing of Zen. He then returned to Myôshin-ji and completed a total of seven years of study Zen with master Itchû and received his certificate of enlightenment (inka) in 1614 at the age of thirty-three. Later, Ungo continued to travel through Japan, partly to visit other Zen masters but also to experience the rugged beauties of nature. Throughout his life he seems to have been particularly drawn to mountains. He climbed various peaks, including Mount Fuji, and the temples where he settled were almost always located high in the mountains; furthermore, his deepest sudden enlightenment took place on a mountain peak. In 1632, Ungo climbed Mount Ochi in Fukui, famous for its heavy snow, for a solitary meditation session. He determined to practice strict meditation intensively for seven days. A monk of the temple Ôtan-ji, which was at the foot of the mountain, gave him a box of boiled beans, but after six days the meager amount of food was gone. Ignoring his hunger and

forgetting all else but his meditation, Ungo reached enlightenment on the seventh morning. As he had no teacher to witness his enlightenment, Ungo wrote a poem on a piece of paper and let it float down to the valley beneath him. Twelve years later, when again traveling through the area, he discovered that this piece of paper had somehow been discovered and preserved; Ungo took this as a sign that his enlightenment had been genuine.

2.224. Zen in a Beggar's Life

Tosui Unkei was a well-known Zen master in the seventeenth century. He had lived in several temples and taught Zen in various provinces. The last temple he visited accumulated so many adherents that Tosui told them he was going to quit the lecture business entirely. He advised them to disperse and to go wherever they desired. After that no one could find any trace of him. Three years later, one of his disciples discovered him living with some beggars under a bridge in Kyoto. He immediately implored Tosui to teach him. Tosui replied: "If you can do as I do for even a couple of days, I might." So the former disciple dressed as a beggar and spent a day with Tosui. The following day one of the beggars died. Tosui and his pupil carried the body off at midnight and buried it on a mountainside. After that they returned to their shelter under the bridge. Tosui slept soundly the remainder of the night, but the disciple could not sleep. When morning came Tosui said, "We do have to beg for food today. Our dead friend has left some over there." But the disciple was unable to eat a single bite of it. Tosui concluded: "I have said you could not do as I. Get out of here and do not bother me again!"

2.225. Zen In Every Minute

Nan'in, name of a Japanese Zen master, who has been identified as a Rinzai master in the Hakuin line of descent. Zen students at that time were usually with their masters for at least ten years before they presume to teach others. Zen master Tenno had passed his apprenticeship and had become a teacher. One day, Zen Master Nan'in was visited by Tenno. The day happened to be rainy, so Tenno wore wooden clogs and carried an umbrella. After greeting him, Zen Master Nan'in remarked: "I suppose you left your wooden clogs in the

vestibule. I want to know if your umbrella is on the right or left side of the clogs.” Tenno confused, had no instant answer. He realized that he was unable to carry his Zen every minute. He, then, became Nan'in's disciple, and he studied six more years to accomplish his every-minute Zen.

2.226. Zen Staff

A staff or pole for touching those who fall asleep while assembled in the meditation. “Kyosaku” is a Japanese term for “a wake-up stick,” or a flat stick about one meter in length, used in Zen monasteries to help students maintain alertness during periods of sitting meditation (Zazen). Although the stick is commonly applied vigorously to the backs of students who drift off, it is not conceived as punishment, but rather as an aid to concentration. A monitor who patrols the meditation room looks for students who lean slightly forward, indicating that their attention is wandering, and he taps (vỗ nhẹ) them on the shoulder, after which they bend forward and are given three sharp raps (đánh lẹ) on the back. One day, Zen master Hui-Qing-Ba-Jiao entered hall and held up his zen staff and said to the monks: “If you have a staff, I give you a staff. If you don’t have a staff, then I take it away from you.” Then, using his staff for support, he got down and left the hall. A monk asked Hui-Qing: “What is banana juice?” (Ba-Jiao translates as ‘banana’). Ba-Jiao said: “Winter warm, summer cool.” A monk asked: “What is the blown feather sword?” Ba-Jiao Hui-Qing said: “Come forward three steps.” The monk said: “What for?” Hui-Qing-Ba-Jiao said: “Go back three steps.” A monk asked: “Without asking about principles or points of discussion, I invite the master to point directly at the original face.” Hui-Qing-Ba-Jiao sat upright, silently. According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, it helps you to cross the stream when the bridge is broken down. It guides you back to the village on a moonless night. if you call it a staff, you enter hell like an arrow. 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. 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.

According to Zen master Hui-Leng-Chang-Shing, when one knows that staff is, one's life study of Zen comes to an end. While according to Zen master D. T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, First Series*, Hui-Leng's statement reminds him of tennyson's flower in the crannied wall. For when we understand the reason of the staff, we know 'what God and man is'; that is to say, we get an insight into the nature of our own being, and this insight finally puts a stop to all the doubts and hankerings that have upset our mental tranquility. The significance of the staff in Zen can thus readily be comprehended. In Zen history, beside robes and bowls, zen staffs played an important role in famous Zen masters' ways of teaching, and there were still many anecdotes on a so-called Zen staff. Zen master Hui-Qing-Ba-Jiao (Pa-chiao Hui-ch'ing), probably of the tenth century, once made the following declaration: "When you have a staff, I will give you one; when you have none, I will take it away from you." According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, First Series*, this is one of the most characteristic statements of Zen, but later Mu-Chi (Bokitsu) of Daiyi (Ta-wei), was bold enough to challenge this by saying what directly contradicts it: "As to myself, I differ from Hui-Qing-Ba-Jiao. When you have a staff, I will take it away from you; and when you have none, I will give you one. This is my statement. Can you make use of the staff? Or can you not? If you can, Te-shan (Tokusan) will be your vanguard and Lin-chi (Rinzai) your rearguard, But if you cannot, let it be restored to its original master." A monk approached Mu-chou (Bokuju) and said, "What is the statement surpassing the wisdom of all Buddhas and Patriarchs?" Mu-chou instantly held forth his staff before the

congregation, and said, "I call this a staff, and what do you call it?" The monk who asked the question uttered not a word. Mu-chou holding it out again said, "A statement surpassing the wisdom of all Buddhas and Patriarchs, was that not your question, O monk?" Those who carelessly go over such remarks as Mu-chou's may regard them as quite nonsensical. Whether the stick is called a staff or not it does not seem to matter very much, as far as the divine wisdom surpassing the limits of our knowledge is concerned. But the one made by Yun-Men-Wen-Yen (Ummon), another great master of Zen, is perhaps more accessible. He also once lifted his staff before a congregation and remarked: "In the scriptures we read that the ignorant take this for real thing, the Hinayanists resolve it into a nonentity, the Pratyekabuddhas regard it as a hallucination, while the Bodhisattvas admit its apparent reality, which is, however, essentially empty. But monks, you simply call it a staff when you see one. Walk or sit as you will, but do not stand irresolute." The same old insignificant staff and yet more mystical statements from Yun-Men. One day, his announcement was, "My staff has turned into a dragon, and it has swallowed up the whole universe; where would the great earth with its mountains and rivers be?" On another occasion, Yun-Men, quoting an ancient Buddhist philosopher who said, "Knock at the emptiness of space and you hear a voice; strike a piece of wood and there is no sound," took out his staff and, striking space, cried, "Oh, how it hurts!" Then tapping at the board, he asked, "Any noise?" A monk responded, "Yes, there is a noise." Thereupon Yun-Men exclaimed, "Oh you ignoramus!" According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, First Series*, if we go on like this, there will be no end. Someone may ask: "Have these utterances anything to do with one's seeing into the nature of one's being? Is there any relationship possible between those apparently nonsensical talks about the staff and the all-important problem of the reality of life?" In responding to this matter, Zen master D.T. Suzuki gave us two important quotes, one from T'zu-ming (Jimyo) and the other from Yuan-wu (Yengo). In one of his sermons, T'zu-ming said, "As soon as one particle of dust is raised, the great earth manifests itself there in its entirety. In one lion are revealed millions of lions, and in millions of lions is revealed one lion. Thousands and thousands of them are indeed, but know you just one, only one." So saying he lifted

his staff, and continued, "Here is my own staff, and where is that one lion?" Bursting out into a 'Kwatz', he set the staff down, and left the pulpit. In the Pi-Yen-Lu (Hekigan), Yuan-wu expresses the same idea in his introductory remark to the 'one-finger Zen' of Chuk-chih (Gutei), "One particle of dust is raised and the great earth lies therein; one flower blooms and the universe rises with it. But where should our eye be fixed when the dust is not yet stirred and the flower has not yet bloomed? Therefore, it is said that, like cutting a bundle of thread, one cut cuts all asunder; again like dyeing a bundle of thread, one dyeing dyes all in the same color. Now yourself get out of all the entangling relations and rip them up to pieces, but do not lose track of your inner treasure; for it is through this that the high and the low universally responding and the advanced and the backward making no distinction, each manifests itself in full perfection."

2.227. Zen Is No-Self

Timothy Freke wrote in *The Wisdom of the Zen Masters*: "The term 'Zen' is derived from the Sanskrit word 'Dhyana' meaning meditation. Through meditation Zen students still their thoughts and become aware of the empty mind that contains them. Just as the particles in a glass of muddy water settle to the bottom when the glass is no longer shaken and the water becomes transparent. So thoughts do settle down when the mind is not agitated and consciousness becomes clear. But Zen is not meditation. Becoming a macho meditator who can sit in an upright posture for days on end is not Zen. It is just a new spiritual self. Zen is 'no-self'."

2.228. Zen Is Superior to Tendai

In 1191 he founded the Fuku-ji Temple in Kyushu, but soon came into conflict with local Tendai monks, who resented his statements that Zen is superior to Tendai. To placate them, he began introducing esoteric Tendai rites in his monastery and even wrote a treatise praising Tendai, but steadfastly maintained that Rinzai is "the quintessence of all doctrines and the totality of the Buddha's Dharma." Nowadays people agreed that he was the one who brought the Rinzai to Japan. After 1200, Eisai divided his time between the temples he had established in Kamakura and Kyoto. But he appears gradually to

have returned to the T'ien T'ai tradition, remarking that it was not yet time for Zen to flourish in Japan. In his later years, he dedicated himself to develop T'ien T'ai ritualism. At the same time, he presented Zen as a kind of doctrine that was supplemental to the more ceremonial and ritualistic forms of Buddhism popular among the upper classes of Japanese society. However, his teaching was left to his disciples a beginning of the process of establishing Zen as a separate and autonomous school. In 1204, shogun Minamoto appointed him as abbot of the Kennin-ji monastery in Kyoto, which thus became the first monastery in the capital where Zen was the primary teaching. Here it was also that Dogen Zenji sought Eisai out. As a concession to the established Buddhist schools, but also as a result of his own development, the Zen that Eisai taught was strongly mixed with elements of Tendai and Shingon. However, the Japanese Zen lineage that originated with him died out after a few generations.

2.229. Shan-Tao and Shih-T'ou Walked in the Mountain

A monk named Shan-T'ao, during the T'ang Dynasty, a writer of commentaries on the sastras of the Pure Land sect, and one of its literary men. One day Shan-tao was walking with his master in the mountains. The master, Shih-t'ou, saw the branches of a tree obstructing the pathway and requested Shan-tao to clear them away. Shan-tao said, "I did not bring a knife with me." Shih-t'ou took out his own knife and held it out with the naked blade towards Shan-tao. Shan-tao said, "Please give me the other end." Shih-t'ou asked, "What do you want to do with the other end?" This made Shan-tao wake to the truth of Zen. This shows us that Shih-t'ou 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, Shih-t'ou used "the naked blade of his knife" to demonstrate Zen in most practical ways for the sake of Shan-tao's enlightenment.

2.230. Zenkai and the Tunnel In Buzen

Zenkai, the son of a samurai, journeyed to Edo and there became the retainer of a high official. He fell in love with the official's wife and

was discovered. In self-defence, he slew the official. Then he ran away with the wife. Both of them later became thieves. But the woman was so greedy that Zenkai grew disgusted. Finally, leaving her, he journeyed far away to the province of Buzen, where he became a wandering mendicant. To atone for his past, Zenkai resolved to accomplish some good deed in his lifetime. Knowing of a dangerous road over a cliff that had caused the death and injury of many persons, he resolved to cut a tunnel through the mountain there. Begging food in the daytime, Zenkai worked at night digging his tunnel. When thirty years had gone by, the tunnel was 2,200 feet long, 20 feet high, and 30 feet wide. Two years before the work was completed, the son of the official he had slain, who was a skillful swordman, found Zenkai out and came to kill him in revenge. Zenkai said: "I will give you my life willingly. Only let me finish this work. On the day it is completed, then you may kill me." So the son of the official awaited the day. Several months passed and Zenkai kept on digging. The son grew tired of doing nothing and began to help with the digging. After he had helped for more than a year, he came to admire Zenkai's strong will and character. At last the tunnel was completed and the people could use it and travel in safety. Zenkai told the son of the official: "Now my work is done, so cut off my head!" The young man with his tears in his eyes asked: "How can I cut off my own teacher's head?"

2.231. Wholesome and Unwholesome Karma

Wholesome and unwholesome activity (kusala-akusala kamma (p), kusala-akusala karma (skt). Zen Master Philip Kapleau wrote in the *Awakening to Zen*: "In classical Buddhism, actions are not termed 'good' or 'bad,' but rather 'skillful' or 'unskillful.' Skillful actions are those that arise from an awareness of Unity, or nonseparation. Such actions, not overly bound by attachment to thoughts of self and other, are spontaneous, wise, and compassionate. Unskillful actions, on the other hand, grow out of the unwholesome roots of greed, hatred or anger, and delusion. As the primary delusion is that of self and other, thoughts and actions that arise from such condition of separation, of separateness we might say, tend to be reactive and self-protective. They can hardly form the basis of skillful life, that is, creative and fulfilling. For example, think of the first item of good character: not to

kill but to cherish all life. It is not possible to commit murder unless the thought to take a life has arisen. One must have already seen a person as separate from oneself and one's own self-interest to conceive of him or her as someone to be killed. Out of this seed of separation, this thought in the mind, the deed can happen. Killing is the outward expression of a mind dominated by separation, specifically by anger or hatred. Deeds are thoughts made manifest. From unskillful thoughts, unskillful or pain-producing acts arise. Almost all action proceeds from thought."

2.232. Good Wealth Bodhisattva Enters the Dharma Realm

In the Avatamsaka Sutra (Kinh Hoa Nghiêm), Manjusri Bodhisattva stayed in the Adorned Forest, where there were 500 youths, "Good Wealth" was one of them. It should be noted that both his first and last advisor taught him the Pure Land Path. It should be noted the basic teaching of Avatamsaka Sutra which reveals the Interpenetration of all dharmas, the smallest dharma contains the largest and vice versa. The human mind is the universe itself and is identical with the Buddha, indeed, that Buddha, mind and all sentient beings and things are one and the same.

2.233. The Good Heart is Buddha

The layman Sasaki Doppo studied Zen with Ganseki. He later recounted how he had asked his teacher, "What is Buddha?" Ganseki replied, "The good heart is Buddha." The layman added, "What is most basic in the human world is a good heart. Therefore the normal mind is called the Way." He also expressed these ideas in a verse on Shinto, the Spirit Religion:

"The defilement known as taboo
is made up by the human mind;
people who know the divine mind
are themselves divine."

He also wrote another verse,

"The sun my eyes,
the sky my face,
my breath the wind,
mountains and rivers

turn out to be me."

2.234. An Iron Wall

One day Zen master Pai-Yun entered the hall and addressed the monks, saying: "The ancients have passed down a few words, and before we penetrate them they are like an iron wall. Suddenly, one day, after we see through it, we know that we ourselves are an iron wall. What can be done to see through this question?" Zen master Pai-Yun also said: "An iron wall! An iron wall!"

2.235. Tetsugyû's Death Poem

Tetsugyû, name of a Japanese Zen master of the Huang-Po Sect (Obaku), who lived in the seventeenth century. Tetsugyû seems to have spent most of his life in the midst of furious activity. He helped to edit the Buddhist texts of Mokuan for publication, as well as writing several books himself; he lectured to the shogun; he taught more than one thousand followers, thirty of whom became Zen masters; and still he found time for Zen art. He gradually developed a strong and idiosyncratic calligraphy style, based upon that of Mokuan but with his own sense of compositional freedom. When he sensed his death approaching in the fall of 1700, Tetsugyû put his belongings in order and requested that his ashes be interred in a cave at Jôjû-ji's Mount Yoshitsu. His final poem sums up his irrepressible spirit:

"For seventy-three years killing my father,
murdering my mother,
Reproaching the Buddha, abusing the patriarchs,
My sins have piled up to the heavens.
If you want to know where
my wicker trunk will end up,
Tetsugyû will be sleeping in
a rocky cave on Mount Yoshitsu."

2.236. An Iron Thorny Thrash or Club

An iron thorny thrash or club, the term indicates a strict guidance in Zen traditions. According to example 12 of Pi-Yen-Lu, one day, a monk asked Zen master Tung-shan Liang-chieh, "What is Buddha?"

Tung-shan said, "An iron thorny club that monks with patched robes cannot jump over." Zen practitioners should always remember that if you seek from Tung-shan's words this way, you can search until Maitreya Buddha is born down here and still never see it even in a dream. For words and speech are just vessels to convey the Path. Far from realizing the intent of the Ancients, people just search in their words, what grasp can they get on it? Haven't you seen how an Ancient said, "Originally the Path is wordless; with words we illustrate the Path. Once you see the Path, the words are immediately forgotten."

