

THIỆN PHÚC

**NHỮNG VÌ SAO
SÁNG CHÓI TRÊN
VÒM TRỜI PHẬT GIÁO**

**BRILLIANT STARS
IN THE VAULT OF
THE SKY OF BUDDHISM**

**TẬP II
VOLUME II**

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.

Mục Lục Tập II
Table of Content Volume II

<i>Mục Lục—Table of Content</i>	495
<i>Lời Đầu Sách—Preface</i>	497
<i>Phần Chín—Part Nine: Những Vì Sao Sáng Chói Trên Vòm Trời Phật Giáo Việt Nam—Brilliant Stars in the Vault of the Sky of Vietnamese Buddhism</i>	
<i>Chương Ba Mười Một—Chapter Thirty-One: Những Vị Tăng Ni Kiệt Xuất Của Phật Giáo Việt Nam—Outstanding Monks & Nuns In Vietnamese Buddhism</i>	505
<i>Chương Ba Mười Hai—Chapter Thirty-Two: Vài Vị Cư Sĩ Kiệt Xuất Tiêu Biểu Của Việt Nam—Some Typically Outstanding Lay People In Vietnam</i>	649
<i>Chương Ba Mười Ba—Chapter Thirty-Three: Đức Thầy Huỳnh Phú Sổ & Phật Giáo Hòa Hảo—Master Huynh Phu So & Hoa Hao Buddhism</i>	697
<i>Phần Mười—Part Ten: Những Vì Sao Sáng Chói Trên Vòm Trời Phật Giáo Nhật Bản, Tây Tạng, Nguyên Thủy và Triều Tiên—Brilliant Stars in the Vault of the Sky of Buddhism of Japan, Tibet, Theravada, and Korea</i>	
<i>Chương Ba Mười Bốn—Chapter Thirty-Four: Những Vì Sao Sáng Chói Trên Vòm Trời Phật Giáo Nhật Bản—Brilliant Stars in the Vault of the Sky of Japanese Buddhism</i>	711
<i>Chương Ba Mười Lăm—Chapter Thirty-Five: Những Vì Sao Sáng Chói Trên Vòm Trời Phật Giáo Tây Tạng—Brilliant Stars in the Vault of the Sky of Tibetan Buddhism</i>	925
<i>Chương Ba Mười Sáu—Chapter Thirty-Six: Những Vì Sao Sáng Chói Trên Vòm Trời Phật Giáo Nguyên Thủy—Brilliant Stars in the Vault of the Sky of Theravada Buddhism</i>	943
<i>Chương Ba Mười Bảy—Chapter Thirty-Seven: Những Vì Sao Sáng Chói Trên Vòm Trời Phật Giáo Triều Tiên—Brilliant Stars in the Vault of the Sky of Korean Buddhism</i>	979
<i>Chương Ba Mười Tám—Chapter Thirty-Eight: Những Vì Sao Sáng Chói Trên Vòm Trời Phật Giáo Âu-Mỹ—Brilliant Stars in the Vault of the Sky of Buddhism of Europe & America</i>	1001
<i>Phần Mười Một—Part Eleven: Phụ Lục—Appendices</i>	1033

<i>Phụ Lục A—Appendix A: Mục Kiền Liên Thuận Nhận Quả Báo Để Cảnh Báo Hậu Thế—Maudgalyayan Willingly Accepted Results of Previous Karmas to Give Due Caution to Posterity</i>	1035
<i>Phụ Lục B—Appendix B: Xá Lợi Phất Bày Tỏ Lòng Tin Tuyệt Đối Nơi Chư Phật Khi Đánh Lễ Đức Thế Tôn Lần Cuối—Sariputra's Showing His Absolute Faith in Buddhas During His Last Salute & Bow to the Buddha</i>	1041
<i>Phụ Lục C—Appendix C: A Nậu Lô Đà Ở Bên Cạnh Phật Cho Đến Giờ Ngài Nhập Niết Bàn—Anuruddha Was At the Buddha's Side Until the His Entering Into Nirvana</i>	1047
<i>Phụ Lục D—Appendix D: Những Vị Gây Nhiều Rắc Rối Cho Đức Phật Và Dòng Họ Thích Ca—Those Who Caused Troubled to the Buddha and the Sakyan Tribe</i>	1053
<i>Tài Liệu Tham Khảo—References</i>	1067

Lời Đầu Sách

Khi nói đến những vì sao sáng chói trên vòm trời Phật Giáo, chúng tôi muốn nói đến Thánh chúng và những đại đệ tử thời đức Phật, cũng như một số tiêu biểu nhất trong số những vị Phật tử của Phật giáo về sau này, bởi vì họ là những người đã và đang cố gắng xiển dương Phật pháp, cũng như duy trì và phát triển Phật giáo. Trở lại thuở ban đầu của lịch sử Phật giáo, đoàn thể do Đức Phật lập nên gọi là “Thánh Chúng” (Aryan sangha), đó là môi trường tu tập của những người cao quý. Về sau này, qua các kinh điển, đức Phật thường đề cập đến Thánh chúng bao gồm tất cả các bậc Thánh, những vị Bồ Tát Thánh đã vượt thoát phiền não từ sơ địa trở lên, hay những vị cao Tăng hay cư sĩ dám hy sinh thân mạng nếu cần để duy trì và phát triển Phật giáo. Theo Phật giáo, đối với Thánh chúng hay bậc trí, những gì thường phải được xem là một sự lầm lẫn, tức là cái thế giới của các đặc thù này, vẫn không biểu hiện là điên đảo hay phi điên đảo. Đức Phật thường nhấn mạnh rằng không thể gọi một giai cấp nào là cao quý hay không cao quý được bởi vì vẫn có những người đê tiện trong cái giai cấp gọi là cao quý và đồng thời cũng có những người cao quý trong giai cấp đê tiện. Khi chúng ta gọi cao quý hay đê tiện là chúng ta nói về một người nào đó chứ không thể cả toàn thể một giai cấp. Đây là vấn đề của tri thức hay trí tuệ chứ không phải là vấn đề sinh ra ở trong dòng họ hay giai cấp nào. Do đó, vấn đề của Đức Phật là tạo nên một người cao quý hay Thánh giả (Arya pudgala) trong ý nghĩa một cuộc sống cao quý. Thánh chúng đã được thiết lập theo nghĩa đó. Theo đó thì Thánh Pháp (Arya dharma) và Thánh luật (Arya vinaya) được hình thành để cho Thánh chúng tu tập. Đối với hàng hậu bối nhiều thế hệ về sau này như chúng ta, chúng ta xem tất cả các bậc Thánh chúng, tất cả các đại đệ tử thời đức Phật và mãi về sau này đều là những vì sao sáng chói trên vòm trời Phật giáo thế giới đã từ thế hệ này đến thế hệ khác soi đường dẫn lối cho chúng ta đi từ bờ mê sang bến giác.

Thật tình mà nói, với chiều dài lịch sử Phật giáo, nếu chúng ta muốn viết chi tiết về những vì sao sáng chói trên vòm trời Phật giáo hay những Thánh đệ tử của Phật Giáo, có lẽ chúng ta phải cần viết nhiều tập sách vì chỉ ngay trong thời đức Phật, ngay sau thành đạo Ngài đã du phương hoằng hóa rất nhiều nơi trong suốt bốn mươi lăm năm từ thành phố Ajanta thuộc vùng phía tây miền Trung Ấn, qua các

vùng lưu vực sông A Thị Đa Phiệt Đế thuộc vùng Câu Thi Na, thành phố Amaravati thuộc vùng Nam Ấn, vương quốc cổ Avanti thuộc vùng đông bắc Ấn bây giờ là Bombay, thành phố cổ A Du Đồ thuộc vùng đông bắc Ấn bây giờ là thành phố Oudh, thành Ba La Nại, xứ Kiện Đà La, vùng lưu vực sông Hằng, xứ Goa ở phía tây Ấn Độ, vùng núi non Kỳ Xà Quật thuộc vùng đông bắc Ấn, vương quốc cổ Xà Lạn Đạt Na (Punjab) bây giờ là Jalandar, Vườn Kỳ Thọ Cấp Cô Độc trong thành Xá Vệ, thành phố cổ Junagadh, vùng núi Bạc Kailasa, xứ Kampilya, xứ Kanchi, xứ Kanheri, thành Khúc Nữ thuộc tây bắc Ấn, thành Ca Tỳ La Vệ, thành Kiếp Tỉ Tha, vương quốc cổ Karakhojo, xứ Karle, xứ Karnatak, vùng núi Kiệt Xoa, thành Ca Thấp Ba (Kashmir), thành Câu Thiêm Di, thành Cao Xương, Vu Điền quốc, Bắc Kiều Tát La, Nam Kiều Tát La, xứ Kondane, núi Kê Túc, xứ Ma Kiệt Đà thuộc vùng đông bắc Ấn, thành Ma Thâu La, xứ Nagarjunakonda vùng nam Ấn, vùng lưu vực sông Ni Liên Thiên thuộc vùng Bồ Đề Đạo Tràng, vùng Na Lan Đà vùng đông bắc Ấn, xứ Nasik vùng tây Ấn, thành Hoa Thị phía nam Ma Kiệt Đà, thành Bán Nô Ta, thành Yết Xà Bồ La, thành Vương Xá đông bắc Ấn, thành Tăng Già Thị thuộc vùng bắc Ấn, thành Tỳ Xá Ly thuộc vùng bắc Ấn (trên bờ phía nam sông Hằng), và xứ Verula trong vùng tây Ấn, vân vân. Đức Phật đã truyền dạy giáo pháp của Ngài trong 45 năm liền sau đó, cho đến lúc Ngài nhập Niết Bàn. Số tín đồ của Ngài ngày càng tăng và cộng đồng Tăng bắt đầu thành hình. Chính Đức Phật vẫn tiếp tục chu du thuyết giảng và khát thực. Ngài truyền dạy pháp của mình không phân biệt, Ngài nói chuyện với hàng vua chúa cũng như thứ dân đều giống nhau, và chỉ dừng chân trong ba tháng mùa mưa. Đức Phật không chỉ định người kế vị. Khi những vị đệ tử của Ngài hỏi Ngài ai sẽ là người dẫn dắt giáo hội sau khi Ngài nhập diệt, Ngài đáp rằng họ phải tự bản thân tiếp tục và tuân theo Pháp mà Ngài đã truyền dạy cho họ. Bốn phật tử của Tăng đoàn là duy trì giáo pháp khi Ngài không còn ở thế gian này nữa. Chính vì vậy mà mãi đến hôm nay, gần hai mươi sáu thế kỷ sau khi đức Phật nhập diệt, trong Phật giáo đã có vô số những vì sao sáng chói trong số những vị Thánh đệ tử Phật đã và đang tiếp tục theo chân đức Phật soi sáng, giáo hóa và cứu độ chúng sanh.

Khoảng trên một trăm năm sau ngày đức Phật nhập Niết Bàn, vua A Dục, một vị Thánh đệ tử tại gia, là người có những nỗ lực rất lớn trong việc truyền bá Phật giáo ra các xứ khác bên ngoài Ấn Độ, nhờ

công lao của ông mà Phật giáo mới còn tồn tại đến ngày nay. Sự cống hiến chính của ông là việc bảo trợ cho đoàn truyền giáo do chính con trai ông dẫn đầu đi đến Sri Lanka. Đoàn truyền giáo này đã thành công đến nỗi vị vua của Sri Lanka đã cải đạo thành Phật tử, và kết quả là đạo Phật đã trở thành quốc giáo tại đây. Bên cạnh đó, hai mươi tám vị Tổ ở Ấn Độ từ vị tổ thứ nhất Ma Ha Ca Diếp, A Nan, Thương Na Hòa Tu, Ưu Ba Cúc Đa, Đề Đa Ca, Di Già Ca, Bà Tu Mật, Phật Đà Nan Đề, Phật Đà Mật Đa, Hiệp Tôn Giả, Phú Na Dạ Xa, Mã Minh, Ca Tỳ Ma La, Long Thọ, Ca Na Đề Bà, La Hầu La Da, Tăng Già Nan Đề, Tăng Già Da Xá (Dà Da Xá Đa), Cưu Ma La Đa, Xà Dạ Đa, Bà Tu Bàn Đầu, Ma Nô La, Hạc Lạc Na, Sư Tử Tỳ Kheo, Bà Xá Tư Đa, Bát Như Mật Đa, Bát Nhã Đa La, đến vị tổ thứ hai mươi tám Bồ Đề Đạt Ma. Tất cả họ đều đáng được chúng ta xem như là những vì sao sáng chói, những bậc Thánh đệ tử trong Phật giáo. Nói tóm lại, trong quyển sách này, tất cả những vị đệ tử Phật nào hy sinh thân mạng dạy và truyền bá Phật giáo nhằm cứu độ chúng sanh đều đáng được xem là Thánh đệ tử, đồng thời cũng là những vì sao sáng chói trong Phật giáo.

Như trên đã nói quyển sách nhỏ có tựa đề “Những Vì Sao Sáng Chói Trên Vòm Trời Phật Giáo” này không phải là một nghiên cứu chi tiết về chư Thánh đệ tử trong Phật giáo, mà nó chỉ viết rất tóm lược về những vì sao sáng chói trong số các Thánh đệ tử và những đệ tử về sau này tiêu biểu với những gương hạnh tốt lành và ngời sáng đáng cho chúng ta noi theo. Cuộc hành trình đi đến giác ngộ và giải thoát đòi hỏi nhiều cố gắng và hiểu biết 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 tập sách “Những Vì Sao Sáng Chói Trên Vòm Trời Phật Giáo” 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 hạnh của đức Phật cũng như các Thánh đệ tử của Ngài như những gương hạnh mẫu mực có thể giúp hướng chúng ta đến một cuộc sống an bình và hạnh phúc cho chính mình.

Thiện Phúc

Preface

When talking about brilliant stars in the vault of the sky of Buddhism, we mean to talk about holy assemblies and great disciples during the time of the Buddha as well as some most typical disciples of later generations in Buddhism for they have been striving to teach Buddhist teachings, to maintain and to develop Buddhism. Going back to the beginning of the history of Buddhism, the special community established by the Buddha was called “The Assembly of the Noble” (Arya-sangha), intended to be the cradle of noble persons. Later, through Buddhist scriptures, the Buddha usually mentioned the holy multitude that included all the saints, or sacred assembly, the Bodhisattva saints who have overcome illusion, from the first stage upwards, or great Monks or lay people who dare to sacrifice their lives if necessary to maintain and develop Buddhism. According to Buddhism, to all the saints, or the wise, what is to be ordinarily regarded as an error, that is, this world of particulars, appears neither perverted nor unperverted. The Buddha often emphasized that the word Arya meant ‘noble’ and we ought not call a race noble or ignoble for there will be some ignoble persons among the so-called Arya and at the same time there will be some noble persons among the so-called Anarya. When we say noble or ignoble we should be speaking of an individual and not of a race as a whole. It is a question of knowledge or wisdom but not of birth or caste. Thus the object of the Buddha was to create a noble personage (arya-pudgala) in the sense of a noble life. The noble community (Arya-sangha) was founded for that very purpose. The noble ideal (Arya-dharma) and the noble discipline (Arya-vinaya) were set forth for the aspiring candidates. For us, many later generations like us, we consider all holy assemblies, all great disciples from the time of the Buddha and forever later, they all are brilliant stars in the vault of the sky of the world Buddhism that have been shining to lead us from the bank of delusion to the shore of enlightenment.

Truly speaking, with the length of the history of Buddhism, if we want to write with details on brilliant stars on the vault of the sky of Buddhism or the holy disciples of Buddhism, perhaps we should need to write many books because after his enlightenment, the Buddha

wandered all over India for forty-five years to teach and save beings from Ajanta City in the western part of central India to Ajitavati River or the river Hiranyavati in Kusinagara, Amaravati City in South Indian, Ancient Kingdom Avanti situated in the north-east of now Bombay, Ayodhya City in north-east of India now Oudh City, Baranasi City or Benares in northern India, cities on the Ganges River, Ancient Kingdom Gandhara in north of India, Goa in west India, Grdhrakuta, Gijjakuta or “Vulture Peak” near Rajagrha in north east India, Ancient Kingdom Jalandhara in the Punjab, the present Jalandar, Jetavana Garden (Jetavanarama) near Sravasti, Junagadh City in west of India, Silver Mountain Kailasa in the western Himalayas, Kampilya in west India, Kanchi in Southern India, Kanheri in west India, Kanyakubja in the north-western provinces of India, Kapilavastu in the foothills of the Himalayas, ancient kingdom Kapittha of Central India, Karakhojo city east of Turfan in Turkestan, Karle in west India, Karnatak in west India, Kartchou in Karakoram mountains (where according to Fa-Hsien formerly great assemblies were held under royal patronage and with royal treatment), Ancient Kashmir kingdom in the north-east of India, Kausambi or Kosambi in Central India, halcha in North India, Khotan in northern part of India, Kosala or Uttarakosala in the north of the river Ganges (now Oude), Kondane in west India, Cock’s foot mountain of Magadha in central India, Magadha in north-eastern India, ancient kingdom Madhura (Mathura), Ancient Kingdom Nagarahara west of Jellalabad, Nagarjunakonda in the Southern India, Nairanjana River or Neranjara River in Gaya, Nalanda in Northeast of India, Nasik in west India, Pataliputra in the southern part of Magadha, Punach northwest of Kashmir, Rajapura south-east of Kashmir, Rajagaha or Rajagrha in the northeast India, Sankasya in Northern India (Kapitha), Sravasti in northern India (on the southern bank of the Ganges River), Verula in west India, and so on. For the next forty-five years, until his ultimate extinction, the Buddha taught Dharma. The number of his followers increased steadily and the community of monks, the Sangha, began to form. The Buddha himself continued wandering and begging for his food. He taught indiscriminately, talking to kings and paupers alike, and ceased traveling only in the three months of the rainy season. The Buddha did not appoint a successor. When his disciples asked who would lead them after his death, he retorted that they must

turn to themselves and be guided by the Dharma as he had taught it to them. It would be the duty of the Sangha to maintain the Dharma when he was gone. For these reasons, to this very day, almost twenty-six centuries after the Buddha's Nirvana, in Buddhism, there are numberless brilliant stars of holy great Buddhist disciples who have been continuing to follow the Buddha's footsteps to light the way, to teach and to save sentient beings.

Around more than one hundred years after the Buddha's Nirvana, King Asoka, a holy lay disciple, had a great efforts in spreading Buddhism to other countries outside of India, owing to his contribution, Buddhism survived till this day. King Asoka's major contribution to the development of Buddhism was his sponsorship of a mission by his son Mahinda (a Buddhist monk) to Sri Lanka. This was so successful that the king of Sri Lanka became a Buddhist convert, and subsequently Buddhism became the state religion. Besides, twenty-eight Indian Patriarchs from the first patriarch Mahakashyapa, Ananda, S(h)anavasa, Upagupta, Dhritaka (Dhritaka), Mikkaka (Micchaka), Vasumitra, Buddhanandi, Buddhmitra, Bhikshu Pars(h)va, Punyayas(h)as, Asvaghosha, Bhikshu Kapimala, Nagarjuna, Aryadeva (Kanadeva), Arya Rahulata, Samghanandi, Samgayashas (Gayasata), Kumarata, Jayata, Vasubandhu (420-500 AD), Manorhita (Manura), Haklena (Haklenayayas or Padmaratna), Aryasimha (Bhikshu Simha), Vasiyasa, Punyamitra, Prajnatarata, to the twenty-eighth patriarch Bodhidharma. They're all deserved to be considered as brilliant stars, holy disciples in Buddhism. In short, in this book all Buddhist disciples who sacrificed their lives to teach and to spread Buddhist teachings in order to save sentient beings are deserved to be considered holy disciples in Buddhism.

As mentioned above, this little book titled "Brilliant Stars in the Vault of the Sky of the World Buddhism" is not a detailed study of all holy and or great disciples in Buddhism, but a book that only summarizes on some brilliant stars among some typically holy Buddhist disciples and later disciples with good and brilliant examples that are worthy for all of us 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 booklet titled "Brilliant Stars in the Vault of the Sky of the World Buddhism" 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 brilliant examples of the Buddha and His holy disciples as exemplary examples that can help us lead a life of peace and happiness for our own.

Thiền Phúc

Phần Chín
Những Vì Sao Sáng Chói
Trên Vòm Trời Phật Giáo Việt Nam

Part Nine
Brilliant Stars in the Vault of
the Sky of Vietnamese Buddhism

Chương Ba Mười Một—Chapter Thirty-One: Những Vị Tăng Ni Kiệt Xuất Của Phật Giáo Việt Nam—Outstanding Monks & Nuns In Vietnamese Buddhism

1. *Sư Khuông Tăng Hội (?-280)*
2. *Sư Tỳ Ni Đa Lưu Chi (?- 594)*
3. *Sư Vô Ngôn Thông (?-826)*
4. *Sư Cầm Thành (?-860)*
5. *Sư Pháp Thuận (914-990)*
6. *Sư Vạn Hạnh (?-1018)*
7. *Sư Khuông Việt (933-1011)*
8. *Sư Viên Chiếu (999-1090)*
9. *Thiền Sư Ni Diệu Nhân (1041-1113)*
10. *Thiền Sư Mãn Giác (1052-1096)*
11. *Sư Từ Đạo Hạnh (?-1115)*
12. *Sư Thường Chiếu (?-1203)*
13. *Sư Chân Nguyên (1647-1726)*
14. *Sư Nguyên Thiều (1648-1728)*
15. *Sư Liễu Quán (?-1743)*
16. *Nhất Định Hòa Thượng: Hiếu Hạnh (1784-1847)*
17. *Sư An Thiền*
18. *Tôn Sư Minh Trí Nguyễn Văn Bông (1886-1958)*
19. *Hòa Thượng Phước Hậu*
20. *Tôn Sư Minh Đăng Quang*
21. *Hòa Thượng Thiện Hoa (1918-1973)*
22. *Hòa Thượng Huyền Vi*
23. *Hòa Thượng Thích Quảng Đức*
24. *Pháp Sư Giác Nhiên (1923 - 2015)*
25. *Hòa Thượng Thích Thiên Ân (1926-1980)*
26. *Hòa Thượng Thích Đức Niệm*
27. *Hòa Thượng Thích Thiền Tâm (1925-1992) & Tịnh Độ Tông Việt Nam*
28. *Hòa Thượng Thanh Từ (1924-)*
29. *Sư Nhất Hạnh (1926 -)*

Chương Ba Mười Hai—Chapter Thirty-Two: Vài Vị Cư Sĩ Kiệt Xuất Tiêu Biểu Của Việt Nam—Some Typically Outstanding Lay People In Vietnam

1. *Thiền Sư Lý Thái Tông (1001-1054)*
2. *Thiền Sư Lý Thánh Tông (1054-1072)*
3. *Thiền Sư Lý Nhân Tông (1072-1127)*
4. *Thiền Sư Trần Thái Tông (1218-1277)*
5. *Thiền Sư Tuệ Trung Thượng Sĩ (1230-1297)*
6. *Thiền Sư Trần Thánh Tông (1240-1290)*
7. *Thiền Sư Trần Nhân Tông (1258-)*
8. *Cư Sĩ Tâm Minh Lê Đình Thám (1897-1969)*
9. *Cư Sĩ Chánh Trí Mai Thọ Truyền (1905-1973)*

Chương Ba Mười Ba—Chapter Thirty-Three: Đức Thầy Huỳnh Phú Sổ & Phật Giáo Hòa Hảo—Master Huynh Phu So & Hoa Hao Buddhism

Chương Ba Mươi Một
Chapter Thirty-One

Những Vị Tăng Ni Kiệt Xuất
Của Phật Giáo Việt Nam

1. Sư Khương Tăng Hội (?-280)

Khương Tăng Hội, người nước Khương Cư, cha mẹ sang đất Giao Châu làm ăn buôn bán kiếm sống. Ngài mồ côi cha từ lúc mới lên mười. Sau đó ngài xuất gia và trở thành một nhà sư nổi tiếng thời bấy giờ. Ngài thông hiểu Tam Tạng kinh điển. Ngài sang Đông Ngô (bây giờ là miền Trung nước Tàu) để hoằng dương Phật Pháp. Ngài dịch nhiều kinh điển từ chữ Phạn ra chữ Hán như Kinh Vô Lượng Thọ và Kinh An Bang Thủ Ý, vân vân. Trong kinh An Bang Thủ Ý, ngài có nhắc nhở: “Có ba lối ngồi theo đạo, một là ngồi sổ tức, hai là ngồi tụng kinh và ba là ngồi vui nghe kinh. Ngồi có ba cấp, một là ngồi hiệp vị, hai là ngồi tịnh, và ba là ngồi không có kết. Ngồi hiệp vị là ý bám lấy hạnh không rời; ngồi tịnh là không niệm nghĩ; và ngồi không có kết là kết đã hết.” Ngoài ra, ngài còn luôn nhấn mạnh sự quan trọng của hơi thở với đồ chúng trong lúc hành thiền rằng: “Hơi thở ra, hơi thở vào tự hiểu. Hơi thở ra, hơi thở vào tự biết. Đương lúc ấy là hiểu, về sau là biết. Hiểu là hiểu hơi thở dài ngắn. Biết là biết hơi thở sinh diệt, thô tế, chậm nhanh.” Thật vậy, sự chú tâm đối với hơi thở vào và thở ra hay thiền quán hơi thở là một trong những bài tập quan trọng nhất đưa đến sự định tĩnh. Pháp thiền niệm hơi thở giúp tịnh tâm một cách dễ dàng. Đây là phương pháp Thiền Quán căn bản cho những người sơ cơ. Nếu chúng ta không thể thực hành những hình thức thiền cao cấp, chúng ta nên thử quán sổ tức. Thiền Sổ Tức hay tập trung vào hơi thở vào thở ra qua mũi. Chỉ tập trung tâm vào một việc là hơi thở, chẳng bao lâu sau chúng ta sẽ vượt qua sự lo ra và khổ não của tâm. Đức Phật dạy, ‘hơi thở ra chẳng bảo đảm được hơi thở vào,’ nên cố mà tu mau kéo trễ. Ngài đã để lại một bài kệ thiền nhằm khuyến tấn đệ tử nên sống với những giây phút mà chúng ta đang có trong hiện tại này đây, chứ đừng nghĩ về quá khứ hay lo lắng gì cho tương lai. Hãy cảm nhận hơi thở và cảm nhận thân mình cũng đang thở ngay trong lúc này

đây. Nên nhớ rằng niệm trước đã diệt và niệm sau thì chưa sinh. Nói tóm lại, ngài muốn khuyên bảo chúng ta rằng ‘Hãy trả quá khứ về cho quá khứ’ và chỉ tu tập những giây phút quý báu mà mình có được trong hiện tại này thôi:

“Nay không phải là trước, trước không phải là nay.
Nghĩa là niệm trước đã diệt,
Niệm bây giờ không phải là niệm trước.
Cũng có nghĩa là việc làm đời trước,
Việc làm đời nay, mỗi tự có phước.
Cũng có nghĩa là việc thiện nay làm,
Không phải việc ác làm trước đó,
Hơi thở trước đó không phải là hơi thở bây giờ.”

Thiền sư Khương Tăng Hội thị tịch khoảng năm 280 sau Tây Lịch.

2. Sư Tỳ Ni Đa Lưu Chi (?- 594)

Thiền sư Tỳ Ni Đa Lưu Chi ngài gốc người nam Ấn, sanh trưởng trong một gia đình Bà La Môn. Sau khi xuất gia, ngài du hành khắp các miền tây và nam Ấn Độ để học thiền. Tuy vậy, nhân duyên chưa đến, Sư bèn cầm gậy du hành sang các xứ Đông Á. Trong khoảng niên hiệu Đại Kiến năm thứ sáu, dưới thời nhà Trần, Sư đến kinh đô Trường An năm 574, gặp ngay lúc Chu Võ Đế đang bách hại Phật pháp. Sư bèn sang đất Nghiệp, bấy giờ là kinh đô của Bắc Tề. Lúc đó Tam Tổ Tăng Xán cũng đang tỵ nạn trong núi Tư Không. Sư đến gặp Tổ, thấy Tổ có cử chỉ phi phạm, nên Sư đem lòng kính mộ, bèn tới trước mặt chắp tay đứng xá lễ ba lần. Tuy nhiên, Tổ vẫn ngồi yên, mắt vẫn nhắm, và không nói gì. Sư suy nghĩ giây lát, bỗng nhiên trong lòng như có sở đắc, liền sụp lạy Tổ ba lạy. Tổ gật đầu ba cái mà thôi. Sư lùi lại ba bước, thưa rằng: “Đệ tử đến đây ngay trong lúc nhiễu nhương, nay nhờ Hòa Thượng từ bi, cúi xin cho con theo hầu hạ bên ngài.” Tổ dạy: “Ông mau qua phương Nam giáo hóa, không nên ở đây lâu.” Theo Hòa Thượng Thích Thanh Từ trong Thiền Sư Việt Nam, sau khi gặp và được Tổ Tăng Xán khuyến tấn, Sư đến Quảng Châu ở chùa Chế Chỉ trải qua sáu năm, Sư dịch được kinh “Tượng Đầu Báo Nghiệp Sai Biệt.” Đến tháng 3 năm 580, trong khoảng niên hiệu Chu Đại Tường năm thứ 2, Thiền sư Tỳ Ni Đa Lưu Chi đã sang đến đất Việt. Tại đây Sư lại dịch thêm bộ kinh “Tổng Trì” 1 quyển. Sư 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.

Mặc dầu dòng thiền của Sư nhấn mạnh ở nghi lễ và khổ hạnh và làm việc công ích, nhưng Sư thường nhắc nhở đệ tử về ‘Tâm Ấn’: “Tâm ấn là tâm được Phật ấn chứng về chân lý. Đây nói về ấn chứng bằng trực giác, chứ không qua ngôn ngữ hay văn tự. Tâm ấn là dấu in vào tâm hay dấu hiệu truyền tâm từ tâm của một vị thiền sư qua tâm của một đệ tử. Cái quan trọng ở đây là các ông phải biết ‘Tâm Ấn’ của chư Phật không có lừa dối, tròn đồng thái hư, không thiếu không dư, không đi không lại, không được không mất, chẳng một chẳng khác, chẳng thường chẳng đoạn; vốn không có chỗ sanh, cũng không có chỗ diệt, chẳng phải xa lìa mà chẳng phải chẳng xa lìa. Vì đối với vọng duyên mà giả lập tên ấy thôi.” Sư muốn nhắc rằng hành giả nên luôn nhìn tâm mình để thấy rằng niệm niệm đến, đi và chuyển hóa không ngừng nghỉ, nhưng dấu ấn của tâm bất sinh, vô tác và bất diệt. Sư lại muốn nhắc rằng vô thường là bản chất chính yếu của vạn hữu. Vạn hữu kể cả thân tâm con người vô thường, từng giây từng phút biến đổi. Tư tưởng này thay đổi qua tư tưởng kia và tư tưởng tiếp tục đi tới. Tư tưởng sau đũa tư tưởng trước cũng giống như những cơn sóng biển, sóng sau đũa sóng trước. Chúng hiện hữu rồi hoại diệt chứ không ngừng đọng. Tất cả đều phải trải qua tiến trình sinh trụ dị diệt. Quán tâm vô thường, phủ nhận ý nghĩ về “thường.” Ở đây hành giả quán tâm trên tâm, tinh cần, tỉnh giác, chánh niệm để nhiếp phục tham sân trên đời. Một hôm, Sư gọi vị đệ tử lớn của mình là Pháp Hiền lại nhắc nhở: “Tâm ấn của chư Phật, không có lừa dối, tròn đồng thái hư, không thiếu không dư, không đi không lại, không được không mất, chẳng một chẳng khác, chẳng thường chẳng đoạn; vốn không có chỗ sanh, cũng không có chỗ diệt, chẳng phải xa lìa mà chẳng phải chẳng xa lìa. Vì đối với vọng duyên mà giả lập tên ấy thôi. Bởi vậy, chư Phật trong ba đời cũng như thế, nhiều đời Tổ sư cũng do như thế mà được, ta cũng do

như thế được, ông cũng do như thế được, cho đến hữu tình vô tình cũng do như thế được. Vả lại, Tổ Tăng Xán khi ấn chứng tâm này cho ta, bảo ta mau về phương Nam giáo hóa, không nên ở lại đó lâu. Đã trải qua nhiều nơi, nay đến đây gặp được ông quả là phù hợp với lời huyền ký. Vậy ông nên khéo giữ gìn, giờ đi của ta đã đến.” Nói xong, Sư chấp tay, ngồi kiết già, an nhiên thị tịch. Pháp Hiền làm lễ trà tỳ, thâu góp xá lợi năm sắc, xây tháp cúng dường. Năm ấy nhằm niên hiệu Khai Hoàng thứ mười bốn nhà Tùy (594).

Về sau này, vua Lý Thái Tông (1028-1054) có làm một bài kệ tán thán Thiền sư Tỳ Ni Đa Lưu Chi như sau:

“Mở lối nước Nam đến,
 Nghe Ngài giỏi tập Thiền.
 Hiện bày các Phật tánh,
 Xa hiệp một nguồn tâm.
 Trăng Lăng Già sáng rõ,
 Hoa Bát Nhã ngạt ngào.
 Bao giờ được gặp mặt,
 Cùng nhau bàn đạo huyền.”

(Sáng tự Nam lai quốc. Văn quân cứu tập thiền. Ứng khai chư Phật tính. Viên hợp nhất tâm nguyên. Hạo hạo Lăng Già nguyệt. Phân phân Bát Nhã liên. Hà thời hạnh tương kiến. Tương dữ thoãi trùng huyền).

3. *Sư Vô Ngôn Thông (?-826)*

Thiền Sư Vô Ngôn Thông (?-826) là một trong những thiền sư người Trung Hoa, gốc Quảng Châu, họ Trịnh, nhưng nổi tiếng tại Việt Nam vào cuối thế kỷ thứ tám. Sư là sơ tổ của phái thiền Vô Ngôn Thông ở Việt Nam. Từ nhỏ Sư đã sùng mộ đạo Phật và không màng đến gia sản. Sư vào chùa Song Lâm ở Vũ Châu để bắt đầu cuộc sống tu hành. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển IX, Sư là người rộng lượng, sâu sắc, và ít nói. Sư nhận biết thực tính của mọi việc một cách lặng lẽ, nên người đương thời gọi Sư là Vô Ngôn Thông, có nghĩa là Vô Ngôn Thực Chứng. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển IX, một hôm, Vô Ngôn Thông đang lễ bái Phật, có một vị Thiền khách đến hỏi: "Tọa chủ đang lễ cái gì đó?" Sư đáp: "Lễ Phật." Vị Thiền khách chỉ vào tượng Phật hỏi: "Cái này là cái gì?" Sư không đáp được. Đêm hôm đó, với y phục chỉnh tề, Sư đi gặp vị Thiền khách, lễ bái

xong Sư bèn hỏi: "Điều ngài hỏi ban sáng chưa biết ý chỉ như thế nào?" Thiền khách hỏi: "Tọa chủ từ khi xuất gia đến nay được mấy hạ?" Sư thưa: "Mười hạ." Thiền khách hỏi: "Lại từng xuất gia chưa?" Sư trở nên hoang mang hơn. Thiền khách bảo: "Nếu ngay cả việc này mà ông cũng không hiểu, thì dù có trăm hạ cũng chẳng lợi ích gì?"