2.237. Iron Tree Blooms Flowers

An iron tree can never bloom flowers. In Zen, the term "Iron tree blooms flowers" indicates that when its time comes, even the iron tree blossoms, or when its time comes, everything is possible. According to example 40 of the Pi-Yen-Lu, when the officer Lu Hsuan was talking with Nan Ch'uan, he said, "Master of the Teachings Chao sai, 'Heaven, earth, and I have the same root; myriad things and I are one body.' This is quite marvelous." Nan Ch'uan pointed to a flower in the garden. He called to the officer and said, "People these days see this flower as a dream." Through this conversation, we see that Lu Hsuan is making a living in a ghost cave for a picture of a cake clearly cannot satisfy hunger. Therefore, Nan Ch'uan points to a flower in the garden to bring Lu Hsuan back to the reality and to know that the scriptures have teachers of scriptures, the treatises have teachers of treatises; it is no business of a patch-robed monk. If Zen practitioners can stop thinking and return to their meditation cushion then an iron tree blooms with flowers. Nan Ch'uan's way of answering used the grip of a patchrobed monk to pull out the painful spot for the other, and broke up his nest; he pointed at a flower in the garden and called to the officer, saying, "People these days see this flower as though it were a dream." This is like leading the man to the edge of a ten thousand fathom cliff and giving him a push, causing his life to be cut off. If you were pushed over on level ground, even till Maitreya Buddha was born in the world, you still would simply be unable to accomplish the cutting off of life. It is also like a man in a dream; though he wants to awaken, he cannot wake up; called by another, he awakens. If Nan Ch'uan's eyes were not true, he would certainly have been befuddled by Lu Hsuan. See how

he talks; yet undeniably he is difficult to understand. If the action of your eyes is alive, you will experience it like the superb flavor of ghee; if you are dead, you will hear it and turn it into poison. An Ancient said, "If you see it in phenomena, you'll fall into ordinary feelings; if you go to your intellect to figure it out, after all you will seek without finding." Yen T'ou said, "This is the livelihood of a transcendent man; he just reveals the bit before the eyes, just like a flash of lightning." Nan Ch'uan's great meaning was like this; he has the capability to capture rhinos and tigers, to judge dragons and snakes. When you get here, you must understand on your own: have you not heard it said, "The single transcending road has not been transmitted by a thousand sages; students toil over forms like moneys grasping at reflections."

2.238. Hosted a Feast

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XV, one day, T'ung-Shan hosted a feast of commemoration on the anniversary of Yun-Yan's death. A monk asked: "When you were at Yun-Yan's place, what teaching did he give you?" T'ung-Shan said: "Although I was there, I didn't receive any teaching." The monk asked: "But you are holding a commemorative banquet for the late teacher. Doesn't that show you approve his teaching?" T'ung-Shan said: "Half approve. Half not approve." The monk said: "Why don't you completely approve of it?" T'ung-Shan said: "If I completely approved, then I would be disloyal to my late teacher."

2.239. A Dumpling with an Iron Stuffing

A dumpling with an iron stuffing, the term indicates Zen methods surpass words and meanings, so they are extremely difficult to examine and understand thoroughly. According to Records of the Words of Zen Master Fa-Yan, Wu-tsu-Fa-yen (1024-1104) became a monk at the age of thirty-five. he first studied the sutras and writings of the Yogachara school of Buddhism, but he was not satisfied; however, by philosophical study, and turning to Zen, he sought out various masters. Finally he stayed with Master Pai-Yun. He experienced enlightenment one day as he listened to Master Pai-Yun giving instruction to another student on the koan of "Mu". Fa-Yan said, "At that very moment, this

old monk is like a person who bites and breaks dumpling with an iron stuffing with hundred tastes." With just one word "Mu", the whole wide and deeper world opens, and that is really 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?

2.240. I Don't Really Want to Die!

At the end of his life, Sengai was once more called into administrative duties. His follower Tangen incurred the displeasure of the authorities in 1837, so at the age of eighty-eight Sengai was reappointed abbot of Shôfuku-ji. Later that year Sengai became ill, and he died on the seventh day of the tenth month. Through his teaching and his brushwork, he was probably the most beloved Zen master in Japanese history. When master Sengai was on his deathbed, many of his disciples gathered about to spend his last moments with him. He looked around at them and said, "I don't want to die." The students considered what he meant by these words, what final message their master intended them to understand. Sengai listened to the discussion for a few moments, then shouted: "No! Really! I don't want to die!" After speaking these words, he wrote his death poem:

"One who knows the where and when of coming
 One who knows the where and when of departing
 No longer clinging to the cliff
 Clouds never know where the breeze will carry them."

***2.241. If You Really Wish to Attain the Higher Truth of
 Buddhism, There Is Still Something Lacking in Your
 Understanding, There Ought to Be a Really Final Stroke***

T'ie-shan, a disciple of Zen master Mung-Shan-Te-I, belonged to the ninth descendant of Fa-Yen of Wu-Tsu, told the following stories of his experience in Zen: "So I went to Hsueh-yen, and following his instructions exercised myself exclusively on 'Mu'. On the fourth night I

found myself perspiring. but my mind was clear and lucid. While in the hall I never conversed with others, wholly devoting myself to sitting meditation. Later on I went to the master Miao of Kao-feng, who said this to me: 'Let there be no intermission in your exercise during the twelve periods of the day. Get up in the small hours of the morning and seek your koan at once so that it will be held all the time before you. When you feel tired and sleepy, rise from your seat and walk the floor, but even while walking do not let your koan slip away from your mind, Whether you are eating, or working, or engaging in monastery affairs, never fail to keep your koan before you. When this is done by day and night, a state of oneness will prevail, and later your mind will surely open to enlightenment.' I then kept up my exercise according to this advice, and surely enough I finally achieved a state of oneness. On the twentieth of March Yen gave me a sermon to this effect: 'Brethren, when you feel too drowsy after a long sitting on the cushion, come down on the floor, have a run around the hall, rinse your mouth, and wash your face and eyes with cold water; after that resume your sitting on the cushions. Keeping your spinal column straight up like an outstanding precipice, throw all your mental energy on the koan. If you go on like this for seven days, I can assure you of your coming to enlightenment, for this is what happened to me forty years ago.' I followed this advice and found my exercise gaining more light and strength than usual. On the second day I could not close my eyelids even if I wanted to; on the third day I felt as if I were walking in the air; and on the fourth day all worldly affairs ceased to bother me. That night I was leaning against the railing for a while, and when I examined myself I found that the field of consciousness seemed to be all empty, except for the presence of the koan itself. I turned around and sat on the cushion again, when all of a sudden I felt as if my whole body from head to foot were split like a skull; I felt as if I were taken out of an abysmal depth and thrown up into the air. My joy knew no bounds! My experience was presented to Yen, but it did not meet his full approval. He advised me to go on with my exercise as before. When I asked for further instruction, among other things he gave me this: 'If you really wish to attain the higher truth of Buddhism, there is still something lacking in your understanding, there ought to be a really final stroke. Say to yourself, where do I lack this finality?' I could not

believe his words, and yet there was a shadow of doubt lurking in my mind. So I went on stolidly (unemotionally) with my sitting meditation every day as before for about six more months. One day I had a headache and was preparing a medicine when a monk known as Chiao the Red-nosed asked me how I understood the story of Prince Nata? Thus asked, I remembered that I was once asked by the senior monk Wu about the same story, but failed to give him a reply. This remembrance at once led to the solution. Later on, after Yen had passed away. I went to Mung-shan, and Shan asked, 'Where in the study of Zen do you consider yourself to have reached its consummation?' I did not know what to say. Shan then told me exercise myself in tranquillization so that all the dust of worldliness might be thoroughly removed. But whenever I entered his room and tried to say a word he at once remarked, 'Something lacking.' One day I began my sitting meditation at four in the afternoon until four in the morning, and through sheer power of concentration I reached an exquisite state of ecstasy. Coming out of it I saw the master and told him about it, He then asked, 'What is your original self?' I was about to speak when he shut the door in my face. After this I exerted myself more and more in sitting meditation and was able to experience many exquisite states of mind. Though I had to see my former master pass away before I had penetrated into the details of Zen, yet fortunately through the guidance of the present master I have been led into deeper realizations. In truth, when one is earnest and resolute enough, realizations will come to one frequently and there will be a stripping-off at each step forward.

2.242. Power of Listening

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.

2.243. Striking the Bell

Zen master Yun Men once had a bell made; when it reached his monastery, the monks asked the master to strike it to celebrate the occasion. He gave it the first stroke, and the monks followed him. The master asked: "What do you want to do by striking the bell?" The monks said, "To invite the master to a feast." Yun Men was not satisfied with the answer and gave his own: "To stop suffering, to put an end to sorrow."

2.244. Tainted Meat Collects Flies!

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, a monk asked, "Why did Bodhidharma come from the west?" Zen master San-sheng answered, "Tainted meat collects flies!" San-sheng's answer is naturally correct. Everybody knows it, but what connection has it to 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.

2.245. *Shou-Chou Chih-T'ung and the Sixth Patriarch Hui-Neng*

Zen Master Chih-T'ung, name of a Chinese Zen master. 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, Bhikshu Chih-T'ung, a native of An-feng in Shou-Chou, had read the Lankavatara Sutra over a thousand times but still did not understand the three bodies and the four wisdoms. He made obeisance to the Master, seeking an explanation of the meaning. The Master said, "The three bodies are: the clear, pure Dharma-body, which is your nature; the perfect, full Reward-body, which is your wisdom; and the hundred thousand myriad Transformation-bodies, which are your conduct. To speak of the three bodies as separate from your nature is to have the bodies but not the wisdom. To remember that the three bodies have no self-nature is to understand the four wisdom of Bodhi. Listen to my verse:

"Three bodies complete in your own self-nature
When understood become four wisdoms.
While not apart from seeing and hearing
Transcend them and ascend to the Buddha realm.
I will now explain it for you.
If you are attentive and faithful, you will never be deluded.
Don't run outside in search of them,
By saying 'Bodhi' to the end of your days."

2.246. *Span of Life Is In Just One Breath*

One day, the Buddha asked his disciples, "How long is a person's life?" One person said, "Seventy years." The Buddha said, "Not right." The other said, "Sixty." The Buddha said, "Not quite so." The other said, "Fifty." The Buddha said, "You're still wrong." The whole assembly asked loudly, "World Honored One, how long is a person's life?" The Buddha said, "Life is but a breath!"

2.247. Memorial Tombstone

The head monk came and told Zen master Shu-shan K'uang-jên that construction of the master's memorial tombstone was finished. Shu-shan asked the monk: "How much money will you give the mason?" The monk replied: "I will leave that entirely to you." Shu-shan asked: "Is it best to give the mason three coins, is it best to give him two coins, or is it best to give him one coin? If you're able to answer, that indeed would be the finest memorial tombstone you could build for me." The monk was dumbfounded. At that time, Zen master Luo-shan Tao-hsien was living in a hermitage on Daiyu Peak. One day, a monk went to the mountain and told Luo-shan of the conversation between Shu-shan and the head monk. Luo-shan asked: "Has anyone been able to say anything?" The monk replied: "As yet, no one." Luo-shan said: "Then, go back and tell Shu Shan that if he gave the mason three coins, he would never get a memorial tombstone in his entire life; if he gave him two coins, he and the mason would work on the tombstone together; if he gave him one coin, he and the mason would both lose their eyebrows." The monk went back and gave the message to Shu Shan. Zen master Shu-shan assumed a dignified manner, gazed toward Daiyu Peak, bowed and said: "I thought there was no one could say anything, but on Daiyu Peak is an old Buddha emitting a brilliant light that reaches even to here. Nonetheless, this is a case of a lotus blooming in the twelfth month (something exceedingly rare)." Upon hearing Shu Shan's words, Zen master Luo Shan said: "I would have said 'The tortoise's tail hairs are already several feet longer.'" It should be noted that "Three coins" signifies "smearing oneself with mud and drenching oneself with water," that is, adjusting the level of one's teaching to the capacity of lower level learners. "Two coins" means the secondary principle, verbal or relative explanation, employed as a means to guide middle-level-learners. "One coin" signifies the transcendent principle, employed to guide learners of the highest capacity.

2.248. Jui-Yen Visited Chia-Shan Shan-Hui

According to The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), VolumeXVII, when Jui-Yen went back to see Jiashan. Jiashan asked, "Where have you come from?" Jui-Yen said,

"From Wolong (Reclining Dragon)." Jiashan said, "When you came, had the dragon arisen or not?" Jui-Yen stared at Jiashan. Jiashan said, "When the wound is cauterized a scar is left there." Jui-Yen said, "Why is the master still embittered in this manner?" Jiashan let it rest. Jui-Yen then said to Jiashan, "Acting in this manner is easy. Not acting in this manner is hard. Acting this way over and over again is being alert. Not acting in this way over and over again is residing in the empty world. Acting or not acting, please, Master, speak!" Jiashan said, "I deceived you." Jui-Yen said, "This old monk, what time is this?" Jui-Yen then went out. Later a monk told Yantou about this. Yantou said, "How difficult! My branch came from acting in this way."

2.249. Takes Off a Shoe

Tzu-Ming Chu-Yuan had an audience with Zen master Hong-jen. Hong-Jen, a Chinese Zen master who lived in the Sung Dynasty in China, disciple and dharma-heir of Zen master Shou-shan Hsing-nien (926-993). At the time Hong-jen had the highest repute, and it was only the finest of monks who dared enter his gate. Tzu-ming stood there, his robe tattered and his hair long and unshaven, speaking in the dialect of Chu and calling himself a "Dharma nephew." The entire assembly had a good laugh. Hong-jen told his attendant to ask Tzu-ming, "Whose successor are you?" Tzu-ming gazed toward the road and said, "Before coming here I had a heart-to-heart encounter with Fen-yang Shanzhao." At this Hong-jen himself came out, staff in hand. Looking Tzu-ming in the face, he asked politely, "Is it true that the Lion of West River was at Fen-yang Shanzhao's place?" Tzu-ming pointed behind Hong-jen and roared, "The building is falling!" At this the attendant ran off, and Hong-jen looked around in alarm. Tzu-ming sat down on the ground, took off his shoes, and looked at Hong-jen. Hong-jen not only forgot what he was going to say but didn't realize where Tzu-ming was. Tzu-ming slowly and calmly stood up, straightened his robes, and said, "What I saw of him didn't measure up to what I heard of him." The he quickly walked off. Hong-jen sent someone after him, but Tzu-ming paid no attention. Hong-jen said in admiration, "Wonderful, Fen-yang had a child like this!"

2.250. What Is the Use of Escaping the Circle of Birth and Death?

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI, on one occasion, a monk came to ask Zen master Shih-kung how he could escape the wheel of birth and death, Shih-kung's response was, "What's the use of escaping it?"

2.251. Book of Equanimity

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.

***2.252. A Craftsman Separated Jade From Stone, a Metallurgist
Removed Gold From Sand!***

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."

***2.253. Nowadays People Diligently Study Useless Things and
Regard Such Activity as Meritorious!***

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VII, one day, Zen master Zhangjing entered the hall and addressed the congregation, saying, "The true way is not reached without abandoning words. These days, people don't understand this. They diligently study useless things and regard such activity as meritorious. They don't realize that self-nature is fundamentally unblemished. It is a sublime gate of liberation. The mirror of awakening is neither tainted nor pure, but is like a brilliant light, unceasing and undiminished. Through bygone eons down to the present time it is unchanged. It is like the sun, shining near or far, and though appearing in countless shades and forms, it remains apart from conditioned existence. The spiritual light is ethereal and luminous, without need of refinement, existing without explanation, and beyond objects or form. But people press on their eyeballs and conjure up

fantastic empty illusions, belaboring themselves for numerous eons. If only they would shine the light inward, where there is no 'other' person, cease all activity, and not forsake true emptiness."

2.254. Man of Our Times Sees This Blossoming Bush Like Someone Who Is Dreaming

This is one of the most impressive koans with Nan-Ch'uan is example 40 of the Pi-Yen-Lu. Lu-Huan Tai-Fu said to Nan-Ch'uan in the course of their conversation, "Chao the Dharma teacher said, 'Heaven and Earth and I have the same root; the ten thousand things and I are one body.' Absolutely wonderful! Nan-Ch'uan, pointing to a blossom in the garden said, "The man of our times sees this blossoming bush like someone who is dreaming."

2.255. Pushing Forward His Pillow

The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Yang Shan and a monk. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI, one day, a monk asked Zen master Yang-shan, "Would dharmakaya (the essence of all beings) also know how to expound the teaching of Buddhism?" The Master answered, "I cannot answer you, but somebody else can." The monk asked, "Where is the one who can answer?" The Master pushed forward his pillow. When Kuei-shan heard of this, he remarked, "Hui-chi is engaging in swordplay."

2.256. The Wrong Applications of Mind

Master T'an-hua Ying-an, name of a Chinese Zen Master in the twelfth century during the Sung dynasty. At this time we have pretty much detailed documents on this Zen Master in the Records of Teachings of Zen master T'an-hua Ying-an, which comprises ten volumes, published in China in 1166. Buddhist teachers always urge to make us grasp the doctrine of "Sunyata" (Emptiness) not only philosophically but in the most practical way. Unless this is done, the practice of secret virtue will be something artificial and, therefore, hypocritical. To help Zen practitioners to thoroughly understand this doctrine, Zen master T'an-hua Ying-an of T'ien-t'ung gives the

following sermon: "Students of Zen should by all means avoid wrong applications of mind. To attain enlightenment or to see into one's own inner nature, this is a wrong application of mind; to attain Buddhahood or to become a master, this is a wrong application of mind; to recite the sutras or to discourse on the philosophy, this is a wrong application of mind; walking, staying, sitting, and lying, this is a wrong application of mind; putting on the dress and taking meals, this is a wrong application of mind; to attend to the calls of nature, this is a wrong application of mind; in fact, every moment you make, whether turning this way or that, or whether walking on this side or that, all this is a wrong application of mind. Zen has never given you a discourse on the Dharma. Why? Because when one word passes in through the gate of the government office, even nine bulls are unable to get it out." Zen practitioners should be very careful, for from the so-called common-sense point of view it looks like sheer nonsense. If we, following the literal meaning of Zen master T'an-hua Ying-an's sermon, try to avoid "wrong applications of mind," where do we finally land? This very trying to follow the master, is this not also a wrong application of mind? Zen master T'an-hua Ying-an evidently teaches us not to awaken a thought, but to realize a state of "no-mind-ness" (acittata); but this is again a faulty attitude of mind. To make it clearer, let's listen to the dialogue between Zen masters and their disciples. One day, a monk asked Yun-mên, "Is there any fault when not one thought is raised, or not?" Yun-mên answered, "Mount Sumeru!" If so, what is required of us to do in this impasse? Everything is taken away from us; the earth itself fails to support us. But this is the very situation into which all Zen masters contrive to drive us. A light flashes out of the darkness when the latter reaches its limits. According to Wudeng Huiyuan, one day, a monk asked Shih-men Ch'e, "How shall we make an advance when no thoughts are cherished of anything?" The master's reply was: "The wooden man sits on the loom and the stone-man at night throws in the shuttle." Zen practitioners should always remember that when something which contrary to the common sense like this is understood, Emptiness becomes facts of our daily life. It is really difficult to understand these dialogues from Zen masters of the old days, but when we, Zen practitioners, understand this, "Sunyata" becomes facts of our daily life, and the practice of secret virtue is no more "Pharisaism".