Sau đó vị Thiền khách này khuyên sư nên đến tìm gặp Mã Tổ, nhưng khi đến Giang Tây thì Mã Tổ đã viên tịch. Sư tìm gặp Bách Trượng Hoài Hải xin làm đệ tử. Bấy giờ có một vị Tăng hỏi Thiền sư Bách Trượng: "Thế nào là pháp môn đốn ngộ của Đại Thừa?" Bách Trượng đáp: "Đất tâm trống không, trời tuệ tự chiếu." Ngay những lời này Vô Ngôn Thông tỉnh ngộ. Ít lâu sau đó, Sư về trụ trì chùa Hòa An. Một hôm, có một vị Tăng hỏi: "Thầy có phải là Thiền sư hay không?" Sư đáp: "Bần Tăng chưa từng họ Thiền." Sau một hồi im lặng, Sư gọi vị Tăng và vị Tăng đáp lại. Sư chỉ về phía cây cọ. Vị Tăng không có câu trả lời. Khi Ngưỡng Sơn Huệ Tịch còn là một Sa di, một hôm, Thiền sư Vô Ngôn Thông gọi: "Huệ Tịch, đem cái giường lại đây cho lão Tăng." Ngưỡng Sơn mang cái giường đến. Sư lại bảo: "Mang lại chỗ cũ." Ngưỡng Sơn vâng lời. Sư lại hỏi: "Huệ Tịch, bên này có cái gì?" Ngưỡng Sơn đáp: "Không vật gì." Sư lại hỏi: "Còn bên kia?" Ngưỡng Sơn cũng đáp: "Không vật gì." Sư lại gọi Ngưỡng Sơn: "Huệ Tịch con!" Ngưỡng Sơn thưa: "Dạ!" Sư bảo: "Đi đi!"

Sau đó sư sang Việt Nam vào khoảng năm 820, trụ tại chùa Kiến Sơ, làng Phù Đổng, tỉnh Bắc Ninh. Tại đây sư diện bích suốt mấy năm mà không ai hay biết, duy chỉ có Thiền sư Cảm Thành, vị trụ trì của chùa Kiến Sơ biết được nên rất cảm phục và tôn thờ làm Thầy. Sư thường nhắc nhở đệ tử: "Không phải do nghe những ngôn thuyết và chương cú mà được pháp Nhãn Tạng hay được hiện chứng. Ngược lại, hành giả cần phải tu tập và chỉ qua kinh nghiệm tự thân mới có thể thấy suốt thể tánh chân thật của các pháp mà được pháp Nhãn tạng hay hiện chứng. Chính vì vậy mà chư Tổ xưa đã nói nhiều về 'Tâm tông Biệt truyền,' bất lập văn tự mà dùng tâm truyền tâm trong truyền thống nhà Thiền. Nghĩa là các ngài truyền xuống đời sau những lời dạy từ tâm này qua tâm kia chứ không bằng lời. Hành giả nên luôn nhớ rằng trực giác là sự liên hệ trực tiếp với tâm linh của nhà Thiền. Theo truyền thuyết Phật giáo thì sự truyền thụ riêng biệt bên ngoài các kinh điển đã được bắt đầu ngay từ thời Phật Thích ca với thời thuyết giảng trên đỉnh Linh Thứu. Trước một nhóm đông đồ đệ, Phật chỉ giờ

cao một bông sen mà không nói một lời nào. Chỉ có đệ tử Đại Ca Diếp bông đại ngộ, hiểu được ý Phật và mỉm cười. Sau đó Phật đã gọi Đại Ca Diếp, một đệ tử vừa giác ngộ của Ngài. Ca Diếp cũng chính là vị trưởng lão đầu tiên của dòng thiền Ấn độ.” Thật vậy, trên một ngàn năm về trước, Thiền sư Vô Ngôn Thông đã giảng rõ ràng cho các đệ tử của ngài về ‘Bát Câu Nghĩa’ hay tám nguyên tắc căn bản, của trực giác hay liên hệ trực tiếp với tâm linh của trường phái Thiền Tông: Chánh Pháp Nhân Tạng, Niết Bàn Diệu Tâm, Thực Tướng Vô Tướng, Vi Diệu Pháp Môn, Bất Lập Văn Tự, Giáo Ngoại Biệt Truyền, Trực Chỉ Nhân Tâm, Kiến Tánh Thành Phật. Ở đây, diệu tâm là tâm thể tuyệt diệu không thể nghĩ bàn, nó vượt ra ngoài sự suy tưởng của nhân thiên, không còn vướng mắc bởi có không, trong đó tất cả những ảo tưởng tà vạy đều bị loại bỏ.

Trước khi thị tịch, ngài 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 Hoàng 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
 Cần thận chớ nói."

Dạy xong, Sư chấp tay mà thị tịch, đó là vào ngày 12 tháng giêng năm Bính Ngọ, dưới triều Đường Bảo Lịch thứ 2, năm 826 sau Tây Lịch. Sư thọ sáu mươi tám tuổi.

4. *Sư Cảm Thành (?-860)*

Sư quê ở huyện Tiên Du, trước tu ở chùa Phật Tích. Thiền Sư Cảm Thành, đời thứ nhất của dòng Vô Ngôn Thông. Khi mới xuất gia, sư lấy hiệu là Lập Đức, chuyên trì tụng kinh điển. Lúc ấy có người họ Nguyễn ở hương Phù Đồng hiến đất lập chùa. Thoạt tiên, ông e ngại không nhận vì ông không muốn vướng mắc vào bất cứ thứ gì; tuy nhiên, sau đó ông nằm mộng có người mách bảo nên nhận vì lợi ích của nhiều người khác. Quả thật, sau khi xây chùa Kiến Sơ chẳng bao lâu, vào năm 820, dưới thời nhà Đường, có Thiền Sư Vô Ngôn Thông, nguyên trụ trì chùa Hòa An từ bên Tàu qua, ghé lại chùa và thiền diện bích tại đây trong nhiều năm. Sư Cảm Thành rất kính mộ và tôn Thiền Sư làm Thầy. Sau khi Thiền Sư Vô Ngôn Thông thị tịch thì Sư Cảm Thành trở thành nhị tổ của Thiền phái Vô Ngôn Thông.

Một hôm, Thiền sư Vô Ngôn Thông gọi Cảm Thành đến dạy: "Ngày xưa, đức Thế Tôn vì một đại sự nhân duyên mà xuất hiện nơi đời, hóa duyên xong, ngài vào Niết Bàn. Chân tâm vi diệu như thế gọi là Chánh Pháp Nhân Tạng, thật tướng vô tướng, tam muội pháp môn, chính ngài tự thân trao cho đệ tử của mình là tôn giả Ma Ha Ca Diếp làm Sư tổ, đời đời truyền nhau, đến vị tổ thứ hai mươi tám là Bồ Đề Đạt Ma từ Ấn Độ sang để truyền pháp này cho đến Lục Tổ Tào Khê, đặc pháp với Ngũ Tổ. Khi Sơ Tổ Đạt Ma mới đến, vì người đời chưa biết tin, nên lấy sự truyền y bát để làm rõ việc đặc pháp. Nay đức tin đã chín muồi, thì y bát chỉ là đầu mối của tranh chấp, phải dừng lại ở nơi ông, không nên truyền nữa. Từ đó, lấy tâm truyền tâm, không truyền y bát. Bấy giờ Nam Nhạc Hoài Nhượng đầu tiên được tâm truyền, rồi Hoài Nhượng trao lại cho Mã Tổ, Mã Tổ lại trao cho Bách Trượng Hoài Hải. Lão Tăng nhờ ở Bách Trượng mà được tâm pháp đó. Lâu nghe phương này hâm mộ Đại Thừa cũng nhiều, nên lão Tăng xuôi Nam để tìm thiện tri thức. Nay gặp được người, ấy bởi duyên xưa." Hãy lắng nghe ta nói kệ:

“Chư phương hạo hạo
 Vọng tự huyền truyền
 Vị ngô thủy tổ
 Thân tự Tây thiên
 Truyền pháp nhân tạng

Mục vi chi thiên
 Nhất hoa ngũ điệp
 Chung tử miên miên.
 Tiềm phù mật ngữ
 Thiên vạn hữu duyên
 Hàm vị tâm tông
 Thanh tịnh bản nhiên.
 Tây thiên thử độ
 Thử độ Tây thiên
 Cổ kim nhật nguyệt
 Cổ kim sơn xuyên.
 Xúc đồ thành trệ
 Phật tổ thành oan
 Sai chi hào ly
 Thất chi bách thiên.
 Nhữ thiện quán sát
 Mạc trám nhi tôn
 Trực nhiều vấn ngã
 Ngã bốn vô ngôn.”

(Các nơi đồn đại, đối tự huyền truyền, rằng Thủy Tổ ta, gốc từ Tây thiên. Truyền pháp Nhân tạng, gọi đó là Thiên, một hoa năm cánh, hạt giống liên miên. Thâm hợp lời mật, muôn ngàn có duyên, đều gọi tâm tông, thanh tịnh bản nhiên. Tây thiên cõi này, cõi này Tây thiên, xưa nay nhật nguyệt, xưa nay núi sông. Chạm đến thành trệ, Phật tổ thành oan, sai đó hào ly, mất đó trăm ngàn. Người khéo quán sát, chớ lừa cháu con, ngay như hỏi ta, ta vốn không lời). Thật vậy, tự cái tên của Thiên sư Vô Ngôn Thông cũng đã mang ý nghĩa ‘hiểu biết không qua lời nói’. Hành giả chân thuần đừng nói, đừng rằng, mà hãy tự tu và tự chứng, thế thôi!

Một hôm, có một vị Tăng đến gặp Thiên sư Cẩm Thành, phái Vô Ngôn Thông để hỏi Sư: "Phật là gì?" Thiên sư Cẩm Thành đáp: "Mọi thứ." Vị Tăng hỏi tiếp: "Phật Tâm là gì?" Thiên sư Cẩm Thành đáp: "Không có gì che dấu." Vị Tăng hỏi tiếp: "Đệ tử không hiểu gì cả." Thiên sư Cẩm Thành nói: "Ông đã lỡ cơ hội." Hành giả tu Thiên nên luôn nhớ rằng mỗi khi người ta đưa ra cho chúng ta cây gậy, hoặc chúng ta nắm được hoặc chúng ta để vuột mất. Không thể khác hơn được. Do dự chứng tỏ rằng chúng ta chưa đạt đến độ chín muồi. Nhưng

mỗi lần thất bại, chúng ta không nên nuối tiếc. Chúng ta có thể quay về với sinh hoạt hằng ngày, đi lấy nước, nấu ăn và trồng trọt, và khi chúng ta càng ra sức nổ lực mới, chánh niệm càng lớn hơn. Vào năm 860, Sự an nhiên thị tịch.

5. *Sư Pháp Thuận (914-990)*

Sư Pháp Thuận tên thật là Đỗ Pháp Thuận, sanh năm 914, mất năm 990. Sư xuất gia từ thuở còn rất nhỏ, sau thọ giới với Thiền sư Long Thọ Phù Trì và sau đó trở thành Pháp tử, đời thứ mười của dòng Tỳ Ni Đa Lưu Chi. Vua Lê thường mời sư vào triều bàn việc chánh trị và ngoại giao và xem sư như là Quốc Sư. Thời Tiền Lê, vua Lê Đại Hành thường mời sư vào triều để tham vấn về quốc sự, đặc biệt nhà vua thường nhờ sư soạn thảo các văn kiện ngoại giao. Đến khi quốc thái dân an, Sư không muốn nhận sự phong thưởng, cũng không giữ một chức vụ nào ở triều đình. Vì thế vua Lê Đại Hành rất kính trọng Sư. Vua thường không gọi Sư bằng tên mà gọi là “Đỗ Pháp Sư.”

Năm Thiên Phước thứ bảy, 986, nhà Tống bên Tàu cử Lý Giác sang phong vương cho vua Lê, vua phái ông cải trang làm người lái đò để đón tiếp sứ thần. Trên sông nhận thấy có cặp ngỗng đang bơi lội, Lý Giác bèn ứng khẩu đọc hai câu thơ:

“Song song ngỗng một đôi
Ngửa mặt ngó ven trời.”

(Nga nga lưỡng nga nga. Ngưỡng diện hướng thiên nha). Sư Pháp Thuận vừa chèo, vừa ứng đáp hai câu trên như sau:

“Lông trắng phơi dòng biếc
Sóng xanh chân hồng bơi.”

(Bạch mao phô lục thủy. Hồng trạo bãi thanh ba). Lý Giác cảm phục, sau khi về nước, vị sứ thần đã làm một bài thơ tặng ông. Ông đem dâng lên vua, vua cho gọi sư Khuông Việt đến xem. Sư Khuông Việt nói: “Thơ này có ý tôn trọng bệ hạ không khác gì vua nhà Tống vậy.” Theo Thiền Uyển Tập Anh, khi nhà Tiền Lê mới được sáng lập, sư hết sức giúp vua, đến khi đất nước yên bình, sư không nhận bất cứ sự phong thưởng nào của nhà vua. Thời Tiền Lê, ông là một vị cố vấn quan trọng chẳng những đã giúp nhà Tống kính nể vua Lê mà còn giúp cho sự toàn vẹn lãnh thổ của Đại Việt nữa. Năm Hưng Thống thứ nhì,

990, Sư thị tịch, thọ 76 tuổi. Sư viết quyển “Bồ Tát Hiệu Sám Hối Văn”, hiện giờ vẫn còn lưu hành ở đời.

6. Sư Vạn Hạnh (?-1018)

Vạn Hạnh là tên của một Thiền sư Việt Nam, quê ở Cổ Pháp, Bắc Việt Nam. Ngày sanh của Thiền Sư không ai biết. Lúc thiếu thời Sư đã tỏ ra thông minh đỉnh ngộ phi thường. Sư xuất gia năm 21 tuổi và trở thành một trong những đệ tử xuất sắc của Thiền Sư Thiền Ông. Sư chẳng những học hành uyên bác, mà còn tinh thâm quán triệt tam giáo Phật, Khổng, Lão. Vì thế sư rất được vua Lê kính trọng. Khi Thiền Ông thị tịch, Sư tiếp tục trụ trì tại chùa Lục Tổ để hoàng đế Phật Pháp. Sư chuyên tâm tu tập pháp môn Tổng Trì tuyệt đối kiểm soát tất cả những tốt xấu của ham muốn và ảnh hưởng của chúng. Từ đó, lời nào Sư nói ra thiên hạ đều cho là phù sấm. Sư rất được vua Lê Đại Kính kính trọng và tôn vinh. Khi quân nhà Tống xâm lăng Việt Nam vào năm 980, vua Lê hỏi sư: “Ông nghĩ gì về lực lượng của ta? Theo ông thì thắng hay bại?” Sư trả lời nhà vua: “Dưới sự lãnh đạo của Bệ Hạ thì chỉ trong vòng ba hoặc bảy ngày là kẻ thù sẽ bị đẩy lui.” Thật vậy, chẳng bao lâu sau đó quân nhà Tống đã bị đánh bại.

Lúc ấy có kẻ gian tên là Đỗ Ngân muốn mưu hại Sư. Khi việc chưa phát, Sư biết trước, bèn đưa cho y một bài thơ:

“Cây đất sinh nhau bạc với vàng,
Cớ sao thù nghịch mãi cừ mang.
Bấy giờ tôi biết lòng buồn đứt,
Thật đến về sau chẳng hận lòng.”

(Thổ mộc tương sinh Cấn bạn Kim. Vân hà mưu ngã uẩn linh khâm? Đương thời ngũ khẩu thu tâm nguyệt. Chân chí vị lai bất hận tâm). Đọc xong bài thơ, Đỗ Ngân phát sợ bèn thôi. Tài tiên tri vãng giám của Sư đại loại như thế.

Dưới thời vua Lê Long Đĩnh, nhân dân vô cùng oán hận vị bạo chúa này, nên sư cùng sư Đào Cam Mộc tính toán việc nuôi dạy Lý Công Uẩn cho việc lên ngôi về sau này. Trong khoảng thời gian này, những điềm tốt xấu xuất hiện lẫn lộn nhau. Như viện Hàm Toại chùa Ứng Thiên Tâm, châu Cổ Pháp, có con chó trắng, lông trên lưng kết thành chữ “Thiên tử.” Sét đánh vào cây bông gạo để lại chữ. ngôi mộ Hiển Khánh đại vương, bốn bề đêm nghe có tiếng đọc tụng. Cây đa

chùa Song Lâm sâu ăn vỏ, thành nét chữ “Quốc.” Đại khái những việc như vậy, tùy theo chỗ tai nghe mắt thấy Sư đã xét bàn thì mỗi mỗi phù hợp với điềm Lê diệt Lý hưng. Theo Đại Việt Sử Ký Toàn Thư, sau khi Lê Đại Hành mất, con là Long Việt lên ngôi mới được ba ngày thì bị em là Long Đĩnh giết, quan Thân Vệ là Lý Công Uẩn đã ôm xác Long Việt mà khóc. Biết trước Long Đĩnh sẽ rất tàn bạo, Vạn Hạnh cũng thấy rõ nguy cơ ấy nên bắt đầu tính toán đưa Lý Công Uẩn lên ngôi. Sau khi bạo chúa Lê Long Đĩnh băng hà, sư đã viết những vần thơ dưới đây nhằm khuyến khích dân chúng ủng hộ cho việc Lý Công Uẩn lên ngôi:

“Vua Lê chìm biển Bắc
Nhà Lý trị trời Nam
Bốn phương dứt chinh chiến
Tám hướng hưởng bình an.”

(Tật Lê trầm bắc thủy. Lý tử thọ nam thiên. Tứ phương qua can tịnh. Bát biểu hạ bình an).

Sau khi Lý Công Uẩn lên ngôi vua và sáng lập nên triều đại nhà Lý. Trong suốt ba triều Đinh, Lê, và Lý, sư đã đem hết tài trí của mình phục vụ đất nước và nhân dân. Sư thị tịch vào đêm trăng tròn năm 1018. Sư thường nhắc nhở đệ tử về ‘vô thường’: Vô thường nghĩa là không thường, không mãi mãi ở yên trong một trạng thái nhất định mà luôn thay hình đổi dạng. Đi từ trạng thái hình thành, cao to, thấp nhỏ, tan rã, vân vân, đạo Phật gọi đây là những giai đoạn thay đổi đó là thành trụ hoại không. Tất cả sự vật trong vũ trụ, từ nhỏ như hạt cát, thân con người, đến lớn như trái đất, mặt trăng, mặt trời đều nằm trong định luật vô thường. Mọi vật trên thế gian này biến đổi trong từng giây từng phút, đó gọi là sát na vô thường. Mọi vật trên thế gian, kể cả nhân mạng, núi sông và chế độ chính trị, vân vân, đều phải trải qua những giai đoạn sinh, trụ, dị, diệt. Sự tiêu diệt này được gọi là ‘Nhất kỳ vô thường.’ Phải quán sát để thường xuyên nhìn thấy tính cách vô thường của mọi sự vật, từ đó tránh khỏi cái ảo tưởng về sự miên viễn của sự vật và không bị sự vật lôi kéo ràng buộc. Vạn vật đều vô thường, sanh, trụ, dị, diệt không lúc nào ngừng nghỉ. Thân vô thường là thân này mau tàn tạ, dễ suy già rồi kết cuộc sẽ phải đi đến cái chết. Người xưa đã than: ‘Nhớ thuở còn thơ dong ngựa trúc. Thoát trông nay tóc điểm màu sương.’ Mưu lược đồng mãnh như Văn Chung, Ngũ Tử Tư; sắc đẹp dễ say người như Tây Thi, Trịnh Đán, kết cuộc rồi cũng:

‘Hồng nhan già xấu, anh hùng mất. Đôi mắt thư sinh cũng mỗi buồn.’ Ông cũng thường nhắc nhở đệ tử về bài kệ vô thường mà các tự viện thường tụng mỗi khi xong các khóa lễ: ‘Một ngày đã qua, mạng ta giảm dần, như cá cạn nước, có gì đâu mà vui sướng? Nên chúng ta phải cần tu như lửa đốt dầu. Chỉ tỉnh thức về vô thường, chớ nên giải đãi.’ Với ông, dầu thân này có già và hư hoại đi, nhưng Chánh pháp thì không. Nếu chúng ta luôn thực hành Chánh pháp mỗi ngày bằng toàn thân toàn tâm thì chúng ta sẽ có được hạnh phúc thật sự. Nói cách khác, nếu chúng ta luôn tẩm gội thân tâm với Chánh pháp, chúng ta sẽ không có chút sợ hãi nào về sự thành suy của cuộc đời, vì lúc đó chúng ta có khả năng nhìn thành suy như sương mai trên đầu cỏ, không hơn không kém!

Trước khi thị tịch sư đã trước tác một trong những bài thơ nổi tiếng về ‘thân vô thường’ sau đây:

“Thân như bóng chớp có rồi không,
Cây cỏ xuân tươi, thu đượm hồng,
Mặc cuộc thành suy không sợ hãi,
Thành suy như cỏ hạt sương mai.”

(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!). 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 thành 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 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 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 Diệt 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 huyền 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 thấy mọi thứ đều phải quán như vậy, mới có thể hiểu minh bạch lẽ chân thật, để chúng ta không chấp trước, không bị vọng tưởng quấy nhiễu.’

Đến ngày 15 tháng 5, niên hiệu Thuận Thiên thứ 16, 1025, trước khi thị tịch, Sư dạy chúng đệ tử rằng: “Mấy ông muốn đi đâu? Thầy không lấy chỗ trụ để trụ, cũng không nương vào chỗ không trụ để trụ.” Nói xong giây lát thì yên lành thị tịch. Vua và sĩ thứ làm lễ trà tỳ, thâu góp xá lợi và xây tháp để thờ. Vua Lý Nhân Tông cũng có làm bài kệ truy tặng:

“Vạn Hạnh dung ba cõi,
Thật hiệp lời sám xưa.
Quê hương tên Cổ Pháp,
Chống gậy trấn kinh đô.”

(Vạn Hạnh dung tam tế. Chơn phù cổ sám cơ. Hương quan danh Cổ Pháp. Trụ tích trấn vương kỳ).

7. *Sư Khuông Việt (933-1011)*

Thiền Sư Khuông Việt, tên thật là Ngô Chân Lưu, đời thứ tư dòng Vô Ngôn Thông, quê ở Cát Lợi, quận Thường Lạc. Sư là hậu duệ của Ngô Thuận Đế. Lúc nhỏ Sư có dáng mạo khôi ngô tuấn tú, tánh tình quảng đại, chí khí cao xa. Lúc trẻ Sư theo Nho học, nhưng khi lớn lên Sư theo đạo Phật. Sư đến chùa Khai Quốc để thọ cụ túc giới với Thiền

sư Vân Phong và trở thành một trong những đệ tử xuất sắc nhất của vị Thiền sư này. Sư học rộng về kinh điển và thâm hiểu yếu chỉ Thiền. Khi ông được 40 tuổi thì danh tiếng của Sư đã truyền đi khắp nơi. Vua Đinh Tiên Hoàng thường mời Sư vào triều bàn việc chính trị và ngoại giao. Vua còn phong cho Sư tước vị “Khuông Việt Đại Sư” và cũng được phong chức Tăng Thống. Sư thường đi chơi núi Vệ Linh, quận Bình Lỗ và thích cảnh đẹp để thanh u, nên Sư muốn dựng am để trụ lại. Ban đêm Sư nằm mộng thấy thần nhân mặc áo giáp vàng, tay trái cầm giáo vàng, tay phải đỡ ngọn bảo tháp, theo sau có hàng chục quân hầu đáng mạo hung dữ. Vị thần đến và bảo với Sư rằng: “Ta là Tỳ Sa Môn Thiên Vương, quân hầu theo ta đây đều là quỷ Dạ Xoa. Thiên đế có sắc chỉ sai ta đến nước này giữ gìn cương giới để cho Phật pháp được hưng thịnh. Ta có duyên với người nên đến đây để cậy người làm việc này.” Sư giật mình tỉnh dậy, nghe trong núi có tiếng gào thét thì lấy làm lạ. Đến sáng, Sư đi vào núi thấy một cây cổ thụ cao mười trượng, cành lá xum xuê, phía trên có đám mây lành che bóng. Sư bèn thuê thợ đốn cây lấy gỗ tạc tượng Thần nhân trong mộng. Từ đó tượng được đặt trong chánh điện để phụng thờ.

Vào năm 981, quân nhà Tống sang xâm lăng nước Đại Việt. Trước đó, vua đã biết chuyện này, bèn sai Sư đến cầu đảo xin Thần phù hộ. Quân Tống kinh sợ lui về giữ sông Hữu Ninh. Đến đây quân Tống lại thấy sóng gió nổi lên âm âm, rỗng nháy tung trên mặt nước, quân Tống sợ hãi bỏ chạy. Dưới thời Tiền Lê, Sư giúp vua Lê Đại Hành trong vai trò cố vấn ngoại giao trong vấn đề bang giao với nước Tống. Sư chính là người phân tích các bài thơ văn của sứ thần nhà Tống là Lý Giác sang phong vương cho vua Lê. Sư đã đáp trả một cách tài tình khiến sứ thần nhà Tống phải bái phục người nước Nam. Đặc biệt, vào năm 980, vua Lê Đại Hành sai ông làm bài văn hát để tiễn chân sứ thần Lý Giác như sau:

“Tường quang phong hảo cảm phàm tướng
 Dao vọng thân tiên phục đế hương
 Vạn trùng sơn thủy thiệp thương lương
 Cửu thiên qui lộ trường
 Nhân tình thống thiết đối ly trường
 Phan luyện sử tinh lang
 Nguyễn tương thâm ý vị nam cương
 Phân minh tấu ngã hoàng.”

(Gió xuân đằm ấm cánh bướm giương
 Trông vị thần tiên về đế hương
 Muôn lần non nước vượt trùng dương
 Đường về bao dặm trường
 Tình lưu luyến chén đưa đường
 Nhớ vị sứ lang
 Xin lưu ý đến việc biên cương
 Tàu rõ lên Thánh Hoàng)

Sư đã vận dụng hết tài năng của mình để giúp vua Lê Đại Hành trong việc bang giao tốt đẹp với nhà Tống và được nhà Tống khâm phục về cách ứng phó thông minh của người Việt Nam.

Sư thường nhắc nhở đệ tử: “Phật tánh chỉ cho các loài hữu tình, và Pháp Tánh chỉ chung cho vạn hữu; tuy nhiên, trên thực tế cũng chỉ là một, như là trạng thái của giác ngộ (nói theo quả) hay là khả năng giác ngộ (nói theo nhân). Phật tánh là bản tánh chân thật, không lay chuyển và thường hằng của chúng sanh mọi loài. Mọi sinh vật đều có Phật tánh và cái Phật tánh này thường trụ và không thay đổi trong mọi kiếp luân hồi. Giống như ‘Trong cây sắn có lửa, có lửa lại sanh lửa. Nếu bảo cây không lửa, cọ xát làm gì sanh?’ Điều này có nghĩa là mọi sinh vật đều có thể thành Phật. Tuy nhiên, chỉ vì sự suy tưởng cấu uế và những chấp trước mà chúng sanh không chứng nghiệm được cái Phật tánh ấy mà thôi. Nhân chánh niệm và giác ngộ trong mọi chúng sanh, tiêu biểu cho khả năng thành Phật của từng cá nhân. Chính chỗ mọi chúng sanh đều có Phật tánh, nên ai cũng có thể đạt được đại giác và thành Phật, bất kể chúng sanh ấy đang trong cảnh giới nào. Mọi chúng sanh đều có Phật Tánh, nhưng do bởi tham, sân, si, họ không thể làm cho Phật Tánh này hiển lộ được. Nói cách khác, tất cả chúng sanh vốn có Phật tánh, và toàn bộ đời sống tôn giáo của chúng ta bắt đầu bằng sự thể nghiệm này. Tỉnh thức về Phật tánh của mình và mang nó ra ánh sáng từ chiều sâu thẳm của tâm thức, nuôi dưỡng và phát triển nó một cách mạnh mẽ là bước đầu của đời sống tôn giáo. Nếu một người có Phật tánh thì những người khác cũng có. Nếu một người có thể chứng nghiệm bằng tất cả tâm mình về Phật tánh, thì người ấy phải tự nhiên hiểu rằng người khác cũng có Phật tánh giống như vậy.” Về già, Sư dời về núi Du Hý cất chùa Phật Đà để chấn hưng và hoằng dương Phật pháp; tuy nhiên, ngài vẫn tiếp tục phục vụ nhà Đinh cho đến khi thị tịch vào năm 1011, lúc ấy sư đã 79 tuổi.

8. *Sư Viên Chiếu (999-1090)*

Thiền Sư Viên Chiếu là một trong những thiền sư nổi tiếng của Việt Nam thời nhà Lý, quê ở Long Đàm, Bắc Việt. Thế danh của Sư là Mai Trục. Sư là con của một trong những người anh trai của Thái hậu Linh Cảm. Lúc còn nhỏ Sư đã là một cậu bé rất thông minh và cần mẫn. Sư xuất gia và trở thành đệ tử của Thiền sư Định Hương tại ấp Tiêu Sơn. Sư ở lại ấp này phục vụ Thầy trong nhiều năm. Trong khoảng thời gian này, Sư nghiên cứu Thiền học. Sư thường trì tụng kinh Viên Giác, và thông hiểu Tam Pháp Quán (chỉ, định và tuệ). Một đêm Sư đang tọa thiền, thấy Bồ Tát Văn Thù cầm dao mổ bụng lôi ruột của Sư ra, rồi lại trao cho diệu dược để trị thương. Sau chuyện này những điều Sư tu tập và quán chiếu đều hài hòa với chân lý tối hậu. Sư am hiểu sâu sắc về phép Tam Muội và thuyết giảng vô ngại. Sau đó ngài đi Thăng Long khai sơn chùa Cát Tường, tọa lạc bên trái hoàng thành. Rất nhiều đệ tử hội tụ về đó để tu Thiền với Sư. Sư trụ tại Cát Tường để chấn hưng và hoằng dương Phật giáo trong nhiều năm.

Một hôm, có một vị Tăng hỏi: “Phật và thánh ý nghĩa là thế nào?” Sư đáp “Cúc trùng dương dưới giậu, Oanh thực khí đầu cành (Ly hạ trùng dương cúc, chi đầu thực khí oanh).” Vị Tăng lại hỏi: “Đa tạ Hòa Thượng, nhưng kẻ học này chưa hiểu, xin thầy dạy lại.” Sư đáp: “Ngày qua vắng ô chiếu, đêm về bóng thỏ soi (Trú tắc kim ô chiếu, dạ lai ngọc thỏ minh).” Vị Tăng lại nói: “Ý của thầy thì đệ tử hiểu, nhưng huyền cơ ra sao?” Sư đáp: “Nước đựng đầy thau bưng bất cẩn, một phen vấp ngã hối làm chi (Bất thận thủy bần kinh mẫn khứ, nhất tao ta diệt hối hà chi)?” Vị Tăng lại nói: “Đa tạ Hòa Thượng chỉ giáo.” Sư nhắc nhở vị Tăng: “Sóng sông chìm chớ tát, bước xuống thân tự chìm (Mạc trạc giang ba nịch, thân lai khước tự trầm).” Vị Tăng lại hỏi: “Thiếu Thất, Ma Kiệt rất huyền diệu, đến nay ai kẻ đáng đứng đầu (Thiếu Thất, Ma Kiệt huyền diệu, đến nay ai kẻ đáng đứng đầu (Thiếu Thất, Ma Kiệt huyền diệu, Vu kim thùy kế tương vi chủ).” Sư đáp: “Sáng tối tượng trời do quạ thỏ, lồm lồi hình đất nọ núi sông (U minh kiền tượng nhân ô thố, khuất khúc khôn duy vị Nhạc Hoài).” Vị Tăng lại hỏi: “Thế nào là Đại Đạo và con đường dẫn thẳng đến nguồn gốc của Đạo (Như hà thị đại đạo căn nguyên nhất lộ hành)?” Sư đáp: “Gió dữ bờ cao hay cỏ cứng, nước nhà trị loạn biết trung lương (Cao ngạn tật phong tri kính thảo, bang gia bản đặng thức trung lương).” Vị

Tăng lại hỏi: “Hết thấy chúng sanh từ đâu tới, sau khi chết đi về đâu?”
 Sư đáp: “Rùa mù chui vách núi, trạch què trèo núi cao (Manh qui xuyên thạch bích, bì miết thương cao sơn).” Vị Tăng lại hỏi: “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).”

Một hôm, có một vị Tăng đến hỏi Thiền sư Viên Chiếu: “Nhà quạnh hiên vắng vẻ, thong thả gõ ai hay (Đã hiên nhất thâm hộ, thùy thức đảng nhàn xao)?”
 Sư đáp: “Kim cốc đầu hiu hoa cỏ rối, mà nay hôm sớm thả trâu dê (Kim cốc tiêu sơ hoa thảo loạn, nhi kim hôn hiểu nhậm ngư dương).”
 Vị Tăng thưa: “Vì sao lại như vậy?”
 Sư đáp: “Giàu sang mà xa xỉ, lâu chợ khiến tan hoang (Phú quý kiêm kiêu thái, phiên linh bại thị lâu).”
 Vị Tăng lại hỏi: “Long nữ dâng châu thành Phật quả, đàn na bố thí phước ra sao (Long nữ hiến châu thành Phật quả, đàn na xả thí phúc như hà)?”
 Sư đáp: “Trong trắng quế muôn thuở, rậm thưa vẫn một vành (Vạn cổ nguyệt trung quế, phù sơ tại nhất luân).”
 Vị Tăng lại hỏi: “Nhọc mà vô ích thì sao?”
 Sư đáp: “Như gương treo trên trời, nhân gian soi khắp nơi (Thiên thượng như huyền kính, nhân gian xứ xứ thông).”
 Vị Tăng lại hỏi: “Qua sông phải dùng bè, đến bến hết cần ghe (Độ hà tu dụng phiệt, đáo ngạn bất tu thuyền). Khi không qua sông thì sao?”
 Sư đáp: “Ao khô cá lên cạn, sóng cả vụn năm xuân (Hạc trì ngư tại lục, hoạch hoại vụn niên xuân).”