2.257. A Light Hearted Tune on My Flute, Hoping People Forget a Lifetime of Troubles!

One time, Tou-Shuai entered the hall to address the monks, saying: "I can't differentiate anything. I see a hard-shelled turtle and I mistakenly call it soft-shelled. I can't talk any wondrous talk, or speak about truth. I just flap my lips and drum my tongue. When all the monks in the world see me, they laugh so hard in derision that their tears turn to blood. Don't I turn their derision to happiness? Are you laughing at me now?" After a pause, the master said: "I blow a light hearted tune on my flute and it causes people to forget a lifetime of troubles!"

2.258. Not to Have an Inch of Silk

The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Nan Chuan and an official named Lu Heng. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VIII, one day, Zen master Nan-Ch'uan asked Lu-Huan Tai-Fu, "Tai-Fu, in twenty-four hours, what do you do?" Lu-Huan Tai-Fu said, "Not to have an inch of silk (there is not a tiny thing defiling the pure mind)."

2.259. Thong Bien and the Empress Dowager Y Lan

One day, the empress dowager Y Lan asked Zen master Thong Bien, "Now, putting aside the school founded on the principles (scriptural teachings), what has been affected by the other two sects of Zen?" Zen master Thong Bien said, "According to the biography of Dharma Master Tan-T'ien, a Chinese famous monk who lived in the Sui Dynasty in China, the Chinese Emperor Sui Kao Tzu said, 'I think of the compassionate teaching of the Buddha (a master who tame and control the passions of men), whose benevolence I cannot repay. In a position of a king, I feel ashamed, so I wish to support the Three Jewels on a wide scale. I have had all the relics to be collected from all over the country, and I have built forty-nine precious stupas for them. To show the world the way to the enlightenment, I have built more than one hundred fifty temples and stupas. I also wish to build temples and

stupas in remote place such as Jiao-chou, so morality and virtue can be impregnated and extended everywhere. Although Jiao-chou only belongs to China, we still need to bind it to us. So, Dharma Master (Tan T'ien) should select and send there monks who are renowned for their virtues, so they can convert and let all people there attain enlightenment.' Dharma Master Tan T'ien said, 'The area of Jiao-chou has route to India, which is closer than from China to India. In early times, when Buddhism came to China and still had not been spread out to everyone, yet in Luy Lau more than twenty precious temples were built, more than five hundred monks were ordained, and fifteen volumes of scriptures were translated. So Jiao-chou had a connection with Buddhism before we did. At that early time, there were monks like Ma-ha Chi-yu, Sanghapala, Chih-Chiang-Liang, and Mou-po who came there to spread the Dharma. In our time, there is Zen master Phap Hien, who received the dharma transmission from master Vinitaruci and who is now continuing the school of the Third Patriarch Seng Ts'an. Phap Hien is a Bodhisattva in the human realm. He currently receives disciples and teaches the Dharma at Chung Thien Temple, and the congregation there numbers over three hundred. Thus, Jiao-chou is no different than China. Your Majesty are the compassionate father of all the world, and you wish to bestow your grace everywhere equally by sending emissary to Jiao-chou, but there are Buddhist masters there, we do not have to go there to convert them.'" Zen master Thong Bien continued, "Moreover, the T'ang Minister Chuan te-yu composed a preface to transmit the Dharma which says, 'After Patriarch Ts'ao-chi passed away, the teaching of Zen flourished and spread, there were Zen sects everywhere. Zen master Chang-ching Yun carried Ma-tsu's essential dharma to spread in Wu-Yueh. The Mahasattva Wu-yen T'ung transmitted the essential message of Master Pai-chang to open up the intelligence and bring enlightenment in Jiao-chou.' This is what has been accomplished by the Zen Schools." The Empress Dowager Y Lan also asked, "What is the handed-down tradition of the two Zen Schools?" Zen Master Thong Bien replied, "The representatives of the Vinitaruci sect include Zen masters Hue Sinh and Vuong Chan Khong. For the Wu-yen T'ung sect, there are Zen masters Mai Vien Chieu and Nhan Quang Tri. While the successor of Sanghapala (Chiang Seng-hui) is Loi Ha Trach. Besides,

the transmissions from outside of these two sects are numerous to mention them all.” The Empress Dowager Y Lan was very pleased with Master Thong Bien's replies, so she honored him with the title “Monk of the Clergy” and bestowed him with a purple robe and the special title (sobriquet) “National Teacher Thong Bien” which means “National Preceptor with Consummate Eloquence” and rewarded him generously. The Empress Dowager Y Lan often summoned Zen Master Thong Bien to the Inner Court to pay reverence (homage) to him and consecrated him the National Teacher. Due to his instruction and transformation, the Empress Dowager Y Lan comprehended the essential meaning of Zen. The Empress herself once composed a verse of enlightenment:

“Form is emptiness and the very emptiness is form,
 Emptiness is form; form is emptiness.
 When one attaches to neither form nor emptiness,
 One is in accordance with the True sect.”

2.260. The Message of Zen From the Diamond Sutra

Hung Jen's 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.

2.261. The Whole Body Is Ear and Eye

The whole body is ear and eye. Zen sects use the term to encourage practitioners to ignore both subjective and objective

concepts in order to reach the realm of oneness. In example 89 of the Blue Cliff Record, we find a mondo (questions and answers) between Tao-wu and Yun-yen T'an-sheng, another student and dharma successor of Yueh-shan: "Yun-yen asked Tao-wu, 'The great compassionate bodhisattva makes us use many hands and eyes. How is that?' Tao-wu said, 'It is as with someone who in the middle of the night reaches behind him to straighten his pillow.' Yun-yen said, 'I understand.' Tao-wu said, 'His whole body is hands and arms.'" Tao-wu said, 'What you've said is well spoken, but it says only eight-tenths.' Yun-yen said, 'What does the master think then?' Tao-wu said, 'His whole body is hands and arms.'"

2.262. Where Does the Pain Come From?

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-fêng 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-fêng. Seeing Hsuan-Sha limping, Master Hsueh-fêng 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-fêng'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-fêng? 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!

2.263. Autumn Wind, Autumn Moon!

One time Tou Hsueh entered the hall to address the monks, saying: "When a person's eyes and ears are clear, then he resides in a remote mountain valley. The autumn wind rustles the ancient pines and the autumn moon reflects from the cold waters. A patch-robed monk who reaches that place must go still further to realize the truth, for this is still just two apes with four tails hanging down." After saying this the master shouted.

2.264. Taming A Tiger

Tri Nhan, a Vietnamese Zen Master from Phong Châu, North Vietnam. His worldly name was Le Thuoc. He was a descendant of King Lê Đại Hành. His grandfather named Lê Thuận Tông, a high official in the royal court during the Lý Dynasty. He passed the Doctorate Degree in Philosophy and was assigned as a royal official with the rank of "Cung Hầu Thứ Gia." One day, he was sitting in meditation when he saw a tiger chasing a deer toward him. Zen master Tri Nhan said to them: "All sentient beings cherish their lives, you should not harm each other." The tiger bowed to the ground to show its acceptance of taking refuge, and then went away. Later on, Zen master Tri Nhan built a hut at the foot of a mountain and received disciples. Donations were always piled up. People from a tribe nearby banded together and tried to raid the donations. However, whenever master Tri Nhan went outside, a big tiger would squat in front of the hut, so the raiders did not dare to break in. Eventually, many of them were taught and guided back to a virtuous life by the master

***2.265. The Paddy Makes Noise in Autumn; in a Snowy Scene,
Red Peonies Blossom!***

One day, a monk asked Zen master Vien Chieu, "Inherently what has form also has shadow. Is the shadow sometimes separate from the form?" The master replied, "Hundreds of rivers flow to the East Ocean, where ten thousand currents flow together. Thousands of stars bow to the North Star, where for a thousand ages all turn to the mind." The monk asked, "What is a single phrase of 'Clear realization' that transcends thousands of millions of other phrases?" The master replied, "From afar, one tucks Mount T'ai under his arm and steps across the North Sea. Then turning his face upward, he throws his staff up to the moon." The monk asked, "Only this one is real, the rest are not. What is real?" The master replied, "The wind moves easily on the tip of the staff; rain causes mud on the road." The monk asked, "Do not aim at the wondrous treasury to the Tathagata; do not ask fire from the patriarchs to keep the lamp lit. What is the purpose?" The master replied, "The paddy makes noise in autumn; in a snowy scene, red peonies blossom."

***2.266. Shou-an Experienced Great Enlightenment on the Phrase
"Empty Talk!"***

When Shou-an was serving as Foyan's attendant, he said, "What is it when question and answer stop?" Foyan said, "It's like when you strike the hammer on the sounding board at the monk's hall." Shou-an didn't understand what Foyan meant. That evening Foyan went to Shou-an's quarters and spoke with him. In the course of this conversation Shou-an brought up their earlier conversation. Foyan said, "Empty talk." Upon hearing this, Shou-an suddenly experienced great enlightenment. Zen practitioners should always remember that 'Enlightenment' is very important in the Zen sects because the ultimate goal of Zen discipline is to attain what is known as 'enlightenment.' And this self-realization constitutes the truth of Zen, which is emancipation (moksha) and freedom (vasavartin). Enlightenment means to enlighten or to wake up or the intuitive awareness or cognition of the Dharma-Nature, the realization of ultimate reality. 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.

2.267. The Hand Cloth

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."

2.268. Shou-Shan's Near-Death Verse

Near death, Shou-shan entered the hall to bid farewell to the monks. He then recited this verse:

"The Silver World, the Golden Body,
Impassioned or passionless,
Together one truth,
When brightness and darkness are
exhausted, neither shines forth.
The sun past its apex
Reveals the whole body."

2.269. Easy, Facile, Loose Talks

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."

2.270. Hold the Staff and Shake It!

One day, K'e-chen entered the hall and addressed the congregation, saying, "There are brave people who did not fear life and death. There are many courageous hunters who enter the mountains, unmindful of ferocious tigers. There are brave fishermen who never fear water snakes and dragons. What is it that Zen monks are courageous about?" K'e-chen then raised his staff and said, "This is the staff. If you can raise it, hold it, and shake it, then the ten thousand worlds all move in the same moment. If you can't raise it, hold it, and shake it, then for you Manjusri is just Manjusri and 'dropping the self' is just 'dropping the self.' That's it!"

2.271. Held Up the Broom

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIV, once, when Yun-Yan was sweeping the temple yard, Daowu said to him, "Too hurried!" Yun-Yan said, "You should know that there is a something that is not hurried." Daowu

said, "In that case, is there a second moon?" Yun-Yan held up the broom and said, "What moon is this?" Daowu then went off. Later, Hsuan-sha heard about this and said, "Exactly the second moon."

2.272. Maturity of Doubts

In Po-Shan's Admonitions Regarding the Study of Zen, during the Ming Dynasty, written by Wu-I-Yuan-Lai in the beginning of the seventeenth century, Po-Shan Zen School confirmed that in striving to master Zen, the thing needed is to cherish a strong desire to destroy a mind subject to birth and death. When this desire is awakened, the Zen practitioner feels as if he were enveloped in a blazing fire. He wants to escape it. He cannot just be walking about, he cannot stay quietly in it, he cannot harbour any idle thoughts, he cannot expect others to help him out. Since no moment is to be lost, all he has to do is to rush out of it to the best of his strength and without being disturbed by the thought of the consequence. Once the desire is cherished, the next step is more technical in the sense that an inquiring spirit is to be awakened and kept alive, until the final moment of solution arrives. The inquiry is concerned with the whence of birth and the whither of death, and to be constantly nourished by the desire to rise above them. This is impossible unless the spirit of inquiry is matured and breaks itself out to a state of enlightenment. In this book, Po-Shan Zen School also mentioned ten methods of maturing doubts as follows: First, not caring for worldly things. Second, not getting attached to a state of quietude. Third, not being disturbed by pluralities of objects. Fourth, being constantly watchful over oneself, behaving like a cat who is after a mouse. Fifth, concentrating one's spiritual energy on the koan. Sixth, not attempting to solve it intellectually where there are no such cues in it. Seventh, not trying to be merely clever about it. Eighth, not taking it for a state of doing-nothing-ness. Ninth, not taking a temporary state of transparency for finality. Tenth, not reciting the koan as if it were the Nembutsu practice or a form of Dharani.

2.273. Ripened Apples

When reading Zen koans, we often come across the statement that a monk was immediately enlightened after hearing a certain remark, or after receiving a blow from his Zen Master. For instance, when Chao-

chou heard Nan-chuan say "The Tao is not a matter of knowing or not knowing...", he was at once enlightened; when Hung-chou was kicked by Ma-tsu, he was at once enlightened; and so forth. This may give the impression that "Enlightenment" is very easy to come by. But these little koans often consisting of less than a hundred words, are merely a fraction of the whole story. Their background was seldom sketched in by Zen Masters who first wrote them, because the masters did not think it necessary to mention their common background to people who were brought up in the Zen tradition and knew it clearly. The masters thought that nobody could be so foolish as to regard "Enlightenment" as immediately attainable merely by hearing a simple remark such as "a stick of dry dung" or by receiving a kick or a blow, without previously having had the "preparedness" of a ripened mind. To them it was obvious that only because the mental state of a Zen student had reached its maturity could he benefit from a Master's kicks or blows, shouts or cries. They knew that this maturity of mind was a state not easily come by. It was earned through many years of practice and hard work. Zen students should bear this in mind and remember that most of the Zen koans they know are only the highlights of a play and not the complete play. These koans tell of the fall of ripened apples, but are not the biographies of these apples, whose life-stories are a long tale of delights and sorrows, pleasures and pains, struggles and bitter challenges. The Zen Master shakes the apple tree and the ripened fruit falls; but on the swaying branches the unripened fruit will still remain.

2.274. Ts'ui Yen's Eyebrows

At the end of the summer retreat Zen Master Ts'ui Yen said to his assembly, "All summer long I've been talking to you, brothers; look and see if my eyebrows are still there." Pao-fu said, "The thief's heart is cowardly." Ch'ang Ch'ing said, "Grown." Yun-men said, "A barrier." Example 8 of the Pi-Yen-Lu which allows us to learn more about the mind of Ts'ui Yen's than from all historical data concerning his life and significance. According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, in just one word, if you understand, you can make use of it on the path of cultivation, like a dragon reaching the water, like a tiger in the mountain. If you don't understand, then the worldly truth will prevail, and you will be like a ram caught in a fence, like a fool watching over

a stump waiting for a rabbit. Sometimes a single phrase is like a lion crouching on the ground; sometimes a phrase is like the Diamond King's jewel sword. Sometimes a phrase cuts off the tongue of everyone on earth, and sometimes a phrase follows the waves and pursues the currents. if you make use of it on the road, when you meet with a man of knowledge you distinguish what's appropriate to the occasion, you know what's right and what's wrong and together you witness each other's illumination. Where the worldly truth prevails, one who has single eye can cut off everything in the ten directions and stand like a mile high wall. Therefore, it is said, "When the great function appears it does not keep to any fixed standards." Sometimes we take a blade of grass and use it as the sixteen foot golden body of Buddha; sometimes we take the sixteen foot golden body and use it as a blade of grass. But tell me, what principle does this depend upon? Do you really know? To test, I cite this; look! The Ancients had morning study and evening inquiry, at the end of summer retreat Ts'ui-yen turned around and spoke to his assembly like this, and he was undeniably solitary and steep, nothing could stop him from startling the heaven and shaking the earth. But tell me, in the whole great treasury of teachings, in the five thousand and forty-eight volumes of the canon, whether they talk of mind or nature, whether they preach the sudden or the gradual, has there ever been this happening? They're all this kind of occasion, but among them Ts'ui-yen is outstanding. Look at the way he talks; tell me, where is his true meaning? Future Zen practitioners should be very careful, although ancient virtues spoke like that, their meaning is definitely not here. This example refers to the tradition that when a man makes false statements concerning the Dharma of Buddhism he will lose all the hair on his face. As Ts'ui-Yen gave many sermons during the summer retreat for the edification of his pupils, while no amount of talk can ever explain what the truth is, his eyebrows and beard might perhaps by this time have disappeared altogether. This is a way of emphasis of no connection between Zen and Sutras.

2.275. Sleep

How much sleep is needed for a person to keep himself or herself healthy, strong, and always capable for work is a great problem; it

cannot be decided without considering various incidental circumstances besides the person's own hereditary constitution. But sleep seems to be something that permits much latitude, and discipline or habit can do much to reduce it to its lowest terms. Perhaps this is one of the reasons why the Buddha and many other great spiritual leaders severely denounce those indulgent in sleep. But from another point of view, sleep is indicative of peace and contentment; those who are always wakeful and look about with an unsteady gaze, or those who are startled at every little incident or mishap of life, and unable to fall asleep being so miserably nerve-racked, are those whose spirits are somehow maladjusted to the general scheme of the universe. In these modern times when environment by artificial means changes so rapidly, the very author of these changes finds it extremely difficult to adapt himself to them, and the result is the manifest growth of all kinds of neurotics. Let's examine together some of Zen stories on the so-called "Indulgent sleeping." According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVI, Yen-t'ou Ch'uan-kuo, a great Zen master of late T'ang, seeing Su-shan approach, fell soundly asleep. Shan came up to the master and stood by him, who, however, paid him no attention whatever. Shan gave one stroke to his chair. The master turned his head about and said, "What do you want?" Shan replied, "O master, have a good sleep!" So saying, he went off. The master laughed heartily: "I have for these thirty years fooled with so many horses, and today I find myself kicked down by an ass!"

***2.276. Who Knew That on the Way to the Eastern Mound, Just
Half Way Through, One's Hair Would Already Turn
White!***

One day, a monk asked Zen master Vien Chieu, "The greenish bamboo are all Thusness. What is the function of True Thusness?" The master replied, "I offer to you a thousand miles away, as I smile and hold a cup of tea." The monk continued to ask, "What have I come here in vain for?" The master said, "Who knew that on the way to the eastern mound, just half way through, one's hair would already turn white."