Vào hôm khác, có một vị Tăng hỏi: “Thế nào là theo dòng mới đạt diệu lý?”
 Sư đáp: “Nghe nói bạn Kinh Kha, một đi không trở về (Kiến thuyết Kinh Kha lữ, nhất hành cánh bất hồi).”
 Vị Tăng lại hỏi: “Vàng thau lẫn lộn nhưng nguyên lai cùng một chất, xin Thầy phương tiện luyện tinh ròng (Kim khoáng hỗn giao nguyên nhất khí, thỉnh Sư phương tiện luyện tinh hình).”
 Sư đáp: “Chẳng phải khách Tề Quân, sao biết cá biển lớn! (Bất thị Tề Quân khách, Na tri hải đại ngư).”
 Vị Tăng lại hỏi: “Quách công nếu chẳng nhận, can gián có làm chi (Quách quân nhược bất nạp, gián ngữ diệc hề vi)?”
 Sư đáp: “Nếu muốn bưng uống trước, đừng vẽ rắn thêm chân (Nhược dục tiên đề ẩm, hưu vi xảo họa xà).”
 Vị Tăng lại nói: “Rắn sắp chết giữa đường, xin Thầy cứu sống?”
 Sư hỏi: “Ông là người phương nào?”
 Vị Tăng đáp: “Vốn người ở núi.”
 Sư dạy: “Mau về núi xưa ở, chớ gặp Hứa Chân

Quân (Cấp hồi cự nham ẩn, mạc kiến Hứa chân quân).” Vị Tăng lại hỏi: “Hải tạng mệnh mộng không nên hỏi Tào Khê từng giọt nghĩa ra sao (Hải tạng thao thao ứng bất vấn, Tào Khê trích trích thị như hà)?” Sư đáp: “Rừng tùng tiếng gió thê lương thổi, mưa tạnh bùn dơ ngập lối đi (Phong tiền tùng hạ thê lương vận, Vũ hậu đồ trung thiển trọc nê).” Vị Tăng lại hỏi: “Không khác với ngày nay là thế nào?” Sư đáp: “Cúc trùng dương dưới giậu, oanh ngày nắng đầu cành (Ly hạ trùng dương cúc, chi đầu noãn nhật oanh).” Vị Tăng lại hỏi: “Sờ sờ ở khoảng mắt tâm, rành rành trong chổng sắc thân (Chiêu chiêu tâm mục chi gian, lãng lãng sắc thân chi nội). Nhưng lý không thể phân, tưởng không thể thấy. Vì sao không thấy được?” Sư đáp: “Trong vườn hoa rục rờ, trên bờ cỏ tràn lan (Uyển trung hoa lạn mạn, ngạn thượng thảo li phi).” Vị Tăng hỏi: “Năm lạnh mầm non rụng, lấy gì để thưởng công (Tuế hàn quần miêu lạc, hà dĩ khả tuyên dương)?” Sư đáp: “Mừng cho ông tự rõ, sung sướng biết chừng nào (Hỷ quân lai tự đạt, bất diệt thả hoan ngu)!” Vị Tăng thưa: “Hôm nay, may nghe giải, từ đây hết hoang mang (Hạnh văn kim nhật quyết, tòng thử miễn hốt vô).” Sư dạy: “Đấm cạn vừa vớt ra, ngoảnh đầu đầm muôn trượng (Thiền tịch tài đề xuất, hồi đầu vạn trượng đàm).” Vị Tăng lại hỏi: “Sờ sờ ở khoảng mắt tâm, rành rành trong chổng sắc thân. Nhưng lý không thể phân, tưởng không thể thấy. Vì sao không thấy được?” Sư đáp: “Trong vườn hoa rục rờ, trên bờ cỏ tràn lan.” Vị Tăng hỏi: “Năm lạnh mầm non rụng, lấy gì để thưởng công?” Sư đáp: “Mừng cho ông tự rõ, sung sướng biết chừng nào!” Vị Tăng thưa: “Hôm nay, may nghe giải, từ đây hết hoang mang.” Sư dạy: “Đấm cạn vừa vớt ra, ngoảnh đầu đầm muôn trượng.”

Một lần nọ, có một vị Tăng hỏi: “Trong thành Niết Bàn vẫn còn nguy hiểm. Thế nào là chỗ không nguy hiểm?” Sư đáp: “Rèm nào che làm tổ, cành lau xõa tóc râu (Doanh sáo liêm phiến thượng, mấn phát vi thiếu kinh).” Vị Tăng thưa: “Nếu gặp lúc cấp bách, đôi đường xử lẽ nào (Nhược tao thì bách cận, lưỡng cứ thị hà vi)?” Sư đáp: “Trượng phu theo phóng khoáng, trăng gió hây vui chơi (Trượng phu tùy phóng đãng, phong nguyệt thả tiêu dao).” Vị Tăng lại hỏi: “Hết thủy chúng sanh đều bảo là Phật, lẽ ấy chưa tường, mong thầy chỉ dạy.” Sư đáp: “Nông trang hãy gắng khuyến anh thế, đội thổ người kia chớ nhọc theo (Khuyến quân thả vụ nông tang khứ, mạc học tha nhân đái thổ lao).” Vị Tăng nói: “May được thầy chỉ rõ, trọn chẳng đến ai tìm (Hạnh mộng sư hiển quyết, chung bất hướng tha cầu).” Sư dạy: “Khá thương

một lần nhen, ngồi đói trót quên ăn (Khả lân tao nhất ế, cơ tọa khước vong xan).” Vị Tăng lại hỏi: “Bao nhiêu năm dồn chứa ngọc trong túi mà chẳng thấy, tận mặt hôm nay thấy rõ ràng (Kỷ niên cửu tích nang trung bảo, kim nhật đương trường dịch 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 suông ôm cột, chết đuối nhắm giữa dòng (Tiểu tha đồ bão trụ, nịch tử hưởng trung lưu)!”

Có một vị Tăng hỏi: “Thế nào là một pháp?” Sư đáp: “Vừa thấy xuân gieo và hạ lớn, gặp ngay thu chín với đông thâu (Thốn kiến xuân sinh kiềm hạ trưởng, hựu phùng thu thực cập đông tàng).” Vị Tăng thưa: “Thành Phật nhiều thế là sao?” Sư đáp: “Tổ Long (biệt hiệu của Tần Thủy Hoàng) thôi nghĩ chạy, Từ Phúc luống đường xa (Tổ Long khu tự chỉ, Từ Phúc viễn đồ lao).” Vị Tăng lại hỏi: “Kiến tánh thành Phật, nghĩa ấy thế nào?” Sư đáp: “Xuân đến cây khô hoa đua nở, gió đưa ngàn dặm nức hương thân (Khô mộc phùng xuân hoa cạnh phát, phong suy thiên lý phúc thân hương).” Vị Tăng thưa: “Học nhân không hiểu, xin thầy dạy lại.” Sư đáp: “Muôn năm cây cà ấy, xanh ngát tận chân mây (Vạn niên già tử thụ, thương thúy tủng vân đoan).”

Một vị Tăng hỏi: “Mani cùng chư sắc, chẳng hợp chẳng phân ly (Ma-ni dữ chúng sắc, bất hợp bất phân ly).” Sư đáp: “Hoa xuân cùng bướm bướm, lúc luyến lúc ruồng nhau (Xuân hoa dữ hồ điệp, kỷ luyến kỷ tương vi).” Vị Tăng hỏi: “Theo người xen lẫn là sao (Tùy tha hỗn tạp)?” Sư đáp: “Chẳng phải mắt Hồ Tăng, uống công dâng ngọc Biện (Bất thị Hồ tăng nhãn, Đồ lao sinh Biện Châu. Biện Hòa là người nước Sở, hai lần dâng Ngọc Phác lên hai vị vua nước Sở, mỗi lần ông ta đều bị chặt một chân).” Vị Tăng lại hỏi: “Thế nào là chạm mắt là Bồ Đề?” Sư đáp: “Cây cong chim mãi sợ, rau nguội người thổi hoài (Kỷ kính khúc mục điểu, tần suy lãnh tê nhân).” Vị Tăng thưa: “Học nhân không hiểu, xin thầy cho thí dụ khác.” Sư đáp: “Kẻ điếc nghe tiếng đàn, người mù ngắm bóng trăng (Tủng nhân thính cầm hưởng, manh giả vọng thiêm thừ).”

Vị Tăng hỏi: “Vốn đã có hình thêm có ảnh, có lúc ảnh cũng lia hình sao (Bản tự hữu hình kiềm hữu ảnh, hữu thời ảnh dã ly hình phâu)?” Sư đáp: “Trăm sông đổ về đông mùa, muôn dòng đua chảy. Ngàn sao châu Bắc Đẩu mùa, 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, ngựa phao trụ trượng nhập thiềm 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 nối đèn chong (Bất hướng Như Lai xin 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).” Vị Tăng hỏi: “Thế nào là câu tối diệu?” Sư đáp: “Một người ngoảnh mặt vào góc, cả tiệc uống không vui (Nhất nhân hướng ngưng lập, mãn tọa ẩm vô hoan).” Vị Tăng lại hỏi: “Xưa nay việc lớn xin không hỏi, điếm lạ Tây lai ý thế nào (Cổ kim đại sự ứng vô vấn, đặc địa Tây lai ý nhược hà)?” Sư đáp: “Kẻ khéo lời đẹp mặt, phường đập ngói hong rùa (Xảo ngôn lệnh sắc giả, toàn quy đả ngõa nhân).” Vị Tăng lại hỏi: “Tâm, pháp đều quên, thì tính tức chân. Thế nào là chân?” Sư đáp: “Đàn Bá Nha gió khua sân trúc, lệ Nữ Thần mưa rắc hoa non (Vũ trích nham hoa thần nữ lệ, phong xao đình trúc Bá Nha cầm).”

Vị Tăng khác hỏi: “Thế nào là câu tối diệu?” Sư đáp: “Yết hầu còn mắc nghẹn, yên ở chẳng vui gì (Hầu lý do tồn nghẹn, thường cư bất khoái nhiên).” Vị Tăng lại hỏi: “Có tu có chứng, khơi bốn bệnh. Ló đầu sao được thoát hồng trần (Hữu tu hữu chứng khai tứ bệnh, xuất đầu hà khả thoát trần lung)?” Sư đáp: “Núi cao chất ngất dung muôn vật, biển rộng bao la chứa vạn sông (Sơn cao cánh đại dung trần trữ, hải khoáng năng thâm nạp tế lưu).” Vị Tăng hỏi: “Chỉ có Phật với Phật mới biết việc đó. Thế thì việc đó là thế nào?” Sư đáp: “Đường hẹp chỉ chút trúc, gió thổi nhạc tự thành (Hiệp kính sum sum trúc, phong suy khúc tự thành).” Vị Tăng hỏi: “Chẳng cần bình thường, chẳng cần thiên nhiên, chẳng cần tác dụng, thì nay làm gì đây?” Sư đáp: “Cỏ bông én đậu thấp, biển rộng ẩn cá lân (Bông thảo thê đê yến, thương minh ẩn cự lân).” Vị Tăng lại hỏi: “Tứ đại mang về từ nhiều kiếp, xin thầy phương tiện thoát luân hồi (Tứ đại đới lai do khoáng kiếp, thỉnh sư phương tiện xuất luân hồi).” Sư đáp: “Loài thú trên đời Tê là quý, nó ăn gai góc ngủ bùn dơ (Cử thế súc đồ tê thị bảo, xan ư kinh cực ngọa ư nê).” Vị Tăng hỏi: “Mọi thứ thủ, xả đều luân hồi, không thủ không xả

thời thế nào?” Sư đáp: “Giếng hồng đẹp đẽ xưa nay vậy, có lá sum suê chẳng có hoa (Tòng lai hồng hiện thù thường sắc, hữu diệp sâm si bất hữu hoa).” Vị Tăng lại hỏi: “Dứt hết nói năng (Ngôn ngữ đoạn đạo), ý ấy thế nào?” Sư đáp: “Theo gió tiếng còi luôn bụi trúc, vầng trăng trái núi quá đầu tường (Giốc hưởng tùy phong xuyên trúc đáo, sơn nham đá nguyệt quá tường lai).” Vị Tăng hỏi: “Chư Phật thuyết pháp là để giáo hóa chúng sanh mọi loài, nếu hiểu được bốn ý thì gọi là xuất thế, bốn ý là gì?” Sư đáp: “Xuân dệt hoa như gấm, thu sang lá tựa vàng (Xuân chức hoa như cẩm, thu lai diệp tựa hoàng).”

Vị Tăng hỏi: “Thế nào là một đường nhắm thẳng?” Sư đáp: “Đông tây xe ngựa ruổi, hôm sớm bụi mờ bay (Đông tây xa mã tẩu, trần thổ hiều hôn phi).” Vị Tăng hỏi: “Có pháp, có tâm, sinh vọng thức. Làm sao tâm, pháp thủy tiêu vong (Hữu pháp, hữu tâm khai vãng thức, như hà tâm pháp đặng câu tiêu)?” Sư đáp: “Vị được lá từng xanh cao ngắt, sá gì sương tuyết lả tả rơi (Khả đoạt từng sao trường uất uất, khởi ưu sương tuyết lạc phân phân).” Vị Tăng hỏi: “Ý tổ và kinh thế nào?” Sư đáp: “Chống trượng lên mây khi thích chí, một buồng rèm trúc ngủ giường tre (Hứng lai huê trượng du vân kính, khốn tức thùy liêm ngọc trúc sàng).” Vị Tăng hỏi: “Tổ tổ truyền nhau là truyền những gì?” Sư đáp: “Đói đến tìm thức ăn, rét thời xin áo mặc (Cơ lai tu tầm thực, hàn tức hướng cầu y).” Vị Tăng hỏi: “Thế nhân đều thuê nhà, người dột ở đâu ta?” Sư đáp: “Vàng ô cùng ngọc thố, tròn khuyết đối nhọc chia (Kim ô kiêm ngọc thố, doanh trắc mạn lao phân).” Vị Tăng hỏi: “Thế nào là con đường duy nhất đến Tào Khê?” Sư đáp: “Khá thương kẻ khắc thuyền, rốt cuộc ý hoang mang (Khả lân khắc chu khách, đáo xứ ý thông thông).”

Sư đã soạn quyển “Được Sư Thập Nhị Nguyện” và dâng lên vua Lý Nhân Tông. Nhà vua lấy bản thảo của Sư, lại sai sứ đem sang Triết Tông. Triết Tông cho mời pháp sư Cao tòa chùa Tướng quốc đến xem, xem xong liền chấp tay lạy, mà nói rằng: “Phương Nam có bậc Đại sĩ nhục thân ra đời, ấy là vị pháp sư khéo giảng kinh điển vậy. Bàn đạo đâu có thể dám thêm bớt. Nhân đó chép lại một bản, rồi giao trả bản cũ. Sứ giả về thuật lại cho vua nghe, vua rất khen thưởng.”

Vào một ngày tháng chín năm 1090, Sư không bệnh, gọi chúng đến dạy rằng: “Trong thân ta đây, thịt xương gân cốt, tứ đại giả hợp, đều là vô thường, ví như ngôi nhà kia khi sắp đổ, cột kèo đều đổ. Nay cùng các con từ giã. Hãy nghe bài kệ của lão Tăng đây:

Thân như tường bích dĩ đôi thì,
 Cử thể thông thông thực bất bi.
 Nhược đạt tâm không vô sắc tướng,
 Sắc không ẩn hiện nhậm suy vi.”
 (thân như tường vách đã lung lay
 Thế tục thường nhân luống xót thay
 Nếu được tâm không, không tướng sắc
 Sắc không ẩn hiện, mặc vẫn xoay).

Sau khi nói kệ xong, Sư ngồi thẳng và thị tịch. Sư thọ 92 tuổi đời, 56 tuổi hạ. Những bài viết của Sư vẫn còn lưu hành trong một quyển gồm Tán Viên Giác Kinh, Thập Nhị Bồ Tát Hành Tu Chứng Đạo Tràng, và Tham Đồ Hiển Quyết. Thiền sư muốn nhắn với đồ đệ rằng tất cả sắc tướng mà họ thấy, tất cả âm thanh mà họ nghe, tất cả hương vị mà họ nếm, tất cả cảm thọ mà họ nhận, tất cả niệm khởi họ có đều đang biến đổi mau chóng. Không có pháp nào thực có tự ngã cả. Hãy nhìn về thân này, nó giống như bóng, như chớp, không thật, có đó rồi mất đó. Hành giả tu thiền phải bằng mọi cách đạt được tâm không sắc tướng. Mà thật vậy, tánh của tâm là tánh không và vô tướng. Mọi thứ trên đời này xuất hiện và biến mất trong tâm mình y hệt như mây hợp rồi tan trên bầu trời hay ảnh hiện rồi biến mất trong gương vậy thôi. Hành giả tu thiền phải luôn nên nhớ rằng mọi thứ đến rồi đi theo đúng luật nhân duyên, không có ngoại lệ. Một khi thực chứng được điều này, chúng ta sẽ giải thoát ra ngoài thế giới đến và đi này.

9. Ni Sư Diệu Nhân (1041-1113)

Một Ni sư nổi tiếng đất Thăng Long, Bắc Việt. Theo sách Thiền 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 cho người họ Lê, một viên quan Châu Mục ở Chân Đăng. Khi chồng chết, bà sống đời quá bận. Một hôm, bà than: “Ta xem tất cả các pháp trong thế gian như giấc chiêm bao, huyễn 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 Thiền Sư Chân Không ở Phù Đổng, pháp tử đời thứ 17 dòng Thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi.

Hằng ngày, bà 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 kỵ 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: “Ngồi Thiền có lợi gì?” Bà đáp: “Xưa nay không đi.” Học nhân lại hỏi: “Tại sao lại chẳng nói?” Bà đáp: “Đạo vốn không lời.”

Bà trụ tại Ni viện Hương Hải ở Tiên Du để hoằng hóa cho đến cuối đời. Ni viện Hương Hải là Ni viện Phật Giáo đầu tiên ở Việt Nam vào thời nhà Lý, Ni sư Diệu Nhân đã từng trụ trì và hoằng hóa tại đây. Thiền sư Ni Diệu Nhân thường dạy đệ tử về thực tướng: “Chân tướng là bản thể của vạn hữu (tướng là vô tướng), đối lại với hư vọng. Chơn tánh tuyệt đối của vạn hữu là bất biến, bất chuyển và vượt ra ngoài mọi khái niệm phân biệt. Chân tướng còn có nghĩa là vô tướng, chân như, Như Lai tạng. Chân tướng luôn bất biến và bất khả tư nghì. Vì vậy, đừng cầu Phật bằng sắc tướng hay âm thanh, vì những thứ này không phải là Phật. Những ai mong cầu Phật bằng sắc tướng âm thanh là đang theo tà đạo. Phật chính là sự giác ngộ Bồ Đề và con đường tầm Phật phải là sự chứng ngộ đạo quả Bồ Đề bằng cách uống khẩu vô ngôn, bằng cách đứng trụ vào bất kỳ pháp nào, ngay cả pháp môn thiền định.”

Vào ngày mùng một tháng sáu, năm thứ tư niên hiệu Hội Tường Đại Khánh, năm 1113, Ni Sư cảm thấy có bệnh, trước khi thị tịch Ni Sư đã làm bài thơ với ngụ ý rằng vô tướng nên chỉ ra bằng vô ngôn mà thôi:

“Sanh già bệnh chết,
Xưa nay lẽ thường.
Muốn cầu thoát ra,
Mở trói thêm ràng.
Mê đó tìm Phật,
Lầm đó cầu thiền.”

Phật thiền chẳng cầu,
Uống miệng không lời.”

(Sanh lão bệnh tử, Tự cổ thường nhiên. Dục cầu xuất ly, Giải phược thêm triền, Mê chi cầu Phật, Hoặc chi cầu thiền. Thiền Phật bất cầu, Uống khẩu vô ngôn). Nói kệ xong bà ngồi kiết già và an nhiên thị tịch, thọ 72 tuổi.

10. Sư Mãn Giác (1052-1096)

Thiền sư nổi tiếng Việt Nam, quê ở Thăng Long, Hà Nội, Bắc Việt. Thế danh của Sư là Nguyễn Trường. Lúc vua Lý Nhân Tông còn là Thái tử, triều đình có chọn con em của các danh gia vào hầu. Sư là người học rộng hiểu nhiều lại tinh thông cả Nho, Lão và Phật nên được tuyển vào. Những lúc rảnh rỗi, Sư thường chú tâm vào Thiền định. Sau khi vua Lý Nhân Tông lên ngôi, vì mến mộ Sư nên ban hiệu là “Hoài Tín.” Trong khoảng niên hiệu Anh Vũ Chiêu Thắng (1076-1084), Nguyễn Trường dâng biểu xin vua được cho xuất gia, rồi theo học với Thiền sư Quảng Trí. Sau khi được truyền tâm ấn làm Pháp tử đời thứ tám dòng Thiền Vô Ngôn Thông, Sư thường chống gậy ôm bát đi vân du khắp nơi để tìm thiện tri thức. Nơi nào Sư đến đều thường có người học Thiền vân tập đông đảo. Về sau, Sư đọc Đại Tạng Kinh và được trí vô sư. Từ đó Sư trở thành một trong những người lãnh đạo Phật giáo nổi tiếng thời bấy giờ. Vua Lý Nhân Tông và Hoàng Thái Hậu Ý Lan (Cảm Linh Nhân) đang cố gắng tu học Thiền, nên dựng chùa Giáo Nguyên cạnh cung Cảnh Hưng, rồi thỉnh Sư trụ trì để tiện việc tới lui học tập.

Một hôm, Sư bảo vua Lý Nhân Tông: “Bậc chí nhân thị hiện, cốt cứu vớt chúng sanh, không hạnh nào chẳng đủ, không việc nào chẳng tu, chẳng phải chỉ sức định huệ, mà cũng có công giúp ích, nên phải kính nhận đó.” Nhân đó nhà vua bèn phong Sư chức Nhập Nội Đạo Tràn, Tứ Tử Đại Sa Môn, Đồng Tam Ty Công Sứ, được quyền 50 hộ. Hầu hết cuộc đời ngài hoàng hóa tại Thăng Long. Niên hiệu Hội Phong thứ năm, năm 1096, Sư cáo bệnh nên làm kệ dạy chúng. Đây là một trong những bài thơ Thiền nổi tiếng của Sư, bài ‘Cành Hoa Mai’:

“Xuân đi trăm hoa rụng,
Xuân đến trăm hoa cười.
Trước mắt việc đi mãi,

Trên đầu già đến rồi.
 Chớ bảo xuân tàn hoa rụng hết,
 Đêm qua, sân trước một cành mai.”
 (Xuân khứ bách hoa lạc,
 Xuân đáo bách hoa khai.
 Sự trục nhĩn tiền quá,
 Lão từng đầu thượng lai.
 Mạc vị xuân tàn hoa lạc tận,
 Đình tiền tạc dạ nhất chi mai).

Hành giả tu Thiền nên luôn nhìn vào tâm của chính mình để thấy rằng niệm đến rồi đi, sanh rồi diệt. Tâm của chúng giống như một tấm gương, cho chúng ta thấy được hình ảnh vạn pháp được phản chiếu. Tất cả hình ảnh đến rồi đi, nhưng tánh phản chiếu vẫn ở đó, bất động và bất diệt.

Sư thị tịch năm 1096, vào tuổi 45 tuổi đời và mười chín tuổi hạ. Nhà vua kính lễ rất long trọng. Tất cả quần thần trong triều đều dâng hương tưởng niệm. Lễ hỏa táng thâu xá lợi và xây tháp thờ tại chùa Sùng Nghiêm trong làng An Cách. Vua ban cho Sư thụy hiệu là Mãn Giác.

11. Sư Từ Đạo Hạnh (?-1115)

Thiền sư Việt Nam, quê ở Bắc Việt. Thế danh của Sư là Từ Lộ. Sư là một trong những con trai của Từ Vinh, giữ chức Tăng Quan Đô Án. Sư xuất gia làm đệ tử của Thiền sư Kiều Trí Huyền, nhưng không thể kế nghiệp được. Về sau Sư đến pháp hội của Thiền sư Sùng Phạm và trở thành một trong những đệ tử nổi tiếng nhất của Sùng Phạm tại chùa Pháp Vân. Sau khi nhận được tâm ấn, Sư trở thành một trong những đệ tử nổi tiếng nhất của Thiền sư Sùng Phạm. Sư cũng là pháp tử đời thứ 12 dòng Tỳ Ni Đa Lưu Chi. Lúc nhỏ, Sư ham chơi, nhưng tánh tình hào hiệp và có chí lớn. Sư có hành động cao cả và nói năng thâm sâu mà người đời không thể lường được. Sư thường kết bạn với nho gia Phí Sinh, đạo sĩ Lê Toàn Nghĩa, và nghệ sĩ phường chèo Vi Át. Về đêm, Sư cố công đọc sách, nhưng ban ngày thì thổi sáo, đánh cầu, đánh bạc, và làm vui với những thú khác. Thân phụ thường trách Sư biếng nhác. Một đêm, thân phụ của Sư lên vào phòng riêng của Sư để xem hành tung của Sư, thấy ngọn đèn đã tàn, sách vở chất đống, Sư đang tực án

mà ngủ, tay chưa rời quyển sách, tàn đèn rơi đầy trên mặt bàn. Từ đó, ông cụ không lo nữa. Sau đó, Sư ứng thí đỗ khoa Bạch Liên cho chức vụ Tăng Quan.

Sư dạo khắp tông lâm tham vấn ẩn chứng. Nghe tin Kiều Trí Huyền giáo hóa ở Thái Bình, Sư tìm đến tham yết, trình hỏi chân tâm bằng bài kệ:

“Lâu lẫn bụi đời chữa biết vàng,
 Chẳng hay đâu chốn, ấy lòng chân.
 Nguyễn xin chỉ rõ bày phương tiện,
 Thấy trọn như như khỏi nhọc tìm.”

(Cửu hồn phàm trần vị thức kim. Bất tri hà xứ thị chân tâm. Nguyễn thù chỉ đích khai phương tiện. Liễu kiến như như đoạn khổ tâm). Thiền sư Trí Huyền cũng đáp lại bằng bài kệ:

“Trong ngọc ẩn thanh diễn diệu âm,
 Nơi kia đây mắt bày Thiên tâm.
 Hà sa cảnh là Bồ Đề cảnh,
 Nghĩ đến Bồ Đề cách vạn tâm.”

(Ngọc lý bí thanh diễn diệu âm. Cá trung mãn mục lộ thiên tâm. Hà sa cảnh thị Bồ Đề cảnh. Nghĩ hương Bồ Đề cách vạn tâm). Sư mù mịt không hiểu, vì vậy Sư mới đi đến giảng hội của Sùng Phạm ở chùa Pháp Vân để hỏi: “Thế nào là chân tâm?” Thiền sư Sùng Phạm hỏi lại: “Cái gì chẳng phải là chân tâm?” Ngay những lời này, Sư bỗng nhiên tỉnh ngộ nói: “Làm thế nào bảo đảm?” Sùng Phạm đáp: “Đói ăn, khát uống.” Sư lễ tạ rồi từ giả ra đi. Từ đó pháp lực có thêm, duyên thiền càng thực. Sư có thể thuần thực rấn núi và thú rừng. người ta nói Sư đốt ngón tay cầu mưa, đọc chú dùng nước chữa bệnh. Mọi việc Sư làm không gì là không tức khắc ứng nghiệm.

Về sau Sư trụ tại chùa Thiên Phúc để hoằng pháp cho đến cuối đời. Sau khi tịch, Sư đã để lại toàn thân xá lợi. Đến khi triều đại nhà Minh xâm lăng nước Việt, thì họ đem toàn thân xá lợi của ngài mà đốt đi. Bấy giờ vua Lý Nhân Tông không có con nối dòng. Tháng 2 năm 1112, niên hiệu Hội Tường Đại Khánh năm thứ 3, chánh quyền sở tại phủ Thanh Hóa dâng sớ tâu rằng: “Trên bãi cát biển, có đứa bé linh dị, tuổi mới lên ba mà đã biết nói, tự xưng là con đích của bệ hạ tên là Giác Hoàng. Hết thấy những gì bệ hạ làm, không gì là nó không biết.” Vua sai trung sứ đến xem, quả đúng như lời tâu, vua bèn rước đứa bé về kinh đô, để ở chùa Bảo Thiên. Vua thấy đứa bé thông minh khác

thường, rất đối thương mến, tính lập làm hoàng thái tử. Quần thần hết sức can gián. Một số cho là không được, và nói: “Đứa bé kia quả thật là linh dị thì nên thác sinh vào cung cấm, sau mới có thể lập.” Vua ưng thuận theo giải pháp này, truyền mở đại hội bảy ngày đêm, làm phép thác thai. Sư nghe chuyện, riêng nói rằng: “Thằng kia yêu dị, làm mê hoặc người lắm. Ta há nhẫn tâm, ngồi nhìn chẳng cứu, để nó làm loạn lòng người, phá rối chánh pháp hay sao!” Nhân thế, Sư bảo chị mình đi xem hội, bí mật đem vài hạt châu do Sư kiết ấn, treo trên mái diềm. Hội đã ba ngày, Giác Hoàng nhuốm bệnh, nói với mọi người: “Đây khắp cả nước đều có lưới sắt bủa vây, tuy muốn thác sinh, mà sợ không có đường vào.” Vua nghi Sư chú giải, bèn sai người tra hỏi, Sư nhận tội, bị giam ở lầu Hưng Thánh. Nhà vua họp quần thần luận tội Sư. Khi Sùng Hiền Hầu đi ngang qua, Sư kêu van: “Hết sức cứu bần Tăng một phen, may thoát khỏi nguy nan, ngày sau tất xin đầu thai làm con để đền ơn.” Hầu nhận lời. Đến lúc hội nghị, quần thần đều nói: “Bệ hạ vì không có con nên mới cho Giác Hoàng thác sinh, thế mà Lộ liễu lĩnh đám làm chú giải, nên kết án tử hình, để tạ lòng thiên tử.” Sùng Hiền Hầu chậm rãi thưa: “Nếu Giác Hoàng có thần lực, thì dầu có trăm Lộ chú giải cũng không làm hại được. Nay thì thật là rõ ràng Lộ vượt xa Giác Hoàng vậy. Thần ngu muội trộm nghĩ, nó tổ phục Lộ, thì đừng cho y thác sinh.” Vua nghe những lời này bèn xá tội cho Sư.

Về sau khi biết phu nhân Sùng Hiền Hầu có thai, Sư dặn Hiền Hầu rằng: “Khi nào phu nhân sắp lâm bồn thì báo trước cho Sư biết.” Khi được Sùng Hiền Hầu báo tin đủ ngày đủ tháng, Sư bèn tắm rửa, thay y áo, rồi dặn dò đồ chúng: “Túc nhân ta chưa hết, còn phải ra đời lại, tạm làm quốc vương. Đến khi thọ chung, lại làm thiên tử trên cõi trời ba mươi ba tầng. Nếu thấy chân thân hư nát, thì lúc ấy ta mới vào Niết Bàn, không ở cõi sinh diệt nữa.” Đồ chúng nghe xong, không ai là không động lòng rơi lệ. Sư nói bài kệ rằng:

“Thu sang không báo nhận về đây,
Cười nhạt người đời thương xót thay.
Nhấn bảo môn nhân thôi luyện ái,
Thầy xưa bao thuở vẫn thầy nay.”

(Thu lai bất báo nhan lai qui. Lãnh tiếu nhân gian tạm phát bi. Vị báo môn nhân hưu luyện trước. Cổ sư kỷ độ tác kim sư). Nói xong bài kệ, Sư an nhiên mà hóa, đương thời xác ấy vẫn còn.

Lúc sinh thời, Sư thường nhấn mạnh đến ‘Hữu Vô Nhị Kiến’ đều là tà kiến đối với hành giả tu thiền. Hiện hữu và không hiện hữu, chúng sanh và không chúng sanh, hai ý kiến đối lập nhau là căn bản của mọi tà kiến. Một hôm, có một vị Tăng hỏi: “Đi, đứng, nằm, ngồi đều là tâm Phật, thế nào là tâm Phật?” Sư đáp lại bằng một bài kệ:

“Có thì muôn sự có,
Không thì tất cả không.
Có, không trăng đáy nước.
Đừng mắc có cùng không.”

(Tác hữu trần sa hữu. Vi không nhất thiết không. Hữu không như thủy nguyệt. Vật trước hữu không không). Sư lại bảo:

“Trời trăng đỉnh núi cao,
Người người mất hết châu.
Kẻ giàu có ngựa tốt,
Đi bộ chẳng cưỡi trâu.”

(Nhật nguyệt tại nham đầu. Nhân nhân tận thất châu. Phú nhân hữu câu tử. Bộ hành bất kỵ trâu).

12. Sư Thường Chiếu (?-1203)

Thiền Sư Thường Chiếu họ Phạm, quê ở Phù Ninh, Bắc Việt. Sư là một viên quan của triều đình, nhưng xuất gia và trở thành đệ tử của Thiền sư Quảng Nghiêm tại chùa Tịnh Quả. Sau nhiều năm học tập Thiền với thầy, Sư được truyền tâm ấn làm pháp tử đời thứ 12 dòng Thiền Vô Ngôn Thông. Về sau, Sư đến làng Ông Mạc và trụ tại một ngôi chùa cổ. Phần đời còn lại của mình, Sư dời về chùa Lục Tổ ở Dịch Bảng để hoằng hóa Phật giáo. Một hôm, có vị Tăng hỏi: “Khi vật ngã duyên nhau thì làm thế nào?” Sư đáp:

“Ta vật đều quên,
Tâm tính vô thường.
Dễ sinh dễ diệt,
Giây phút không ngừng.
Ai kẻ duyên bắt,
Sinh thì vật sinh,
Diệt thì vật diệt.
Pháp kia có được,
Thường không sinh diệt.”

(về tâm tánh thì vật ngã cả hai đều quên, vì nó vô thường dễ sanh dễ diệt, sát na không dừng thì có cái gì duyên nhau? Sanh là vật sanh, diệt là vật diệt, pháp đã được kia, thường không sanh diệt). Vị Tăng thưa: “Con vẫn chưa hiểu, xin Thầy thương xót chỉ dạy.” Sư bảo: “Rõ được tâm mà tu hành thì tinh lực dễ thành, không rõ tâm mà tu hành thì phí công vô ích.”