2.277. *Water Buffalo*

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VIII, Nan-Ch'uan's comments and instructions are recorded in the Ch'ing-Chou-Nan-Ch'uan-Pu-Yuan-Ch'an-Shih Kuang-Lu or Great Collection of the Words of the Ch'an Master Nan-Chuan-Pu-Yuan from Ch'ing-Chou. When Nan-Ch'uan was near death, the head monk said, "Master, where will you be a hundred years from now?" Nan-Ch'uan said, "I'm going to be an ox living down at the bottom of the mountain." The monk said, "May I follow you to that place as an ox?" Nan-Ch'uan said, "If you follow me, you must do so with a single blade of grass in your mouth." At the moment, Chao Chou stepped in and said: "Thank you, teacher, for this instruction." Zen master Nan Ch'uan said: "Last night at midnight the moonlight shone on the window." The master became ill. He said to the monks, "The stars' light is deem but eternal. Don't say that I'm coming and going." When finished speaking, the master passed away at the age of 87.

2.278. *Bowl of Water*

The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between National Teacher Chung and the purple-clad Imperial Attendant Monk. According to the Pi-Yen-Lu, example 48, one day, National Teacher Chung asked the purple-clad Imperial Attendant Monk, "I hear that you have written a commentary on scriptures. Is this so or not?" The Imperial Attendant said, "It is so." National Teacher Chung 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 Scritpures?" The National teacher then ordered his attendant to bring a bowl of water, seven grains of rice, and a single chopstick. Putting them in the bowl, he then 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?"

2.279. Is the Water Deep or Shallow?

The story of a koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Yun-Ju and T'ung-Shan. According to Ching-Te Ch'uan teng Lu, volume XVII, Yun-Ju was crossing a river with T'ong-Shan. T'ong-Shan asked: "How deep is it?" Yun-Ju said: "It's not wet." T'ong-Shan said: "You rustic!" Yun-Ju said: "What would you say Master?" T'ong-Shan said: "Not dry."

2.280. Boat of Snow

A monk adopted name: "Sesshu" means "Boat of Snow." He acquired it, according to one story, when he was preparing to board the ship that would return him to Japan. A crowd of wellwishers came to see him off and showered him with bits of white paper on which they asked him to paint even a few strokes before leaving. Sesshu returned to Japan to find the capital in ruins from the continuing Onin Wars, so he spent some years traveling about the islands. Eventually, around 1486, he returned to Yamaguchi and dedicated his energy to art. Most of his paintings were expressions of his own Zen experiences.

2.281. Chuan-Tzi Tipped Over the Boat

Zen Master Chuan-zi, name of a Chinese Zen master 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 XIV. When Zen master Daowu went to Jing-kou where he happened to see Zen master Shan-hui give a lecture. A monk attending the talk asked Shan-hui, "What is the dharmakaya?" Shan-hui said, "The dharmakaya is formless." The monk asked, "What is the Dharma eye?" Shan-hui said, "The Dharma eye is without defect." When he heard this, Daowu laughed loudly in spite of himself. Shan-hui got down off the lecture platform and said to Daowu, "Something I said in my answer to that monk was not correct and it caused you to laugh out loud. Please don't withhold Shen-hui your compassionate instruction about this!" Daowu said, "You have gone into the world to teach, but have you not had a teacher?" Shan-hui said, "I've had none. May I ask you to clarify these matters?" Daowu said, "I can't speak of it. I invite you to go to see the Boat Monk at Hua-ting." Shan-hui said, "Who is he?" Daowu said,

"Above him there's not a single roof tile, below him there's no ground to plant a hoe. If you want to see him you must change into your traveling clothes." After the meeting was over, Shan-hui packed his bag and set out for Hua-ting. When Decheng saw Shan-hui coming he said, "Your Reverence! In what temple do you reside?" Shan-hui said, "I don't abide in a temple. Where I abide is not like..." Decheng said, "It's not like? It's not like what?" Shan-hui said, "It's not like the Dharma that meets the eye." Decheng said, "Where did you learn this teaching?" Shan-hui said, "Not in a place which the ears or eyes can perceive." Decheng said, "A single phrase and you fall into the path of principle. Then you're like a donkey tethered to a post for countless eons." The Decheng said, "You've let down a thousand-foot line. You're fishing very deep, but your hook is still shy by three inches. Why don't you say something?" As Shan-hui was about to speak Decheng knocked him into the water with the oar. When Shan-hui clambered back into the boat Decheng yelled at him, "Speak! Speak!" Shan-hui tried to speak but before he could do so Decheng struck him again. Suddenly Shan-hui attained great enlightenment. He then nodded his head three times. Then Decheng said, "Now you're the one with the pole and line. Just act by your own nature and don't defile the clear waves." Shan-hui asked, "What do you mean by 'throw off the line and cast down the pole'?" Decheng said, "The fishing line hangs in the green water, drifting without intention." Shan-hui said, "There is no path whereby words may gain entry to the essence. The tongue speaks, but cannot speak it." Decheng said, "When the hook disappears into the river waves, then the golden fish is encountered." Shan-hui then covered his ears. Decheng said, "That's it! That's it!" He then enjoined Shan-hui, saying, "Hereafter, conceal yourself in a place without any trace. If the place has any sign don't stay there. I stayed with Yao-shan for thirty years and what I learned there I've passed to you today. Now that you have it, stay away from crowded cities. Instead, plant your hoe deep in the mountains. Find one person or on-half a person who won't let it die." Shan-hui then bid Decheng goodbye. As he walked away he looked back at Decheng. Suddenly Decheng yelled, "Your Reverence!" Shan-hui stopped and turned around. Decheng held up the oar and said, "Do you say there's anything else?" He then tipped over the boat and disappeared into the water, never to be seen again.

2.282. Sermon

One day, Zen master Yun-Men entered the hall and addressed the assembly, saying, "In the Zen School, how do we promote the teachings?" Then, in place of the assembly, he answered, "Hou!" On another occasion, Zen master Yun-men entered the hall and said, "Bodhisattva Vasudeva turned without any reason into a staff." So saying he drew a line on the ground with his own staff, and resumed, "All the Buddhas as numberless as sands are here talking all kinds of nonsense." He then left the hall. One day when he entered the hall as usual to give a sermon, a monk walked out of the congregation and made bows to him, saying, "I beg you to answer." Yun-men called out aloud, "O monks!" The monks all turned towards the master, who then came down from the seat. One time when sat silently in his seat for a while, a monk came out and made bows to him. Yun-men said, "Why so late?" The monk was ready to make a response, whereupon the master remarked, "O you, good-for-nothing rice bag!" Sometimes his sermon would be quite disparaging to the founder of his own faith; for he said, "Isvara, great lord of heaven, and the old Sakyamuni are in the middle of the courtyard, discoursing on Buddhism; are they not noisy?" Another time he said, "All the talk so far I have had, what is it all about, anyway?" Today, again not being able to help myself, I am here to talk to you once more. In this wide universe is there anything that comes up against you, or put you in bondage? If there is ever a thing as small as the point of a pin lying in your way or obstructing your passage, get it out for me! What is it that you call a Buddha or Patriarch? What are they that are known as mountains, rivers, the earth, sun, moon, or stars? What are they that you call the four elements and the five aggregates? I speak thus, but it is no more than the talk of an old woman from a remote village. If I suddenly happen to meet a monk thoroughly trained in this matter, he will, on learning what I have been talking to you, carry me off the feet and throw me down the steps. And for this would he be blamed? Whatever this may be, for what reason is it so? Don't be carried away by my talk and try to make nonsensical remarks. Unless you are the fellow who has really gone through with the whole thing, you will never do. When you are caught unawares by such an old man as myself, you will at once lose your way and break your legs. And for

that, am I to be at all blamed? This being so, is there any one among you who wants to know a thing or two about the doctrine of our school? Come out and let me answer you. After this you may get a turning and be free to go out in the world, east or west." A monk came out and was at the point of asking a question when the master hit his mouth with the staff, and descended from the seat. One day when Yun-men was coming up to the Lecture Hall he heard the bell, whereupon he said, "In such a wide wide world, why do we put our monkish robes on when the bell goes like this?" Another day he simply said, "Don't try to add frost over snow; take good care of yourselves, good bye!" Then he went out. There was still another time he said, "Look, and behold, the Buddha Hall has run into the monks' quarters." Later his own remark was, "They are beating the drum at Lo-fu, and a dance is going on at Chao-chou." One day Yun-men seated himself before the congregation, there was a pause for a while, and he remarked, "Raining so long, and not a day has the sun shone." One other day he said, "Look, and behold! No life is left!" So saying, he acted as if he were falling. The he asked, "Do you understand? If not, ask this staff to enlighten you." A lot of times, these short sermons of this nature, short, unintelligible, and amost nonsensical are hard for beginning practitioners to understand. Bur, according to Zen, all these remarks are the plainest and most straightforward exposition of the truth. When the formal logical modes of thinking are not resorted to, and yet the master is asked to express himself what he understands in his inmost heart, there are no other ways but to speak in a manner so enigmatic and so symbolic as to stagger the uninitiated. However, the masters themselves are right in earnest, and if you attach even the remotest notion of reproach to their remarks, thirty blows will be instantly on your head.

2.283. Already Explained

There was an old monk living at the temple of Zen master Wei-Cheng Pai-Chang (Weizheng Baizhang) in Hung Chou. Seeing the sunlight streaming through a window, he asked Wei Cheng: "Does the window go to the sunlight or does the sunlight got to the window?" Zen master Wei Cheng said: "Venerable elder, there's a guest in your room. You'd better return." Later, Zen master Wei Cheng Pai Chang asked

Nan Ch'uan: "Is there a Dharma that enlightened teachers have never expressed to the assembly?" Nan Ch'uan said: "Yes, there is." Wei Cheng asked: "What is it?" Nan Ch'uan said: "Not mind, not Buddha, not things." Wei Cheng said: "You've just expressed it!" Nan Ch'uan said: "That's the way I see it; how about you?" Wei Cheng replied: "I'm not an enlightened teacher. How should I know whether there's a Dharma that has or hasn't been expressed?" Nan Ch'uan said: "I don't understand. Please, Dharma uncle, explain." Wei Cheng responded: "I've already explained more than enough!"

2.284. Talking About Mind and Nature

The story of a koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master T'ung-Shan and Shen-Shan Mi. According to Ching-Te Ch'uan teng Lu, volume XV, one day, Zen master T'ung-Shan was walking along the road with Shen-Shan Mi. T'ung-Shan pointed at a monastery and said, "Inside that monastery, people were talking about mind and nature." Shen-Shan Mi asked, "Who are they?" T'ung-Shan said, "With uncle's such question, I feel totally dead." Shen-Shan Mi asked, "Who are talking about mind and nature." T'ung-Shan said, "I get life out of the death."

2.285. The Dharma Is Spoken Without the Intention of Gaining, It Is Like a Lion's Roar!

Another monk asked, "When a Zen master observes that everything in the ten directions is empty, is that the dharmakaya?" The National Teacher said, "Viewpoints attained with the thinking mind are upside down." A monk asked, "Aside from mind is Buddha, are there any other practices that can be undertaken?" The National Teacher said, "All of the ancient sages possessed the two grandattributes, but does this allow them to dispel cause and effect?" He then continued, "The answers I have just given you cannot be exhausted in an incalculable eon. Saying more would be far from the Way. Thus it is said that when the Dharma is spoken with an intention of gaining, then it is just like a barking fox. When the Dharma is spoken without the intention of gaining, then it is like a lion's roar." It should be noted that the lion's roar is a term designating authoritative or powerful preaching. As the lion's roar makes all the animals tremble, so

Buddha's preaching overthrows all other religions, subdues devils, conquers heretics, and arrests the misery of life. The lion's roar is also a term designating authoritative or powerful preaching of the Buddha. A lion's roar has four functions: First, a lion's roar makes all animals tremble. Second, a lion's roar subdues elephants. Third, a lion's roar arrests birds in their flight. Fourth, a lion's roar makes fishes sunk deeply in the water. A lion's roar is also Buddha's or Bodhisattva's preaching which also has four functions: First, overthrows all other religions or religious theories. Second, subdues devils. Third, conquers heretics. Fourth, arrest the misery of life.

2.286. To Say It's a Thing Misses the Mark

The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between the Sixth Patriarch, Hui Neng, and Zen master Nan Yueh (677-744). 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. After eight years, Nan-Yueh suddenly attained enlightenment. He informed the Sixth Patriarch of this, saying: "I have an understanding." The Sixth Patriarch said: "What is it?" Nan-Yueh said: "To say it's a thing misses the mark." The Sixth Patriarch said: "Then can it be made evident or not?" Nan-Yueh said: "I don't say it can't be made evident, but it can't be defiled." The Sixth Patriarch said: "Just this that is undefiled is what is upheld and sustained all Buddhas. You are thus. I am also thus. "Prajnadhara has foretold that from beneath your feet will come a horse which will trample to death everyone in the world. Bear this in mind but don't soon repeat it." Huai-Jang suddenly understood (experienced Great Enlightenment). Accordingly he waited upon the Master for fifteen years, daily penetrating more deeply into the profound and mysterious. He later went to Nan-Yao where he spread the Dhyana School.

2.287. Thing That We Make Use of Everyday and Yet We Fail to Recognize It!

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."

2.288. This Sutra

One day, a monk asked Zen master Shou-shan Hsing-nien (926-993), "The Buddhas all issue from this sutra; what sutra is it?" The master said, "Speak softly! Speak softly!" The monk asked, "How am I to receive and maintain this?" The master answered, "Never defile it!" Instead of replying that in the Diamond Sutra, one finds the sentence: "All the Dharma of the Buddhas and of the supreme and perfect enlightenment of the Buddhas derive from this sutra," the master just said "Speak quietly or people will hear." People nowadays don't realize it all arises from their own original minds. Zen practitioners should always remember that when speaking of the truth, be sure that your words are quiet enough not to reach the ears of those incapable of understanding them correctly.

2.289. To Test Jade Through the Fire; to Find Pearl, Don't Leave the Mud

One day, Fo-Kuo entered the hall and addressed the monks, saying, "Great waves arise on the mountain top. Dust rises from the bottom of a well. The eyes hear a thunderclap. The ears see a great brocade. The three hundred sixty bones of the human body each reveal the incomparably sublime body. The tips of eighty-four thousand hairs display the chiliocosm sea of worlds of the Treasure King. But this is not the wonderful function with supernatural powers. Nor is it the manifested Dharma. If only the thousand eyes can suddenly open, then you'll be sitting throughout the ten directions. If you could describe this

in a single surpassing phrase, what would you say? To test jade it must be passed through the fire. To find the pearl, don't leave the mud."

2.290. Zen Is Practical, Commonplace, and Most Living

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.

2.291. Reality, Non-Existence, Maya-Like Existence, Empty, As It Is

Zen master Ch'u-shih Fan-ch'i was one of the great masters in early Ming. One day, he entered the hall and addressed the monks. In his

sermons he quoted Yun-men: "Yun-men one day produced his staff before an assembly of monks and said, 'Common people naively take it for a reality; the two Yanas analyse it and declare it to be non-existent; the Pratyeka-buddhas declare it to be a Maya-like existence; and the Bodhisattvas accept it as it is, declaring it empty. As regard to Zen followers, when they see a staff, they simply call it a staff. If they want to walk they just walk; if they want to sit, they just sit; they should not in any circumstances be ruffled and distracted.'" After these references to the old masters, Ch'u-shih Fan-ch'i airs his own remarks on the staff: "It is improper to cherish for common people the notion of reality, for the Sravakas the notion of non-being, for the Pratyeka-buddhas the notion of Maya-like existence, and for the Bodhisattvas the notion of empty suchness. Not to be released? Yun-men the old master was so absorbed in watching the foaming waves that he was not conscious of losing his own oars. The woeful outcome of it is still engaging the anxious attention of the entire world of monks. They are not yet freed from the staff. To be released? No! Better have them all interred in one common graveyard!" According to the truth of Zen in the view of emptiness or suchness, it does matter even a particle of dust is not outside of the mind, and when this is understood, Sunyata and its related ideas will all become comprehensible.

2.292. To Practice Right Mindfulness

According to the Vimalakirti Sutra, Chapter Seven, Vimalakirti said to Manjusri: "He should uphold right mindfulness." Manjusri asked: "What should he do to uphold right mindfulness?" Vimalakirti replied: "He should advocate the unborn and the undying." Manjusri asked: "What is the unborn and what is the undying?" Vimalakirti replied: "The unborn is evil that does not arise and the undying is good that does not end." Manjusri asked: "What is the root of good and evil?" Vimalakirti replied: "The body is the root of good and evil." Manjusri asked: "What is the root of the body?" Vimalakirti replied: "Craving is the root of the body." Manjusri asked: "What is the root of craving?" Vimalakirti replied: "Baseless discrimination is the root of craving." Manjusri asked: "What is the root of baseless discrimination?" Vimalakirti replied: "Inverted thinking is the root of discrimination." Manjusri asked: "What is the root of inverted

thinking?" Vimalakirti replied: "Non-abiding is the root of inverted thinking." Manjusri asked: "What is the root of non-abiding?" Vimalakirti replied: "Non-abiding is rootless. Manjusri, from this non-abiding root all things arise."

2.293. Real Existence and Extinction of Real Existence

According to T'ien T'ai Great Master Chih-I, the two truths as "real existence" corresponds to the Tripitaka Teaching that all senses, sense organs, and their objects are truly real. In other words, it corresponds to the Hinayana teaching of the reality or substantiality of individual dharmas, in contrast to the Mahayana teaching of the emptiness of dharmas. At this level, the real truth corresponds to extinguishing this mundane realm of 'real dharmas' to attain the Buddhahood of ultimate extinction.

2.294. Reality of Life

According to Zen Master Dogen, our attitude should be one diligent practice in every situation that we encounter. If we fall into hell, we just go through hell; this is the most important attitude to have in daily life. When we encounter unhappiness, we work through it with sincerity. Just sit in the reality of life, seeing heaven and hell, misery and joy, life and death all with the same eye.

2.295. The Absolute Truth or Light of the Buddha

According to the Vimalakirti Sutra, Chapter Twelve, the Buddha then asked Vimalakirti: "You spoke of coming here to see the Tathagata, but how do you see Him impartially?" Vimalakirti replied: "Seeing reality in one's body is how to see the Buddha. I see the Tathagata did not come in the past, will not go in the future, and does not stay in the present. The Tathagata is seen neither in form (rupa, the first aggregate) nor in the extinction of form nor in the underlying nature of form. Neither is He seen in responsiveness (vedana), conception (sanjna), discrimination (samskara) and consciousness (vijñana) (i.e. the four other aggregates), their extinction and their underlying natures. The Tathagata is not created by the four elements (earth, water, fire and air), for He is (immaterial) like space. He does

not come from the union of the six entrances (i.e. the six sense organs) for He is beyond eye, ear, nose, tongue, body and intellect. He is beyond the three worlds (of desire, form and formlessness) for He is free from the three defilements (desire, hate and stupidity). He is in line with the three gates to nirvana and has achieved the three states of enlightenment (or three insights) which do not differ from (the underlying nature of) unenlightenment. He is neither unity nor diversity, neither selfness nor otherness, neither form nor formlessness, neither on this shore (of enlightenment) nor in mid-stream when converting living beings. He looks into the nirvanic condition (of stillness and extinction of worldly existence) but does not dwell in its permanent extinction. He is neither this nor that and cannot be revealed by these two extremes. He cannot be known by intellect or perceived by consciousness. He is neither bright nor obscure. He is nameless and formless, being neither strong nor weak, neither clean nor unclean, neither in a given place nor outside of it, and neither mundane nor supramundane. He can neither be pointed out nor spoken of. He is neither charitable nor selfish; he neither keeps nor breaks the precepts; is beyond patience and anger, diligence and remissness, stillness and disturbance. He is neither intelligent nor stupid, and neither honest nor deceitful. He neither comes nor goes and neither enters nor leaves. He is beyond the paths of word and speech. He is neither the field of blessedness nor its opposite, neither worthy nor unworthy of worship and offerings. He can be neither seized nor released and is beyond 'is' and 'is not'. He is equal to reality and to the nature of Dharma (Dharmata) and cannot be designated and estimated, for he is beyond figuring and measuring. He is neither large nor small, is neither visible nor audible, can neither be felt nor known, is free from all ties and bondage, is equal to the All-knowledge and to the (underlying) nature of all living beings, and cannot be differentiated from all things. He is beyond gain and loss, free from defilement and troubles (klesa), beyond creating and giving rise (to anything), beyond birth and death, beyond fear and worry, beyond like and dislike, and beyond existence in the past, future and present. He cannot be revealed by word, speech, discerning and pointing. World Honoured One, the body of the Tathagata being such, seeing Him as above-mentioned is correct whereas seeing Him otherwise is wrong."

2.296. Flowering Hedge

According to example 39 of the Pi-Yen-Lu, a monk asked Yun Men, "What is the Pure Body of Reality?" Yun Men said, "A flowering hedge." The monk asked, "What is it like when one goes on in just such a way?" Yun Men said, "A golden-haired lion." According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, people, do you know the point of this monk's questions and the point of Yun Men's answers? If you do know, their two mouths are alike without a single tongue. If you do not know, you will not avoid being fatheaded. A monk asked Hsuan Sha, "What is the Pure Body of Reality?" Hsuan Sha said, "Dripping with pus." He had the adamantine eye: as a test, I ask you to try to discern it. Yun Men was not the same as others. Sometimes he held still and stood like a wall ten miles high, with no place for you to draw near. Sometimes he would open out a path for you, die along with you and live along with you. Yun Men's tongue was very subtle; some people say he was answering him figuratively; but if you understand it this way, then tell me where Yun Men is at. This was a household affair; do not try to figure it out from outside. This was the reason Pai Chang said, "Manifold appearances and myriad forms, and all spoken words, each should be turned and returned to oneself and made to turn freely." Going to where life springs forth, he immediately speaks; if you try to discuss it and seek it in thought, immediately you have fallen into the secondary phase. Yung Chia said, "When the Body of Reality awakens fully, there is not a single thing; the inherent nature of the original source is the natural real Buddha." Yun Men tested this monk; the monk was also a member of his household and was himself a longtime student. He knew the business of the household, so he went on to say, "What is it like to go on like this?" Yun Men said, "A golden-haired lion." But tell me, is this agreeing with him or not agreeing with him? Is this praising him or censuring him? Yen T'ou said, "If you engage in a battle, each individual stands in a pivotal position." It is also said, "He studies the living phrase; he does not study the dead phrase. If you get understanding at the living phrase, you will never ever forget; if you get understanding at the dead phrase, you will be unable to save yourself." Another monk asked Yun Men, "Is it true or not that 'the Buddha Dharma is like the moon in the water'?" Yun Men said, "There

is no way through the clear waves." The monk went on to say, "How did you manage?" Yun Men said, "Where does this second question come from?" The monk said, "How is it when going on in just this way?" Yun Men said, "Further complications block the mountain path." You must realize that this matter does not rest in words and phrases: like sparks from struck flint, like the brilliance of flashing lightning, whether you reach it or not, you still will not avoid losing your body and life.

2.297. Dharma of Ordinary People and Dharma of the Sage!

Foyan entered the hall and addressed the monks, saying, "To realize the Dharma of all the sages, just recognize that their Dharma is none other than the Dharma of ordinary people. Completely understand that mundane and holy are not two different things. If you get to the bottom of enlightenment right now, then you have gotten to the bottom of all future delusion. If you get to the bottom of delusion right now, then you have reached the bottom of all future enlightenment. Completely understand that enlightenment and delusion are not two different things. Why should delusion go on being covered up? So what is it that all the enlightened ones have realized? It's that when you penetrate 'common,' 'sacred,' 'enlightenment,' and 'delusion,' then you clearly see the source. I dare to ask you all, what is the original person? Teachers and monks everywhere have said, 'Where can the original person not be seen? Mr. Donkey Lips is a great holy man from Si Province.' They have also said, 'It doesn't have a face, so where would you meet it?' Distant water won't put out a nearby fire! Apart from these two paths, what is the original person?" After a long pause, Foyan said, "But even if you understand what I'm saying, how do you realize it yourself?"

2.298. Close to the Body That Does Not Drop on Numbers

The story of a koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master T'ung-Shan and a monk about Trikaya (three kayas). According to Ching-Te Ch'uan teng Lu, volume XV, one day, a monk asked Zen master T'ung-Shan, "In a three-fold body (life of cultivation or works, spiritual body, and body of

salvation), what body does not drop on numbers?" T'ung-Shan replied, "This old monk is usually close to that body."

2.299. Paying Debts

We do not have detailed records of Patriarch Aryasimha, the twenty-fourth Patriarch of Indian Zen School. We only know that he was born into a Brahmin family in Central India in the sixth century. He spreaded the Buddha's Teachings in the Northern India. It is said that he was executed by the king of Kashmira. A History of the Buddha's Successors states that Aryasimha was executed (beheaded) by the king of Kashmira when he was propagating Buddhism there. And when he was beheaded, the text states, milk instead of blood flowed from his neck. According to The Record of the Lineage of the Buddha and the Patriarchs, at the moment of the execution, the king's arm, still holding the sword, fell to the ground, and he died seven days later. Aryasimha is often cited as the symbol of willingness to give up one's life for the sake of the Law. There's still another story on "Paying Debts" in Buddhist history. 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."

2.300. Eternally Dwelling in All Worlds, Unborn and Undying, That Is Called Buddha

Thong Bien, name of a Vietnamese Zen master from North Vietnam. He was a disciple of Zen master Viên Chiếu. He became the

Dharma heir of the eighth generation of the Wu-Yun-T'ung Zen Sect. Later, he went to Thăng Long and stayed at Quốc Tự Temple with the name Trí Không. When he was old, he returned to Từ Liêm to stay at Phổ Minh Temple to preach Buddha Dharma. He always encouraged his disciples to recite the Lotus Sutra. According to the Zen master, eternally dwelling in all worlds, unborn and undying, that is called Buddha. Understanding the mind teachings of Buddha, attaining enlightenment along interpreting scriptures, those are called Patriarchs. Buddha and Patriarchs are just one. Only bookworm wrongly says they have high and low levels. Moreover, Buddha is enlightened. Quiet since infinite time, dwelling eternally, this is awareness. All sentient beings also have it, but because their passion defilements cover this awareness, so all sentient beings follow the karma and fall into the cycle of rebirth, then all the realms of samsara exist.

2.301. Permanence and Impermanence

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.

2.302. Correct Dharmas Can Be Cast Aside, Why Not Cast Aside Non-Buddhist Teachings?

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?"

Gioi Khong, name of a Vietnamese zen master from Mãn Đẩu, North Vietnam. When he was very young, he was so much interested in the Buddha Dharma. He left home to become a monk and received complete precepts with zen master Quảng Phước at Nguyên Hòa Temple on Mount Chân Ma. He was the dharma heir of the fifteenth generation of the Vinitaruci Zen Sect. Later, he moved to Mount Lịch Sơn to build a small temple to practise meditation for five or six years. Then he left the mountain to become a wandering monk to expand Buddhism along the countryside. He stopped by Thánh Chúc Cave and stayed there to practise ascetics for six years. He refused so many summons from King Lý Thần Tông. Later, he unwillingly obeyed the king's last summon to go to the capital and stayed at Gia Lâm Temple to preach the Buddha Dharma. When he was old, he returned to his home village and stayed at a temple in Tháp Bát village. He spent most of his life to expand Buddhism and rebuild more than 95 temples. He always reminded his disciples: "All laws, patterns and guidelines or maps, or the finger pointing at the moon, not the moon that we want to see. If we do not have the maps, we don't know how to reach the destination. Similarly, if we don't have the guidelines, we don't know how to practice Zen, but if we attach to these guidelines, we will never thoroughly understand this dharma door of 'mind-to-mind transmission'. You all, should always remember the Buddha's teaching in the Diamond Sutra 'My teaching is a raft, it can be cast aside; how much more should you cast aside non-Buddhist teachings?' Zen

practitioners should not be 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?’ He summarized his teachings in the following verses:

“I have an extraordinary thing,
 Not blue, not yellow, not black, not red, not white.
 Both monks and laypeople who like birth
 and dislike death are bad disciples.
 They do not know that birth and death
 though are different roads, but just only
 gain and loss.
 If you say birth and death are different ways,
 You are actually cheating both Sakyamuni
 and Maitreya.
 If you know birth and death, birth and death,
 then, you understand where I dwell.
 You all, my disciples and future learners,
 Should not accept patterns and guidelines.”

2.303. Raising and Lowering the Duster!

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.

***2.304. Above Not a Roof Tile to Cover Us, Below Not Enough
Ground to Stick an Awl Into***

When Zen master Tinh Khong went back to Sùng Phước Temple and stayed there to expand Buddhism. One day, he entered the hall to recite a verse, saying:

“Above not a roof tile to cover us,
Below not enough ground to stick an awl into.
Some change their clothes and come directly
Some go with their staffs.
When they move and turn at contact point,
They are like dragons jumping up to swallow the bait”

***2.305. Rays of Enlightenment Is Similar to the Sunlight That
Illuminates Everywhere!***

Mugaku-Sogen, name of a Chinese Zen master of the Rinzai school; he trained, among others, Wu-chun Shih-fan and became abbot of the Chen-Ju monastery of T'ai-chou. Then, in 1279 he came to Japan and became abbot of Kencho-ji monastery. He later founded Engaku-ji monastery, of which he also became abbot. Kencho-ji and Engaku-ji are two most important centers of Japanese Zen. Zen master Shih-fan assigned Wu-hsueh the koan “Mu.” Wu-hsueh, a self-confident young man, was certain he would be able to resolve the koan within a year. But after six years had passed, he still had not made any headway with it. Fortunately, till this day, we still have the master's own recording on his experience of opening the eye to the truth of Zen: "When I was fourteen, I went up to Kinzan. When seventeen I made up my mind to study Buddhism and began to unravel the mysteries of 'Chao-chou's Mu.' I expected to finish the matter within one year, but I did not come to any understanding of it after all. Another year passed without much avail, and three more years, also finding myself with no progress. In

the fifth or sixth year, while no special change came over me, the 'Mu' became inseparably attached to me that I could not get away from it even while asleep. This whole universe seemed to be nothing but the 'Mu' itself. In the meantime I was told by an old monk to set it aside for a while and see how things would go with me. According to this advice, I dropped the matter altogether and sat quietly. But owing to the fact that the 'Mu' had been with me so long, I could in no way shake it off however much I tried. When I was sitting, I forgot that I was sitting; nor was I conscious of my own body. Nothing but a sense of utter blankness prevailed. Half a year thus passed. Like a bird escaped from its cage, my mind, my consciousness moved about without restraint sometimes eastward, sometimes westward, sometimes northward or southward. Sitting through two days in succession, or through one day and night, I did not feel any fatigue. At the time there were about nine hundred monks residing in the monastery, among whom there were many devoted students of Zen. One day while sitting, I felt as if my mind and my body were separated from each other and lost the chance of getting back together. All the monks about me thought that I was quite dead, but an old monk among them said that I was frozen to a state of immovability while absorbed in deep meditation, and that if I were covered up with warm clothings I should by myself come to my senses. This proves true, for I finally awoke from it; and when I asked the monks near my seat how long I had been in that condition, they told me it was one day and night. After this, I still kept up my practice of sitting. I could now sleep a little. When I closed my eyes a broad expanse of emptiness presented itself before them, which then assumed the form of a farmyard. Through this piece of land I walked and walked until I got thoroughly familiar with the ground. But as soon as my eyes were opened the vision altogether disappeared. One night, sitting far into the night, I kept my eyes open and was aware of my sitting up in my seat. All of a sudden the sound of striking the board in front of the head monk's room reached my ear, which at once revealed me the 'original man' in full. There was then no more of that vision which appeared at the closing of my eyes. Hastily I came down from the seat and ran out into the moonlit night and went up to the garden house called Ganki, where looking up to the sky I laughed loudly, 'Oh, how great is the Dharmakaya! Oh, how great and immense

for evermore!' Thence my joy knew no bounds. I could not quietly sit in the Meditation Hall; I went about with no special purpose in the mountains, walking this way and that. I thought of the sun and the moon traversing in a day through a space four billion miles wide. 'My present abode is in China', I reflected then, 'and they say the district of Yang is the center of the earth. If so, this place must be two billion miles away from where the sun rises; and how is it that as soon as it comes up its rays lose no time in striking my face?' I reflected again, 'The rays of my own eye must ravel just as instantaneously as those of the sun as it reaches the latter; my eyes, my mind, are they not the Dharmakaya itself?' Thinking thus, I felt all the bounds snapped and broken to pieces that had been tying me for so many ages. How many numberless years had I been sitting in the hole of ants! Today even in every pore of my skin there lie all the Buddha-lands in the ten quarters! I thought within myself, 'Even if I have no greater enlightenment, I am now all-sufficient unto myself.'"

2.306. A Monk's Staff

A monk's staff, partly of metal, especially with metal rings for shaking to make announcement of one's presence, and also used for demon expulsion. Is a staff a religious symbol or a necessary thing of a Zen master in daily activities? One day, Zen master Suiryu ascended the pulpit and bringing forth his staff made his confession: "My twenty years' residence in this monastery is due to the virtue of this." A monk stepped forward and asked, "What virtue did you gain out of that?" "Supporting myself with this, I cross the stream, I pass over the mountains; indeed, without it, what can I do?" Later Shokei, another Zen master, hearing of this remark, said, "If I were he, I would not say that." "What would you say?" came quickly from the monk. Shokei now took the staff, came down to the ground, and walked away. Ho-an now makes the observation about these two masters: "Suiryu's staff was a pretty good one, but what a pity! It has a dragon's head with a snake's tail. It makes Shokei follow him up, and the result is another pity: his was like putting speckles on a painted tiger. When the monk asked what power of the staff he had got, why did he not take it out and throw it away before the congregation? Then there would have been a real dragon, a real tiger, calling forth clouds and mists." According to

Zen master D.T. Suzuki in "An Introduction To Zen Buddhism," if modern Zen is a system, what kind of a system is it? It seems chaotic, and how conflicting are the masters' views! Yet from the Zen point of view there is one current running through all these confusions, and each master is supporting the others in a most emphatic manner. An apparent contradiction in no way hinders the real endorsement. In thus mutually complementing each other, not indeed logically but in a fashion characteristically Zen, we find the life and truth of the koan. A dead statement cannot be so productive of result. Hakuin's "one hand", Chao-chou's "cypress-tree," or the Sixth Patriarch's "original face," are all alive to the very core. Once touch the heart of it and the whole universe will rise from its grave where we have buried it with our logic and analysis. While Zen master Fen-Yang-Shan-Chou said, "If a man knows what this staff is, his study of Zen comes to a close." This seems to be a simple enough koan. The master generally carries a long staff which is now a kind of insignia of his religious authority, but in ancient days it was really a travelling stick that was useful in climbing mountains or fording streams. Being one of the most familiar object, it is produced any time by a master before his congregation to illustrate a sermon; it is often the subject of a great discussion among the monks. When Ho-an Zen master makes a statement about the staff, it is not radical; he is quite rational and innocent when he says, "If a man knows what the staff is, let him take it and put it up against the wall over there." Both Ho-an and Fen-Yang-Shan-Chou are asserting the same fact and pointing to the same truth, but on the outer appearance, they seem to be contradicting not ly in words but also in their methods of cultivation.

2.307. Sense of Remaining Quiet and Without any Words

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.

2.308. "Gradualist" and "Sudden" Viewpoints as Fundamentally Artificial

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 follows 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."

2.309. Perception First

One day, Zen master Langye Huijue, a Chinese Zen master in the tenth century, entered the hall and addressed the assembly, saying, "Today, I want to tell you about about perception and function (in Zen, perception means the master perceiving or investigating the capabilities

of a student; function refers to the activity or function guiding the student). First perception, then function: like a lion exposing its claws and fangs (lion is the transformation body of the Bodhisattva Manjusri, the symbol of wisdom). First function, then perception: like the Elephant King giving full expression to its great might (the elephant is the transformation body of the Bodhisattva Samantabhadra, the symbol of teaching and practice). Perception and function simultaneous: like a dragon taking to water causing clouds to form and rain to fall. Perception and function not simultaneous: like assisting a cute little girl or showing affection to a beloved child. This is the Dharma gate established by an ancient Zen virtue. Is this the way it should be, or is it not? If this is the way it should be, it's like Ji-Xin riding in the Nine-Dragon Carriage (a classic Chinese image of self-sacrifice). If this is not the way it should be, it's like Xiang-Wu losing of his horse that could run a thousand leagues a day. Is there anyone who can speak for Lang-Yeh? If not, this mountain monk will speak for himself." So saying, he held his staff erect and descended from the seat.