Vị Tăng hỏi: “Thế nào là pháp thân khắp tất cả chỗ?” Sư đáp: “Như một lỗ chân lông khắp cả pháp giới, tất cả lỗ chân lông thấy đều như thế. Nên biết, nếu tâm không thì không có một tí kẽ hở nào không phải thân Phật. Vì sao? Vì pháp thân ứng hóa thành Phật không chỗ nào chẳng đến? Thế nên, phải biết đúng như thế. Như Lai dùng sức tâm tự tại; trong chỗ không khởi chuyển mà chuyển pháp luân; biết tất cả pháp thường không khởi, dùng ba thứ pháp nói đoạn, nhưng thật không đoạn mà chuyển pháp luân, biết tất cả các pháp lia biên kiến nên ở mé ly dục, nhưng không phải trừ mà chuyển pháp luân, Vào mé hư không của tất cả pháp, nên không có ngôn thuyết mà chuyển pháp luân; biết tất cả pháp tánh là tánh Niết Bàn, nên nói rằng: “Tánh không tướng, tánh không tận, tánh không sanh, tánh không diệt, tánh không ngã, tánh chẳng phải chẳng ngã, tánh không chúng sanh, tánh chẳng phải chẳng chúng sanh, tánh không Bồ Tát, tánh không pháp giới, tánh không hư không, cũng không có tánh thành Phật.” Nói xong, Sư bèn làm một bài kệ:

“Ở đời làm thân người,
Nơi tâm Như Lai tạng.
Chiếu soi cùng khắp nơi,
Tìm đó lại càng không.”

(Tại thế vi nhân thân. Tâm vi Như Lai tạng. Chiếu diệu thả vô phương. Tầm chi cánh tài khoáng).

Với Thiền Sư Thường Chiếu, ở đời làm thân người, nơi tâm là Như Lai tạng, chiếu soi cùng khắp nơi, cố tìm tâm ở khắp nơi khắp chốn, nhưng rốt rồi chỉ thấy trống không mà thôi. Hành giả phải thấy cho được chân như ở trong vạn pháp bao hàm cả hai mặt hòa hợp và không hòa hợp, tịnh và bất tịnh, tốt và xấu. Sư còn thường nhắc nhở để tử: “Đạo là con đường Bồ đề hoặc giác ngộ dẫn đến Niết bàn. Đạo vốn không sắc tướng hay âm thanh. Hành giả nào muốn đi được trên con đường này không có lựa chọn nào khác hơn là phải công phu tu tập và công phu tu tập sao cho có được cái tâm giải thoát. Tâm giải thoát lặng

lẽ phản chiếu tất cả các ảnh, nhưng không trụ vào bất cứ thứ gì (tâm vô sở trụ). Tâm chúng ta 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.” Nói cách khác, hãy để tâm làm việc như bình thường mà không trụ vào đâu cả. Hãy để cho quá khứ đi vào quá khứ. Tâm không trụ vào bất cứ thứ gì (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. Nếu tâm các ông không trụ vào bất cứ thứ gì thì có phải là tâm các ông luôn luôn là cái tâm mới hay không? Hãy thấy biết tất cả những gì đang xảy ra quanh mình, từ nghe tiếng chim hót, thấy chim bay, hay nghe tiếng một chiếc lá đang rơi, vùn vùn. Hãy để tâm tự nhiên hiển lộ mọi thứ như hình ảnh chim bay chim hót. Ngay lúc đó, các ông sẽ cảm thấy bất cứ chỗ nào cũng đều là nhà của mình.”

Niên hiệu Thiên Gia Bảo Hựu thứ hai, năm 1203, ngày 24 tháng 9, Sư cho hay hơi bị đau bụng, nên triệu tập hội chúng lại và nói cho họ nghe bài kệ. Đây là một trong những bài thơ thiền nổi tiếng của Sư:

“Đạo vốn không nhan sắc,
Ngày ngày lại mới tươi,
Ngoài đại thiên sa giới,
Chỗ nào chẳng là nhà”

(Đạo bản vô nhan sắc, Tân tiên nhật nhật khoa. Đại thiên sa giới ngoại, Hà xứ bất vi gia). Nói xong, Sư ngồi kiết già và an lành thị tịch. Đệ tử chính của Sư là Thiền sư Thân Nghi cùng các đệ tử khác chuẩn bị lễ trà tỳ, thu thập xá lợi, và xây tháp thờ. Thiền sư Thường Chiếu có soạn quyển sách Thiền nhan đề “Nam Tông Tự Pháp Đồ,” hiện vẫn còn được lưu hành trong Phật giáo Việt Nam.

13. Sư Chân Nguyên (1647-1726)

Thiền sư Chân Nguyên (1647-1726), một nhà sư nổi tiếng Việt Nam, quê ở Hải Dương. Thuở nhỏ ngài rất thông minh. Ngài xuất gia

năm 16 tuổi. Năm 19 tuổi ngài đến chùa Hoa Yên và trở thành đệ tử của Thiền sư Tuệ Nguyệt với pháp hiệu là Tuệ Đăng. Khi thầy thị tịch, ngài trở thành du Tăng khát sĩ, thực hành hạnh tu khổ hạnh. Sau đó ngài trụ lại tại chùa Cô Tiên để hoằng dương Phật pháp. Ngày nọ, ngài viếng chùa Vĩnh Phúc gặp và trở thành đệ tử của Thiền sư Minh Lương. Ngài thị tịch năm 1726. Ngài thường nhắc nhở hành giả: “Kiến Tánh Thành Phật hay là nhìn thấy được Phật tánh hay nhìn thấy bản tánh thật của chính mình. Cái tánh ấy ở Thánh hay ở phàm đều giống nhau, nhưng vì bị vô minh che lấp nên mới có đây phàm kia Thánh. Một khi bức màn vô minh bị triệt tiêu thì muôn điều tạo hóa đều đồng nhau với cái tánh ấy. Cũng như vậy, các ông không thể thấy mặt trăng dưới mặt sông vì mặt nước bị khuấy động; tuy nhiên, một khi sông nước lắng trong thì ánh trăng ấy sẽ hiện hiện ra ngay nơi mặt nước. Về mặt từ nghĩa, ‘kiến tánh’ và ‘ngộ’ có cùng một ý nghĩa và chúng thường được dùng lẫn lộn với nhau. Tuy nhiên khi nói về sự giác ngộ của Phật và chư tổ, người ta thường dùng chữ ‘ngộ’ hơn là “kiến tánh” vì ngộ ám chỉ một kinh nghiệm sâu hơn. Đây là một câu nói thông dụng trong nhà Thiền. Đây là một trong tám nguyên tắc căn bản, của trực giác hay liên hệ trực tiếp với tâm linh của trường phái Thiền Tông. Hành giả nên nhớ, đừng cầu Phật bằng sắc tướng hay âm thanh, vì những thứ này không phải là Phật. Những ai mong cầu Phật bằng sắc tướng âm thanh là đang theo tà đạo. Phật chính là sự giác ngộ Bồ Đề và con đường tầm Phật phải là sự chứng ngộ đạo quả Bồ Đề. Với nhà Thiền, có tám nguyên tắc căn bản, của trực giác hay liên hệ trực tiếp với tâm linh của hành giả. Thứ nhất là Chánh Pháp Nhãn Tạng. Thứ nhì là Niết Bàn Diệu Tâm. Đây là cái tâm vi diệu và thâm sâu không thể nghĩ bàn, nó vượt ra ngoài sự suy nghĩ của con người. Cái tâm này không còn vướng mắc bởi có không, trong đó tất cả những ảo tưởng tà vạy đều bị loại bỏ. Theo Thiên Thai Biệt Giáo, thì đây chỉ giới hạn vào tâm Phật, trong khi Thiên Thai Viên Giáo lại cho rằng đây là tâm của ngay cả những người chưa giác ngộ. Thứ ba là Thực Tướng Vô Tướng. Thứ tư là Vi Diệu Pháp Môn. Thứ năm là Bất Lập Văn Tự. Thứ sáu là Giáo Ngoại Biệt Truyền. Thứ bảy là Trực Chỉ Nhân Tâm. Thứ tám là Kiến Tánh Thành Phật.” Dưới đây là một trong những bài kệ thiền nổi tiếng về ‘Kiến Tánh’ của ngài:

“Nhất điểm hư vô thể bốn không,
Vạn ban tạo hóa giá cơ đồng.

Bao la thế giới càn khôn ngoài,
 Trạm tịch hàn quang sát hải trung.
 Tại Thánh bất tăng phàm mặc giảm,
 Phương viên tùy khí nhậm dung thông.
 Thủy trường nguyệt hiện thiên giang án,
 Sắc ánh hoa khai đại địa đồng.”

(Một điểm rỗng rang thể vốn không,
 Muôn điều tạo hóa ấy cơ đồng.
 Bao la thế giới ngoài trời đất,
 Lặng ánh hàn quang cõi cõi trong.
 Ở Thánh chẳng thêm phàm chẳng bớt,
 Vương tròn tùy món mặc dung thông.
 Nghìn sông nước lắng trăng in bóng,
 Hoa nở khắp nơi rực sắc hồng).

Ngài thường nhấn mạnh đến cái ‘tâm này’: “Hết thấy chư pháp đều ở bên trong cái tâm, không có pháp nào ở ngoài tâm (tâm có nghĩa là nhóm khởi lên các pháp; thức có nghĩa là phân biệt các pháp). 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 ngạ 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. Khi các ông hỏi tôi, tức đó là tâm các ông. Khi tôi đáp lại các ông, tức đó là tâm tôi. Nếu các ông không có tâm, nhân đâu mà biết hỏi? Nếu nói tôi không có tâm, thì nhân đâu mà tôi biết đáp lại các ông? Chính ngay các ông hỏi tôi, tức là tâm các ông. Tâm này từ vô thủy cho đến nay, mọi hành động, tạo tác, ở trong tất cả các thời, cũng như ngay đây, đối diện hiện dùng, tùy cơ thu buông, đối đãi thưa hỏi, chẳng phải tánh thì là gì? Cái gì thưa hỏi đây? Nói năng đó là cái gì? Cái gì hay biết hỏi? Tuy nhiên, các ông nên nhớ rằng ngay khi các ông thấy nó, các ông cũng không có lời nào để nói được về nó đâu! Hành giả chân thuần 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. Hành giả cũng 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, ngạ 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. Toàn thể thế giới này chỉ là sự sáng tạo của tâm, mặt na và ý thức; rằng thế giới được sinh tạo do phân biệt sai lầm bởi cái tâm của chính mình; rằng không có những tướng trạng hay dấu hiệu nào của một thế giới bên ngoài mà trong đó nguyên lý đa phức điều động; và cuối cùng rằng ba cõi chỉ là cái tâm của chính mình. Cuối cùng, hành giả nên luôn nhớ rằng ‘vạn pháp chỉ là một tâm này.’ Đức Phật nói Niết Bàn là sự chấm dứt tham, sân, si. Các ông phải thấy cho được cái chân tánh này, vì nếu các ông không hiểu được sự vận hành của tâm, các ông không thể nào dập tắt lửa tham, sân, si được.” Dưới đây là một trong những bài kệ Thiền nổi tiếng của ngài về ‘Đèn Tâm’:

“Nhất điểm tâm đăng Phật nhãn sinh,
 Tương truyền tứ mục cố phân minh.
 Liên phương tục diệm quang vô tận,
 Phổ phổ Thiền lâm thọ hữu tình.”
 (Một ngọn đèn tâm mắt Phật sinh,
 Truyền nhau bốn mắt ngó phân minh.
 Ngọn đèn mãi nổi sáng vô tận,
 Trao gửi Thiền lâm dạy hữu tình).

Thật vậy, đèn tâm là sự sáng suốt bên trong hay sự thông minh. Trong Tâm Địa Quán Kinh, Đức Phật dạy: “Trong Phật pháp, lấy tâm làm chủ. Tất cả các pháp đều do tâm sanh.” Tâm tạo ra chư Phật, tâm tạo thiên đường, tâm tạo địa ngục. Tâm là động lực chính làm cho ta sung sướng hay đau khổ, vui hay buồn, trầm luân hay giải thoát. Theo kinh nghiệm nhà thiền, thì tâm là toàn bộ tính thức, nói cách khác lắng nghe khi nghe là tính thức. Tâm bao gồm trạng thái tính thoáng qua luôn luôn trôi lên rồi mất đi nhanh như tia chớp. “Vì sinh ra để thành nguồn của nó và chết đi để trở thành lối vào của nó, nó bền vững tràn trề như con sông nhận nước từ các suối nguồn bồi thêm vào dòng chảy của nó.” Mỗi thức nhất thời của dòng đời không ngừng thay đổi, khi chết đi thì truyền lại cho thức kế thừa toàn bộ năng lượng của nó, tất cả những cảm tưởng đã ghi không bao giờ phai nhạt. Cho nên mỗi thức mới gồm có tiềm lực của thức cũ và những điều mới. Tất cả những cảm nghĩ

không phai nhạt được ghi vào cái tâm không ngừng thay đổi, và tất cả được truyền thừa từ đời này sang đời kia bất chấp sự phân hủy vật chất tạm thời nơi thân. Vì thế cho nên sự nhớ lại những lần sanh hay những biến cố trong quá khứ trở thành một khả năng có thể xảy ra. Tâm là con dao hai lưỡi, có thể xử dụng cho cả thiện lẫn ác. Một tư tưởng nổi lên từ một cái tâm vô hình có thể cứu hay phá hoại cả thế giới. Một tư tưởng như vậy có thể làm tăng trưởng hay giảm đi dân cư của một nước. Tâm tạo Thiên đàng và địa ngục cho chính mình. Tuy nhiên, với thiền bạn có thể huấn luyện cho tâm bình tĩnh và thoát khỏi những xáo trộn bên trong hay bên ngoài. Áp dụng tập trung tĩnh thức với những hỗn loạn bên trong và mâu thuẫn tinh thần, quan sát hay chú tâm đến tất cả những trạng thái thay đổi của tâm. Khi tâm được phát triển đúng cách, nó sẽ mang lại niềm vui và hạnh phúc nhất. Nếu tâm bị xao lãng nó sẽ mang lại cho bạn trở ngại và khó khăn không thể kể xiết. Tâm kỹ luật rất mạnh mẽ và hữu hiệu. Người trí huấn luyện tâm họ như người ta huấn luyện ngựa vậy. Vì thế bạn nên quan sát tâm mình. Ngài thường nhắc nhở đệ tử: “Một người giác ngộ bản tánh thật sự của vạn hữu là giác ngộ cái hư không hiện tại. Cái hư không mà người ta thấy được trong khoảnh khắc ấy không phải là hư vô, mà là cái không thể nắm bắt được, không thể hiểu được bằng cảm giác hay tư duy vì nó vô hạn và vượt ra ngoài sự tồn tại và không tồn tại. Cái hư không được giác ngộ không phải là một đối tượng cho chủ thể suy gẫm, mà chủ thể phải hòa tan trong đó mới hiểu được nó. Trong Phật giáo thật, ngoài thể nghiệm đại giác ra, không có Phật giáo. Tuy nhiên, một người đã đạt tới đại giác, hay hoàn toàn thức tỉnh, phải luôn nơi thân tĩnh thức bằng cách thực tập tập trung vào hơi thở; nơi cảm thọ tĩnh thức bằng cách quán sát sự đến đi trong ta của tất cả mọi hình thức của cảm thọ, vui, buồn, trung tính; nơi những hoạt động của tâm tĩnh thức bằng cách xem coi tâm ta có chứa chấp dục vọng, sân hận, lừa dối, xao lãng, hay tập trung; nơi vạn pháp tĩnh thức bằng cách quán sát bản chất vô thường của chúng từ sanh trụ dị diệt để tận diệt chấp trước và luyện ái. Hãy nhìn vào tâm của chính mình để tĩnh thức với bất cứ vọng niệm nào ập đến, và đừng tiếp tục lang thang với chúng nữa. Tất cả các ông hãy sống với sự chứng ngộ này cả ngày lẫn đêm; vậy là các ông đang sống với ‘chân thường kiến và chánh biến tri’ vậy.” Dưới đây là một trong những bài kệ thiền nổi tiếng của ngài:

“Hiển hách phân minh thập nhị thì,

Thử chi tự tánh nhậm thi vi.
 Lục căn vận dụng chân thường kiến,
 Vạn pháp tung hoành chánh biến tri.”
 (Bày hiện rõ ràng được suốt ngày,
 Đây là tự tánh mặc phô bày.
 Chân thường ứng dụng sáu căn thấy,
 Muôn pháp dọc ngang giác ngộ ngay).

14. Sư Nguyên Thiều (1648-1728)

Sư gốc người Trung Hoa, quê ở Quảng Đông. Ngài sinh năm 1648, xuất gia vào tuổi 19 và trở thành đệ tử của Thiền sư Bồn Khao Khoáng Viên tại chùa Báo Từ, tỉnh Quảng Đông, Trung Quốc. Ngài là Pháp tử đời thứ 33 dòng Thiền Lâm Tế. Vào năm 1665, ngài sang Trung Việt và trụ tại Qui Ninh, tỉnh Bình Định, nơi mà ngài đã xây chùa Thập Tháp Di Đà. Thập Tháp Di Đà tọa lạc trên đồi Long Bích, cách Qui Nhơn khoảng 25 cây số, qua khỏi thị trấn Đập Đá, thuộc thôn Vạn Xuân, xã Nhơn Thành, quận An Nhơn. Về sau, ngài đi Thuận Hóa xây chùa Hà Trung, và Phú Xuân xây chùa Quốc Ân và tháp Phổ Đồng. Ngài đã từng phụng mạng chúa Nguyễn Phước Thái trở lại Quảng Đông để thỉnh các bậc cao Tăng, tượng Phật và pháp khí về tổ chức giới đàn Thiên Mục. Sau đó ngài vâng sắc chỉ làm trụ trì chùa Hà Trung.

Khoảng cuối đời, ngài trở lại chùa Quốc Ân. Năm 1728, ngài hơi có bệnh, đến ngày 19 tháng 10, ngài triệu tập đồ chúng lại và thuyết về lẽ huyền vi. Xong ngài dặn dò đệ tử bằng bài kệ thị tịch:

Thị tịch kính vô ảnh
 Minh minh châu bất dung
 Đường đường vật phi vật
 Liêu liêu không vật không.
 (Lặng lẽ gương không bóng,
 Sáng trong ngọc chẳng hình
 Rõ ràng vật không vật
 Mênh mêng không chẳng không.)

Viết xong bài kệ, ngài an nhiên thị tịch, thọ 81 tuổi. Đồ chúng dựng tháp ngài ở thôn Thuận Hòa, làng Dương Xuân Thượng. Chúa

Nguyễn Phước Châu thân làm bia ký và ban thụ hiệu là Hạnh Đoan Thiền Sư.” Nay bia vẫn còn trước chùa Quốc Ân.

Qua bài kệ này chúng ta thấy Thiền sư muốn nhấn nhủ với chúng ta rằng khi nói đến tâm, người ta nghĩ đến những hiện tượng tâm lý như cảm giác, tư tưởng và nhận thức, cũng như khi nói đến vật, chúng ta nghĩ ngay đến những hiện tượng vật lý như núi, sông, cây, cỏ, động vật. Như vậy là khi chúng ta nói đến tâm hay vật, chúng ta chỉ nghĩ đến hiện tượng (tâm tượng và cảnh tượng), chứ không nói đến tâm thể và vật thể. Chúng ta thấy rằng cả hai loại hiện tượng (tâm tượng và cảnh tượng) đều nương nhau mà thành, và thể tính của chúng là sự tương duyên, vậy sao chúng ta không thấy được rằng cả hai loại hiện tượng đều cùng một thể tính? Thể tính ấy có người thích gọi là “tâm”, có người thích gọi là “vật,” có người thích gọi là “chân như.” Dầu gọi là cái gì đi nữa, chúng ta không thể dùng khái niệm để đo lường thể tánh này được. Vì thể tánh ấy không bị ngăn ngại hoặc giới hạn. Bản tâm luôn vắng lặng và chiếu sáng; tuy nhiên, bản tâm không phải là một vật, mà bản tâm cũng không phải là không có gì. Từ quan điểm hợp nhất, người ta gọi nó là “Pháp thân.” Từ quan điểm nhị nguyên, người ta gọi nó là “Tâm không ngăn ngại” đối mặt với “thế giới vô ngại.” Kinh Hoa Nghiêm gọi nó là Tâm vô ngại và cảnh vô ngại. Cả hai dung hợp nhau một cách viên mãn nên gọi là “tâm cảnh viên dung.”

15. Sư Liễu Quán (?-1743)

Sư quê ở Song Cầu, Phú Yên. Gia đình ông di chuyển vào Thuận Hóa vào cuối thế kỷ thứ 17. Vào lúc sáu tuổi ngài đã mồ côi mẹ, cha ngài đem ngài đến chùa Hội Tôn làm đệ tử của Hòa Thượng Tế Viên. Bảy năm sau, Hòa Thượng Tế Viên thị tịch, ngài đến chùa Bảo Quốc xin làm đệ tử Hòa Thượng Giác Phong Lão Tổ. Sư là Pháp tử đời thứ 35 dòng Thiền Lâm Tế. Vào năm 1691, ngài trở về nhà để phụng dưỡng cha già. Năm 1695, ngài đi Thuận Hóa thọ giới Sa Di với Thiền Sư Thạch Liêm. Năm 1697, ngài thọ giới cụ túc với Hòa Thượng Từ Lâm tại chùa Từ Lâm. Năm 1699 ngài học thiền với Thiền sư Tử Dung. Ngài là Pháp tử đời thứ 35 dòng Thiền Lâm Tế. Chứa Nguyễn rất mến trọng đạo đức của ngài nên thường thỉnh ngài vào cung giảng đạo. Hầu hết cuộc đời ngài, ngài đã chấn hưng và hoằng hóa Phật giáo

tại Trung Việt. Ngài là vị khai sơn chùa Bảo Tịnh tại Phú Yên vào cuối thế kỷ thứ 17. Sau lần trở lại Huế lần thứ hai để cầu đạo, ngài đã khai sơn chùa Viên Thông vào khoảng năm 1697. Năm 1741, ngài đã mở đại giới đàn tại chùa Viên Thông.

Ngài thường nhắc nhở đệ tử: “Mặc dầu hành giả tu thiền nên luôn quán niệm về tánh Không của vạn hữu, nhưng trong cuộc sống phải thấy cho được ‘không’ và ‘có’ không thể tách rời nhau. Hành giả nào có thể sống hòa hợp với ‘không’ và ‘có’ thì mới thật sự sống với sự chứng ngộ của tánh không. Hành giả quán về tánh không là để thấy được tánh vô thường của hợp thể ngũ uẩn: sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Xét từng uẩn một, từ uẩn này sang uẩn khác. Thấy được tất cả đều chuyển biến, vô thường và không có tự ngã. Sự tụ hợp của ngũ uẩn cũng như sự tụ hợp của mỗi hiện tượng, đều theo luật duyên khởi. Sự hợp tan cũng giống như sự hợp tan của những đám mây trên đỉnh núi. Quán niệm để đừng bám víu vào hợp thể ngũ uẩn. Tuy vậy không khởi tâm chán ghét hợp thể ngũ uẩn. Quán niệm để biết rằng ưa thích và chán ghét cũng là những hiện tượng thuộc hợp thể ngũ uẩn. Quán niệm để thấy rõ tuy ngũ uẩn là vô thường, vô ngã và không, nhưng ngũ uẩn cũng rất mầu nhiệm, mầu nhiệm như bất cứ hiện tượng nào trong vũ trụ, mầu nhiệm như sự sống có mặt khắp mọi nơi. Quán Không để thấy được ngũ uẩn không thực sự sinh diệt, còn mất vì ngũ uẩn là chân như. Quán Không để thấy vô thường chỉ là một khái niệm, vô ngã cũng là một khái niệm, và ngay cả Không cũng chỉ là một khái niệm, để không còn bị ràng buộc vào vô thường, vô ngã và không, để thấy được Không cũng chỉ là Không, để thấy được chân như của Không cũng không khác với chân như của ngũ uẩn.”

Ngài cũng thường nhấn mạnh: “Phật tại Niết Bàn tự do toàn vẹn, muốn sống bất cứ nơi nào tùy ý. Ngài có thể làm bất cứ cách nào Ngài muốn, và vì rằng Ngài không có trụ xứ cố định, nên Niết Bàn của Ngài được gọi là ‘Vô Trụ Xứ Niết Bàn.’ Mục đích tu hành của hành giả là muốn thoát khỏi luân hồi sanh tử, chấm dứt khổ đau, và hoàn toàn tịch diệt, không còn ham muốn hay khổ đau nữa (Tịch diệt hay diệt độ). Niết Bàn là giai đoạn cuối cùng cho những ai đã dứt trừ khát ái và chấm dứt khổ đau. Niết Bàn là chấm dứt vô minh và ham muốn để đạt đến sự bình an và tự do nội tại. Niết Bàn là đối lại với sanh tử. Niết Bàn còn để chỉ trạng thái giải thoát qua toàn giác. Niết Bàn cũng được dùng theo nghĩa trở về với tánh thanh tịnh xưa nay của Phật tánh sau

khi thân xác tiêu tan, tức là trở về với sự tự do hoàn toàn của trạng thái vô ngại. Nói cách khác, Niết Bàn là quê hương nơi mà hành giả trở về sau khi bỏ đi báo thân này. Một khi nguyện đã mãn thì cứ theo ý mình mà trở về quê cũ, chứ có cần chi phải dong ruổi đó đây để hỏi han với tổ tông. Trạng thái tối hậu là vô trụ Niết Bàn, nghĩa là sự thành tựu tự do hoàn toàn, không còn bị ràng buộc ở nơi nào nữa. Theo Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo Mahamati: ‘Này Mahamati, Niết Bàn nghĩa là thấy suốt vào trú xứ của thực tính trong ý nghĩa chân thật của nó. Trú xứ của thực tính là nơi mà một sự vật tự nó trú. Trú trong chính cái chỗ của mình nghĩa là không xao động, tức là mãi mãi tĩnh lặng. Nhìn thấy suốt vào trú xứ của thực tính đúng như nó nghĩa là thông hiểu rằng chỉ có cái được nhìn từ chính tâm mình, chứ không có thể giới nào bên ngoài như thế cả.’ Dưới đây là một trong những bài kệ Thiền nổi tiếng của ngài về ‘sắc và không’ và ‘trạng thái về quê’ của một hành giả tu thiền:

“Thất thập dư niên thế giới trung
 Không không sắc sắc diệt dung thông
 Kim triều nguyện mãn hoàn gia lý
 Hà tất bốn man vấn tổ tông?”
 (Hơn bảy mươi năm ở cõi này,
 Không không sắc sắc thấy dung thông.
 Hôm nay nguyện mãn về quê cũ,
 Nào phải bốn ba hỏi tổ tông?).

Ngài thị tịch năm 1743. Trước khi thị tịch, ngài để lại một bài kệ truyền thừa cho các đệ tử về sau này kế tiếp tuần tự theo đó mà đặt tên Pháp.

Thật tế đại đạo, tánh hải thanh trừng
 Tâm nguyên quảng nhuận, đức bốn từ phong
 Giới định phước huệ, thể dụng viên thông
 Vĩnh siêu trí quả, mật kế thành công
 Truyền kỳ diệu lý, diễn xướng chánh tông
 Hạnh giải tương ứng, đạt ngộ chơn không.

16. Nhất Định Hòa Thượng: Hiếu Hạnh (1784-1847)

Nhất Định là tên của một vị Thiền sư Việt Nam, quê ở Quảng Trị. Khi hãy còn rất trẻ, ngài đã xuất gia làm đệ tử của Hòa Thượng Phổ

Tịnh tại chùa Thiên Thọ. Sau đó ngài thọ cụ túc giới với Hòa Thượng Mật Hoằng tại chùa Quốc Ân. Sau khi thọ giới, ngài về trụ trì tại chùa Thiên Thọ. Rồi vâng mệnh vua Tự Đức đến trụ trì chùa Linh Hựu. Đến năm 1843, ngài trở thành một du Tăng rài đây mai đó. Trên đường hoằng hóa, ngài ghé lại Hương Thủy cất “Dưỡng Am” để phụng dưỡng mẹ già và trụ lại đây để hoằng trì Phật Giáo cho đến khi ngài viên tịch. Người ta nói Hòa Thượng Nhất Định xây dựng “Dưỡng Am” để phụng dưỡng mẹ già đang đau yếu bệnh hoạn. Lúc ấy thầy thuốc khuyên bà nên ăn cá hay thịt cho lợi sức. Mỗi sáng Hòa Thượng Nhất Định tự mình ra chợ mua cá về nấu cho mẹ ăn. Vì thế nên có tiếng dị nghị xấu. Tuy nhiên, vua Tự Đức rất thán phục sự hiếu hạnh của ngài nên ban tặng cho chùa tấm bằng đề “Sắc Tứ Từ Hiếu Tự.”

17. Sư An Thiên

Thiền sư nổi tiếng của Việt Nam vào đầu thế kỷ thứ 19. Ngài là tác giả bộ “Tam Giáo Thông Khảo” được biên soạn vào giữa thế kỷ thứ 19, có lẽ được in vào khoảng năm 1845. Hầu hết cuộc đời hoằng pháp của ngài, ngài trụ tại chùa Đại Giác ở Đồ Sơn, Bắc Ninh. Sư An Thiên đã soạn bộ “Tam Giáo Thông Khảo”. Sách được biên soạn vào giữa thế kỷ thứ 19, có lẽ được in vào khoảng năm 1845. Sách gồm ba phần: *Quyển thứ nhất Phật Giáo* bao gồm những tiết mục sau đây: 1) Phụng Chiếu cầu pháp: Việc du học của Thiền sư Tính Tuyền Trạng Công. 2) Bản Quốc Thiền Môn Kinh Bản: Các bản kinh khắc ở Việt Nam. 3) Đại Nam Thiền Học Sơ Khởi: Khởi thủy Thiền học Việt Nam. 4) Đại Nam Phật Tháp: Các tháp Phật ở Việt Nam. 5) Vô Ngôn Thông Truyền Pháp: Thiền phái Vô Ngôn Thông. 6) Danh Trấn Triều Đình: Các cao Tăng nổi tiếng ở triều đình. 7) Lê Triều Danh Đức: Các cao Tăng thời Tiền Lê. 8) Lý Triều Danh Đức: Các cao Tăng thời nhà Lý. 9) Trần Triều Danh Đức: Các cao Tăng đời Trần. 10) Tỳ Ni Đa Lưu Chi Truyền Pháp: Thiền phái Tỳ Ni Đa Lưu Chi. 11) Tuyết Đậu Truyền Pháp: Thiền phái Thảo Đường. 12) Những việc thần bí liên quan đến các Thiền sư Việt Nam qua các triều đại. 13) Danh từ Phật học và các thần thoại Phật Giáo ở Trung Hoa và Việt Nam. *Quyển thứ hai: Khổng Giáo. Quyển thứ ba: Lão Giáo.*

18. Tôn Sư Minh Trí **Nguyễn Văn Bông (1886-1958)**

Đức Tôn Sư Minh Trí tên thật là Nguyễn Văn Bông, sinh năm 1886 tại xã Tân Mỹ, tổng An Thạnh Thượng (Rạch Vông), tỉnh Vĩnh Long, ngày nay thuộc thành phố Sa Đéc, tỉnh Đồng Tháp. Ông là con thứ bảy của ông Nguyễn Văn Bình và bà Nguyễn Thị An. Lúc nhỏ, cha mẹ mất sớm, ông được người chị lớn nuôi dưỡng và cho theo học chữ Nho tại trường làng. Đến khi lớn lên, ông lại được cho theo học chữ Quốc ngữ và chữ Pháp. Ngay từ lúc còn rất trẻ tuổi, ông đã nghiên cứu các kinh điển Phật-Khổng-Lão rất sâu xa. Bên cạnh đó, ông lại tinh thông Y Đạo. Năm Ất Ty, 1905, ông vâng lệnh anh chị, lập gia đình, nhưng không hề xao lãng việc tu tập với tông chỉ Từ-Bi-Bác Ái; tự lợi, lợi tha; tự giác, giác tha. Năm Ất Mão, 1915, sau khi đã lãnh ngộ được cốt tủy đạo Phật, ông bèn chu du khắp vùng Thất Sơn tầm sư học đạo. Sau một thời gian ngắn tu tập trên vùng Núi Cấm, ông hoá nhiên trực thấu chân lý. Từ đó, ông tiếp tục dẫn thân vào con đường hoằng hóa và truyền đạo độ sinh. Tại đây ông lập ra Lục Phương Tông, chủ trương hành trì lễ lạy lục phương cho người tu tập. Năm 1919, sau khi đầy đủ phước duyên, ông quyết định cát ái ly gia, từ giả hương thôn, lên đường đi khắp nơi cùng chốn, mượn khoa Y Đạo trước để cứu đời, sau nữa là truyền bá giáo lý để dắt dìu thiện nam tín nữ trên đường tu tập giải thoát. Rồi vào khoảng cuối năm 1916, ông đã sáng lập ra Tịnh Độ Cư Sĩ Việt Nam trên Núi Cấm, miền Tây Nam nước Việt Nam. Giáo thuyết của trường phái Tịnh Độ Cư Sĩ Việt Nam dựa vào Kinh Lễ Bái Sáu Phương hay kinh Thi Ca La Việt là bộ kinh đức Phật giảng cho Tu Xà Đà, con trai của một vị trưởng giả trong thành Vương Xá, Trưởng A Hàm 31. Bộ kinh này cũng được biết với tên Lời Khuyên Của Đức Phật Cho Người Tại Gia, khuyến khích cư sĩ Tịnh Độ niệm Phật và lễ bái sáu phương. Đến năm 1919, ông xuất gia làm du Tăng chu du khắp các vùng của miền Nam Việt Nam giúp trị bệnh cho dân chúng bằng thuốc Nam và khuyến khích người ta tu hành giải thoát. Từ năm 1919 đến năm 1933, ông tiếp tục giúp đỡ người dân vùng Đất Phương Nam xây cầu và đắp đường. Năm 1933, ông trụ lại tại Chợ Lớn, xây chùa Hưng Long và chính thức thành lập Hội Tịnh Độ Cho Cư Sĩ Việt Nam. Đến năm 1951, ngài dạy các thiện nam tín nữ trong Tịnh Độ nên bắt đầu con đường “Phước Huệ Song Tu”, bãi bỏ danh nghĩa “Lục Phương

Tông”. Ông luôn nhắc nhở các đệ tử rằng trong tu tập theo Phật giáo, pháp môn thì có nhiều, nhưng cách tu chỉ có hai: Tu phước và tu huệ. Tu phước bao gồm những cách thực hành khác nhau cho Phật tử, như thực hành bố thí, in kinh ấn tống, xây chùa dựng tháp, trì trai giữ giới, vân vân. Phước là do quả báo thiện nghiệp mà có. Phước đức bao gồm tài sản và hạnh phước của cõi nhân thiên, nên chỉ là tạm bợ và vẫn chịu luân hồi sanh tử. Phước báo tưởng thưởng, như được tái sanh vào cõi trời hay người. Phước đức là kết quả của những việc làm thiện lành tự nguyện, còn có nghĩa là phước điền, hay hạnh phước điền. Phước đức do quả báo thiện nghiệp mà có. Phước đức bao gồm tài sản và hạnh phước của cõi nhân thiên, nên chỉ là tạm bợ và vẫn chịu luân hồi sanh tử. Tu Phước là những cách thực hành khác nhau cho Phật tử, như thực hành bố thí, in kinh ấn tống, xây chùa dựng tháp, trì trai giữ giới, vân vân. Phước đức là tính chất trong chúng ta bảo đảm những ơn phước sắp đến, cả vật chất lẫn tinh thần. Không cần khó khăn lắm người ta cũng nhìn thấy ngay rằng ước ao phước đức, tạo phước đức, tàng chứa phước đức, hay thu thập phước đức, dù xứng đáng thế nào chẳng nữa vẫn ẩn tàng một mức độ ích kỷ đáng kể. Phước đức luôn luôn là những chiến thuật mà các Phật tử, những thành phần yếu kém về phương diện tâm linh trong giáo hội, dùng để làm yếu đi những bản năng chấp thủ, bằng cách tách rời mình với của cải và gia đình, bằng cách ngược lại hướng dẫn họ về một mục đích duy nhất, nghĩa là sự thủ đắc phước đức từ lâu vẫn nằm trong chiến thuật của Phật giáo. Nhưng, dĩ nhiên việc này chỉ có giá trị ở mức độ tinh thần thấp kém. Ở những giai đoạn cao hơn người ta phải quay lưng lại với cả hình thức thủ đắc này, người ta phải sẵn sàng buông bỏ kho tàng phước đức của mình vì hạnh phúc của người khác. Trong tu hành Phật giáo, Phước và Huệ là đôi chân của vị hành giả đang trên đường đi đến vùng đất Phật. Nếu thiếu mất một chân thì ngay lập tức người ấy sẽ trở thành què quặt và sẽ không bao giờ tự mình có thể đi đến được đất Phật. Nhờ tu tuệ mà hành giả đạt được một số công đức góp phần không nhỏ cho tiến trình giải thoát khỏi sáu nẻo luân hồi. Công đức là thực hành cái gì thiện lành như giảm thiểu tham, sân, si. Công đức là hạnh tự cải thiện mình, vượt thoát khỏi vòng luân hồi sanh tử để đi đến Phật quả. Sức mạnh làm những việc công đức, giúp vượt qua bờ sanh tử và đạt đến quả vị Phật. Phước đức được thành lập bằng cách giúp đỡ người khác, trong khi công đức nhờ vào tu tập để tự cải thiện

mình và làm giảm thiểu những ham muốn, giận hờn, si mê. Cả phước đức và công đức phải được tu tập song hành. Ông thị tịch vào ngày 23 tháng 8 năm 1958, thọ 73 tuổi. Dân tộc Việt Nam, nhất là người dân Đất Phương Nam sẽ mãi mãi nhớ ơn ngài về tất cả những cống hiến cả đời lẫn đạo của ngài.

19. Hòa Thượng Phước Hậu

Hòa Thượng Phước Hậu, một trong những đại đệ tử của Hòa Thượng Tâm Truyền. Ngài là một Thiền sư lại có khiếu làm thơ. Tiếc thay, qua bao biến cố, thơ văn của ngài bị thất lạc, chỉ còn lại bài thơ sau đây, di ngôn thấm nhuần đạo vị của ngài:

Kinh điển lưu truyền tám vạn tư
 Học hành không thiếu cũng không dư,
 Năm nay tính lại chùng quên hết
 Chỉ nhớ trên đầu một chữ NHƯ!

20. Tôn Sư Minh Đăng Quang

Thân Thế Và Hành Trạng Tôn Sư Minh Đăng Quang: Minh Đăng Quang là một Đại Tăng quan trọng của Phật giáo Việt Nam vào tiền bán thế kỷ 20. Ngài sanh vào năm 1923 và vãng bóng vào năm 1954. Ngài là một trong những nhà sư cải cách Phật giáo chủ yếu trong lúc luân lý và đạo đức Phật giáo đang cơn nghiêng ngửa, và là người sáng lập ra Giáo Hội Phật giáo Tăng Già Khất Sĩ Việt Nam. Ngài đã khéo léo phối hợp giữa hai truyền thống giáo lý Bắc và Nam tông để làm thành giáo lý căn bản cho giáo hội. Không bao lâu sau khi thành lập, hàng triệu tín đồ đã theo Ngài tu tập. Vào giữa thập niên 70s, một đệ tử lớn của Ngài là Hòa Thượng Thích Giác Nhiên đã thành lập Giáo Hội Phật Giáo Tăng Già Khất Sĩ Thế Giới với số tín đồ khắp nơi trên thế giới. Tôn sư Minh Đăng Quang sanh ra và lớn lên trong một gia đình theo truyền thống Khổng Mạnh. Chính vì thế nên dù sau này lâu thông Tam Tạng kinh điển, Ngài vẫn tôn trọng nề nếp Khổng Mạnh đã ăn sâu trong lòng dân tộc. Ngài thấm nhuần triết lý Khổng Mạnh ngay từ khi Ngài còn rất nhỏ đến nỗi Ngài luôn tôn trọng giáo lý Khổng Mạnh mặc dù hoàn toàn thông suốt kinh điển. Dù thời gian hồng pháp

của Tôn sư chỉ vỏn vẹn có mười năm, nhưng Ngài đã đóng góp thật nhiều cho Phật giáo Việt Nam nói riêng và cho Phật giáo nói chung. Tôn sư Minh Đăng Quang đã đến và đã đi. Đã 70 năm trôi qua từ khi công cuộc Hoằng Pháp đầy ý nghĩa của Ngài đã điểm tô cho bối cảnh lịch sử Việt Nam vào thời đó, đặc biệt là các vùng ở miền đất phương Nam. Từ một chiếc bóng đơn lẻ trong thời buổi cực kỳ ly loạn của lịch sử Việt Nam, Ngài đã mở ra một kỷ nguyên mới cho Phật giáo Việt Nam, kỷ nguyên của đạo Phật thật sự, đạo Phật chính thống, đạo Phật thật sự ngấm sâu vào lòng dân Việt sau nhiều năm oằn oại dưới chính sách hủy diệt tôn giáo của thực dân Pháp. Đã hơn nửa thế kỷ trôi qua, thế mà cuộc đời và sự nghiệp tu hành của Ngài chẳng bao giờ mất ảnh hưởng, chẳng những đối với hàng đệ tử mà còn đối với tất cả những ai có cơ hội biết đến Ngài. Kỳ thật, thời gian dường như không có ảnh hưởng gì hết với những ký ức về Ngài, và định luật vô thường dường như cũng không chịu in dấu tang thương trên danh tiếng vĩ đại của vị thầy vĩ đại này. Tác phong sáng ngời và đức tánh siêu nhiên của Ngài, thêm vào ý chí kiên quyết đã giúp Ngài có khả năng khai mở một truyền thống Phật giáo nổi tiếng tại Việt Nam. Ngài bắt đầu sứ mạng của mình ngay từ khi hầy còn rất trẻ. Sự nhiệt thành hăng hái của Ngài để tìm kiếm và truyền bá Phật pháp lúc nào cũng khiến hàng hậu bối chúng ta kính phục và luôn khuyến tấn chúng ta tiếp tục đi theo vết chân cũng như tấm gương rạng ngời của Ngài để phục vụ Chánh Pháp.

Tôn Sư Minh Đăng Quang và Giáo Hội Phật Giáo Tăng Già Khất Sĩ Việt Nam: Giáo hội Phật Giáo Tăng Già Khất Sĩ Việt Nam được Đức Tôn Sư Minh Đăng Quang sáng lập năm 1944. Giáo Hội được sáng lập trong giai đoạn suy đồi của Phật giáo Việt Nam. Đức Tôn Sư đã khéo léo phối hợp giữa hai truyền thống giáo lý Nam và Bắc Tông để làm giáo lý căn bản cho Giáo Hội. Không bao lâu sau ngày được Đức Ngài thành lập, hàng triệu tín đồ đã theo Ngài tu tập. Tiếng Đức Ngài vang vọng, tuy nhiên Đức Ngài thỉnh thoảng vắng bóng vào năm 1954, từ năm đó Giáo Hội chính thức tưởng niệm ngày Đức Ngài vắng bóng. Sau khi Đức Ngài vắng bóng Giáo Hội Phật Giáo Tăng Già Khất Sĩ Việt Nam đã phát triển nhanh hơn trên một bình diện rộng hơn từ khắp các miền Nam Việt ra tận Bắc Trung Việt với hàng triệu triệu tín đồ. Các Giáo đoàn thuộc Giáo hội Phật Giáo Tăng Già Khất Sĩ Việt Nam: Hiện tại có 6 giáo đoàn Tăng và 3 giáo đoàn Ni trên toàn quốc: *Giáo đoàn Tăng:* Giáo đoàn Tăng thứ Nhất do Trưởng Lão Giác

Chánh lãnh đạo, lấy Tịnh Xá Ngọc Viên trong tỉnh Vĩnh Long làm trụ sở chánh. Giáo đoàn thứ hai do Trưởng Lão Giác Tánh lãnh đạo, lấy Tịnh Xá Ngọc Trang trong tỉnh Nha Trang làm trụ sở chánh. Giáo đoàn thứ ba do Trưởng Lão Giác An lãnh đạo, lấy Tịnh Xá Ngọc Tông trong tỉnh Nha Trang làm trụ sở chánh. Giáo đoàn thứ tư do Pháp Sư Giác Nhiên lãnh đạo, lấy Pháp Viện Minh Đăng Quang trong tỉnh Biên Hòa làm trụ sở chánh. Giáo đoàn thứ năm do Trưởng Lão Giác Lý lãnh đạo, lấy Tịnh Xá Trung Tâm ở Sài Gòn làm trụ sở chánh. Giáo đoàn thứ sáu do Trưởng Lão Giác Huệ lãnh đạo, lấy Giảng Đường Lộc Uyển ở Sài Gòn làm trụ sở chánh. *Giáo đoàn Ni*: Giáo đoàn Ni thứ Nhất do Ni Trưởng Huỳnh Liên lãnh đạo, lấy Tịnh Xá Ngọc Phương ở Sài Gòn làm trụ sở chánh. Giáo đoàn thứ hai do Ni Trưởng Lão Ngân Liên lãnh đạo, lấy Tịnh Xá Ngọc Tiên tại Hà Tiên, trong tỉnh Rạch Giá làm trụ sở chánh. Giáo đoàn thứ ba do Ni Trưởng Trí Liên lãnh đạo, lấy Tịnh Xá Ngọc Hiệp trong tỉnh Mỹ Tho làm trụ sở chánh. *Những nhà lãnh đạo của Giáo Hội Phật Giáo Tăng Già Khất Sĩ Việt Nam*: Giáo Hội Phật Giáo Tăng Già Khất Sĩ Việt Nam dưới sự lãnh đạo của Tôn Sư Minh Đăng Quang từ năm 1946 đến 1954. Từ năm 1954 đến 1975 do Trưởng Lão Giác Chánh lãnh đạo. Sau năm 1975, tại quốc nội, Trưởng Lão Giác Chánh tiếp tục lãnh đạo. Trong khi đó Pháp Sư Giác Nhiên, trưởng Giáo đoàn 4 xuất ngoại và thành lập Giáo Hội Phật Giáo Tăng Già Khất Sĩ Thế Giới. Trưởng Lão Giác Chánh thị tịch năm 2004. Hiện Giáo Hội Khất Sĩ trong và ngoài nước được sự lãnh đạo tinh thần của Hòa Thượng Thích Giác Nhiên. Tuy nhiên, Giáo Hội trong nước được sự lãnh đạo trực tiếp của Thượng Tọa Thích Giác Toàn, trụ sở đặt tại Tịnh Xá Trung Tâm, thuộc địa phận Sài Gòn.

21. Hòa Thượng Thiện Hoa (1918-1973)

Thiện Hoa là tên của một vị danh Tăng Việt Nam vào thế kỷ thứ XX. Sư sanh trưởng tại tỉnh Vĩnh Long, Nam Việt. Sư là tác giả của những bộ sách Phật giáo xuất sắc nhất như Tám Quyển Sách Quý và Phật Học Phổ Thông, vân vân. Hầu như cả đời Sư hoằng hóa ở miền Nam Việt Nam. Hòa Thượng Thiện Hoa chẳng những đã góp phần không nhỏ trong việc xiển dương Phật pháp cứu độ quần sanh, mà còn giúp duy trì và phát triển Phật giáo trong thời nước nhà bị người Pháp đô hộ.

22. Hòa Thượng Huyền Vi

Hòa Thượng Thích Huyền Vi, một trong những danh Tăng Việt Nam thời cận đại. Ngài đậu Tiến Sĩ Phật Học với luận án về cuộc đời và sự nghiệp của Ngài Xá Lợi Phất năm 1970 tại trường Đại Học Ma Kiệt Đà. Cuối thập niên 70s, ngài thành lập tự viện Linh Sơn ở Ba Lê, Pháp quốc, và hiện nay ngài làm cố vấn cho hệ thống các chùa Linh Sơn trên thế giới, bao gồm các chùa ở Pháp, Gia Nã Đại, và Mỹ quốc. Những tác phẩm của ngài gồm có Cuộc Đời Đức Phật Thích Ca, Pháp Đàm, vân vân. Vì hạnh nguyện hoằng dương Phật Pháp về phương Tây, ngài đã cố gắng thành lập được 46 chùa viện trên thế giới, trong đó có 32 chùa tại vùng Bắc Mỹ châu, Âu châu, trong khi nhiều chùa khác trải rộng đến các vùng Népal và Cộng Hòa Zaire (Congo).

23. Hòa Thượng Thích Quảng Đức

Thích Quảng Đức là vị Tăng Việt Nam người đã tự thiêu vào năm 1963 và trở thành một trong những hình ảnh nổi bật trong chiến tranh Việt Nam. Ngài đã dùng phương cách liều mạng để chống lại sự bắt bớ cầm tù hàng trăm hay hàng ngàn chư Tăng Ni mà không xét xử của chế độ Tổng Thống Ngô Đình Diệm của nền đệ nhất Cộng Hòa của miền Nam Việt Nam, và sự hy sinh của ngài đã giúp phục hồi sự tự do tôn giáo ở Việt Nam.

24. Pháp Sư Giác Nhiên (1923 - 2015)

Pháp Sư Thích Giác Nhiên, thế danh Nguyễn Thành Được, là con trai út trong một gia đình có năm anh em. Cụ thân sinh của ngài là Nguyễn Hữu Hườn, và thân mẫu là cụ bà Ngô thị Sang. Ngài là một trong những cao tăng nổi tiếng của Phật giáo Việt Nam, một bậc Tam Tạng Pháp Sư. Ngài sanh năm 1923 tại Cần Thơ, Nam Việt Nam, xuất gia làm chú tiểu từ nhỏ. Thoạt đầu ngài thọ giáo với Đức Tôn Sư Minh Trí với Pháp danh Minh Châu. Năm 1939, ngài thọ giới với Đại Lão Hòa Thượng Thích Minh Phụng với pháp danh là Thích Minh Tâm, pháp hiệu Tánh Chơn. Năm 1944, sau khi Đại Lão Hòa Thượng Minh

Phụng viên tịch, ngài tiếp tục tu hành cho đến năm 1951, ngài gặp Đức Tôn Sư Minh Đăng Quang (vị sáng lập ra Giáo Hội Tăng Già Khất Sĩ Việt Nam). Ngài được Tổ Sư Minh Đăng Quang ban cho pháp danh Thích Giác Nhiên và đã trở thành một trong những đại đệ tử xuất sắc của Đức Tôn Sư Minh Đăng Quang. Năm 1954, sau khi Tôn Sư Minh Đăng Quang vắng bóng một cách bí mật thì ngài làm trưởng Giáo Đoàn 4, một trong sáu giáo đoàn của hệ phái Khất Sĩ Việt Nam, chu du khắp từ Nam ra Trung hoàng trì giáo pháp Khất Sĩ. Năm 1958, ngài lãnh trách nhiệm Trị Sự Trưởng kiêm Trưởng Ban Hoàng Pháp, dẫn đoàn du Tăng đi khắp nơi từ Nam ra Trung, xây dựng trên 30 ngôi tịnh xá. Năm 1960, ngài được bổ nhiệm vào chức vụ tổng trị sự trưởng, tổng vụ trưởng tổng vụ Tăng sự, tổng vụ trưởng tổng vụ hoàng pháp, và tổng vụ trưởng tổng vụ xã hội của Giáo Hội Tăng Già Khất Sĩ Việt Nam. Năm 1964, ngài kiêm nhiệm chức vụ Viện Trưởng Viện Hành Đạo. Năm 1965, ngài mở Viện Truyền Giáo đào tạo chư Tăng Ni cho giáo hội. Từ khi Tổ Sư vắng bóng đến năm 1975, ngài vừa hoàng pháp vừa biên soạn rất nhiều kinh sách. Chính ngài đã sưu tập và in lại 69 quyển Chơn Lý của Tổ Sư Minh Đăng Quang. Ngài sang Mỹ năm 1978 và định cư tại California, cùng năm đó ngài sáng lập ra Giáo Hội Phật Giáo Tăng Già Khất Sĩ Thế Giới tại California, Mỹ Quốc. Sau khi nhậm tổ Giác Chánh viên tịch năm 2004, ngài trở thành tam tổ của hệ phái Tăng Già Khất Sĩ. Trong suốt hơn bảy thập niên hành đạo, ngài đã thu nạp hàng triệu tín đồ và xây hàng trăm ngôi tịnh xá từ trong Việt Nam ra đến hải ngoại. Ngày nay ở tuổi 86 thế mà ngài vẫn còn chu du khắp nơi trên thế giới thuyết giáo từ khắp nơi trên nước Mỹ, đến Canada, Úc, Pháp, Anh, Bỉ, Nga, vân vân. Giáo Hội Phật Giáo Tăng Già Khất Sĩ Thế Giới, được Hòa Thượng Thích Giác Nhiên, một bậc Tam Tạng Pháp Sư, thành lập vào năm 1978 tại Hoa Kỳ, thoát thai từ Giáo Hội Tăng Già Khất Sĩ Việt Nam sáng lập bởi Đức Tôn Sư Minh Đăng Quang vào năm 1944.

25. Hòa Thượng Thích Thiên Ân (1926-1980)

Hòa Thượng Thích Thiên Ân, một trong những danh Tăng Việt Nam tại Hoa Kỳ trong thời cận đại. Ông thuộc dòng Thiền Lâm Tế. Vào năm 1966, ông sang Hoa Kỳ thuyết giảng tại Đại Học UCLA. Năm 1967, ông bắt đầu giảng dạy tại Trung Tâm Thiền Phật Giáo Thế

Giới tại Hollywood. Năm 1973, trường này trở thành trường Đại Học Đông Phương. Sau cuộc thay đổi chính trị tại Việt Nam vào năm 1975, ông hoạt động rất tích cực giúp đỡ những người tỵ nạn trên đất Mỹ.

26. Hòa Thượng Thích Đức Niệm

Hòa Thượng Thích Đức Niệm, một trong những danh Tăng Việt Nam thời cận đại. Năm 1978, ngài nhận bằng Tiến Sĩ Phật Học tại Đài Loan. Cùng năm ấy, ngài là chủ tịch hiệp hội cứu trợ người tỵ nạn. Vào năm 1981, ngài thành lập Phật Học Viện Quốc Tế để đào tạo chư Tăng Ni, cũng như phiên dịch và in ấn kinh luật luận Phật giáo. Vào năm 1992, ngài là Thượng Thủ của Giáo Hội Việt Nam Thống Nhất tại Hoa Kỳ. Ngài cũng đã viết và in nhiều sách Phật giáo trong đó có tập Đại Thừa Tịnh Độ Luận và Pháp Ngữ Lục, vân vân.

27. Hòa Thượng Thích Thiên Tâm (1925-1992) & Tịnh Độ Tông Việt Nam

Hòa Thượng Thích Thiên Tâm, một trong những vị cao Tăng trong trường phái Tịnh Độ Việt Nam. Ngài có thế danh là Nguyễn Nhật Thăng. Ngài sinh năm 1925 tại Gò Công, miền Nam Việt Nam (có nơi nói là ông sanh vào năm 1924?). Năm ông lên 12 tuổi, thân mẫu bệnh nặng nên ông phải lên Mỹ Tho tìm thuốc trị cho mẹ. Trong khoảng thời gian này, ông lưu trú tại phòng thuốc nam chùa Vĩnh Tràng. Sau khi mẹ ông khỏi bệnh, ông tiếp tục trở lên chùa Vĩnh Tràng, vừa giúp cho phòng thuốc nam, vừa nghiên cứu Phật pháp. Năm 1944, ông xin phép cha mẹ cho xuất gia, nhưng không được chấp thuận. Vì vậy ông vẫn tiếp tục tại gia, nhưng thường lui tới những ngôi chùa trong địa phương để vừa tu tập vừa làm công quả. Đến năm 1945, sau khi được cha mẹ đồng ý cho xuất gia, ông xuất gia làm đệ tử Hòa Thượng Thành Đạo tại chùa Linh Thứu ở làng Xoài Hột. Năm 1948, ông thọ giới Sa Di và theo học Trung Đẳng Phật Học. Năm 1950, thọ giới Tỳ Kheo, hoàn tất khóa Phật học trung đẳng năm 1951. Đến năm 1954, ông hoàn tất chương trình cao đẳng Phật học. Ngay sau đó, ông nhập thất và tự bế môn trong phòng để tự thanh tịnh, tăng trưởng định lực và dịch sách Phật giáo từ tiếng Hoa sang tiếng Việt. Đến năm 1964, ông

mở trường Trung Đẳng Phật Học tại chùa Huệ Nghiêm, quận Bình Chánh. Ngài cùng làm giảng sư với Hòa Thượng Thích Thanh Từ. Năm 1968, ông lên Lâm Đồng, lập đạo tràng Tịnh Độ tại chùa Đại Ninh. Năm 1970, Hòa Thượng Thiền Tâm lập Hương Nghiêm Tịnh Viện, khuyến tu Tịnh Độ. Hòa Thượng Thiền Tâm thị tịch năm 1992 ở tuổi 68. Trong suốt 47 năm tu tập, Hòa Thượng Thiền Tâm đã phiên dịch rất nhiều sách từ tiếng Hoa sang tiếng Việt. Dưới đây là những bộ sách chính: Quán Vô Lượng Thọ Kinh, Lá Thư Tịnh Độ, Hương Quê Cực Lạc, Tịnh Học Tân Lương, Tịnh Độ Thập Nghị Luận, Kinh Đại Bi Tâm Đà La Ni, Tịnh Độ Pháp Nghi, Kinh Phật Đảnh Tôn Thắng Đà La Ni, Máy Diệu Sen Thanh, Niệm Phật Thập Yếu, Duy Thức Học Cương Yếu, Tịnh Độ Thánh Hiền Lục, vân vân.

Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu ghi lại đầy đủ về các dòng truyền thừa của Tịnh Độ Tông Việt Nam. Có lẽ Tịnh Độ tông Việt Nam bắt nguồn từ Đại Sư Đàm Hoằng (?-455), một vị danh Tăng Trung Hoa vào thời nhà Liêu Tống bên Trung Hoa (420-497). Ngài là một trong những vị Tăng xuất sắc đầu tiên của Trung Hoa về giảng kinh Vô Lượng Thọ của Tịnh Độ Tông. Có lẽ Ngài là vị Tăng Trung Hoa đã đưa Tịnh Độ vào đất Giao Châu khi ngài đến hoằng hóa tại đây vào giữa thế kỷ thứ V. Trong thời cận đại, Hòa Thượng Thích Thiền Tâm cùng các vị Hòa Thượng tiền bối trước đó như Hòa Thượng Thích Trí Thủ, Thích Trí Tịnh được xem như là những vị cao Tăng tích cực xiển dương pháp môn Tịnh Độ ở Việt Nam. Bộ Tịnh Độ Thánh Hiền Lục trước kia được Hòa Thượng Thích Trí Tịnh phiên dịch với tên Đường Về Cực Lạc, và sau này được Hòa Thượng Thích Thiền Tâm chuyển dịch và bố cục lại một lần nữa, đề tên là Máy Diệu Sen Thanh. Tịnh Độ Thánh Hiền Lục ghi lại mười một vị Tổ của Tông môn Tịnh Độ. Về sau này tại đạo tràng Linh Nham, ngài Ấn Quang Đại Sư nhóm họp các hàng liên hữu Tăng, Tục lại và suy tôn ngài Hành Sách Đại Sư vào ngôi vị Tổ thứ 10, tôn ngài Thiệt Hiền Đại Sư làm Tổ thứ mười một, và ngài Triệt Ngộ Đại Sư làm Tổ thứ mười hai. Sau khi ngài Ấn Quang Đại Sư vãng sanh, chư liên hữu xét thấy ngài đức hạnh trang nghiêm và có công lớn với tông phái Tịnh Độ, nên họp nhau đồng suy tôn ngài vào ngôi vị Tổ thứ mười ba. Theo truyền thống Tịnh Độ, các đại sư chỉ thuần về bi, trí và lợi sanh nên không bao giờ các ngài tự xưng là Tổ. Chỉ khi các ngài viên tịch rồi, để lại kỳ tích hoặc có thoại tướng vãng sanh, người đời sau mới căn cứ vào đó mà suy tôn các ngài

vào ngôi vị Tổ. Nội dung của Tịnh Độ Thánh Hiền Lục trước sau đều ghi lại những chứng tín và hiện chứng lượng xác thực nhất của Pháp Môn Tịnh Độ cho những ai còn nghi ngờ về pháp môn này. Hầu hết các bậc tôn đức vãng sanh được ghi danh trong Tịnh Độ Thánh Hiền Lục, đều đã nương theo pháp môn niệm Phật mà trực vãng Tây Phương, dự vào nơi chín phẩm sen của miền Cực Lạc.

28. Hòa Thượng Thanh Từ (1924-)

Hòa Thượng Thích Thanh Từ sanh ngày 24 tháng 7 năm 1924 tại thành phố Cần Thơ, miền Nam Việt Nam với thế danh là Trần Hữu Phước. Ông sanh ra trong một gia đình theo đạo Cao Đài, nhưng đến khi lớn lên, vào năm 25 tuổi, ông quyết định làm một nhà sư Phật Giáo. Sau gần 20 năm tu tập thiền định, Hòa Thượng Thanh Từ bắt đầu giảng pháp vào năm 1971 với khoảng 10 đệ tử. Năm 1974, Hòa Thượng mở ba ngôi tự viện bao gồm Linh Quang, Chân Không và Bát Nhã. Lúc này, Hòa Thượng đã nổi tiếng với hàng ngàn đệ tử bao gồm chư Tăng Ni và cư sĩ nam nữ. Cũng vào năm 1974, Hòa Thượng đã mở thêm ngôi tự viện thứ tư mang tên Thường Chiếu ở Long Thành, sau này trở thành ngôi chùa chính. Hòa Thượng Thanh Từ thường nhấn mạnh rằng giáo pháp của ông bắt nguồn từ Thiền Phái Trúc Lâm. Hòa Thượng Thanh Từ là người đã và đang thành công nhất trong việc phục hoạt Thiền phái Trúc Lâm. Trong những năm gần đây, Hòa Thượng Thanh Từ đã xây dựng một ngôi tự viện trên Núi Yên Tử. Tưởng cũng nên ghi nhận tất cả những nỗ lực nhằm phục hoạt trường phái Thiền Trúc Lâm của Hòa Thượng Thanh Từ đã có ảnh hưởng rất tích cực đến việc cải cách và làm sống lại một trường phái Thiền đã thất truyền từ lâu tại Việt Nam.

Theo Hòa Thượng Thích Thanh Từ, có bốn đại sự trong đời tu. Đó là Tâm, Nghiệp, Nhân và Duyên. Đức Phật dạy tâm yên cảnh lặng. Như vậy, sự quyết định trong tâm cũng là sự quyết định Phật quả trong tương lai. Nghiệp thì có thể nghiệp đời trước hay đời này. Tuy nhiên, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, một thiền sư nổi tiếng trong lịch sử Phật giáo Việt Nam cận đại đã khẳng định: “Tu là chuyển nghiệp.” Như vậy nhân tạo nghiệp của bất cứ đời nào, đều có thể chuyển được. Về nhân, hành giả phải dụng công tu hành sao cho không tạo thêm nhân mới. Cổ đức dạy: “Bồ tát sợ nhân, chúng sanh sợ quả.” Dù hãy còn là

phàm phu, chúng ta nên biết sợ nhưn để không hái quả. Duyên là những hoàn cảnh bên ngoài. Nếu đạo lực yếu thì chúng ta có thể bị hoàn cảnh bên ngoài lôi cuốn; tuy nhiên nếu đạo lực cao thì không có thứ gì có thể lôi cuốn mình được, như lời của Lục Tổ Huệ Năng: “không phải phướn động, cũng không phải gió động, mà chính tâm mình động.” Như vâng giữ đúng theo lời tổ dạy, thì không có duyên nào có thể làm phân bón cho kiếp luân hồi được.

Tất cả chúng ta có biết được chính mình không? Làm sao chúng ta định nghĩa được cái Ngã hay cái Tôi mà chúng ta thường tự xưng chính mình? Có lúc cái Ngã hay cái Tôi được gán cho cái thân vật chất, có lúc được gán cho cái tâm. Chúng ta luôn bị cuốn hút trong ảo tưởng của một cái Ngã. Cái nào là cái Ngã thật: cái thân hay cái tâm? Nếu phần xác thân này là mình, nó có luôn ở với chúng ta hay không? Giả dụ như một trong hai cánh tay bị trọng thương và phải cắt đi để thay vào bằng một cánh tay giả. Thế thì mình có thể xem cái phần vay mượn này là một phần cơ thể của mình hay không? Hơn nữa, nếu xác thân này là mình, có lẽ nó sẽ tồn tại trên thế gian này khoảng 80 hay 90 năm. Cuối cùng rồi nó sẽ hủy hoại thành tro bụi; vậy thì chúng ta có thỏa mãn với nó hay không? Có thể nào chúng ta chấp nhận cái tâm phân biệt vô hình ấy là cái Ngã của mình? Mỗi ngày, hàng ngàn tư tưởng trỗi lên trong tâm mình; chúng đến và đi, chẳng hạn như vui, buồn, thương, giận, thích, không thích, vân vân. Có lúc thì chúng ta nghĩ về những thiện nghiệp giống như một vị Phật; có lúc chúng ta lại chất chứa những ý nghĩ ác độc giống như cọp beo. Vậy thì cái nào là cái Ngã thật sự? Cái tốt? Cái xấu? Hay cả hai? Có thể nào chúng ta bao gồm luôn cả hai thứ tốt và ác? Trong những sinh hoạt hằng ngày của chúng ta, chúng ta thường tự giam hãm mình trong cái Ngã, nhưng nếu có ai đó cái nào là cái ngã của chúng ta, thì chúng trở nên lúng túng. Chúng ta không thể nói nó là cái thân hay cái tâm. Chúng ta tuyên bố là chúng ta biết hết về vũ trụ, nhưng chúng ta lại mê mờ về xác thân của chính mình. Cũng giống như một người biết hết mọi chuyện của người hàng xóm nhưng lại không biết chuyện của chính mình. Chúng ta nghĩ về người này như thế nào? Anh ta bị bứng khỏi gốc khi biết hết mọi thứ ngoại trừ chính mình.

Theo Hòa Thượng Thanh Từ, mục đích chính của hành giả tu Phật là tầm cầu chân lý, tầm cầu giác ngộ. Trên đường tu tập, nếu chúng ta bước đi một bước là một bước chúng ta đến gần với chân lý, một bước

chúng ta tiến gần tới giác ngộ. Phật là bậc Giác Ngộ, vì vậy tu tập Phật pháp là tu tập những phương cách giác ngộ. Vì vậy, trên đường đi đến giác ngộ, chúng ta càng bước tới là chúng ta càng đi gần đến giác ngộ. Bây giờ để tôi hỏi tất cả quý vị ở đây câu hỏi này: “Có ai ở đây, tại gia, Tăng và Ni, đã đạt được giác ngộ chưa?” Quả là một mất mát lớn lao nếu nói là tu Phật mà không đạt được giác ngộ. Do vậy chúng ta phải xác định một cách rõ ràng vị thế của một người tu Phật là là tu tập giác ngộ. Chúng ta phải có sự tiến bộ lớn lao trên bước đường giác ngộ cho dầu chúng ta phải mất nhiều tháng hay nhiều năm. Trên bước đường giác ngộ, chúng ta có bị lệch hướng vì vô minh lực hay không? Hãy xem xét thí dụ này: Làm sao một ngọn đuốc thấp sáng được đêm đen? Dĩ nhiên là chúng ta phải tìm những vật liệu thiết yếu để làm ngọn đuốc, những vật liệu như thế phải được bảo hòa bởi dầu hay cành khô. Chắc chắn là chúng ta không thể lấy nước hay cỏ ướt để làm cháy được ngọn đuốc. Tương tự như vậy, để tiến bước trên con đường giác ngộ, chúng ta phải phát triển sự hiểu biết của mình như là điều tiên quyết. Trong đạo Phật, trí tuệ tương hợp với giác ngộ. Nếu chúng ta đến với đạo Phật với niềm tin mà không với trí tuệ, tức là chúng ta không trang bị cho mình yếu tố chính yếu cho sự giác ngộ. Chúng ta phải gạt bỏ ra hết thảy những khái niệm của cá nhân và chỉ đến với đạo Phật chỉ với một mong muốn là tầm cầu chân lý. Nếu sự thẩm thấu Phật pháp của chúng ta chỉ dựa trên những tu kiến riêng của mình, chúng ta không thể nào tiến xa hơn được trên bước đường tự chứng nghiệm của mình. Chúng ta phải chân thành và khao khát tầm cầu chân lý thì chúng ta mới đi đúng được trên con đường giác ngộ. Những người tu tập theo Phật phải sử dụng những hiểu biết học được và trí tuệ để tầm cầu chân lý, đi theo chư Bồ Tát để tự mình tu tập thành Phật ngay trong kiếp này. Họ đi hết nơi này đến nơi khác, kinh qua những việc mà người tại gia kinh qua, và sống đời sống giản đơn, mà không chịu khổ đau phiền não. Trong khi đó một số người cật lực tu tập gieo trồng chủng tử thiện nghiệp nhằm cải thiện đời sống của mình, mà vẫn không diệt được khổ đau. Tại sao lại như vậy? Bởi vì họ không đến với Phật bằng trí tuệ, bằng cố gắng giác ngộ, mà bằng một niềm tin. Họ tinh chuyên đến những khóa lễ ở chùa với hy vọng Phật sẽ ban cho họ những gì họ mong muốn. Tới chừng không đạt được những điều mà họ mong muốn, họ sẽ mất niềm tin và không đến chùa nữa. Vì vậy mà niềm tin không có trí tuệ là sai lầm.