2.310. Saindhava!

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!"

2.311. The Process of the Law of Dependent Origination Is Happening in Your Own Mind

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.

2.312. Zen Before the System of Koan

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.

2.313. The Cypress Tree at the Front of the Courtyard

A monk asked Chao-Chou, "What is the essential meaning of the Buddhadharmā?" Chao-Chou said, "The cypress tree at the front of the courtyard." That is a line from the famous Case 37 in the Gateless Gate. According to Zen master Dogen in the "Shobogenzo", Chao-chou's cypress tree in the garden as the rootless tree. The very state of enlightened life itself is now expressed as this rootless tree. How is this rootless tree your life? The enlightened life is not fixed but free, unattached to any one thing. And yet, each of us is fixed or conditioned in certain ways. For instance, we have the condition of human being, of being a man or a woman, of having a family or being alone. We have certain knowledge giving rise to all sorts of ideas. All these conditions are like roots by which we survive. Is there anything wrong with this? Is there anything wrong with being attached to it? Our lives definitely have certain conditions. How is this so-called conditioned life the life of the rootless tree, the enlightened life? Zen practitioners should always remember that "Impermanence" is among the Buddha's most fundamental teachings. How is impermanence generally understood? Instead of seeing how everything is constantly changing, we often think that there is something that does not change. Of course, we recognize certain change when it is noticeable, such as when there is a death in our family, or when someone leaves you. But are we aware of constant change or true impermanence? Surely no, and consequently we live in a self-centered way. This self-centeredness is not necessarily derogatory of others. We are using self-centeredness here to mean that we create distinctions on certain boundaries where there are none. In one way or another, we are all self-centered. In one way or another, we are all self-centered. It is obvious that because of these conditions, we invite so many problems and afflictions to our own lives. It happens because of this self-centeredness. Zen practitioners should be very careful!

2.314. Three and Three Before, Three and Three Behind

The Dialogue of Manjusri and Wu Cho in example 35 of the Pi-Yen-Lu. Manjusri asked Wu Cho, "Where have you just come from?" Wu Cho said, "The South." Manjusri said, "How is the Buddhist Teaching being carried on in the South?" Wu Cho said, "Monks of the Last Age have little regard for the rules of discipline." Manjusri said, "How numerous are the congregations?" Wu Cho said, "Some three hundred, some five hundred." Wu Cho asked Manjusri, "How is it being carried on hereabouts?" Manjusri said, "Ordinary people and sages dwell together; dragons and snakes intermingle." Wu Cho said, "How numerous are the congregations?" Manjusri said, "In front, three by three; in back, three by three." Concrete facts as opposed to general abstractions. According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, when Wu Cho was visiting Mount T'ai, when he came to a place on the way where it was wild and rough, Manjusri produced a temple to take him in for the night. After finishing the above conversation, they drank tea, Manjusri held up a crystal bowl and asked, "Do they have this in the South?" Wu Cho said, "No." Manjusri said, "What do they usually use to drink tea?" Wu Cho was speechless. After all he took his leave and departed. Manjusri ordered Ch'un T'i the servant boy to see him to the gate. When they got to the portals of the gate, Wu Cho asked the boy, "Before he said, 'In front three by three; in back, three by three'; how many is this?" The boy said, "O Worthy!" Wu Cho responded "Yes?" The boy said, "How many is this?" Wu Cho also asked, "What temple is this?" The boy pointed beyond the Vajrasattva; when Wu Cho turned his head, the illusory temple and the boy had vanished completely out of sight: it was just an empty valley. Later that place was called the Vajra or Adamantine Cave. Later on a monk asked Feng Hsueh, "What is the Master of Ch'ing Liang Mountain?" Hsueh said, "One phrase did not settle Wu Cho's question; to this very day he is still a monk who sleeps in the fields." If you want to penetrate the peaceful equanimity of actual truth, so that your feet tread upon the real earth, go to Wu Cho's words to get attainment; then naturally though you stay in a cauldron of hot water or the embers of a stove, still you would not feel hot, and though you stay on cold ice, neither would you feel cold. If you want to go through to use the solitary peril, the steep and sharp, like the Jewel Sword of Diamond King, go to Manjusri's words to get

attainment; then naturally water poured will not wet, and wind blowing cannot enter. Have you not seen how Ti Tsang of Cheng Chou asked a monk, "Where have you just come from?" The monk said, "The South." Ti Tsang said, "How is Buddhism there?" The monk said, "There is much deliberation." Ti Tsang said, "How can that compare with us here plowing fields and having a lot of rice to eat?" Now tell me, is this the same as Manjusri's answer, or is it different? Some say that Wu Cho's answers were wrong, while in Manjusri's answers there is both snake and dragon, there is both the ordinary and the sage. What bearing does this have on it? Can you clearly discern three by three in front, three by three in back? The first arrow will still light; the second arrow went deep. Now tell me, how many is this? If you can pass through here, then a thousand phrases, ten thousand phrases, are only one phrase. If at this one phrase you can cut off and hold still, in the next moment you will reach this realm.

There's also another story on this matter. 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.

2.315. Before-Thinking Mind

Before-thinking mind is the mind before any thinking occurs. Zen Master Seung Shan said in *The Compass of Zen*, "Once, a very long time ago, somebody told you, 'The sky is blue.' And ever since, you have carried this idea around with you. A dog never says, 'The sky is blue.' Cats never say, 'The tree is green.' A dog also never says, 'I am a dog.' Cats never believe they are cats. Human beings make everything, and then they fight over it. Their view is a mistaken view. They make color, size, shape, time, space, names, and forms. Human beings make cause and effect, life and death, coming and going. Originally these things do not exist. All this comes from thinking: our thinking makes everything. It is only someone else's idea. Americans have an American idea: they say 'dog.' But Koreans have a Korean idea: they don't call it a dog, but say it's a 'gye'. Which one is correct? To be absolutely sure, go ask a dog, 'Are you a dog?' He will have an interesting answer. So if we want to digest all our understanding to make wisdom, we must first return to our minds before thinking arises. That point has no name and no form. Some people call it mind, or nature, or substance, or God, or self, or Buddha, or soul, or spirit, or consciousness. But originally that point has no name and no form because it is already before thinking, so opening your mouth to call it anything is already a big mistake." Also according to Zen Master in *Dropping Ashes on the Buddha*: "Anything that can be written in a book, anything that can be said, all this is thinking. If you are thinking, then all Zen books, all Buddhist sutras, all Bibles are demons' words. But if you read with a mind that has cut off all thinking, then Zen books, sutras, and Bibles are all the truth. So is the barking of a dog or the crowing of a rooster: all things are teaching you at every moment, and these sounds are even better teaching than Zen books. So Zen is keeping the mind which is before thinking."

2.316. The Sound of the Bell and True Emptiness

One day, seeing a monk strike the bell, Zen master Yun Men asked: "Who made this bell?" The monk gave no answer, whereupon the master said: "You ask me and I will give you an answer." The monk asked and the master said: "The monks." Another answer given by the master was that he struck the bell once by himself saying "Mah-

prajna-paramita!" Zen master Yun Men once announced that "True emptiness does not destroy existence as it is; true emptiness does not differ from form." The monk asked: "What is true emptiness?" The master said: "Do you hear the bell?" The monk answered: "That is the sound of the bell." Zen master Yun Men concluded: "You wouldn't understand even when you wait for an ass year to come."

2.317. Laughing Ha, ha, ha and Totsu!

Gako was a strict teacher, admonishing his followers to obey Buddha precepts and not to leave the temple until they had achieved an awakening. He was compassionate to the people in his region, and he exhibited a sense of humor that is readily apparent in his paintings. There are two revealing inscriptions that Gako used on his self-portraits. The first ends in laughter, the second with a Zen shout:

"I swallowed up the Buddhas and Patriarchs
And covered heaven with my eyelids;
With the flimsiest of line, out of a thousand-foot well
I pulled out a huge snapping turtle and carried it home
Ha ha ha!"

"I smile at spring mountains
And frown at frozen lakes:
This? Not this?
Each little thing is the entire truth,
Totsu!"

2.318. Zeshin and an Oriole Called Out in the Yard

Zeshin spent many years living in seclusion on Mount Yoshino, outside the ancient capital city of Kyoto. There he practiced simply sitting, until one day his mind opened up and he forgot all his ordinarily intellectual knowledge. In a nearby temple there lived an old adept of the Soto school of Zen. Zeshin went to him and told him of his realization, seeking witness to his enlightenment. The adept said, "Master Bankei is the enlightened guide of the age. Go to him to study." So Zeshin proceeded directly to Jizo temple east of Kyoto, where he was told Bankei was staying. At that time, however, the great master was in seclusion and was not receiving any visitors.

Nevertheless, Zeshin came to the temple every day and sat outside the gate all day, returning to the city at night. He did this for thirteen days in a row. Finally the keeper of the inn where Zeshin was staying asked him what was going on. Zeshin told him the facts as they were. Trying to help out, the inn-keeper directed him to master Dokusho of nearby Saga. Now Zeshin went to call on Dokusho and told him of his understanding. Dokusho simply said, "Keep it well." Zeshin bowed and left the same day and went back to Mount Yoshino. Several months later, Zeshin set out again to try to see Bankei, the master of the age. On the way to Jizo temple, he heard that Bankei was then in Edo, the capital of the shoguns, where Bankei taught at Korin temple. When Zeshin finally arrived, Bankei met with him right away. When Zeshin had presented his understanding, Bankei said, "And the ultimate end?" Zeshin hesitated, trying to think of something to say; then he hung his head. This happened three times. Finally Zeshin asked, "Is there an ultimate end?" Zen master Bankei said, "You don't know how to use it." Zeshin again hung his head, unable to say anything. Something like this happened three times before Zeshin finally asked, "How is it used?" At that moment, an oriole called out in the yard. Bankei said, "You hear the oriole when it cries." Zeshin went into ecstasy. He prostrated himself before the Zen master three times. Bankei said, "After this, don't speak vainly." At the end of the summer meditation retreat at Korin temple, Bankei returned to his principal teaching center in western Japan. Zeshin followed him there. For several days after his return, the Zen master met with newcomers. Each day Zeshin came before the Zen master with other new arrivals, but Bankei paid him no attention. This happened on three successive days, with Zeshin showing up to be seen by the master and Bankei saying nothing to him. When the crowd had finally dispersed, at last Bankei addressed Zeshin, saying, "You're lucky. If you hadn't met me, you'd have become a braggart."

2.319. The Sound of Raindrops

In example 46 of the Pi-Yen-Lu, Ching Ch'ing asked a monk, "What sound is that outside the gate?" The monk said, "The sound of raindrops." Ching Ch'ing said, "Sentient beings are inverted. They lose themselves and follow after things." The monk said, "What about you,

Teacher?" Ching Ch'ing said, "I almost don't lose myself." The monk said, "What is the meaning of 'I almost don't lose myself?'" Ching Ch'ing said, "Though it still should be easy to express oneself, to say the whole thing has to be difficult." According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, you too should understand right here. When the Ancients imparted their teaching, with one device, one object, they wanted to guide people. One day Ching Ch'ing asked a monk, "What is the sound outside the gate?" The monk said, "The sound of quail." Ching Ch'ing said, "If you wish to avoid uninterrupted hell, don't slander the Wheel of the True Dharma Ching Ch'ing of the Tathagata." Another time Ching Ch'ing asked, "What is the sound outside the gate?" A monk said, "The sound of a snake eating a frog." Ching Ch'ing said, "I knew that sentient beings suffer: here is another suffering sentient being." These words are the same as the case. If patchrobed monks can penetrate here, nothing can block their independence within the heaps of sound and form. If you can't penetrate then you are constrained by sound and form. In various places they call this "tempering words." If it were tempering, it would only amount to mental activity. Those with this view do not see where the ancient man Ching Ch'ing helped people. Ching Ch'ing's words in the case are also called "penetrating sound and form," "explaining the mind source," "explaining forgetting feelings," "explaining preaching." Though such interpretations are undeniably detailed, nevertheless they still are stuck in clichés. When Ching Ch'ing asked this way, "What is that sound outside the gate?" The monk said, "The sound of raindrops." But then Ching Ch'ing said, "Sentient beings are inverted. They lose themselves and follow after things." People all misunderstand and call this intentionally upsetting the man, but this has nothing to do with it. How little they realize that Ching Ch'ing has the skill to help people. Ching Ch'ing is so brave he isn't bound by a single device and a single object. Above all he doesn't spare his eyebrows. How could Ching Ch'ing not have known that it was the sound of raindrops? Why was it still worth asking? You must realize that the Ancient was using his probing pole and reed shade to see into the depths to examine this monk. The monk too pressed back well, immediately saying, "What about you, Teacher?" What happened then was that Ching Ch'ing went into the mud and water to say to him, "I almost don't lose myself." The reason for saying this was that the

monk was losing himself, pursuing things. Why did Ching Ch'ing lose himself too? You must realize that Ching Ch'ing had a place to get out himself within the phrase he used to test the monk. This monk was very dull; he wanted to beat this statement into the ground, so he asked, "What is the meaning of 'I almost don't lose myself?'" If it had been the school of Te Shan or Lin Chi the blows and shouts would already have been falling. But Ching Ch'ing put through a single continuous path and followed him creating complications: he went on to say more to him, "Though it still should be easy to express oneself, to say the whole thing has to be difficult." Nevertheless, as an Ancient said, "Continuity is indeed very difficult." Ching Ch'ing illuminated for this monk the great affair under his feet.

2.320. The Clap of Just One Hand!

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 attendant told his master his experience, the master said: “Eventually, you got it!”

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.”

2.321. 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.”

2.322. Laughing and Crying

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?)!”

2.323. I Laugh at Someone Who Uselessly Holds on to the Bridge Pillar, Then Drowned in Midstream!

A monk asked Zen master Vien Chieu, “It is said that all sentient beings are Buddhas, but I’m not clear about this teaching. Master, please instruct me.” The master said, “I advise you to farm your own farmland. Do not imitate others, it’s only a waste of your energy and time waiting for a rabbit.” The monk asked, “I’m fortunate to receive your clear interpretations. Master, I will not ever again seek from anyone else.” The master said, “What a pity! with just one choking, you sit here hungry but forget to eat.” The monk asked, “Master, I have stored the precious jewel in my pocket for many years, but have never seen it. Today, I see it clearly right before my eyes.” The master said, “I have been waiting for the mid-autumn moon, but instead I get caught in clouds and rain.” The monk asked, “Master, though I hear your teaching, but I’m not clear about its principle.” The master said, “I laugh at someone who uselessly holds on to the bridge pillar, then drowned in midstream!”

2.324. A Little Bell

One day, Zen master Ju Ching was walking along the veranda of the temple, when he saw a little hanging bell under the eaves, he made the following poem:

“The whole body is the mouth, hanging in the air;
It is unconcerned which way the wind blows;
East or West, North or South;
Without distinction it gives out
its own sermon on the Prajna:
Ti ting tung, ti ting tung, and again ti ting tung.”

2.325. Little Monk Who Has Guts to Do Things!

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!"

2.326. Seeking for the Buddha, You Cannot See Him; Seeking for the Patriarch, You Lose Him!

One day, Fa-yan entered the hall and addressed the monks, saying, "Yesterday I came across one topic which I thought I might communicate to you, my pupils, today. But an old man such as I am is apt to forget, and the topic has gone off altogether from my mind. I cannot just recall it." So saying, Fa-yan remained quiet for some little time, but at last he exclaimed, "I forget, I forget, I cannot remember!" Then, he resumed, saying, "I know there is a mantra in one of the Sutras known as 'The King of Good Memory'. Those who are forgetful may recite it, and the thing forgotten will come again. Well, I must try." He then recited the mantram, "Om-o-lo-lok-kei svaha!" Clapping his hands and laughing heartily, he said, "I remember, I remember. This it was 'When you seek the Buddha, you cannot see him; when you look for the patriarch, you cannot see him! The muskmelon is sweet even to

the stems, the bitter gourd is bitter even to the roots'." He then went down from the pulpit without any further remark. As we can see, for a Zen master occasionally, no quite frequently, like in the case of Fa-yan Wu-tsu, comes down to the dualistic level of understanding and tries to deliver a speech for the edification of his pupils. But being a Zen sermon we naturally expect something unusual in it.

2.327. 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!"

2.328. The Spirit of Enlightenment

The spirit of freedom of Enlightenment in Zen, which is the power impelling Buddhism to break through its monastic shell and bringing forward the idea of Enlightenment ever vigorously before the masses,

is the life-impulse of the universe; this hampered activity of spirit, and everything that interferes with it, is destined to be defated. The history of Buddhism is thus also a history of freedom in one's spiritual, intellectual, and moral life. The moral aristocracy and disciplinary formalism of primitive Buddhism could not bind our spirit for a very long period of time. As the doctrine of Enlightenment grew to be more and more inwardly interpreted, the spirit rose above the formalism of Buddhist discipline. It was of no absolute necessity for one to leave his home life and follow the footsteps of the wandering monks in order to reach the supreme fruit of Enlightenment. Inward purity, and not external piety, was the thing needed for the Buddhist life. The Upasakas were in this respect as good as the Bhiksus. The fact is most eloquently illustrated in the Vimalakirti Sutra. The chief character here is Vimalakirti, a lay philosopher, outside the pale of the Brotherhood. None of the Buddha's disciples were his matches in the depth, breadth, and subtleties of thought, and when the Buddha told them to visit his sick-room they all excused themselves for some reason or other, except Manjusri, who is Prajna incarnate in Mahayana Buddhism. Not only Zen practitioners, but also everyone must agree that the lay-devotee, Vimalakirti, accomplished even at a greater level than that of an Arhat.