Một hôm, Thiền sư Thích Thanh Từ thượng đường thị chúng, nói: “Hôm nay, tôi sẽ bàn với hết thầy mấy ông về đề tài 'Nhận biết Ông Chủ'. Đây là đề tài khó khăn nhất cho cả thầy lẫn trò. Tôi mong mấy ông sẽ chú ý lắng nghe lời giảng, and tôi cũng sẽ cố gắng tìm mọi cách có thể nhằm giúp cho mấy ông lãnh hội được vấn đề. Chúng ta đừng nên phí thì giờ quý báu trong lúc này. Hãy cùng xem xét lại sự hiện hữu của chúng ta hay quan niệm về cái 'Ngã'. Mỗi ngày chúng ta nói: 'Tôi phải làm cái này cái nọ; tôi suy nghĩ về cái này cái nọ; tôi dự tính cái này dự tính cái nọ; vân vân.' Nhưng cái 'Tôi' thật sự là cái gì? Có phải Tôi là cái thân tứ đại: đất, nước, lửa, và gió này chăng? Tuy nhiên, tứ đại nương nhau tồn tại; chúng tùy thuộc lẫn nhau để tạo ra cái thân này. Thiếu đi một thứ thì thân này sẽ bại hoại. Vì vậy, tứ đại này không phải là tuyệt đối. Vậy thì Tôi có phải là cái tâm cung cấp kiến thức và suy nghĩ hay không? Nhưng cái tâm lại luôn thay đổi và vô hình. Nó lại có những đối lập phức tạp giữa những tư tưởng tích cực và tiêu cực. Và khi chúng ta cần tìm nó thì chúng ta lại không thể định vị được nó ở đâu. Cả tư tưởng tích cực và tiêu cực đều vô thường và vô hình vô tướng. Hằng ngày chúng ta trải qua cuộc sống dự tính và làm đủ mọi thứ cho cái tôi của chúng ta, mà lại không thể nhận dạng được cái tôi là cái gì. Vì vậy, chú ý của tôi là chỉ bày cho quý vị cái tôi trong cái không tôi, đó gọi là 'Nhận biết Ông Chủ'. Tôi đặt tên đề tài có thích hợp hay không? Để chỉ ra một cái gì thì cái đó phải có hình thể để cho mắt nhận biết. Giống như cái bình. Nó có hình thể của cái bình và có thể được mắt chúng ta nhận biết, nên tôi có thể chỉ ra cho mấy ông. Nhưng 'Ông Chủ' là cái không hình tướng và ở bên trong mỗi người chúng ta; nó không thể được trông thấy bởi mắt trần, vậy thì làm thế nào tôi có thể chỉ ra cho mấy ông? Tôi mới vừa nói cái ngã trống không, và bây giờ tôi nói tôi sẽ chỉ ra cho mấy ông. Có phải tôi có những tư tưởng mâu thuẫn hay không? Chắc chắn tôi sử dụng sai chữ. Tại sao? Bởi vì chân lý tối hậu không thể diễn tả được. Chúng ta không thể sử dụng chữ nghĩa để diễn tả chân lý. Tuy nhiên, không lẽ vì vậy mà chúng ta để cho mọi người phải chìm nổi trong cái giếng vô minh và chính vì thế nên chúng ta phải chia sẻ sự hiểu biết này. Dầu rằng tôi sai trong việc sử dụng ngôn từ để giải thích cho mấy ông, tôi thực lòng hy vọng rằng mấy ông có thể tìm thấy cái mà mình đang tầm cầu. Áp dụng cùng kỹ thuật đối lập, nếu tôi nói về bên Đông, mấy ông nên nhìn về bên Tây. Và nếu tôi nói bên ngoài, mấy ông nên nhìn sâu

vào bên trong để hiểu một cách đầy đủ về khái niệm này. Đây là chìa khóa là điểm mấu chốt khi mấy ông nghe tôi nói 'Nhận biết Ông Chủ'. Hãy tìm hiểu coi chữ 'Ông Chủ' xuất xứ từ đâu, tôi sẽ bắt đầu bằng cách dẫn lời dạy của đức Phật trong kinh Thủ Lăng Nghiêm trong đó Ngài định nghĩa thuật ngữ 'Khách Trần'. Ngài giải thích như sau: 'Trong hư không quanh chúng ta, mỗi sáng khi ánh mặt trời lên, chúng ta có thể thấy những hạt bụi nhỏ li ti bồng bềnh nhảy múa trong ánh nắng. Hư không bất động mà hạt bụi chuyển động. Hư không không sanh không diệt mà hạt bụi phải chịu sanh tử. Vì vậy, hạt bụi là trần đối với hư không.' Tương tự, chữ khách chuyển tải cùng một khái niệm như vậy. Về chữ 'Khách' đức Phật nói rằng ví như có người khách đi đường, tạm nghỉ đêm nơi quán trọ và ra đi vào sáng sớm hôm sau. Cũng giống như chữ 'Trần', khách đến và đi. Cái còn lại là ông chủ quán trọ. Khỏi cần phải nói nhiều, 'khách' tiêu biểu cho vô thường và 'Ông Chủ' tiêu biểu cho cái gì tuyệt đối và thường hằng. Thêm vào đó, đức Phật cũng sử dụng những thuật ngữ sau đây để diễn tả Ông Chủ: Phật Tánh, Pháp Thân, Như Lai, Chân Tâm, Phật Trí, Phật Tri Kiến, Bản Lai Diện Mục, vân vân. Tại sao lại có nhiều thuật ngữ được sử dụng để định nghĩa Ông Chủ như vậy? Bởi vì 'Ông Chủ' là thứ gì đó mà chúng ta không thể đặt cho nó một cái tên nào được. Cùng thế ấy, chúng ta tự nhiên đặt tên cho một vật hay một người mà chúng ta có thể nhận dạng được. Vật hay người mà chúng ta có thể đặt tên được có một vị trí cố định mà chúng ta đã quen thuộc. Nếu không, chúng ta phải sử dụng đến hàng ngàn thuật ngữ để diễn tả cái không tên. Giả dụ như có một người khách mới đến giảng đường này, bất thành linh người ấy đứng lên đặt câu hỏi với tôi. Bây giờ thì tất cả mọi người đều nhận biết người lạ đó qua dáng vẻ; anh ta có thể cao, da ngăm đen, hơi mập, vân vân. Khi mấy ông về nhà kể lại cho gia đình nghe chuyện này, không biết tên người lạ này, mấy ông phải diễn tả người lạ này qua dáng vẻ vật lý bên ngoài. Vài người có thể nói rằng người ấy cao; vài người khác có thể nói người lạ ấy đen; và những người khác có thể nói người lạ này mập. Do bản chất của con người chúng ta tạo ra những thuật ngữ khác nhau để diễn tả một cái gì mà chúng ta không biết. Cũng giống như vậy, Ông Chủ là hằng giác, bất sanh bất diệt nên được gọi là Trí tuệ Phật. Ông Chủ này là cái thấy biết thường hằng của mọi chúng sanh nên được gọi là Phật Tri Kiến. Ông Chủ này là kho chứa kiến thức siêu việt nên được gọi là Như Lai Tạng. Ông Chủ này là cái

tâm bất sinh bất diệt nên gọi là Chân Tâm. Ông Chủ này là cái thể không bao giờ thay đổi nên được gọi là Pháp Thân. Ông Chủ này là bộ mặt sẵn có của tất cả mọi người nên được gọi là Bản Lai Diện Mục, vân vân. Dầu chúng ta có thể cho tên Ông Chủ để nhận dạng ông ta, chúng ta thật sự không thể chỉ ra được. trong Thiền, chúng ta thường sử dụng câu: 'Đập cỏ cho rắn sợ, quậy nước cá đau (nếu chúng ta quậy nước trong ao thì chúng ta có thể làm tổn thương cá dưới ao)'. Dĩ nhiên chúng ta không thể thấy cá dưới ao, nhưng nếu chúng ta sử dụng một tấm ván lớn đập trên mặt nước, sức dội của tấm ván trên nước có thể làm tổn thương cá. Trên cánh đồng chúng ta có thể không thấy rắn, nhưng nếu chúng ta đập mạnh vào các bụi cỏ, chúng ta có thể làm cho rắn hoảng sợ mà chạy đi. Dầu chúng ta không thể thấy hay chỉ chúng ra, làm đúng cách, chúng ta vẫn có thể tạo ra ảnh hưởng có hiệu quả. Đây là lối chỉ của nhà Thiền mà chúng ta sử dụng để chỉ Ông Chủ. Hãy để tôi kể cho mấy ông nghe một vài câu chuyện về 'Ông Chủ' đã được vài vị Thiền sư kể lại. Câu chuyện thứ nhất là dưới thời nhà Đường, trong cuộc gặp gỡ đầu tiên với Nam Tuyền, lúc ấy Nam Tuyền đang nằm nghỉ mà vẫn hỏi: 'Vừa rời chỗ nào?' Triệu Châu thưa: 'Vừa rời Đuan Tượng.' Nam Tuyền hỏi: 'Thấy Đuan Tượng chăng?' Triệu Châu thưa: 'Chẳng thấy Đuan Tượng, chỉ thấy Như Lai nằm.' Nam Tuyền hỏi tiếp: 'Người là sa di có Chủ hay không?' Triệu Châu thưa: 'Có Chủ.' Nam Tuyền lại hỏi: 'Chủ ở chỗ nào?' Triệu Châu bèn bước tới trước mặt Nam Tuyền nói: 'Giữa mùa đông rất lạnh, ngưỡng mong tôn thể Hòa Thượng được muôn phước.' Nam Tuyền khen ngợi liền nhận vào chúng. Câu chuyện thứ hai nói về Ngưỡng Sơn Huệ Tịch. Lúc còn sa di sư đến tham vấn Qui Sơn Linh Hựu. Qui Sơn hỏi: 'Người là Sa Di có chủ hay Sa Di không chủ?' Sư thưa: 'Có chủ.' Qui Sơn hỏi: 'Chủ ở chỗ nào?' Sư từ bên Đông sang bên Tây đứng. Qui Sơn biết con người kỳ lạ nên cố tâm chỉ dạy. Câu chuyện thứ ba nói về Thiền sư Thoại Nham Sư Nhan. Thiền sư Thoại Nham xuất hiện trong một công án nổi tiếng được nhắc tới trong thí dụ thứ 12 của Vô Môn Quan: Thoại Nham đi đến Thiền viện Thụy Nham ở Đài Châu, nơi Sư thích ngồi trên một tảng đá lớn. Mỗi ngày Sư đều tự mình kêu lớn: 'Ông Thầy!' Rồi Sư tự mình trả lời: 'Cái gì đó!' Sau đó lại nói: 'Phải cảnh giác!' Rồi tự đáp lại: 'Vâng ạ!' Rồi tự nói: 'Trong tương lai đừng để người khác lừa gạt nhé!' Rồi Sư tự nói: 'Vâng ạ! Vâng ạ!' Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, hành giả tu thiền phải nên luôn

nhớ rằng Thoại Nham tự bán tự mua, bịa ra chuyện đầu thần mặt quỷ. Sao lại như vậy? Một lão kêu, một lão dạ, một lão tỉnh táo, một lão không bị người gạt, ngó kỹ ra vẫn không có lão nào là thật lão. Chúng ta tọa thiền hay tụng kinh cốt để tâm được yên tĩnh và trở về sống với Ông Chủ của chính mình. Tuy vậy, chúng ta thường bị khách dẫn mình đi hồi nào cũng không biết. Chúng ta nhớ lại những chuyện trong quá khứ, lo lắng về vị lai, và không nhận ra rằng những tư tưởng dong ruổi đó đã mang chúng ta đi ngày càng xa Ông Chủ của mình. Trong lúc thiền định, với cái tâm trong sáng và tập trung, chúng ta có thể dễ dàng làm tiêu tan bất cứ tư tưởng nào khởi lên. Chúng ta cần tự nhắc nhở chính mình về kinh nghiệm trực tiếp trong khi thiền định, và đó là kỹ thuật tối hậu. Bây giờ chúng ta sẽ bước vào tiến trình chỉ thẳng tâm hay chỉ thẳng Ông Chủ. Tôi sẽ không chỉ Ông Chủ bằng tay, mà bằng lời. Mặc dầu những lời này có thể có âm hưởng đơn giản và không theo đúng lý luận, nhưng với sự nhận thức trong sáng, mấy ông có thể thấy được Ông Chủ của mình. Khi mấy ông thấy Ông Chủ của mình rồi thì mấy ông sẽ tu tập dễ dàng và thành công. Để chỉ thẳng Ông Chủ, tôi sẽ sử dụng một bài kệ trong kinh Lăng Nghiêm để phác họa. Kinh nói: 'Từ nhất tinh minh sinh lục hòa hợp', nghĩa là từ một cái trong sáng sanh ra sáu cái hòa hợp. Hãy tưởng tượng có một cái nhà nhỏ được thắp sáng bởi một ngọn đèn néon. Căn nhà ấy có sáu cửa, mỗi cửa đều mở toang ra. Ban đêm, chúng ta nhìn những tia sáng tỏa ra qua những cánh cửa thì có thể biết được trong nhà có ánh sáng hay không. Kỳ thật, chúng ta chẳng bao giờ thấy ngọn đèn néon; chúng ta chỉ thấy sự phát tán của những tia sáng từ những cánh cửa. Ý nghĩa chủ yếu trong kinh Lăng Nghiêm nhấn mạnh rằng chân tâm, hay Như Lai tạng đã có sẵn nơi mỗi người chúng ta. Một cách cùng tột, 'Nhất tinh minh sanh ra sáu hòa hợp', sáu hòa hợp này không là thứ gì khác hơn sáu căn: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý. Ánh sáng có sẵn hiện diện qua sáu căn này. Chúng ta không nhận biết hoặc chúng ta không thấy nó một cách chân thật. Để diễn tả việc này cho ngài A Nan và đồ chúng, đức Phật đã đưa tay lên với những ngón tay xòe ra rồi từ từ nắm lại, đức Phật lặp đi lặp lại tác động này, rồi hỏi A Nan: 'Ông có thấy không?' A Nan đáp: 'Dạ thấy.' Đức Phật hỏi: 'Ông thấy cái gì?' A Nan đáp: 'Con thấy Thế Tôn đưa tay lên xòe ra nắm lại.' Đức Phật hỏi: 'Như vậy cái tay ta động hay cái thấy của ông động?' A Nan đáp: 'Tay Thế Tôn động, cái thấy của con không tịnh hưởng là động (bị chi phối bởi sự

đưa lên). 'Thấy là thấy, không cấu thành động hay tịnh. Bây giờ chúng ta hãy trở lại thí dụ về 'khách trần'. Trần là cái du hành trong ánh nắng mặt trời; hư không là hư không an tịnh và lặng lẽ. Trần bị chi phối bởi sanh diệt, còn hư không luôn không thay đổi và không bị chi phối bởi tiến trình sinh diệt như vậy. Cùng thế ấy, đức Phật đưa tay lên tiêu biểu cho ngoại cảnh, vì vậy nó trải qua tiến trình giống như hạt bụi trong thí dụ 'Khách Trần', nghĩa là có động có tịnh, có sinh có diệt. Cái thấy của A Nan không động không tịnh. Hiện giờ mấy ông có được cái thấy đó hay không? Thế thì lo gì mấy ông không có Ông Chủ. Hãy nhìn chiếc bình, mấy ông có thấy nó hay không? Dĩ nhiên mấy ông sẽ nói 'Thấy'. bây giờ, nếu tôi dẹp cái bình đi, mấy ông có thấy nó không? Câu trả lời hiển nhiên là 'Không'. Đó là sự lầm lẫn của chúng ta. Chúng ta để cho cái thấy của mình lệ thuộc vào ngoại trần (quên mình theo vật). Chúng ta chạy theo cái vô thường và chỉ hành động theo sự sai khiến của nó. Chúng ta quên cái chân ngã của mình và chạy theo hình ảnh không thật bên ngoài (có tướng bên ngoài gọi là thấy là mình, không có tướng bên ngoài gọi là không thấy, không mình). Phải nói là chúng ta mất đi chính mình. Thật là đáng buồn, đây là sai lầm lớn nhất của chúng ta. Sau khi thử A Nan với bàn tay, đức Phật lại dùng hào quang phóng qua bên trái của A Nan, A Nan xoay đầu ngó qua bên trái. Cùng tác động như thế, đức Phật phóng hào quang qua bên phải, và A Nan lại xoay đầu qua bên phải. Đức Phật bèn hỏi: 'Tại sao hôm nay đầu của ông chuyển động nhiều vậy?' A Nan trả lời: 'Con nhìn vào hào quang của Thế Tôn.' Đức Phật hỏi: 'Như vậy thì cái đầu của ông lay động hay cái thấy của ông lay động?' A Nan đáp: 'Cái đầu của con lay động; cái thấy của con không lay động.' Cái đầu tượng trưng cho thân mình là cái động, nó chịu sự chi phối của sinh diệt. Cái thấy bất động, vì vậy nó không sinh không diệt. Mấy ông có thấy 'Cái Thấy' không sinh không diệt không? Vậy thì lo gì mình không có Ông Chủ. Đây là giai đoạn thứ nhất chỉ Ông Chủ qua cái thấy. Bây giờ chúng ta đi vào giai đoạn thứ hai trong việc đi tìm Ông Chủ của mình. Khi nghe đức Phật bình luận rằng tất cả chúng ta đều có cái tâm bất sinh bất diệt, Vua Ba Tư Nặc hỏi: 'Ngoại đạo nói rằng cuộc sống của chúng ta chấm dứt sau khi chết. Tại sao bây giờ Thế Tôn lại nói rằng thân này sở hữu cái chưa từng sanh và chưa từng hoại diệt?' Đức Phật liền hỏi: 'Vậy chứ thân của ông hoại diệt hay không hoại diệt?' Vua Ba Tư Nặc đáp: 'Thân này hoại diệt.' Đức Phật hỏi:

'Ông vẫn còn đây, tại sao ông lại nói thân ông hoại diệt?' Vua Ba Tư Nặc đáp: 'Dầu thân tôi chưa hoại diệt, nó đang hoại diệt từ từ. Nó đang hư hoại từ năm này qua năm khác. Thân tôi ở tuổi sáu mươi hoàn toàn khác biệt khi tôi lên mười tuổi.' Đức Phật hỏi: 'Ngay nơi cái thân hoại diệt này, ông có từng thấy cái chưa từng sanh diệt không?' Vua Ba Tư Nặc thưa: 'Không, tôi không thấy.' Đức Phật hỏi: 'Nhà vua thấy sông Hằng hồi mấy tuổi?' Vua Ba Tư Nặc đáp: 'Khi tôi lên ba tuổi. Trong một chuyến đi cùng với mẹ tôi đi ngang qua sông Hằng để đến thăm viếng đền Kỳ Bà Thiên.' Đức Phật hỏi: 'Cái thấy sông Hằng khi ông ba tuổi có khác với cái thấy khi ông mười tuổi, hai mươi tuổi hay không?' Vua Ba Tư Nặc đáp: 'Ngay khi tôi sáu mươi tuổi, cái thấy không đổi khác.' Đức Phật kết luận: 'Ông quan ngại thân ông đang hư hoại, nhưng bên trong ông tồn tại một cái ngã tuyệt đối chưa bao giờ thay đổi. Cái gì có thay đổi thì hiển nhiên cái đó hoại diệt. Tại sao lại lo lắng về thân này sau khi chết trong khi nó sở hữu một thứ không hoại diệt?' Bây giờ thì chúng ta có hiểu rõ tánh thấy sẵn có trong mỗi người chúng ta hay không? Cái đó không bao giờ già. Dĩ nhiên là mấy ông có thể tranh luận rằng nếu cái thấy chân thật không bao giờ già thì tại sao chúng ta lại phải mang kiếng khi chúng ta già? Đó là do bởi cái thân vật chất của chúng ta cần sự trợ giúp; đôi mắt thịt chứ không phải cái thấy. Chuyện này cũng giống như chúng ta phải thay một cái bóng đèn khi nó mất đi ánh sáng của nó, chứ không phải vì năng lực của điện. Trong giai đoạn thứ ba, đức Phật hướng dẫn cho chúng ta tiến trình của sự lắng nghe và âm thanh của tiếng chuông. Đức Phật bảo La Hầu La đánh một tiếng chuông rồi hỏi A Nan và đồ chúng: 'Mấy ông có nghe không?' Mọi người đáp: 'Có nghe.' Khi âm thanh tiếng chuông chấm dứt, đức Phật lại hỏi: 'Bây giờ thì thế nào? Mấy ông có còn nghe không?' Câu trả lời là 'Không'. Đức Phật lại hỏi: 'Làm thế nào mấy ông có thể nghe rồi lại không nghe?' A Nan cùng đại chúng thưa: 'Khi đánh chuông, âm thanh rung động khiến cho chúng ta nghe âm thanh. Khi âm thanh ngừng bật, chúng ta không thể nghe nó.' Đức Phật bảo La Hầu La đánh một tiếng chuông lần nữa rồi hỏi A Nan và đồ chúng: 'Mấy ông có nghe không?' Mọi người đáp: 'Có nghe.' Khi âm thanh ngừng bật, đức Phật hỏi: 'Có còn âm thanh hay không?' Câu trả lời là 'Không có âm thanh'. Đức Phật lại hỏi: 'Tại sao lại nhận ra là có âm thanh và không âm thanh?' Đại chúng đáp: 'Khi đánh chuông âm thanh vang ra gọi là có tiếng. Khi chúng ta không đánh vào chuông thì âm

thanh ngưng bật.' Đức Phật quở: 'Tại sao hôm nay mấy ông lại ngỡ ngẩn như vậy?' Nếu chúng ta trả lời đức Phật như ngài A Nan và đại chúng, chúng ta cũng sẽ bị mắng như vậy thôi. Tại sao vậy? Vì âm thanh thuộc về thanh trần bên ngoài, nhưng tánh nghe là sở hữu của chính mình. Ở đây chúng ta đồng hóa tiếng và cái nghe làm một. Có phải điên đảo hay không? Hằng ngày, chúng ta sống với cái tâm điên đảo. Âm thanh là cái sinh diệt, nó đến rồi đi; trong khi cái nghe thường hằng; khi có tiếng hay không có tiếng, khả năng nghe vẫn giống nhau. Thêm vào đó, để giúp nhận ra Ông Chủ, các vị Thiền sư thường sử dụng câu chuyện sau đây: Có một vị khách đến hỏi một vị Thiền sư: 'Bạch ngài, thế nào là Phật?' Vị Thiền sư đáp: 'Cởi trâu đi tìm.' Loại câu trả lời gì đây? Nếu chúng ta hiểu rằng Ông Chủ sở hữu khả năng thấy, nghe, nói, nghĩ, chúng ta biết rằng Ông Chủ cũng là Pháp Thân, cũng là Phật Tánh. Thay vì thừa nhận chân tánh của mình thì chúng ta lại để hết tâm lực tìm kiếm ông Phật bên ngoài; đây đúng là cởi trâu tìm trâu. Câu trả lời của vị Thiền sư nghe có vẻ lạc đề, nhưng trong Thiền, đó là câu trả lời hoàn hảo. Biết làm thế nào để đưa ra kiểu trả lời đòi hỏi phải có trí tuệ, bởi vì nó có thể để lại ảnh hưởng tai hại trên người nhận câu trả lời này."

Theo Hòa Thượng Thanh Từ, thiền đốn ngộ là lối tu mà hành giả trở nên giác ngộ tức thì khi thực chứng Phật tánh của mình. Không có lộ trình, không có phương cách, không từng bước mà đạt được. Trong Thiền đốn ngộ, chỉ có một việc được xem xét: Khi tâm người ấy mê là phàm phu; nhưng khi tâm sáng, thì người ấy là Phật. Trong tu tập Thiền Đốn Ngộ, hành giả trực tiếp nhận ra chân tâm của mình, biết rằng mình sở hữu một thứ không bao giờ thay đổi, không sanh không diệt. Chỉ bởi vì trong một khoảng thời gian quá lâu anh ta đã không nhận chân ra chân lý này, nên đã chạy theo một cái tâm luôn thay đổi sản sanh ra ác nghiệp và kết quả là phải trôi trong lục đạo. Kỳ thật, khi hành giả cảm được rằng anh ta đã thấy chân tánh của mình, hổ tương tác dụng trong đời sống với cái tâm vô tâm, tránh xa được tam độc (tham, sân, si), chấp nhận sự vật như chúng là mà không phân biệt... thì trong một khoảng thời gian dài lâu, anh ta có thể chắc chắn rằng mình đã giác ngộ, rằng nghiệp đã sạch, rằng mình đang sống trong Niết Bàn. Nói tóm lại, nghe thì dễ đối với nhiều người. Tuy nhiên, trên thực tế, không có con đường nào cả. Hành giả nên cẩn thận đánh giá xem mình là ai và khả năng của mình thế nào. Loại Thiền Đốn Ngộ này được gọi

là Tối Thượng Thiên, về ý nghĩa thì nó chỉ được áp dụng bởi chư Tổ và chư Phật mà thôi.

29. Sư Nhất Hạnh (1926 -)

Nhất Hạnh là tên của một vị sư Việt Nam, thọ đại giới vào năm 1942, và trong những thập niên 1950s và 1960s đã giúp thành lập phong trào Phật Giáo Nhập Thế. Người ta cho rằng ông đã đặt ra từ “Engaged Buddhism,” và là một trong những lý thuyết gia có ảnh hưởng nhất. Sau khi học xong chương trình ở trường Đại Học Princetone và dạy học ngắn hạn tại trường Đại Học Columbia ông trở về Việt Nam tham gia vào sự nổi dậy của phong trào chống chiến tranh sau khi chế độ Ngô Đình Diệm bị sụp đổ. Ông là một trong những người lãnh đạo phong trào biểu tình bất bạo động dựa vào những nguyên tắc của Gandhi. Vào năm 1964, ông thành lập Trường Thanh Niên Phục Vụ Xã Hội, gửi những nhóm thanh niên về miền quê giúp đỡ nạn nhân chiến tranh, thiết lập trường học và trạm xá y tế, và về sau này xây dựng lại làng mạc đã bị bom đạn tàn phá. Khi Sài Gòn sụp đổ, tổ chức này đã có trên 10.000 thiện nguyện viên, kể cả chư Tăng Ni và Phật tử tại gia. Vì những hành động chống chiến tranh ông đã bị chính phủ Việt Nam Cộng Hòa bắt buộc phải sống lưu vong, và bây giờ ông đang sống ở Pháp. Năm 1967, Martin Luther King Jr. rất cảm kích và đề nghị cho ông giải Hòa Bình Nobel. Vào năm 1982, ông sáng lập Làng Mai, một tự viện và trung tâm an cư ở miền Tây Nam nước Pháp, mà bây giờ là nơi cư ngụ chính của ông. Ông là tác giả của trên 95 tác phẩm, chủ yếu về chủ đề Phật giáo và hòa bình bằng tiếng Việt, tiếng Pháp và tiếng Anh, gồm cả những quyển bán chạy nhất là quyển “Being Peace.” Vào tháng giêng năm 2005, ông và một số đồng đệ từ Làng Mai được chính quyền Cộng Sản Việt Nam cho phép trở về Việt Nam lần đầu tiên kể từ năm 1964. Ông lưu lại Việt Nam ba tháng, nhưng được các thành viên của Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất tiếp đón một cách lọt lạt.

Theo Thiền sư Nhất Hạnh, trong đạo Phật, chánh niệm là điều chủ yếu. Chánh niệm là nguồn năng lượng tỏa ánh sáng trên mọi vật cũng như mọi sinh hoạt, tạo ra sức mạnh của định lực, đem tới cho hành giả sự hiểu biết và tỉnh thức sâu sắc. Chánh niệm là cội nguồn của tất cả mọi tu tập trong Phật giáo. Theo Thiền sư Thích Nhất Hạnh trong

quyển 'Chìa Khóa Tu Thiền': "Chánh niệm giúp chúng ta tập trung chú ý và biết được chúng ta đang làm gì. Thông thường chúng ta là tù nhân của xã hội. Năng lực của chúng ta bị phân tán chỗ này chỗ kia. Thân và tâm chúng ta không hài hòa. Để bắt đầu ý thức được điều chúng ta đang làm, đang nói và đang suy nghĩ là bắt đầu cưỡng lại sự xâm lấn của ngoại cảnh và những nhận thức sai lầm của chúng ta. Khi ngọn đèn ý thức được đốt lên, toàn thể con người chúng ta sáng bừng lên. Chúng ta tìm lại được lòng tự tin, bóng tối của ảo tưởng không còn nhấn chìm chúng ta, và chúng ta có thể tập trung đến mức cao nhất. Chúng ta rửa tay, mặc y phục, làm những công việc hằng ngày giống như trước đây, nhưng bây giờ, chúng ta ý thức được về hành động, lời nói và tư tưởng của mình." Chánh niệm không bao giờ đánh phá sân hận hay tuyệt vọng. Chánh niệm chỉ có mặt để nhận diện. Chánh niệm về một cái gì là nhận diện sự có mặt của cái đó trong hiện tại. Chánh niệm là khả năng biết được những gì đang xảy ra trong hiện tại. Theo Hòa Thượng Thích Nhất Hạnh trong tác phẩm "Giận," cách tốt nhất để tỉnh thức về sân hận là "khi thở vào tôi biết sân hận phát khởi trong tôi; thở ra tôi mỉm cười với sân hận của tôi." Đây không phải là bức chế hay đánh phá sân hận. Đây chỉ là nhận diện. Một khi chúng ta nhận diện được sân hận, chúng ta có thể chăm sóc một cách tử tế hay ôm ấp nó với sự tỉnh thức của chính mình. Chánh niệm nhận diện và chấp nhận sự có mặt của cơn giận. Chánh niệm cũng như người anh cả, không bức chế hay đàn áp đứa em đau khổ. Chánh niệm chỉ nói: "Em thân yêu, có anh đây sẵn sàng giúp đỡ em." Bạn ôm ấp đứa em của bạn vào lòng và an ủi vỗ về. Đây chính là sự thực tập của chúng ta.

Hòa Thượng Thích Nhất Hạnh thường dạy các đệ tử: "Khi có Thiền tập trong sinh hoạt hằng ngày của chúng ta, là chúng ta không lãng phí ngày giờ, mà ngược lại chúng ta thật sự sống từng mỗi giây phút, mỗi khoảnh khắc của chúng ta." Cũng theo Sư Nhất Hạnh quyển 'An Lạc', trong phòng tiền sảnh một Thiền viện, trên một tấm bản gỗ, người ta ghi bốn dòng chữ và dòng cuối cùng là "Đừng lãng phí cuộc đời của bạn." Cuộc đời của chúng ta được tạo thành từ ngày và giờ và mỗi giờ đều quý giá. Chúng ta có từng phí phạm những ngày và giờ của chúng ta không? Chúng ta có đang phí phạm cuộc sống của chúng ta không? Đây là những câu hỏi hệ trọng. Tu tập theo Phật là sống từng mỗi giây phút. Khi tu tập ngồi hay đi, chúng ta có những phương tiện để làm chuyện này một cách toàn hảo. Thời gian còn lại trong ngày, chúng ta

cũng tu tập. Điều đó khó hơn, nhưng có thể làm được. Thiền tọa hay thiền hành phải được trải dài suốt ngày đến những lúc không đi và không ngồi. Đó là nguyên tắc căn bản của Thiền quán.

Theo Thiền sư Thích Nhất Hạnh trong quyển 'Chìa Khóa Tu Thiền': "Công án không phải là nghiên cứu hoặc tìm tòi chất liệu. Mỗi công án phải được xem như ngón tay chỉ cho chúng ta thấy thực tại của chân bản thể của chính mình, cũng như thực tại của thế giới. Ngón tay đó chỉ làm được nên chuyện nếu bạn ý thức được rằng nó chỉ thẳng trực tiếp vào bạn. Cũng theo Thiền sư Thích Nhất Hạnh trong 'Sự Hẹn Ước Của Chúng Ta Với Cuộc Sống', sống một mình không có nghĩa là từ bỏ thế giới và xã hội. Đức Phật nói rằng sống một mình có nghĩa là sống trong khoảnh khắc hiện tại và quán sát những gì đang xảy ra. Nếu chúng ta làm được điều đó, chúng ta sẽ không bị lôi kéo về quá khứ hay bị quét trôi trong những ý tưởng tương lai. Đức Phật nói rằng nếu chúng ta không biết sống trong khoảnh khắc hiện tại, đầu có ở một mình giữa rừng sâu, chúng ta vẫn không sống một mình. Đức Phật cũng nói thêm rằng nếu sống trọn vẹn trong khoảnh khắc hiện tại, đầu ở giữa đám đông chen chúc, vẫn có thể nói rằng chúng ta đang sống một mình. Các tu sĩ Phật giáo biết được tầm quan trọng của việc tu tập cộng đồng. Đó là ý nghĩa của câu: "Đệ tử quy-y Tăng." Một câu ngạn ngữ Việt Nam nói rằng: "Có thêm bạn đồng tu cũng giống như có thêm bát canh trong bữa ăn." Tiếp xúc với cộng đồng, học hỏi từ cộng đồng và quy y theo cộng đồng là điều rất quan trọng. Nhưng tìm được cách sống một mình trong tu tập cộng đồng là điều mà chúng ta cần phải làm.

Thiền sư Thích Nhất Hạnh viết trong quyển 'Kim Cang Đoạn Phiền Não': "Đúng là một khi chúng ta đã đoạn trừ được các nguyên nhân của đau khổ, và biến đổi chúng, chúng ta không còn chuốc thêm những hậu quả của khổ đau trong tương lai. Nhưng những gì đã kéo dài dai dẳng, ngay cả khi đã bị chấm dứt, vẫn còn xung lượng để kéo dài thêm nữa, và vẫn tiếp tục trước khi ngừng hẳn. Khi bạn tắt một chiếc quạt máy, đầu dòng điện đã bị cắt, cánh quạt vẫn còn quay một lát. Khi nguyên nhân đã bị loại bỏ, hậu quả của nguyên nhân đã qua rồi ấy vẫn còn kéo dài thêm một thời gian nữa. Cái còn lại của phiền não cũng vậy. Chúng ta chỉ có thể ngừng tạo ra những nguyên nhân đau khổ mới, nhưng cái thân ngũ uẩn vẫn còn. Một hôm, Đề Bà Đạt Đa nhắm vào đức Phật mà ném một viên đá và làm cho Phật bị thương ở

chân. Đức Phật không còn tạo nên nghiệp nữa, nhưng người vẫn phải nếm trải hậu quả của cái nghiệp đó: đó là kết quả của một hành động trong quá khứ phát tiết năng lượng cuối cùng trước khi có thể ngưng hẳn. Điều đó không có nghĩa là sau khi viên tịch, đức Phật không chứng được tịch diệt." Cũng theo Thiền sư Thích Nhất Hạnh trong quyển 'Kim Cang Đoạn Huyền', chúng ta sử dụng rất nhiều năng lực của mình để thúc đẩy công nghệ tiến bộ để phục vụ cuộc sống chúng ta tốt đẹp hơn, và chúng ta khai thác những yếu tố không thuộc về con người (phi nhân loại) như rừng rú, sông ngòi, đại dương. Nhưng trong khi chúng ta làm ô nhiễm và hủy hoại thiên nhiên, chúng ta cũng tự làm ô nhiễm và hủy hoại chính mình nữa. Kết quả của việc phân biệt giữa nhân loại và phi nhân loại là việc trái đất nóng lên, ô nhiễm và sự khởi lên của nhiều căn bệnh lạ. Để tự bảo vệ lấy chính mình, nhân loại cần phải bảo vệ những yếu tố phi nhân loại. Đây là sự hiểu biết căn bản cần thiết khi chúng ta muốn bảo vệ chúng ta và quả địa cầu này.

Theo Thiền sư Thích Nhất Hạnh trong quyển 'An Lạc Từng Bước Chân', hy vọng là một điều quan trọng vì nó có thể làm cho khoảnh khắc hiện tại của chúng ta dễ dàng hơn. Hiện tại có nghĩa là ngay lúc này. Phật giáo tin vào hiện tại. Với cái hiện tại làm căn bản để lý luận về quá khứ và tương lai. Hiện tại chính là con, là kết quả của quá khứ; hiện tại rồi sẽ trở thành cha mẹ của tương lai. Cái thực của hiện tại không cần phải chứng minh vì nó hiển nhiên. Nếu chúng ta tin rằng ngày mai sẽ tốt hơn, chúng ta có thể chịu đựng được sự khó khăn của ngày hôm nay. Nhưng đó là điều tốt nhất mà hy vọng có thể làm cho chúng ta: làm nhẹ bớt sự khó khăn. Khi suy nghĩ kỹ về bản chất của hy vọng, tôi thấy ra một vài việc bi thảm. Vì chúng ta bám víu vào hy vọng của chúng ta trong tương lai, chúng ta không tập trung nghị lực và khả năng của mình vào khoảnh khắc hiện tại. Chúng ta dùng hy vọng để tin tưởng một vài điều tốt đẹp sẽ xảy ra trong tương lai, rằng chúng ta sẽ đến chỗ bình an, hay Thiên Quốc. Hy vọng trở thành một loại trở ngại. Nếu bạn ngưng không hy vọng nữa, bạn có thể đưa toàn bộ bản thân mình đến khoảnh khắc hiện tại và phát hiện ra niềm vui đã có sẵn ở đó. Giác ngộ, bình an, và niềm vui không phải do người khác ban cho. Cái giếng ở ngay trong mỗi chúng ta, và nếu chúng ta đào sâu vào khoảnh khắc hiện tại, nước sẽ phun lên. Chúng ta phải quay lại với khoảnh khắc hiện tại để sống thật. Khi chúng ta thực tập hít thở có ý

thức, là chúng ta tập quay lại với khoảnh khắc hiện tại, nơi mà mọi thứ đang xảy ra.

Thiền sư Thích Nhất Hạnh viết trong quyển 'Phép Lạ của sự Tỉnh Thức': "Hơi thở của chúng ta là chiếc cầu nối giữa thân và tâm, là yếu tố hòa giải giữa thân và tâm và làm cho thân tâm có khả năng tạo thành nhất như thân-tâm. Hơi thở vừa thuộc về cả thân lẫn tâm, và nó là công cụ duy nhất có thể đem hai thứ này lại với nhau, soi sáng cả hai và mang đến cho cả hai yên bình và tĩnh lặng." Thiền sư Thích Nhất Hạnh lại viết trong quyển 'Khoảnh Khắc Hiện Tại, Khoảnh Khắc Tuyệt Vời': "Nếu bạn xem xét kỹ lòng bàn tay của bạn, bạn sẽ thấy cha mẹ và tất cả những thế hệ của tổ tiên của bạn trong đó. Tất cả họ đang sống ngay trong khoảnh khắc này đây. Mỗi người đều hiện diện trong thân thể của bạn. Bạn là sự kế tục từng người họ. Sinh ra có nghĩa là một cái gì đó trước đây chưa hề hiện hữu, nay bước vào hiện hữu. Nhưng cái ngày mà chúng ta ra đời không phải là sự bắt đầu của chúng ta. Nó chính là ngày tiếp tục của chúng ta. Nhưng đừng để cho điều đó làm giảm vui thích khi chúng ta chào mừng "Ngày Tiếp Tục Hạnh Phúc." Vì chúng ta chưa bao giờ sanh ra đời, làm sao chúng ta có thể ngưng sống được? Đây là điều mà Tâm Kinh đã hiển lộ cho chúng ta. Khi chúng ta có được kinh nghiệm xác thực về vô sinh, vô diệt, chúng ta biết rằng chúng ta vượt lên trên tính nhị nguyên. Quán tưởng về "Cái ngã không tách rời" là cách để vượt qua cửa ải sanh tử. Lòng bàn tay của bạn là bằng chứng cho thấy bạn chưa bao giờ ra đời và sẽ không bao giờ chết. Dòng đời chưa hề gián đoạn kể từ thời vô thủy cho đến ngày nay. Tất cả những thế hệ trước đây, ngược lên cho đến những sinh vật đơn bào đầu tiên, cho đến bây giờ, tất cả đều hiện diện vào lúc này, trong lòng bàn tay của bạn. Bạn có thể quan sát và trải nghiệm điều này. Lòng bàn tay của bạn vẫn luôn sẵn sàng là một chủ đề quán tưởng cho bạn." Ở một đoạn khác, Thiền sư Nhất Hạnh viết tiếp: "Khi lái xe, chúng ta có khuynh hướng chỉ nghĩ đến lúc đến và để đi đến đích, chúng ta hy sinh cả cuộc hành trình của mình. Nhưng cuộc sống nằm ở khoảnh khắc hiện tại, chứ không ở tương lai. Kỳ thật, chúng ta có thể đau khổ hơn ngay khi chúng ta đến đích. Nếu chúng ta phải nói về cái đích để đến, thì cái đích đến cuối cùng của chúng ta chẳng phải là nắm mồ hay sao? Chúng ta không muốn đi theo hương đưa đến cái chết, chúng ta muốn đi theo hương của sự sống. Nhưng cuộc sống ở đâu? Cuộc sống chỉ được tìm thấy trong khoảnh khắc hiện

tại mà thôi. Do đó, mỗi dặm đường chúng ta lái xe qua, mỗi bước chân chúng ta bước lên, phải nhằm đưa chúng ta đến khoảnh khắc hiện tại. Đây là sự tu tập chánh niệm. Khi chúng ta thấy đèn đỏ hay bảng hiệu dừng lại, chúng ta có thể mỉm cười và cảm ơn nó vì nó là một vị Bồ Tát giúp chúng ta quay lại với khoảnh khắc hiện tại. Đèn đỏ là tiếng chuông của chánh niệm. Có lẽ chúng ta đã từng nghĩ rằng nó là kẻ thù, vì nó cản trở chúng ta đạt được mục đích của mình (là đi đến đích). Nhưng bây giờ chúng ta biết rằng nó là người bạn giúp cho chúng ta chống lại sự vội vã và kêu gọi chúng ta trở về với khoảnh khắc hiện tại, nơi đó chúng ta có sự sống, niềm vui và sự an lạc."

Thiền sư Thích Nhất Hạnh viết trong quyển 'Trái Tim Hiểu Biết': Nếu tôi cầm một ly nước và hỏi bạn: "Có phải cái ly này rỗng hay không?" Bạn sẽ trả lời: "Không, có đầy nước." Nhưng nếu tôi trút hết nước và hỏi lại, bạn sẽ nói: "Đúng, nó rỗng." Nhưng, rỗng cái gì? Cái ly của tôi rỗng nước nhưng không rỗng không khí. Rỗng, chính là rỗng cái gì đó. Đức Quán Thế Âm, vị Bồ Tát hiện thân của đức từ bi, nói trong Tâm Kinh rằng ngũ uẩn giai không (đều trống rỗng). Để giúp đức Quán Thế Âm diễn đạt chính xác hơn, chúng ta có thể hỏi rằng: "Bạch Bồ Tát, rỗng cái gì?" Ngũ uẩn, có thể được dịch sang Anh ngữ là năm đống, là năm yếu tố tạo nên con người. Thật ra, ấy là năm dòng sông cùng chảy trong chúng ta: dòng sông sắc là thân của chúng ta, dòng sông thọ, dòng sông tưởng, dòng sông hành, dòng sông thức. Năm dòng sông đó liên tục chảy qua người chúng ta. Đức Quán Thế Âm chiếu ngũ uẩn và thấy rằng không một uẩn nào có thể tự thân tồn tại một cách độc lập. Thân sắc rỗng cái tự ngã vốn tồn tại riêng biệt, nhưng lại hàm chứa vũ trụ vạn hữu. Điều này cũng đúng với các uẩn kia, thọ, tưởng, hành và thức cũng đều như vậy.

Theo Thiền sư Thích Nhất Hạnh, có những ngày chúng ta cảm thấy trống rỗng, kiệt sức, không vui, không thật sự còn là chính mình nữa. Trong những ngày đó, nếu chúng ta cố gắng tiếp xúc với người khác, chúng ta chỉ hoài công mà thôi. Càng cố gắng chúng ta càng thất bại. Trong trường hợp này, chúng ta nên từ bỏ ý định giao tiếp với ngoại giới và quay về với chính chúng ta, trở về sống "một mình." Chúng ta sẽ đóng chặt cánh cửa giao tiếp xã hội, quay về với chính mình, và thực tập hít thở trong tĩnh thức, quan sát sâu sắc những gì đang diễn ra bên trong và chung quanh mình. Lúc bấy giờ chúng ta chấp nhận mọi hiện tượng mà chúng ta quan sát, mỉm cười "chào" với chúng. Chúng ta

làm tốt những điều đơn giản như thiền hành và thiền tọa, giặt giũ quần áo, lau chùi sàn nhà, pha trà, dọn dẹp phòng tắm trong chánh niệm. Nếu chúng ta làm hết những việc đó trong chánh niệm, chúng ta sẽ phục hồi cuộc sống tâm linh phong phú của mình.

Theo Thiền sư Thích Nhất Hạnh, Nhất thiết giai tâm hay tất cả đều do tâm mà ra, từ ô uế, vô nhiễm đến nhuốm bợn, tinh khiết. Đó là những ý niệm do tâm thức chúng ta tạo nên. Đóa hoa hồng xinh đẹp mà chúng ta vừa hái và cắm vào bình là tinh khiết. Hoa tươi thắm, thơm ngát. Trái lại, thùng rác đầy rác rưởi, hôi thúi kinh khủng. Nhưng đó là khi chúng ta chỉ nhìn vào bề mặt. Nếu chúng ta nhìn sâu hơn, chúng ta sẽ thấy rằng chỉ trong năm hay sáu ngày nữa, đóa hoa hồng này sẽ trở thành rác. Cũng không cần phải đợi đến năm hay sáu ngày, nếu chúng ta có một nhãn quan sâu sắc và biết nhìn đúng đóa hoa, chúng ta sẽ thấy điều đó ngay bây giờ. Và nếu chúng ta nhìn vào thùng rác, chúng ta có thể thấy rằng trong vài tháng nữa, những gì có trong thùng rác này có thể trở thành những rau quả tươi tắn, thậm chí một đóa hồng... Nếu bạn là một người làm vườn dùng phân hữu cơ, trong lúc nhìn hoa hồng, bạn thấy rác, và trong lúc nhìn rác, bạn thấy hoa hồng. Hoa hồng và rác ở vào thế "tương tức" hoặc "tiếp hiện". Không có hoa hồng, không có rác; và không có rác, không có hoa hồng. Cả hai cần có nhau. Hoa hồng và đống rác ngang bằng nhau. Rác cũng quý báu như hoa hồng. Nhìn sâu vào những ý niệm ô nhiễm và vô nhiễm, chúng ta quay lại với khái niệm "tương tức" hoặc "tiếp hiện."

Thiền sư Thích Nhất Hạnh viết trong quyển 'Phép Lạ của sự Tỉnh Thức': Một viên sỏi ném xuống dòng sông là hình ảnh hỗ trợ rất tốt cho thiền quán. Hình ảnh ấy có thể có ích cho chúng ta như thế nào? Bạn hãy ngồi xuống, theo đúng tư thế thích hợp, hoặc bán già, hoặc kiết già, lưng thật thẳng, và trên mặt mỉm miệng cười. Hãy thở chậm và sâu, vừa theo dõi mỗi hơi thở và hòa nhập với sự hô hấp của bạn. Rồi buông xả hết. Hãy tưởng tượng bạn là viên sỏi ai đó vừa ném xuống dòng sông. Viên sỏi thong dong chìm xuống. Không vướng bận, nó theo con đường ngắn nhất để chạm đến đáy, nơi nghỉ ngơi toàn hảo. Bạn giống như viên sỏi rơi vào nước, buông xả hết. Ở tận thâm sâu bản thể của bạn, có hơi thở của bạn. Bạn không cần biết phải mất thời gian bao lâu để viên sỏi chạm đến dải cát mịn ở đáy, nơi nghỉ ngơi toàn hảo. Khi bạn cảm thấy đang được an nghỉ, giống như viên sỏi nằm

ở đáy sông, bạn bắt đầu tìm được nơi nghỉ ngơi của mình. Không còn thứ gì có thể xô đẩy hoặc kéo lôi bạn đi nữa. Nếu bạn không thể tìm được niềm vui thanh bình trong thời khắc bạn ngồi, tương lai sẽ trôi đi như dòng sông trôi, bạn sẽ không thể bắt kịp để sống tương lai của bạn một khi nó trở thành hiện tại.

Theo Thiền sư Thích Nhất Hạnh, đức Phật bảo các đệ tử đừng phí phạm thời giờ và công sức vào các suy tư siêu hình. Mỗi lần có người hỏi ngài về một vấn đề siêu hình, ngài đều im lặng. Trái lại, ngài thích dạy các đệ tử biết nỗ lực một cách thực tiễn. Một hôm có người hỏi ngài về tính vô hạn của thế giới, ngài trả lời: "Cho dù thế giới có hạn định hay vô tận, có hữu hạn hay vô hạn, vấn đề giải thoát của ông vẫn y như vậy." Một lần khác, ngài nói: "Hãy tưởng tượng một người bị trúng một mũi tên độc và thầy thuốc muốn rút mũi tên ra ngay lập tức. Giả dụ người kia không chịu cho rút mũi tên cho tới khi anh ta biết được ai bắn mũi tên, tuổi tác, cha mẹ là ai, và tại sao bắn. Điều gì sẽ xảy ra? Nếu anh ta cố cho đến khi những câu hỏi này được giải đáp, thì có lẽ người đó đã lăn ra chết trước." Cuộc sống vốn ngắn ngủi. Không nên lãng phí cuộc sống vào những suy biện siêu hình vốn không mang chúng ta đến gần hơn với chân lý được.

Theo Thiền sư Thích Nhất Hạnh trong quyển 'Trái Tim Hiểu Biết', hiểu biết có thể được ví với dòng nước chảy của một con suối. Trí huệ và tri thức, vốn vững chắc, có thể ngăn trở sự hiểu biết. Trong Phật giáo, tri thức phàm phu được xem như là những chướng ngại vật đối với hiểu biết. Nếu chúng ta xem điều gì đó là chân lý, chúng ta có thể bám víu vào đó đến độ khi chân lý gõ cửa nhà mình, mình không muốn mời vào. Chúng ta phải đủ sức vượt lên trên tri thức đã có sẵn theo cách chúng ta leo thang. Nếu mới lên đến bậc thứ năm mà tưởng rằng mình đã lên quá cao, sẽ không có hy vọng gì chúng ta leo lên đến bậc thứ sáu. Chúng ta phải học cách vượt lên trên quan điểm cá nhân của mình. Hiểu biết, theo kiểu dòng nước chảy, giúp chúng ta thâm nhập. Quan điểm kiến thức và trí huệ là những vật thể rắn, có thể cản trở con đường hiểu biết.

Theo Thiền Sư Thích Nhất Hạnh trong phần giải Kinh Bát Đại Nhân Giác, thì đoạn kinh nói về điều giác ngộ thứ nhất là đoạn kinh thuyết minh về phép "Tứ Niệm Trú." Tứ niệm trú là bốn phép thiền quán căn bản của đạo Phật, là sự nhớ nghĩ thường trực về bốn đặc tính của thực hữu: vô thường, khổ không, vô ngã và bất tịnh. Nếu chúng ta

biết quán sâu vào những thứ này một cách cẩn mẫn thì có thể dần dần thoát ly được thế giới sinh tử. Thứ nhất là Vô Thường hay bản chất vô thường của vạn hữu. Mọi vật trên thế gian này biến đổi trong từng giây từng phút, đó gọi là sát na vô thường. Mọi vật trên thế gian, kể cả nhân mạng, núi sông và chế độ chính trị, vân vân, đều phải trải qua những giai đoạn sinh, trụ, dị, diệt. Sự tiêu diệt này được gọi là “Nhất kỳ vô thường.” Phải quán sát để thường xuyên nhìn thấy tính cách vô thường của mọi sự vật, từ đó tránh khỏi cái ảo tưởng về sự miên viễn của sự vật và không bị sự vật lôi kéo ràng buộc. Thứ nhì là Khổ Không: Người Ấn Độ xưa có quan niệm về tứ đại, cho rằng bản chất của sự vật là đất hay yếu tố rắn chắc, nước hay yếu tố lưu nhuận, lửa hay yếu tố nhiệt lượng, và gió hay yếu tố năng lực, gọi chung là tứ đại. Bậc giác ngộ thấy rằng vì sự vật là do tứ đại kết hợp, cho nên khi có sự điều hòa của tứ đại thì có sự an lạc, còn khi thiếu sự điều hòa ấy thì có sự thống khổ. Vạn vật vì do tứ đại kết hợp, không phải là những cá thể tồn tại vĩnh cửu, cho nên vạn vật có tính cách hư huyễn, trống rỗng. Vạn vật vì vô thường, nên khi bị ràng buộc vào vạn vật, người ta cũng bị sự vô thường làm cho đau khổ. Vạn vật vì trống rỗng cho nên khi bị ràng buộc vào vạn vật, người ta cũng bị sự trống rỗng làm cho đau khổ. Nhận thức được sự có mặt của khổ đau là khởi điểm của sự tu đạo. Đó là chân lý thứ nhất của Tứ Diệu Đế. Mất ý thức về sự có mặt của khổ đau, không quán niệm về tính cách khổ đau của vạn hữu thì dễ bị lôi kéo theo vật dục, làm tiêu mòn cuộc đời mình trong sự đuổi theo vật dục. Thấy được khổ đau mới có cơ hội tìm ra nguyên nhân của khổ đau để mà đối trị. Thứ ba là Vô Ngã. Tính cách vô ngã của tự thân. Đạo Phật dạy rằng con người được năm yếu tố kết hợp nên, gọi là ngũ uẩn: vật chất, cảm giác, tư tưởng, hành nghiệp và nhận thức. Nếu vật chất là do tứ đại cấu thành, trống rỗng, không có thực chất thì con người, do ngũ uẩn kết hợp, cũng không có tự ngã vĩnh cửu, hay một chủ thể bất biến. Con người thay đổi từng giây từng phút, cũng trải qua sát na vô thường và nhất kỳ vô thường. Nhờ nhìn sâu vào ngũ uẩn cho nên thấy “Ngũ ấm vô ngã, sinh diệt biến đổi, hư ngụy không chủ” và đánh tan được ảo giác cho rằng thân này là một bản ngã vĩnh cửu. Vô Ngã Quán là một đề tài thiền quán quan trọng vào bậc nhất của đạo Phật. Nhờ Vô Ngã Quán mà hành giả tháo tung được biên giới giữa ngã và phi ngã, thấy được hòa điệu đại đồng của vũ trụ, thấy ta trong người và người trong ta, thấy quá khứ và vị lai trong hiện tại, và siêu việt được

sinh tử. Thứ tư là Bất Tịnh hay tính chất bất tịnh của thân tâm. Bất tịnh có nghĩa là không tinh sạch, không thánh thiện, không đẹp đẽ. Đứng về cả hai phương diện sinh lý và tâm lý, con người là bất tịnh. Đây không phải là một cái nhìn tiêu cực hay bi quan, mà chỉ là cái nhìn khách quan về con người. Thấy được sự cấu tạo của cơ thể, từ tóc trên đỉnh đầu, cho đến máu, mủ, đàm, phân, nước tiểu, những vi khuẩn ẩn náo trong ruột và những bệnh tật cứ chực sẵn để phát sinh, ta thấy phần sinh lý của ta quả là bất tịnh. Phần sinh lý đó cũng là động lực thúc đẩy ta đi tìm sự thỏa mãn dục lạc, do đó nên kinh gọi thân thể là nơi tích tụ của tội lỗi. Còn phần tâm lý? Vì không thấy được sự thật về vô thường, khổ không và vô ngã của sự vật cho nên tâm ta thường trở thành nạn nhân của tham vọng thù ghét; do tham vọng và thù ghét mà chúng ta tạo ra biết bao tội lỗi, cho nên kinh nói “tâm là nguồn suối phát sinh điều ác.”

Sự tương tức của vạn hữu, như sóng tức là nước, nước tức là sóng, hay sắc tức là không không tức là sắc (hai gương chiếu vào nhau và hòa nhập vào nhau thì không phải là tương tức). Hành giả tu Thiền chúng ta phải nên luôn thấy rằng bất cứ “niệm” nào của tâm ta cũng bao hàm cả vạn hữu vũ trụ. Niệm tức là một khoảnh khắc của tâm. Nó có thể là tư tưởng, ký ức, cảm giác, hay hy vọng. Từ quan điểm không gian, chúng ta có thể gọi nó là một “chất tử” của tâm. Từ quan điểm thời gian, chúng ta có thể gọi nó là “một hạt” (vi trần) thời gian. Một niệm của tâm chứa cả quá khứ, hiện tại và vị lai, và dung nhiếp được cả vạn hữu vũ trụ. Thiền sư Thích Nhất Hạnh đã nói trong quyển Trái Tim Hiểu Biết: "Nếu bạn là thi sĩ, bạn sẽ trông thấy rõ đám mây bồng bồng trong trang sách này. Không có đám mây, sẽ không có mưa, cây cối không mọc được, và không có cây, chúng ta không làm ra giấy được. Đám mây thiết yếu cho sự hiện hữu của tờ giấy. Nếu đám mây không có ở kia, sẽ không có tờ giấy ở đây. Như vậy, có thể nói rằng đám mây và tờ giấy tương tức. Nhìn sâu hơn nữa vào tờ giấy, chúng ta còn có thể thấy ánh nắng chói lọi. Nếu không có nắng, rừng không lớn lên được. Kỳ thật, không có thứ gì có thể lớn lên được... và cứ tiếp tục nhìn, chúng ta sẽ thấy người tiều phu dẫn gỗ và đưa đến nhà máy để chế biến thành giấy. Và chúng ta còn thấy lúa mì nữa. Chúng ta biết rằng người tiều phu không thể sống mà không có bánh mì để ăn hằng ngày. Và vì thế, lúa mì để làm thành bánh cũng có trong trang giấy này. Cha và mẹ của người tiều phu cũng có ở đây. Với một cái nhìn

như thế, chúng ta thấy rằng trang giấy này sẽ không có được nếu không có sự góp sức của bấy nhiêu yếu tố. Nhìn sâu hơn nữa, chúng ta sẽ thấy chính ngay chúng ta trong trang sách. Điều đó cũng dễ hiểu, vì khi chúng ta nhìn một trang sách, trang sách ấy là một phần của nhận thức của chúng ta. Cái tâm của bạn cũng có nơi đây, cái tâm của tôi cũng thế. Vậy, chúng ta có thể nói rằng mọi thứ đều có trên trang giấy này."

***Outstanding Monks & Nuns
In Vietnamese Buddhism***

1. Master Sanghapala (?-280)

Sanghapala, a native of Sogdiane, now belongs to China. His parents came to North Vietnam to do business to earn a living. His father passed away when he was only ten years old. After that he left home and became a very famous monk at that time. He thoroughly understood the Tripitaka. He went to Tung-Wu (now Central China) to expand the Buddha Dharma. He also translated many sutras from Sanskrit into Chinese such as the Infinite Life Sutra, the Anapanasati Sutra, etc. In the Anapanasati Sutra, he reminded: "There are three ways of sitting in meditation. First, sit and keep your mind on breathing; second, sit and chant the sutras; and third, sit and happily listen to the preaching of sutras. Sitting has three levels: sit in union, sit in peacefulness, and sit without fetters. To sit in union means our mind becomes one with our body when we sit; to sit in peacefulness means our mind has no thought when we sit; and to sit without fetters means all fetters are destroyed when we sit." Besides, he always emphasized on the breathing with his disciples during meditation practices: "Breathing in, you feel you are breathing in; breathing out, you feel you are breathing out. Breathing in, you know you are breathing in; breathing out, you know you are breathing out. While you breath, you feel; then, you know. Feeling means you feel the breath long or short. Knowing means you are aware of the breath rising and falling, rough or smooth, slow or fast." As a matter of fact, wakefulness during inhaling and exhaling, or meditation on the breath, is one of the most important

preliminary exercises for attainment absorptions. Breathing meditation helps calm the mind easily. This is the basic meditation method for beginners. If we are unable to engage in higher forms of meditation, we should try this basic breathing meditation. Meditation or concentration on normal inhalations and exhalations of breath through our nostrils. Just focus our mind on one thing: breathing, we will soon overcome a lot of distractions and unhappy states of mind. Try to calm the body and mind for contemplation by counting the breathing. The Buddha taught, 'there is no certainty that we will have a breath-in after the breath-out or breathing-out not waiting for breathing-in or we can be breathless at any time,' so we should take advantage of any time we have to cultivate. He left a Zen verse to encourage his disciples to live with the very present moment, not to think about the past, and not to worry about the future either. Let's feel our breath and feel our body breathing at this very moment. Remember that the previous thought already vanished and the next thought does not arise yet. In short, he wanted to advise us that 'Let bygone be bygone' and cultivate only with the precious times that we have at this very moment:

"The present is not the past, the past is not the present.
That means past thoughts vanished,
And the present thought is not the previous thought.
That means every act in past lives and now has its own merit
That means the good deed now is not the bad act done before.
That means the breath now is not the breath earlier,
And the breath left previously was not
the breath sensed presently."

Zen Master Sanghapala passed away in around 280 A.D.

2. Master Vinitaruci (?- 594)

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. However, he didn't encounter any opportunity, so he carried his staff to wander to East Asian countries. During the sixth year of the dynasty title of Ta-Chien, of the Chen dynasty, he arrived at Chang-An, the capital of Northern China, in 574 A.D., right at the time of Buddhist persecution (574-577) during the

reign of King Chou Wu-Ti. He then traveled to Yeh, the capital of the Northern Chi. During that time, the Third Patriarch Seng-Ts'an (?-606) had hidden himself in Mount Hsi-k'ung. When Vinitaruci came to meet the Patriarch, he noticed the Patriarch's extraordinary behavior, he admired the Patriarch and came right in front of him to join his palms and bow his head for three times. However, the Patriarch just sat still, eyes closed, and said nothing. While standing and pondering there, Vinitaruci gained some kind of attainment in mind, so he bowed down and prostrated three times. The Patriarch only nodded his head three times. Vinitaruci stepped back three steps and said, "This disciple came here right at the time of troubles, yet I beg you, Most Venerable of the Order, to show compassion and permit me to serve by your side." Seng-Ts'an said, "You should immediately go south to receive disciples; it's not good for you to stay here too long" 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 Chi-chi Temple in Kuang-chou. He remained there for six years and translated the Differentiation of Karmic Reward. During the second year of the dynasty title of Chu Dai Tuong, in the third month in 580, Zen master Vinitaruci arrived in Vietnam and settled down at Phap Van Temple. Here he translated the "Dharani Sutra" in one volume. 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.” He wanted to remind Zen practitioners that they should always watch their mind to see that thoughts come and go and transform endlessly, but the mind seal is unborn, uncreated, and undying. He also wanted to remind that impermanence is the key nature of all things. From moment to moment, all things in this universe, including human’s bodies and minds are in constant transformation. Thought after thought changes and moves on. Thoughts are like waves on the sea. When one thought passes, another takes place. Thoughts come into being and then ceases to be, thoughts never stop. Everything passes through a period of birth, maturity, transformation and destruction. Mind as an abode of mindfulness, or mindfulness of the mind as impermanent, or to contemplate the mind as impermanent. Ordinary mind is impermanent, merely one sensation after another (mind is everchanging. consider the mind to be a constant state of flux). This negates the idea of “Permanence.” Here a practitioner abides contemplating mind as mind, ardent, clearly aware and mindful, having put aside hankering and fretting for the world. One day, Zen master Vinitaruci called his great disciple, Phap Hien, to remind: “The mind seal of Buddha is unfeigned, encompassing the universe, neither deficient nor excessive, neither gaining nor losing, neither one nor difference, neither 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. So all the Buddhas of past, present, and future also rely on this to attain enlightenment, and so do the successive generations of patriarchs. Me too, I also rely on this to attain enlightenment, and so do you, and so do all sentient beings and non-sentient beings; they all rely on this to attain enlightenment. Moreover, after the Third Patriarch Seng-Ts’an transmitted this mind seal to me, he told me to go south as quickly as possible to spread the Dharma, because it was not good for me to remain there too long. It has been a

long time since then, and now I have met you. This agrees with my master's prediction. Now you must preserve it well. It's time for me to leave this world." After speaking these words, Zen master Vinitaruci sat cross-legged, joined his palms, his back was upright, and peacefully passed away. His disciple, Phap Hien, prepared the cremation ceremony, collected his five-colored relics, and built a stupa to house them. It was the fourteenth year of the dynasty title of Khai Hoang in 594, under the Sui Dynasty.

Later, King Ly Thai Tong wrote a poem to praise Zen master Vinitaruci:

“When you first opened road to the South,
 People heard that you were a good Zen practitioner.
 You showed clearly the nature of Buddhas
 So practitioners in future generations
 Could live with the source of the mind.
 The moon of Lankavatara is bright,
 The Prajna flower is sweet-scented.
 When I can see you face to face,
 Together we can discuss the profound doctrine of Buddhism.”

3. Master Wu-Yen-T'ung (?-826)

Wu Yen T'ung was one of the most outstanding Chinese monks, originally from Kuang-chou, his family name was Cheng; however, he was famous in Vietnam in the end of the eighth century. He was the founder of the Vô Ngôn Thông Zen Sect in Vietnam. He respected Buddhism since he was young, and did not care much to the family property. He entered at Shuang-lin Temple in Wu-chou to begin his religious life. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume IX, he was generous, profound, and a man of few words. He silently comprehended and realized the true nature of things, so his contemporaries called him Wu-Yen-T'ung, which means "Wordless Realization." According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume IX, one day, T'ung paid homage to the Buddha, a Zen master asked him, "Venerable, what are you paying homage to?" T'ung said, "To the Buddha." The Zen master pointed to the Buddha image and said, "But

what is this one?" T'ung could not reply. That night he went to meet to Zen master with full formal deportment. After bowing the Zen master, T'ung said, "What was the meaning of what you asked me this morning?" The Zen master asked, "How many summers since you left home?" T'ung said, "Ten summers." The Zen master said, "Have you ever really left home yet?" T'ung became even more confused. The Zen master said, "If you can't understand even this, what is the use of leaving home for a hundred summers?"

Later, this Zen master recommended him to go to see Ma-Tsu; however, when he arrived at Ma-Tsu's Temple in Kiang-hsi, Ma-Tsu already passed away. He came to see Pai-Chang and insisted to be his disciple. When T'ung was at Pai-chang's Temple, there was a monk who asked Zen master Pai-chang, "What is the sudden enlightenment of the Great Vehicle?" Pai-chang said, "When the mind-ground is empty, the sun of wisdom naturally shines." At these words, T'ung attained awakening. Sometime later, he moved to stay at Hua An Temple in Kuang-Chou. One day, a monk asked Zen master Wu-yen-T'ung: "Are you a Zen master or not?" Wu-yen-T'ung said, "This poor monk has never studied Zen." After a long silence, master Wu-yen-T'ung called out to the monk and the monk responded. Master Wu-yen-T'ung pointed to a palm tree, and the monk had no reply. When Yang-shan was still a novice, one day, Zen master Wu-yen-T'ung called out to him: "Hui-chi, move the bed over here for me." Yang-shan moved the bed over to him. The master said: "Now put it back to its old place." Yang-shan obeyed and did as he was told. The master again ask: "Hui-chi, what is there over here?" Yang-shan said, "Nothing." The master asked again: "What is there over there?" Yang-shan said: "Nothing." The master called out Yang-shan: "Hui-chi!" Yang-shan said, "Yes, master." The master said, "Go away."