2.329. The Spirit of the True Zen Student Counts, Not Man, Woman, Young or Old!

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume X, one day, an old woman came and asked Chao-chou, "I belong to the sex that is hindered in five ways from attaining Buddhahood; and how can I ever be delivered from them?" Answered the master, "O let all other people be born in heaven and let me, this humble self, alone continue suffering in this ocean of pain!" It should be noted that after Nan-ch'uan's death, Chao-chou, then in his late fifties, went on a pilgrimage to visit the other Zen masters of his day. Before setting out, he declared, "If I find a child of seven whose understanding is greater than mine, I'll ask him to instruct me; if I meet a man of one hundred years whose understanding is less than mine, I'll instruct him." It was a bold statement to make in China at a time when Confucianism were decrying the way in which Buddhism threatened

the social order. Chao-chou spoke out clearly the spirit of the true Zen student.

2.330. It's the Spirit of Practice or Wonderful Function?

One day, Foyan entered the hall and addressed the monks, saying, "Su-wu tended sheep, not submitting to an insult. Li-ling, when meeting a friend, would forget about going home. Those things happened in a foreign country. In this country, among all Buddhist adepts, some leap over a hole with both feet. Some bury their bodies in dung heaps. Some revile the river gods. It's their spirit of practice, their wondrous function. It's even raising their feet and stamping the ground or striking the meditation benches with their staff. Mu-chou always slammed the door. Lu-Ssu faced the wall until the end. Was it for the sake of people? Was it for people or not?"

2.331. How Can You Speak Without Your Throat, Lips and Tongue?

One day Kuei-Shan, Wu-feng, and Yun-yen were all attending Pai-chang. Pai-chang asked Kuei-Shan, "How can you speak without your throat, lips, and tongue?" Kuei-Shan said, "Well, Master, in that case, you say it, please." Pai-chang replied, "I don't mind saying it to you, but I don't want to murder my posterity." 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. According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, in example 70 of the Pi-Yen-Lu, although Pai-chang acted like this, his pot had already been carried off by someone else. He also asked Wu-feng this same question. Wu-feng said, "Teacher, you too should shut up." Pai-chang said, "Where there's no one, I shade my eyes with my hand and gaze out towards you." Pai-chang also asked Yun-yen the same question. Yun-yen said, "Teacher, do you have any way to speak or not?" Pai-chang said, "I have lost my descendants." Each of these three men was a teacher. An ancient said, "On the level ground there are dead people without number. Those who can pass through the forest of brambles are

the skillful ones." Therefore teachers of our school use the forest of brambles to test people. Why? Because they couldn't test people if they stuck to phrases based on ordinary feelings. Patchrobed monks must be able to display their ability in phrases and discern the point within words. As for board-carrying fellows, they often die within the words and say, "If throat, mouth, and lips are shut, there's no longer a way to say anything." As for those who can adapt successfully, they have waves which go against the current, they have a single road right in the question. They don't cut their hands blundering against its sharp point. Kuei-shan said, "Please, teacher, you speak instead." What did Kuei-shan mean? Here he was like sparks struck from stone, like a flash of lightning, pressing back against Pai-chang's question, he answered immediately. He had his own way to get himself out, without wasting the slightest effort. Thus it is said, "He studies the living phrase; he doesn't study the dead phrase." Nevertheless, Pai-chang did not take him up on it, but just said, "I don't refuse to speak to you, but I fear that if I did, in the future I would be bereft of descendants." Whenever teachers of our school help people, they pull out nails and extract pegs. As for people these days who say that this answer doesn't approve of Kuei-shan and doesn't comprehend his words, how far they are from knowing that right here is the one path of his living potential, towering up like a thousand fathom wall, interchanging guest and host, leaping with life.

***2.332. To Awaken True Suchness in Your Mind, Is the Buddha;
to Realize Nothing to Be Attained, Nothing to Be Done, Is
the Tao!***

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."

2.333. Calling For Help From the Well Tower

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume X, Chao-Chou T'sung-Shen was a student and dharma successor of Nan-Chuan P'u-Yuan. He was a renowned and most important master of the T'ang dynasty. One day, Chao-Chou T'sung-Shen, while a monk in the assembly under Nan-Ch'uan, was on the well tower drawing some water. Seeing Nan-Ch'uan pass by, he grabbed a pillar, let one of his legs hang into the well, and shouted: "Save me! Save me!" Nan-Ch'uan hit the tower ladder and said, "One, two, three, four, five." Chao-Chou thereupon came down from the tower. Putting on his robes, he went up to Nan-Ch'uan's quarters and said, "Thank you for helping me a moment ago." Hsu-T'ang, commenting in place of Nan-Ch'uan, said, "This old monk blundered!"

2.334. Attained Enlightenment By the Sentence "What Is the Ten Thousand Forms?"

While traveling with two other friends from Kui-Lin, Fa-Yan suddenly asked Shao-Xiu a question, saying: "The ancients said that the single body is revealed in the ten thousand forms. Did they thus dispel the ten thousand forms or not?" Shao-Xiu said: "They didn't dispel them." Fa-Yan said: "What do you say dispels or doesn't dispel them?" Shao-Xiu was confused and returned to see Kui-Chen. Kui-Chen asked him: "You haven't been gone long, why have you come back?" Shao-Xiu said: "There's an unresolved matter, so I'm not willing to go traveling to mountains and rivers until it's resolved." Kui-Chen said: "It's not bad that you travel to difficult mountains and rivers." But Sha-Xiu did not understand Kui-Chen's meaning, so he asked: "The single body is revealed in the ten thousand forms. What does this mean?" Kui-Chen said: "Do you say the ancients dispelled

the ten thousand forms or not?" Shao-Xiu said: "They didn't dispel them." Kui-Chen said: "It's two." For a time, Sha-Xiu was lost in thought, and then he said: "I don't know whether the ancients dispelled the ten thousand forms or not." Kui-Chen said: "What is it you call the ten thousand forms?" Shao-Xiu thereupon attained enlightenment.

2.335. *Mindfulness*

Achieving a complete and deep realization of what it means to be a Buddha and how to reach Buddhahood. It is to see one's Nature, comprehend the True Nature of things, the Truth. However, only after becoming a Buddha can one be said to have truly attained Supreme Enlightenment. Awareness simply means "being conscious of," or "remembering," or "becoming acquainted with." But we must use it in the sense of "being in the process of being conscious of," or "being in the process of remembering." We have learned the word "Awareness" in the sense of recognition, or bare attention, but the meaning doesn't stop there. In awareness, there are also the elements of concentration (Samadhi) and understanding (prajna). Concentration and understanding together are meditate on the absence of identity of all things. According to Buddhism, Zen practitioners must live in the body in full awareness of it, and not just study like a separate object. Live in awareness with feelings, mind, and objects of mind. Do not just study them. When we meditate on our body, we live with it as truth and give it our most lucid attention; we become one with it. The flower blossoms because sunlight touches and warms its bud, becoming one with it. Meditation reveals not a concept of truth, but a direct view of truth itself. This we call "insight," the kind of understanding based on attention and concentration. 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."

Zen Master Philip Kapleau wrote in *Awakening to Zen*: "Awareness, and this is more than mere attentiveness, is everything. The deeply aware person sees the individuality of existence, the rich complexity and interrelatedness of all life. Out of this awareness grows a deep respect for the absolute value of all things, and each thing. From this respect for the worth of every single object, animate as well as inanimate, comes the desire to see things used properly, and not to be heedless, wasteful, or destructive. To truly practice Zen therefore means not leaving lights burning when they are not needed, not allowing water to run unnecessarily from the faucet, not loading up your plate and leaving food uneaten. These unmindful acts reveal an indifference to the value of the object so wasted or destroyed as well as to the efforts of those who made these things possible for us: in the case of food, the farmer, the trucker, the storekeeper, the cook, the server. This indifference is the product of a mind that sees itself as separated from a world of seemingly random change and purposeless chaos. This indifference robs us of our bright light of harmony and joy."

2.336. Mindfulness in All Activities

An outsider came and asked the World-Honored One: "I have heard that Buddhism is a doctrine of enlightenment. What is your method? What do you practice everyday?" The World-Honored One said: "We walk, we eat, we wash ourselves, we sit down, and so on." The outsider asked: "What is so special about that? Everyone walks, eats, washes, sits down, etc." The World-Honored One said: "The difference is that when we walk, we are aware that we are walking; when we eat, we are aware that we are eating... While when others walk, eat, wash, sit down, they are generally not aware of what they are doing."

2.337. To Scoop The Moon out of Well Water

Like ladling the moon out of the well; the parable of the monkeys who saw the moon fallen into a well, and fearing there would be no more moonlight, sought to save it; the monkey king hung on to a branch, one hung on to his tail and so on, but the branch broke and all were drowned. According to Bernard Glassman and Rick Fields in *Instructions to the Cook*, when talking about zazen (sitting meditation), I like to use the metaphor of the moon on the lake. Our thoughts and emotions are like the ripples and waves that disturb the reflective surface of the lake, so that we can't see the moon. Of course the moon is always there, even if we can't see it, and it's also important to see the ripples. But we still need to see the moon clearly to know it's there. So in meditation, where we let the ripples of our thoughts and the waves of our emotions settle, it's as if we have cleared the lake so that the moon can appear.

2.338. Zen Master Compassionate Clarity

Zen master Tzu-Ming-Chu-Yuan came from Chuanzhou, located in modern Guangxi Province. He was a student and dharma successor of Fen-yang Shan-chao, and the master of Yang-ch'i Fang-hui and Huang-lung Hui-nan. Shih-shuang became a monk at the age of twenty-two and sought out many well-known Zen masters of his time. Later, he traveled to Luoyang City with his companions Dayu Shouzhi and Guquan. Hearing that Fen-yang Shanzhao had an unsurpassed Zen style, so they proceeded to Fenzhou to study with that master. Although his life, for a Zen master's, was quite short, he nevertheless contributed greatly to the revival of Rinzai Zen. Tzu-Ming lived and taught Zen in and around ancient Tanzhou. He gained his mountain name at Shishuang Temple, the temple founded earlier by Zen master Shishuang Qingzhu. Among his dharma successors were several outstanding Zen masters, among whom the most important were Yang-ch'i, founder of the Yogi school, and Huang-lung, founder of the Oryo school. During a relatively short life, Shishuang taught Zen at several different temples and is said to have had fifty Dharma heirs. His famous students, Yangqi Fanghui and Huanglong Huinan, each established distinctive branches of the Linji Zen line. Besides teaching Zen on Mount Shishuang, he is known to have taught at the famous

Zen mountains Dongshan, Guishan, and Heng-shan. He received the posthumous name "Zen Master Compassionate Clarity."

2.339. Pure Water Pitcher

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.

2.340. Tinh Gioi Received the Mind Seal from Master Bao Giac

During the dynasty title of Chinh Long Bao Ung, in 1207, one day, Zen master Bao Giac felt that he was about to pass away, so he convened his assembly to advise them: "Birth, old age, illness, and death are usual and inevitable events in this world, how can I alone avoid them?" Tinh Gioi asked, "Master, how are you today?" Zen master Bao Giac spoke this verse:

"All phenomena return to emptiness,
There is nothing to rely on,
When they return to quiescence,
Thusness clearly appears before our eyes
When you attain enlightenment.
Nothing can be pointed out in the source of mind
When thinking is stopped,
The mind is as the moon reflecting in water."

Later, Tinh Gioi traveled to Mount Linh Bi in An Phu and dwelt at Quoc Thanh Temple for six years. Here he devoted in practicing austerities. Provincial Governor Pham Tu heard of his reputation, respected and admired him so much. The Governor, then, came to see master Tinh Gioi and offered to cast a big bell and placed it in front of the temple

2.341. Tinh Thien's Verse of Death

After his master passed away, he became a wandering monk. Later, he rebuilt Long Hoa Temple and stayed there to expand Buddhism until the end of his life. On the twelfth day of the eighth month in the sixth year of the dynasty title of Thien Tu Gia Tu, 1193, he sat cross-legged and peacefully passed away at the age of 73. His disciples Phap Ky prepared the cremation ceremony, collected his relics, and built a stupa in front of the temple to house and worship them. Phap Ky also composed an inscription on the stele, that said:

“The master was born during the Ly dynasty.
 He did not forget the six perfections,
 Nor did he neglect the four universal vows.
 The table where he drank tea,
 Was also where donors gathered.
 Where he planted his staff was also the gathering place for
 The assembly of monks, nuns, laymen and laywomen.
 His supernatural powers were unfathomable,
 His marvelous activities impossible to measure.
 If he had not arrived at the place
 Where Buddha attained enlightenment.
 How could he have carried out
 such extraordinary achievements?
 He was truly the precious moon in the sky.
 The Dharma flower of the spiritual village...”

2.342. Wondrous Pure Wisdom, Eternal Peace Zen

A Vietnamese Zen master from Co Giao Village, Long Biên, North Vietnam. His worldly name was Phi Hoan. At first, he and his dharma colleague, Tinh Khong, were disciples of Zen master Đạo Lâm at Long Vân Temple. He devoted himself to his Zen practice, and profoundly penetrated the mysterious principle of Buddhism. Zen master Dao Lam knew that he would be a Vessel of the Dharma, so he gave him the name Tinh Thien or Pure Zen: “Pure means the pure wisdom which is wondrous and complete. Zen means the mind of Zen which is eternal peace.” After attaining the essential meaning of Zen, he became the Dharma heir of the seventeenth generation of Vinitaruci Zen Sect.

*Tài Liệu Tham Khảo**References*

- 1) The Art of Zen, Stephen Addiss, NY, U.S.A., 1989.
- 2) Ba Trụ Thiền, Roshi Philip Kapleau, Việt dịch Đỗ Đình Đồng, U.S.A., 1962.
- 3) Bá Trượng Ngữ Lục, dịch giả Dương Thanh Khải, Vinhlong, VN, 2012.
- 4) Being Zen: Bringing Meditation To Life, Ezra Bayda, Shambhala, Boston, MA, 2002.
- 5) Bích Nham Lục, Thiền Sư Viên Ngộ, dịch giả, Thích Thanh Từ, 1995.
- 6) The Blue Cliff Record, translated into English by Thomas Cleary & J.C. Cleary, Boston Massachusetts, U.S.A., 1977.
- 7) Book Of Serenity, Thomas Cleary, Boston, Massachusetts, U.S.A., 1988.
- 8) The Book of Tea, Kakuzo Okakura, NY, U.S.A., 1964.
- 9) The Book of Zen, The Path to Inner Peace, Eric Chaline, Baron's Educational Series, Inc., NY, U.S.A., 2003.
- 10) Bồ Đề Đạt Ma Quán Tâm Pháp, Việt dịch Minh Thiện, 1972.
- 11) The Brightened Mind, Ajahn Sumano Bhikkhu, India, 2011.
- 12) The Buddha's Ancient Path, Piyadassi Thera, 1964.
- 13) In the Buddha's Words, Bhikkhu Bodhi, Somerville, MA, U.S.A., 2005.
- 14) Buddhism In China, Kenneth K. S. Ch'en, Princeton, New Jersey, U.S.A., 1964.
- 15) Buddhism and Zen, Nyogen Senzaki, North Point Press, NY, U.S.A., 1953.
- 16) Buddhist Dictionary, Thiện Phúc, Minh Đăng Quang, Westminster, CA, U.S.A., 2005.
- 17) Buddhist Meditation, Edward Conze, 1956.
- 18) Calm and Insight, Bhikkhu Khantipalo, 1981.
- 19) Calming The Mind, Gen Lamrimpa, 1992.
- 20) Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, dịch giả Dương Thanh Khải, Vinhlong, VN, 2012.
- 21) Cao Tăng Triều Tiên, Giác Huấn, Việt dịch Thích Nguyên Lộc, NXB Phương Đông, VN, 2012.
- 22) The Chan Handbook, Ven. Master Hua, Ukiah, CA, U.S.A., 2004.
- 23) Chơn Tâm Trực Thuyết, Thiền Sư Phổ Chiếu, dịch giả Thích Đắc Pháp, Tu Viện Chơn Không, 1973.
- 24) Chứng Đạo Ca, thiền sư Huyền Giác, dịch giả Trúc Thiên, 1970.
- 25) The Complete Book of Zen, Wong Kiew Kit, Element Books Inc., U.S.A., 1998.
- 26) The Connected Discourses of the Buddha, translated from Pali by Bhikkhu Bodhi, 2000.
- 27) Công Ấn Cửa Phật Thích Ca Và Tổ Đạt Ma, Thích Duy Lực, Santa Ana, CA, U.S.A., 1986.
- 28) Danh Từ Thiền Học Chú Giải, Thích Duy Lực, Thành Hội PG TPHCM, 1995.
- 29) Duy Ma Cật Sớ Thuyết Kinh, Hòa Thượng Thích Huệ Hưng, 1951.
- 30) Duy Thức Học, Thích Thắng Hoan, San Jose, CA, U.S.A., 1998.
- 31) Diamond Mind, Rob Naim, Shambhala, Boston, MA, U.S.A., 2001.
- 32) The Diamond Sutra and The Sutra Of Hui-Neng, A.F. Price and Wong Mou-Lam, 1947.
- 33) The Diary Of A Meditation Practitioner, Dr. Jane Hamilton Merrit, U.S.A., 1960.
- 34) The Dictionary of Zen, Ernest Wood, NY, U.S.A., 1962.
- 35) Dictionary of Zen & Buddhist Terms, Thiện Phúc, Vietnamese Oversea Buddhism, Anaheim, CA, U.S.A., 2016.
- 36) Don't Just Do Something, Sit There, Sylvia Boorstein, Harper, SF, CA, U.S.A., 1996.
- 37) The Dragon Who Never Sleeps, Robert Aitken, Parallax Press, U.S.A., 1992.
- 38) Dropping Ashes on the Buddha, Seung Sahn, translated by Stephen Mitchell, NY, U.S.A., 1976.
- 39) Đường Về Bến Giác, Thích Thanh Cát, Palo Alto, CA, 1987.
- 40) Đường Về Thực Tại, Chu Tư Phu-Cát Tư Đỉnh, dịch giả Từ Nhân, NXB Phương Đông, 2007.
- 41) The Elements of Zen, David Scott and Tony Doubleday, 1992.

- 42) Essays In Zen Buddhism, First Series, Daisetz Teitaro Suzuki, London, England, 1927.
- 43) Essays In Zen Buddhism, Second Series, Daisetz Teitaro Suzuki, London, England, 1933.
- 44) Essays In Zen Buddhism, Third Series, Daisetz Teitaro Suzuki, London, England, 1934.
- 45) The Essence of Zen Practice, Taizan Maezumi Roshi, Shambhala, Boston, MA, U.S.A., 2001.
- 46) Everyday Zen, Charlotte Joko Beck, edited by Steve Smith, NY, U.S.A., 1998.
- 47) The Experience of Insight, Joseph Goldstein, Santa Cruz, CA, U.S.A., 1976.
- 48) The Flower Ornament Scripture, Shambhala: 1987.
- 49) Foundations of T'ien-T'ai Philosophy, Paul L. Swanson, U.S.A., 1951.
- 50) The Gateless Barrier, Robert Aitken, San Francisco, CA, U.S.A., 1990.
- 51) Gô Cửa Thiền, Zen Master Muju, dịch giả Nguyễn Minh, NXB Văn Hóa Thông Tin, 2008.
- 52) A Guide To Walking Meditation, Thích Nhất Hạnh, 1985.
- 53) A Heart Full of Peace, Joseph Goldstein, Wisdom Publications, Boston, MA, 2007.
- 54) A Heart As Wide As The World, Sharon Salzberg, Boston, Massachusetts, U.S.A., 1997.
- 55) History of Zen Buddhism, Henrich Dumoulin, S.J., Beacon Press, Boston, MA, U.S.A., 1969.
- 56) The Holy Teaching Of Vimalakirti, Robert A.F. Thurman: 1976.
- 57) How To Get From Where You Are To Where You Want To Be, Cheri Huber, 2000.
- 58) Hua-Yen Buddhism: The Jewel Net of Indra, Francis H. Cook, NY, U.S.A., 1977.
- 59) The Illustrated Encyclopedia Of Zen Buddhism, Helen J. Baroni, Ph.D., NY, U.S.A., 2002.
- 60) Im Lãng Là Tiếng Động Không Ngừng, Thích Giác Nhiệm, VN, 2004.
- 61) An Index To The Lankavatara Sutra, D.T. Suzuki, New Delhi, India, 2000.
- 62) In This Very Life, Sayadaw U. Pandita, 1921.
- 63) In This Very Moment, James Ishmael Ford, Boston, U.S.A., 1996.
- 64) Infinite Circle: Teachings in Zen, Bernie Glassman, Shambhala, Boston, MA, 2003.
- 65) Insight Meditation, Joseph Goldstein, 1993.
- 66) The Intention of Patriarch Bodhidharma's Coming From the West, Venerable Master Hsuan Hua, Buddhist Text Translation Society, Burlingame, CA, U.S.A., 1999.
- 67) Introduction to Emptiness, Guy Newland, Snow Lion, U.S.A., 2008.
- 68) An Introduction To Zen Buddhism, D.T. Suzuki, 1934.
- 69) In the Light of Meditation, Mike George, NY, U.S.A., 2004.
- 70) Just Add Buddha!, Franz Metcalf, Berkeley, CA, U.S.A., 2004.
- 71) Khi Nào Chim Sắt Bay, Ayya Khema, Việt dịch Diệu Liên Lý Thu Linh, 2004.
- 72) Kinh Nghiệm Thiền Quán, Joseph Goldstein, dịch giả Nguyễn Duy Nhiên, NXB Đà Nẵng, 2007.
- 73) Kinh Pháp Bảo Đàn, Dương Thanh Khải, Vinhlong, VN, 2007.
- 74) Lâm Tế Ngũ Lục, Thích Nhất Hạnh, NXB Lá Bối, San José, California, U.S.A., 1995.
- 75) Lịch Sử Thiền Học, Ibuki Atsushi, dịch giả Tàn Mộng Tử, NXB Phương Đông, VN, 2001.
- 76) The Lion Roar, David Maurice, NY, U.S.A., 1962.
- 77) Living Buddhist Masters, Jack Kornfield, Unity Press, Santa Cruz, CA, U.S.A., 1977.
- 78) Mã Tổ Ngũ Lục, dịch giả Dương Thanh Khải, Vinhlong, VN, 2012.
- 79) Meditation Now, S.N. Goenka, Vipassana Research Publications, Seattle, WA, U.S.A., 2003.
- 80) The Method of Zen, Eugen Herrigel, 1960.
- 81) Miniatures of A Zen Master, Robert Aitken, Publishers Group West, CA, U.S.A., 2008.
- 82) Mystics and Zen Masters, Thomas Merton, The Noonday Press, NY, U.S.A., 1961.
- 83) Nghiên Cứu Kinh Lăng Già, D.T. Suzuki, Việt dịch Thích Chơn Thiện & Trần Tuấn Mẫn, GHPGVN Ban Giáo Dục Tăng Ni, 1992.
- 84) Ngũ Đăng Hội Nguyên, Trung Quốc Phật Giáo Điển Trước Tuyển Tập, Bắc Kinh, 2002.
- 85) Ngũ Lục Bồ Đề Đệ Đạt Ma, Nguyễn Hảo dịch, NXB Phương Đông, TPHCM, VN, 2013.
- 86) Ngũ Lục Của Thiền Sư Phật Nhãn, Thích Trúc Thông Quảng dịch, NXB Thời Đại, Hà Nội, 2014.

- 87) *Opening The Hand of Thought: Approach To Zen*, Kosho Uchiyama, translated by Shohaku Okumura and Tom Wright, NY, U.S.A., 1993.
- 88) *Original Teachings of Ch'an Buddhism*, Chang Chung-Yuan, Pantheon Books, NY, U.S.A., 1969.
- 89) *Pháp Bảo Đàn Kinh*, Cư Sĩ Tô Quế, 1946.
- 90) *Pháp Bảo Đàn Kinh*, Mai Hạnh Đức, 1956.
- 91) *Pháp Bảo Đàn Kinh*, Hòa Thượng Thích Mãn Giác, 1985.
- 92) *Pháp Bảo Đàn Kinh*, Hòa Thượng Minh Trực, 1944.
- 93) *Pháp Bảo Đàn Kinh*, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1992.
- 94) *Pháp Bửu Đàn Kinh*, Hòa Thượng Thích Từ Quang, 1942.
- 95) *Pháp Môn Tọa Thiền*, Hòa Thượng Thích Giác Nhiên, 1960.
- 96) *Phật Pháp Căn Bản (Việt-Anh)—Basic Buddhist Doctrines*, 08 volumes, Thiện Phúc, U.S.A., 2009.
- 97) *The White Poney: Poems of the T'ang Dynasty*, Robert Payne, NY, U.S.A., 1947.
- 98) *The Practice of Zen*, Chang Chen Chi, Rider & Company London, UK, 1960.
- 99) *Practical Meditation*, Brahma Kumaris, World Spiritual University, London, England, 1985.
- 100) *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism*, Steve Odin, State University of NY Press, U.S.A., 1982.
- 101) *Quy Sơn Cảnh Sách*, Quy Sơn Linh Hựu, dịch giả Nguyễn Minh Tiến, NXB Tôn Giáo, 2008.
- 102) *Quy Sơn Ngũ Lục*, dịch giả Dương Thanh Khải, Vinhlong, VN, 2012.
- 103) *Returning To Silence: Zen Practice in Daily Life*, Dainin Katagiri, Shambhala, Boston, MA, U.S.A., 1988.
- 104) *Seeking the Heart of Wisdom*, Joseph Goldstein & Jack Kornfield, Shambhala, Boston, MA, 1987.
- 105) *Shortcuts To Inner Peace*, Ashley Davis Bush, Berkley Books, NY, U.S.A., 2011.
- 106) *Sixth Patriarch's Sutra*, Tripitaka Master Hua, 1971.
- 107) *Sống Thiền*, Eugen Herrigel, Việt dịch Thích Nữ Trí Hải, VN, 1989.
- 108) *Studies in Ch'an and Hua-Yen*, Robert M. Gimello and Peter N. Gregory, Honolulu, 1983.
- 109) *Sứ 33 Vị Tổ Thiền Tông Ấn-Hoa*, Thích Thanh Từ, NXB Tôn Giáo, VN, 2010.
- 110) *Taking the Path of Zen*, Robert Aitken, Diamond Sangha, U.S.A., 1982.
- 111) *Tâm Yếu Tu Thiền*, Thiền Sư Phật Nhãn, Thích Trúc Thông Quảng dịch từ *Cổ Tôn Túc Ngữ Lục*, NXB Tôn Giáo, Hà Nội, 2016.
- 112) *That Which You Are Seeking Is Causing You To Seek*, Cheri Huber, Murphys, CA, U.S.A., 1990.
- 113) *Thiền Căn Bản*, Trí Giả Đại Sư, Trí Giả Đại Sư, Hòa Thượng Thích Thanh Từ dịch, Dalat, VN, 1981.
- 114) *Thiền Dưới Ánh Sáng Khoa Học*, Thích Thông Triệt, Perris, CA, U.S.A., 2010.
- 115) *Thiền Đạo Tu Tập*, Chang Chen Chi, Việt dịch Như Hạnh, North Hills, CA, U.S.A., 1998.
- 116) *Thiền Định Thực Hành*, Thuần Tâm, Nhà Sách Lê Lai, Saigon, VN, 1970.
- 117) *Thiền Đốn Ngộ*, Thích Thanh Từ, Tu Viện Chơn Không, VN, 1974.
- 118) *Thiền Lâm Bảo Huấn*, Diệu Hỷ & Trúc Am, dịch giả Thích Thanh Kiểm, NXB Tôn Giáo, 2001.
- 119) *Thiền Lâm Bảo Thoại*, 5 volumes, Thiện Phúc, California, USA, 2019.
- 120) *Thiền Lâm Tế Nhật Bản*, Matsubara Taidoo, H.T. Thích Như Điển dịch, NXB Phương Đông, TPHCM, 2006.
- 121) *Thiền Luận*, 3 vols, D.T. Suzuki, dịch giả Trúc Thiên, 1926.
- 122) *Thiền Nguyên Thủy Và Thiền Phát Triển*, Thích Minh Châu, T.Thanh Từ, T. Phước Sơn, Minh Chí, Ban PGVN, 1994.
- 123) *Thiền Phái Lâm Tế Chúc Thánh*, Thích Như Tịnh, Illinois, U.S.A., 2006.
- 124) *Thiền Sư*, Thiện Phúc, California, USA, 2007.
- 125) *Thiền Sư Thần Hội*, H.T. Thích Thanh Từ, Thiền Viện Trúc Lâm Đà Lạt, VN, 2002.

- 126) Thiền Sư Trung Hoa, Hòa Thượng Thích Thanh Từ: 1995.
- 127) Thiền Sư Việt Nam, Hòa Thượng Thích Thanh Từ: 1972.
- 128) Thiền Tào Động Nhật Bản, Amazu Ryuushin, Việt dịch Thích Như Điển, Hannover, Germany, 2008.
- 129) Thiền Tông Lâm Tế & Tào Động, Thích Trúc Thông Quảng, NXB Tôn Giáo, Hà Nội, 2016.
- 130) Thiền Tông Trúc Chỉ, Thiền sư Thiên Cơ, dịch giả Thích Thanh Từ, 2002.
- 131) Thiền Tông Việt Nam Cuối Thế Kỷ 20, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1991.
- 132) Thiền Trong Đạo Phật, from Volume I to Volume III, Thiện Phúc, CA, U.S.A., 2017.
- 133) Thiền Trong Đời Sống, Thiện Phúc, CA, U.S.A., 2012.
- 134) Thiền Uyển Tập Anh, Lê Mạnh Thát, NXB TPHCM, 1999.
- 135) This Truth Never Fails, David Rynick, Wisdom Publications, Somerville, MA, U.S.A., 2012.
- 136) Three Hundred Poems of the Tang Dynasty, Witter Bynner, NY, U.S.A., 1947.
- 137) Three Hundred Sixty-Five Zen Daily Readings, Jean Smith, Harper, SF, CA, U.S.A., 1999.
- 138) The Three Pillars of Zen, Roshi Philip Kapleau, 1912.
- 139) Three Zen Masters, John Steven, Kodansha America, Inc., NY, U.S.A., 1993.
- 140) Thủ Lăng Nghiêm, Minh Tâm Lê Đình Thám: 1961.
- 141) T'ien-T'ai Philosophy, Paul L. Swanson, Asian Humanities Press, Berkeley, CA, U.S.A., 1989.
- 142) Tổ Sư Bồ Đề Đạt Ma, H.T. Tuyên Hóa, Burlingame, CA, U.S.A., 1983.
- 143) The Training of the Zen Buddhist Monk, Daisetz Teitaro Suzuki, Cosimo Inc., U.S.A., 2007.
- 144) Tu Tập Chỉ Quán Tọa Thiền Pháp Yếu, Thiên Thai trí Giả Đại Sư, Việt dịch Hoàn Quan Thích Giải Năng, NXB Tôn Giáo, 2005.
- 145) Tuệ Trung Thượng Sĩ Ngữ Lục, Thích Thanh Từ, Thiền Viện Thường Chiếu, VN, 1996.
- 146) Từ Điển Phật Học Anh-Việt—English-Vietnamese Buddhist Dictionary, 10 volumes, Thiện Phúc, U.S.A., 2007.
- 147) Từ Điển Phật Học Việt-Anh—Vietnamese-English Buddhist Dictionary, 6 volumes, Thiện Phúc, U.S.A., 2005.
- 148) Từ Điển Thiền Tông Hán Ngữ, Hồ Bắc Nhân Dân Xuất Bản Xã, Trung Quốc, 1994.
- 149) Từ Điển Thiền Tông Hán Việt, Hán Mãn & Thông Thiền, NXB TPHCM, 2002.
- 150) Từ Điển Thuật Ngữ Thiền Tông, Thông Thiền, NXB Tổng Hợp TPHCM, 2008.
- 151) The Unborn, Bankei Yotaku, translated by Norman Waddell, NY, U.S.A., 1984.
- 152) Vạn Hạnh, Kể Đi Qua Cầu Lịch Sử, Thích Mãn Giác, NXB Tôn Giáo, TPHCM, 2003.
- 153) Về Thiền Học Khởi Nguyên Của Phật Giáo Việt Nam, Thích Chơn Thiện, NXB Văn Mới, Gardena, CA, U.S.A., 2003.
- 154) Vô Môn Quan, Thiền Sư Vô Môn Huệ Khai, dịch giả Trần Tuấn Mẫn, VN, 1995.
- 155) Walking with the Buddha, India Dept. of Tourism, New Delhi, 2004.
- 156) What Is Zen?, Alan Watts, Novato, CA, U.S.A., 1973.
- 157) When The Iron Eagle Flies, Ayya Khema, London, England, 1991.
- 158) Wherever You Go There You Are, Jon Kabat-Zinn, Hyperion, NY, U.S.A., 1994.
- 159) The Wisdom of Solitude, Jane Dobisz, Harper, SF, CA, U.S.A., 2004.
- 160) The Wisdom of the Zen Masters, Irmgard Schloegl, NY, U.S.A., 1975.
- 161) The World of Zen, Nancy Wilson Ross, Random House, NY, U.S.A., 1960.
- 162) Zen, Lex Hixon, Larson Publications, USA, 1995.
- 163) Zen Antics, Thomas Cleary, Boston, MA, U.S.A., 1949.
- 164) Zen Art For Meditation, Stewart W. Holmes & Chimyo Horioka, Tokyo, 1973.
- 165) The Zen Book, Daniel Levin, Hay House Inc., U.S.A., 2005.
- 166) Zen Buddhism: A History India and China, Heinrich Dumoulin, World Wisdom, Indiana, U.S.A., 2005.
- 167) Zen Buddhism: A History Japan, Heinrich Dumoulin, Mcmillan Publishing, NY, U.S.A., 1990.
- 168) Zen Buddhism and Psychoanalysis, D.T. Suzuki and Richard De Martino, 1960.

- 169) Zen's Chinese Heritage, Andy Ferguson: 2000.
- 170) Zen Dictionary, Ernest Wood, NY, U.S.A., 1957.
- 171) The Zen Doctrine of No Mind, D.T. Suzuki, 1949.
- 172) Zen Action Zen Person, T.P. Kasulis, University of Hawaii Press, U.S.A., 1981.
- 173) Zen In The Art Of Archery, Eugen Herrigel, 1953.
- 174) Zen And The Art Of Making A Living, Laurence G. Boldt, Auckland, New Zealand, 1992.
- 175) The Zen Art Book: The Art of Enlightenment, Stephen Addiss & John Daido Looi, Shambhala, Boston, MA, U.S.A., 2007.
- 176) The Zen Book, Daniel Levin, Hay House Inc., U.S.A., 2005.
- 177) Zen Buddhism, The Peter Pauper Press, NY, U.S.A., 1959.
- 178) Zen Enlightenment Origin And Meaning, Heinrich Dumoulin, Shambhala, Boston, MA, U.S.A., 1976.
- 179) Zen Flesh Zen Bones, Paul Reys, Tai Seng, Singapore, 1957.
- 180) A Zen Forest, Soiku Shigematsu, Weatherhill, NY, U.S.A., 1981.
- 181) Zen and Japanese Culture, Daisetz Teitaro Suzuki, Bollingen Foundation Inc., NY, U.S.A., 1959.
- 182) Zen In The Light Of Science, Thích Thông Triệt, Perris, CA, U.S.A., 2010.
- 183) Zen Masters Of China, Richard Bryan McDaniel, Tuttle Publishing, Vermont, U.S.A., 2013.
- 184) Zen Masters Of Japan, Richard Bryan McDaniel, Tuttle Publishing, Vermont, U.S.A., 2012.
- 185) Zen Mind, Beginner's Mind, Shunryu Suzuki, Tokyo, Japan, 1970.
- 186) The Zen Monastic Experience, Robert E. Buswell, Jr., Princeton University Press, NJ, U.S.A., 1992.
- 187) Zen Path Through Depression, Philip Martin, Harper Collins Publishers, NY, U.S.A., 1999.
- 188) Zen Philosophy, Zen Practice, Hòa Thượng Thích Thiên Ân, 1975.
- 189) Zen In Plain English, Stephan Schuhmacher, New York, NY, U.S.A., 1988.
- 190) Zen Reflections, Robert Allen, Michael Friedman Publishing Group, Inc., NY, U.S.A., 2002.
- 191) Zen Training of the Zen Buddhist Monk, D.T. Suzuki, Cosimo Classic, NY, U.S.A., 2007.
- 192) Zen Virtues, from Volume I to Volume IV, Thiện Phúc, CA, U.S.A., 2017.