In 820, he came to Vietnam and stayed at Kien So Temple. There he sat in meditation with face to a wall for several years, but nobody knew his practice except Cầm Thành, the abbot of Kiến Sơ Temple. Cầm Thành respected and honored him to be his master. He always reminded his disciples: "One does not attain the Eye-Treasure or self-realization by listening to the talks and discourses. On the contrary, practitioner must practice and only through own experience, one can see intimately into the truth and reality of all things in order to attain

the Eye-Treasure or self-realization. Thus, the ancient Patriarchs talked a lot about 'Mind-to-mind special transmission'. It is to say, they passed on to the next generations the teachings from mind to mind without writing. Practitioners should always remember that intuition is relating to direct mental vision of the Zen School. According to a Buddhist legend, the special transmission outside the orthodox teaching began with the famous discourse of Buddha Sakyamuni on Vulture Peak Mountain (Gridhrakuta). At that time, surrounded by a crowd of disciples who had assembled to hear him expound the teaching. The Buddha did not say anything but holding up a lotus flower. Only Kashyapa understood and smiled. As a result of his master, he suddenly experienced a break through to enlightened vision and grasped the essence of the Buddha's teaching on the spot. The Buddha confirmed Mahakashyapa as his enlightened student. Mahakashyapa was also the first patriarch of the Indian Zen." As a matter of fact, over a thousand years ago, Zen master Vo Ngon Thong clearly explained to his disciples about 'the eight fundamental intuitional principles,' which are relating to direct mental vision of the Zen School: Correct Law Eye-Treasure (treasure of the eye of the true dharma), Nirvana of Wonderful and Profound Mind (the subtle mind of nirvana), Reality is nullity (true marks are no marks), the Door of Abhidharma (the extremely subtle dharma gate), no establishment of words and letters (it is not relying on books, or not established on words), the distinct transmission outside of the teachings (it is a special transmission outside the teachings), directly pointing to the mind of man (it points directly to the human mind), seeing the nature is the attainment of Buddhahood (through it one sees one's own nature and becomes a Buddha). Here, the wonderful and profound mind or heart which is beyond human thought. The mind which clings to neither to nothingness nor to actuality. The mind in which all erroneous imaginings have been removed.

Before passing away, he 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."

After finishing these words, he joined his palms together and passed away. That was on the twelfth day of the first month of the year of the Horse, the second year of King T'ang Pao Li of the T'ang dynasty, in 826 A.D.

4. Master Cẩm Thành (?-860)

Zen Master Cẩm Thành, a Vietnamese monk from Tiên Du, North Vietnam. He previously practiced Buddhism at Phật Tích Temple. He was the first lineage of the Wu-Yun-T'ung Sect. When he left home to become a monk, he focused in reciting sutras. There was a patron of Buddhism, whose last name was Nguyễn, a rich landlord from Phù Đổng hamlet, donated his land for him to build a temple. First, he was reluctant to accept it because he did not want to be attached to anything; however, later in his dream, he met someone who recommended him to accept the land to build a temple for the benefits of other people. In fact, not long after the Kiến Sơ Temple was built, in 820, under the T'ang dynasty in China, Zen Master Vô Ngôn Thông, used to be Head of Hòa An Temple in China, arrived in Vietnam and stayed at Kiến Sơ to practice "face-to-a-wall" meditation for several

years. Later he founded the Wu-Yun-T'ung (Vô Ngôn Thông) Zen Sect right at the Kiến Sơ Temple and became the First Patriarch, and Cầm Thành became his disciple. When he passed away, Zen Master Cầm Thành became the second Patriarch.

One day, Zen master Wu-yen-t'ung said to Cam Thanh: "In the old days, the Buddha appeared in the world for the sake of a great cause. After finishing his teaching on the transformation of the living, he entered Nirvana. Such wondrous mind is called treasury of the eye of the true dharma (correct law eye-treasury), true marks are no marks (reality is nullity), the method of samadhi. The Buddha personally entrusted it to Mahakasyapa, who became the first patriarch of Zen. It was handed on generation after generation until it reached the twenty-eighth patriarch Bodhidharma. Bodhidharma, then, went to China to transmit this Dharma. It was passed along until it reached the Sixth Patriarch Hui-neng, who received it from the Fifth Patriarch. When Bodhidharma first came to China, people did not recognize him, so he started the practice of transmitting the patriarchal robe and bowl to the successor who had received the Dharma. Later, when people's faith had been solid, the robe and bowl became an object of contention, so the Fifth Patriarch told the Sixth Patriarch to let it stop with him and not to pass down robe and bowl any more. Thenceforth it became a direct transmission from mind to mind without handling down the robe and bowl. Zen master Nan-yueh Huai-jang (677-744) first got the Sixth Patriarch's transmission. Nan-yueh passed it along to Ma-tsu Tao-i. Ma-tsu transmitted it to Pai-chang Huai-hai. I received this Mind-Dharma from my late master Pai-chang. I had long heard that in the South people respected the Great Vehicle. Therefore, I came to the south to search for people who I could entrust and transmit the Dharma. Now I have met you, this is due to previous conditioned kinks. Listen to my verse:

“People elsewhere rumor,
Falsely say our Patriarch came from the West.
To transmit the Eye-Treasure Dharma and to name it Zen.
A flower with five petals, and countless seeds.
People have fathomed the secret words,
With thousands of auspices,
Practiced the teachings of mind,

And realized the originally spontaneous purity.
 The West is this land, this land is the West,
 Formerly and now, the sun and the moon;
 Formerly and now, the mountain and the river.
 It is wrong to touch the mind,
 Thus the Buddha will be misunderstood,
 Such a tiny mistake,
 Leads to hundreds, thousands of losses.
 You should observe skillfully,
 Not to deceive future generations, even you ask me,
 I originally have no words.”

As a matter of fact, the name ‘Vo Ngon Thong’ itself means ‘Understanding without any words’. Devout practitioners try not to say anything, try not to say a word, but try to practice and try to attain a self-realization. That’s all we need to do!

A monk came to Zen master Cam Thanh, a ninth-century monk of the Vo Ngon Thong Sect, and asked, 'What is Buddha?' Cam Thanh said, 'Everything.' The monk continued, 'What is the mind of Buddha?' Cam Thanh replied, 'Nothing has been hidden.' The monk said, 'I don't understand.' Cam Thanh responded, 'You missed!'" Zen practitioners should always remember that each time a staff is held out to us, we either grab it or miss it. There is no alternative. Hesitation shows that we are not yet ripe. But each time we fail, we must not regret. We can only go back to our daily work of carrying water, cooking, and cultivating the earth, striving anew with increased mindfulness. In 860, Zen master Cầm Thành passed away quietly.

5. Master Phap Thuan (914-990)

His given name was Do Phap Thuan, was born in 924, died in 990. He left home since he was very young. Later he received precepts from Zen Master Long Thọ Phù Trì. After attaining the essential meaning of Zen, he became the Dharma heir of the tenth lineage of the Vinitaruci Sect. He was always invited to the Royal Palace by King Lê to discuss the national political and foreign affairs. King Lê always considered him as the National Teacher. Under the Pre-Le dynasty, king Le Dai Hanh usually invited him to the imperial court to consult

about national affairs. Especially, the king always asked him to compile diplomatic documents. When the country gained independence, he did not want to receive any reward, nor did he want to hold any post in court. Therefore, King Le Dai Hanh respected him very much. The king never called him by his name, but always referred him as “Dharma Master Do.”

In the seventh year of the dynasty title of T'ien-Fu, 986, the Sung sent Ambassador Li Jue to Vietnam to confer with king Le Dai Hanh. He was assigned to disguise as a boatman to pick up the ambassador. When crossing the river in a boat, Ambassador Li Jue saw a couple of swans swimming, he suddenly improvised a pair of poetic sentences:

“A couple of swans side by side,
Look up to to the sky.

Rowing the boat the Master immediately improvised another pair of parallel sentences:

“Their white plumage displays on the blue stream.
In a green wave, their pink feet swim.”

These lines really made a strong impression on the ambassador. After going back home he sent the Master a poem that contained a meaning of his respect for king Le Dai Hanh as his own majesty. According to Thien Uyen Tap Anh Zen Records, he did his best to help king Le Dai Hanh from the beginning of the Earlier Le Dynasty. However, when the country was in peace, he refused to receive any award from the king. During the Earlier Le Dynasty, he was an important advisor who help cause the Sung in China to gain respect for both king Le Dai Hanh and the nation's sovereignty. In the second year of the dynasty title of Hung Thong, 990, Zen master Phap Thuan passed away at the age of sixty-six. He had composed a one-volume work entitled “A Bodhisattva's Words of Repentance,” which still circulated widely at this time.

6. Master Van Hanh (?-1018)

Van Hanh was the name of a famous Vietnamese Zen master from Cổ Pháp, North Vietnam. Zen Master Vạn Hạnh's date of birth was unknown. At the young age, he was extraordinarily intelligent. He left home at the age of 21 and became one of the most outstanding

disciples of Zen Master Thiên Ông. He was an eminent monk who was not only intelligent in worldly education, but he was also well-versed in the doctrines of three religions: Buddhism, Taoism, and Confucianism. Therefore, he was greatly respected by king Le Dai Hanh. When Zen Master Thiên Ông passed away, he continued to cultivate at Lục Tổ Temple in Thiên Đức. He devoted himself to the practice of Dharani on absolute control over good and evil passions and influences. From then on, every word he uttered became prophecy for the people. King Le Dai Hanh also heartily revered him. In 980, the Sung in China invaded Great Viet, the king asked him: "What do you think about our forces? Will we win or lose?" He said: "Under the Majesty's leadership, maybe after only three or seven days the enemy will have to withdraw." In fact, the Sung army was defeated in a very short time later.

At that time, a wicked person named Do Ngan wanted to plot against him, master Van Hanh knew about the matter before hand, so he sent Do Ngan a verse that said:

"Wood and earth are mutually produced,
Why do you keep plotting against me?
When I know it, the sadness is ended,
In the future, I will bear no grudge on you."

After reading the verse, Do Ngan was afraid and stopped his plot. There were many similar instances regarding his ability to predict future incidents and insight into the past.

During the time of king Le Long Dinh, people extremely detested this tyrant, so the Master and Master Dao Cam Moc had planned to raise Ly Cong Uan for the next throne. During those years, strange omens kept appearing in different forms: a white dog with hair in his back that looked like the characters "Son of Heaven." In the Ham Toai Hall, Ung Thai Tam Temple in Co Phap Prefecture, a lightning struck the kapok tree and left characters on its trunk; sounds of chanting at night were heard around the grave of Great Lord Hien Khanh; a banyan tree at Song Lam Temple was gnawed by insects and formed the character "Kuo." In general, everything was explained as omens that Former Le Dynasty was going to collapse and the Ly was going to flourish. According to "A Complete History of the Great Viet", after King Le Dai Hanh died, his oldest son Le Long Viet came to the

throne. After only three days he was killed by his brother Le Long Dinh, Long Viet's body-guard, Ly Cong Uan, held Long Viet's corpse crying. Knowing Long Dinh's savagery, Van Hanh nursed the feeling of raising Ly Cong Uan to the royal throne. After the death of Le Long Dinh, the Master wrote these verses to encourage people to support Ly Cong Uan:

“To Northern sea King Le sinks
Over southern sky Ly reign rules
In the four directions war stops
Everywhere safeness adorns.”

Ly Cong Uan came to the throne and founded the Ly dynasty. Throughout three dynasties of Dinh, Le, and Ly, Master Van Hanh had devoted his knowledge to serve the country and the people. He died on the full moon night of 1018. He always reminded his disciples about ‘impermanence’: “Impermanence (anitya) is the state of not being permanent, of lasting or existing only for a short time, of changing continually. Physical changes operating from the state of formation, to that of development, decay and disintegration are exact manifestations of the law of transformation. All things in the universe, from the small grain of sand, the human body, to the big one such as the earth, moon and sun are governed by the aove law, and as such, must come through these four periods. This process of changes characterizes impermanence. All things are impermanent, their birth, existence, change, and death never resting for a moment. All things in this world, including human life, mountains, rivers, and political systems, are constantly changing from moment to moment. This is called impermanence in each moment. Everything passes through a period of birth, maturity, transformation, and destruction. This destruction is called impermanence in each cycle. To see the impermanent nature of all things, we must examine this closely. Doing so will prevent us from being imprisoned by the things of this world.” Impermanence of the body means that the body withers rapidly, soon grows old and delibitated, ending in death. The ancients have lamented: “Oh, that time when we were young and would ride bamboo sticks, pretending they were horses, in the twinkling of an eye, our hair is now spotted with the color of frost.” What happened to all those brave and intelligent young men and those beautiful and enchanting women of

bygone days? They ended as in the following poem: “Rosy cheeks have faded, heroes have passed away; young students’ eyes, too, are weary and sad.” He also reminded his disciples about the verse of impermanence that monks and nuns in most monasteries often chant at the end of ceremonies: ‘This day is already done; our lives are that much less; we’re like fish in a shrinking pond; what joy is there in this? We should be diligent and vigorous, as if our own head were at stake. Only be mindful of impermanence, and be careful not to be lax.’ To him, this body grows old and decays, but the Correct Dharma does not. If we always practice the Correct Dharma every day with our whole body and mind, we will have true happiness. In other words, if we always shower our whole body and mind with the Correct Dharma, we will have no fear of the rise and decline of our own life for at that time, we have the ability to see the rise and decline just like a drop of dew on a blade of grass, no more no less!

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 foliage, 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.’

On the fifteenth day of the fifth month during the sixteenth year of the dynasty title of Thuan Thien, 1025, right before the time of passing away, he taught his disciples, saying: “Where do you want to dwell? I dwell at a non-abiding place, but do not depend on the non-abiding place to dwell.” Right after that moment, he peacefully passed away. The king, mandarins and common people prepared the cremation

ceremony, collected his relics and built a stupa to house and worship them. King Ly Nhan Tong also made a verse to commemorate him:

“Van Hanh penetrated present, past, and future,
 He matched the ancient prophecies.
 His native village named Co Phap,
 There he leaned on his staff to guard the capital.”

7. Master Khuong Viet (933-1011)

Zen Master Khuong Viet, given name was Ngo Chan Luu, the fourth dharma heir lineage of the Wu-Yun-T'ung Sect, a Vietnamese Zen master from Cát Lợi, Thường Lạc district. He was a descendant of Ngo Thuan De. He had an imposing appearance and a handsome face with a generous nature and an untrammelled intent. When he was young, he studied Confucianism, but when he grew up he turned to Buddhism. He came to Khai Quoc Temple to receive ordination from Zen master Van Phong and later became one of the most outstanding disciples of Zen Master Vân Phong. He studied widely in the Buddhist scriptures and profoundly comprehended the essential teachings of Zen. When he was 40 years old, his reputation spread all over the place. King Đinh Tiên Hoàng always invited him to the Royal Palace to discuss the national political and foreign affairs. King Đinh Tiên Hoàng honoured him with the title of “Khuông Việt Great Master.” And he was also appointed the Supreme Patriarch of the Sangha Council (Chief of the Buddhist Clergy). He often visited Mount Ve Linh in Binh Lo District, and liked the magnificent and serene scenery there. He wanted to build a hermitage and settle down there. One night he had a dream in which he saw a spirit wearing golden armor, holding a golden lance in his right hand and a jewel stupa in his left hand. He was accompanied by ten or more fearsome-looking guardians. The spirit came and told him: “I am the Vaisravana (guardian of the north, king of Yaksa), and my guardians are all yaksas. The Lord of Heaven has ordered us to come to this country to protect its border and enable the Buddha-dharma to flourish. I have a conditioned link with you, so I have come to entrust this task to you.” He woke up in astonishment, and was surprised when hearing the sound of shouting in the mountains. In the morning, he went into the mountains and saw a great tree một

than a hundred feet high, with many branches and luxuriant foliage. Above it was an auspicious cloud. He had some workmen cut the tree down and had it carved into the image of the spirit that he had seen in his dream. Since then, the statue was placed in the main shrine for worshipping.

In 981, the Sung army invaded Dai Viet. The emperor Le Dai Hanh had heard of the Vaisravana episode, so the king ordered Khuong Viet to go to that shrine and pray for national salvation. The enemy feared and fled to the Ninh River in Bao Huu. There, wild waves arose, raised by the wind, and flood-dragons appeared leaping and prancing about. All the Sung army fled in fear. Under the Pre-Le dynasty, he assisted king Le Dai Hanh in the role of consultant on diplomacy with the Sung dynasty in China. In 980, he was asked by king Le Dai Hanh to write the farewell poem for the ambassador as follows:

In a warm spring wind, hoists a sail.
I see my saint going back home,
An arduous journey would be ahead,
And your way would be long.
Being attached, giving a farewell drink,
I will miss you, my heavenly messenger.
For our relationship,
Please report skillfully to the king.

His remarkable talent was what he used to assist king Le Dai Hanh on diplomacy with the Sung dynasty, and the Sung paid great compliments to the Vietnamese intellectual faculties.

He always reminded his disciples: "Buddha-nature, which refers to living beings, and Dharma-nature, which concerns chiefly things in general, are practically one as either the state of enlightenment (as a result) or the potentiality of becoming enlightened (as a cause). Buddha-nature is the true, immutable, and eternal nature of all beings. All living beings have the Buddha-nature. The Buddha-nature dwells permanently and unalterably throughout all rebirths. It is similar to 'Fire exists in the wood; the fire is there, but we must ignite it to get fire. If you say the wood has no fire, how could you make fire by friction?' That means all can become Buddhas. However, because of their polluted thinking and attachments, they fail to realize this very Buddha-nature. The seed of mindfulness and enlightenment in every

person, representing our potential to become fully awake. Since all beings possess this Buddha-nature, it is possible for them to attain enlightenment and become a Buddha, regardless of what level of existence they are. All living beings have the Buddha-Nature, but they are unable to make this nature appear because of their desires, hatred, and ignorance. In other words, all sentient beings have the Buddha-nature innately, and our entire religious life starts with this teaching. To become aware of one's own Buddha-nature, bringing it to light from the depths of the mind, nurturing it, and developing it vigorously is the first step of one's religious life. If one has the Buddha-nature himself, others must also have it. If one can realize with his whole heart that he has the Buddha-nature, he comes spontaneously to recognize that others equally possess it. Anyone who cannot recognize this has not truly realized his own Buddha-nature." When he was old, he moved to Mount Du Hỷ to build Phật Đà Temple and stayed there to revive and expand Buddhism; however, he continued to help the Đinh Dynasty until he died in 1011, at the age of 79.

8. Master Vien Chieu (999-1090)

Zen master Yien-Zhao was one of the most famous Vietnamese Zen masters during the Ly dynasty. He was from Long Đàm, North Vietnam. His worldly name was Mai Truc. He was the son of one of elder brothers of Empress Linh Cam. As a young boy, he was very intelligent and industrious. He left home and became a disciple of Zen Master Định Hưởng in Tiêu Sơn hamlet. He stayed there to serve his master for several years. During this time, he investigated Zen studies. He always recited the Sutra Of Perfect Enlightenment, and he thoroughly understood the Three Methods of Contemplation (contemplation through calming, contemplation through concentration, and contemplation through meditation). One night, while he was in deep meditation he saw Manjusri Bodhisattva cut open his stomach with a knife and dragged out his guts. Then Manjusri gave him wonderful medicine to treat the wound. After this incident, whatever he practiced and whatever he contemplated in his mind seemed harmonious with reality. He had deep understanding in the Samadhi, and he expounded the Dharma most eloquently. Later he went to

Thăng Long Citadel to build a temple named Cát Tường, which was located on the east side of the Citadel. So many students gathered there to study Zen with him. He stayed there to expand the Buddha Dharma for many years.

One day, a monk asked Zen master Vien Chieu, “What is the meaning of Buddha and Sage?” The master replied, “At the autumn festival, chrysanthemums are blooming under the hedge. In the pure air of spring, orioles are singing in the branches.” The monk continued to ask, “Master, thank you much for your answer, but I don't understand. Please instruct me again.” The master said, “By day the sun shines, by night the moon is bright.” The monk said, “I already grasped your idea, but how does the mystic mentality work?” The master said, “You bring a full wash-bowl of water without being careful, what is the use of being sorry when you slip?” The monk said again, “Master, thank you much for your instructions.” The master reminded the monk, “Don't jump into the river and drown, you come in and sink yourself.” A monk asked, “Bodhidharma and the Sage of Magadha (Sakyamuni) are the supreme adepts, until now who have succeeded to them as masters?” The master said, “Day and night, the aspects of heaven, depend on sun and moon, convex and concave, the lines of earth become mountains and rivers.” The monk asked again, “What is the Great Path, the road that leads to the source?” The master replied, “In the strong wind, we know which plants are sturdy on high cliffs. When the country is in chaotic times, we know which mandarins are loyal.” The monk asked, “Where do all sentient beings come from and where will they go after they die?” The master replied, “A blind turtle pierces a rock wall; a lame tortoise climbs a high mountain.” The monk asked again, “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.”

One day, a monk asked Zen master Vien Chieu, “The house is deep in the wilderness and the penthouse is empty. Who knows someone would come knocking at its door in a free and easy way?” The master said, “The Golden Valley is deserted, and flowers and

weeds grow wild; day and night cows and goats are free to enter it.” The monk asked, “Why is it like this?” The master said, “Those who are rich but luxury should know that richness collapses and completely destroyed.” The monk asked, “The Dragon-maid offered her pearl and attained Buddhahood. What would be the blessing of an almsgiver?” The master said, “Cinnamon trees in the moonlight forever, thick and thin in the light of a single disc.” The monk asked, “What does it mean by 'labor without effect'?” The master said, “Just as when we hang a mirror in the sky, every people will reflect in it (we can see every place in the world).” The monk asked, “To cross a river we must use a raft, when we reach the shore, it is no longer needed. What if we don't cross the river?” The master said, “When the pond dries up, the fish are exposed on dry land, but they would survive for ten thousand springtimes.”

On another day, a monk asked, “What does it mean by 'following the stream to attain the wondrous principle'?” The master said, “I've heard that once Ching-k'e left for Chin, he never returned again.” The monk asked, “Gold and ore are mixing together, but originally they are one single matter. Master, please utilize your skilful means to make them just one pure form.” The master said, “If you've never been the guest of the King of Chi, how could you know of a giant fish in the ocean?” The monk asked, “What happens if Kuo Kung does not take the advice?” The master said, “If you first wish to drink, try not to draw feet on a snake.” The monk asked, “The snake is going to die on the road, Master, please save it.” The master said, “Where are you from?” The monk said, “I am originally from the mountains.” The master said, “Go back your old mountain to live in seclusion, and try not to meet Mister Hsu-Jen.” The monk asked, “We don't ask about the immense water in the ocean store, but what about drop by drop from the stream of Tsao-Chi?” The master said, “A cool rhythm of the blowing wind under the pine forest. After the rain, the road is soaked with mud.” The monk asked, “What does it mean by 'it is no different from nowadays'?” The master said, “The chrysanthmums under the hedge. On the ends of the branches, orioles in the shining sun.” The monk asked, “It is obvious in the mind's eye and clear in the form-body. But principle cannot be discriminated and perception cannot be seen. Why can't it be seen?” The master said, “The flowers in the garden are gorgeous, the

grass is spreading on the bank.” The monk asked, “When it turns cold, the young sprouts fall, what can we show?” The master replied, “I am pleased that you realize it yourself. How happy it is!” The monk said, “Today, I’m fortunate to hear your interpretations. So, from now on I’ll be no more confused.” The master said, “I’ve just pulled you out of the shallow water, but you turn right back and jumped into a bottomless pond.”

Once, a monk asked Zen master Vien Chieu, “Even in the Nirvana city it is still perilous. Is there anywhere that is not perilous?” The master replied, “Build your nest on a curtain of affliction, your hair and beard are like reed flowers.” The monk asked, “When it is urging at the juncture of two roads, which direction should I take?” The master said, “A zealous disciple should go along with circumstances, and freely wander under the moon and wind.” A monk asked, “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!”

A monk asked, “What is the One Dharma?” The master said, “Autumn ripening and winter harvest come right after spring sowing and summer growth.” The monk asked, “Many people become Buddha, what does it mean?” The master said, “Let Tzu-lung (special name for king Chin-Sui-Huang) stop bustling around, because Tsu-fu worked hard in vain in far away places.” The monk asked, “Seeing one’s own nature and becoming a Buddha, what does it mean?” The master replied, “When spring comes the withered trees are blossoming with flowers, the wind blows divine fragrance to a thousand miles far off.”

The monk asked, "I don't comprehend. Master, please instruct me again." The master said, "This egg-fruit plant has been around for ten thousand years; its greenish branches reach to the sky-line clouds."

A monk asked, "The mani pearl and all colors are neither together nor apart." The master said, "Spring flowers and butterflies, sometimes are fond of each other, sometimes are not." The monk asked, "To follow people and mix in, what does it mean?" The master replied, "If you do not have the eyes of the Barbarian Monk (Bodhidharma), you work in vain offering the pearl of Pien (a person of Ch'u Kuo who offered 'Fo' Pearl to two Ch'u kings and each time he was cut off one leg)." The monk asked, "To touch the Eye of Bodhi, what does it mean?" The master said, "The bird once shot by a bow will forever fear, the man who was once burned by hot soup will keep blowing on his cold vegetable." The monk asked, "I don't comprehend. Master, please give another metaphorical example." The master said, "A deaf man listens to the sound of the musical instrument and a blind man looks up at the moon."

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." A monk asked, "What is the most wondrous phrase?" The master replied, "One person turns to face the corner, the whole feast has no joy." The monk asked, "I don't ask about the great events of the past and present; I only want to know the meaning of coming out of the west?" The master replied, "Some are with clever speech and pretty

appearance; some are drilling turtle shell and striking tiles.” The monk asked, “When mind and dharma are both forgotten, nature is real. What is real?” The master said, “The wind hit the bamboo in the courtyard is the sound of Po-ya's lute; the raindrops on the cliffside flowers are the tears of a goddess.”

Another monk asked, “What is the most wondrous phrase?” The master replied, “You will not live very happily while your throat is still choking.” The monk asked, “With cultivation and realization, the four kinds of illness are revealed. Transcending them, is one able to be free from the red dust (world)?” The master said, “The extremely high mountain is able to contain all things; the immense ocean is able to accommodate ten thousand rivers.” The monk asked, “Only Buddhas understand that. What does 'that' mean?” The master said, “In a narrow road with thick bamboos, a tune forms by itself when the wind blows.” The monk asked, “No need for ordinariness, no need for naturalness, no need for function, what are we supposed to do now?” The master said, “In the thick grass the swallows build nest, in the immense ocean the whale hides.” A monk asked, “I have carried along the four elements for immeasurable kalpas. Master, please skilfully show me the means to get of of the cycle of birth and death.” The master said, “Among the animals in the world, the rhinoceros is most precious, it feeds on thorns and sleeps in mud.” The monk asked, “All attachments and detachments still lie within the cycle of birth and death, what is it like when there is neither?” The master said, “The purple plant has always been beautiful in its color, it has uneven leaves but no flowers.” A monk asked, “Cutting off the route of speech, what does it mean?” The master replied, “Following the wind the sound of the horn comes through the bamboo groves, the moon atop the mountain ridge comes over the wall.” The monk asked, “The Buddhas preach in order to teach and to convert beings. If comprehending to their original intention is called transcending the world. What does 'original intention' mean?” The master replied, “Spring weaves flowers like brocades, when autumn comes the leaves look like gold.”

A monk asked, “What is the one direct path?” The master replied, “Horses and carriages travel east and west, dust flies in the morning and evening.” The monk asked, “When there exist dharma and mind, false consciousness arises. How do I eliminate both dharma and mind

(object and subject)?" The master replied, "When you are equal to lofty green towering pine, how can you still be worrying about heavy falling snow and frost?" A monk asked, "What is the relationship between the patriarch's intention and the meaning of the scriptural teaching?" The master said, "When I like, I lean on my staff to promenade to the clouds; when I'm tired, I let down the blinds and sleep on my bamboo bed." The monk asked, "Patriarchs transmit to patriarchs. What do they transmit?" The master said, "When you're hungry, find something to eat; when you're cold, look for clothes." The monk asked, "Everyone rents a house, where does a leaking man stay?" The master said, "It is difficult to tell the fullness and the wane of both the sun and the moon." The monk asked, "What is the one path to Tsao-Chi?" The master replied, "How pitiable the man who makes a mark on the boat (where things dropped in the sea), he has been confused all the times."

He composed "Bhaishajya-Guru's Twelve Vows" and presented to king Ly Nhan Tong. The king gave a copy to the envoy from the Sung Court, who sent it along to the Chinese Emperor Sung Je-tsung (1086-1100). Emperor Je-tsung summoned the Abbot of Hsiang-kuo Temple to interpret the text. After reading the text, the Abbot joined his palms and bowed in homage, saying: "In the south a flesh and blood body of a Bodhisattva has been born in the world, and he is well able to expound the Dharma. How dare this poor monk add or subtract anything?" The Chinese Emperor then had his court to rewrite another copy and returned the original. When the envoy to Chinese returned to Dai Viet and reported this to king Ly Nhan Tong, the king was very pleased with master Vien Chieu and rewarded him richly.

On one day of the ninth month of the year of Quang Huu Era, in 1090, without any illness, Zen master Vien Chieu convened his assembly to bid farewell, saying: "In my body, bones, joints, sinews and veins are a combination of the four elements; all are impermanent. It is just like a house that is about to collapse, when all the beams tumble down. I bid you all farewell. Now listen to my verse:

Our body is like a shaking old wall,
 Pitiful people worried about it days in and days out.
 If they could hold a mindless attitude of no form and no sign.
 They would no longer worry about form and

no form, appearance and disappearance.”

After finishing the verse, the master sat upright and passed away. He was ninety-two years old and had been a monk for fifty-six years. His writings now in circulation and were put in one volume, include in the Praising of the Sutra Of Perfect Enlightenment, Enlightenment Attained by the Twelve Bodhisattva Practices, and Revelation of the Decisive Secret for Students. The Zen master wants to remind his disciples that all the forms that they see, all the sounds that they hear, all the odors they smell, all the flavors they taste, all the senses they feel, all thoughts they have are changing so fast and nothing has a self. Look at the body, it is only a shadow, an image, an illusion; as a it's there one moment and disappears in no time. Zen practitioners, by all means, must attain the mind of emptiness and formlessness. As a matter of fact, the mind essence is empty and formless. Everything in this world appears and disappears in the mind just like the clouds formed and dissolved in the sky, or just like the images emerged and vanished in a mirror. Zen practitioners should always remember that all things that come and go are governed by the principle of dependent arising without any exceptions. Practitioners who are able to realize this will be freed from the world of coming and going.

9. Nun Master Diệu Nhân (1041-1113)

Dieu Nhan was 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 Đong. She became the Dharma heir of the seventeenth generation of the Vinitaruci Zen Sect.

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.”

She stayed at nunnery Hường Hải in Tiên Du to expand Buddhism until the end of her life. It should be noted that Hường Hải nunnery was considered the first Buddhist Institute for nuns in the Lý Dynasty. Bhikkhuni Diệu Nhân was once Head of the nunnery. Nun Zen master Diệu Nhân always taught her disciples about the real appearance: “Reality is the absolute fundamental reality, the ultimate, the absolute; the Dharmakaya, or the Bhutatathata; in contrast with unreal or false. Reality is the absolute, the true nature of all things which is immutable, immovable and beyond all concepts and distinctions. Dharmata (pháp tánh) or Dharma-nature, or the nature underlying all things has numerous alternative forms. Reality also means the appearance of nothingness (immateriality), bhutatathata, tathagatagarbha. Reality is always immutable and beyond thought. Therefore, do not seek a Buddha by his form or his sound because neither the form nor the sound is the real Buddha. Those who seek Buddha by form and sound are on the wrong path. The true Buddha is Enlightenment and the true way to know Buddha is to realize Enlightenment by tightening the lips and saying no words, or by not clinging to any dharma, including the meditation.”

On the first day of the sixth month in the fourth year of the dynasty title of Hoi Tuong Dai Khanh, 1113, before passing away, she made a poem saying that the truth should be said without words:

“Birth, aging, illness, death
are natural since infinite time.
If you wish liberation and trying to untie,
You only make it tighter.
When you wish to search for Buddha,
You delude yourself even more
If you seek liberation through meditation,
You only mislead yourself.
So, do not pursue Buddha and Zen.
Just close your mouth and be wordless.”

After finishing the verse, she sat cross-legged and peacefully passed away at the age of 72.

10. Master Mãn Giác (1052-1096)

Man Giac, a Famous Vietnamese Zen master from Thăng Long, Hanoi, North Vietnam. His worldly name was Nguyen Truong. He was a disciple of Quảng Trí. When king Ly Nhan Tong was still a prince, the court selected children of notable families to come to the royal court to attend upon the prince. Since Nguyen Truong (later became monk Man Giac) was broadly learned and thoroughly comprehended Confucianism, Taoism, and Buddhism, so he was among those who were selected to participate. Whenever he had free times, he often concentrate his mind in meditation. After Ly Nhan Tong ascended the throne, he bestowed Nguyen Truong with a special name “Full of Faith.” During the reign of Anh Vu Chieu Thang, Nguyen Truong asked the king for permission to become a monk, then he studied Zen with Zen master Quang Tri. After receiving the mind seal to become the Dharma heir of the eighth generation of the Wu-Yun-T’ung Zen Sect, he often wandered everywhere with just his bowl and staff in order to look for good-knowing advisors. Wherever he went, students gathered around him. Later, he read the Great Collection of Buddhist Sutras and attained the teacherless wisdom. Since then, he became one of the most famous Buddhist leaders of his time. King Ly Nhan Tong

and the Empress Dowager Y Lan (Cam Linh Nhan) were trying to practice meditation, so the king built Giac Nguyen Temple next to Canh Hung Palace, and invited Monk Man Giac to dwell there, so that they can easily come to see him for questions and answers on Zen.

One day, he told king Ly Nhan Tong, “When extremely benevolent people appear themselves, they aim at saving beings. There is no conduct for which they are not fully practiced, nothing that they do not cultivate. Not only do they have the power of concentration and wisdom, but they also have the merits that are beneficial. So we should respectfully acknowledge.” Then he gave the king the teachings of his school and the mind-seal of the patriarchs beyond cultivation and realization. After this conversation, king Ly Nhan Tong summoned him to the court palace and conferred him the rank of “Inner Palace Teacher of Enlightenment” and the special title of “Purple Robed Great Sramana.” He was also given the rank of “Advisor of the Three Bureaus” with tax exemption for fifty family members. He spent most of his life to expand Buddhism in Thăng Long. At the end of the eleventh month of the fifth year of the reign of Hoi Phong, in 1096, he told his assembly that he was ill, so he composed a verse for his disciples. This is one of his famous Zen poems, “A Branch of Mai Flowers”:

“When spring goes, all flowers die.
 When spring comes, all flowers smile.
 Before the eyes, all things flow endlessly.
 Over the head, old age comes already.
 Do not say that with the spring gone, all flowers fall.
 Last night, in the front yard,
 A branch of mai flowers was still there.”

Zen practitioners should always look at our own mind to see that thoughts coming and going, arising and vanishing. The mind is just like a mirror that shows us the images of all things reflected. All images come and go, but the reflectivity of the mind is still there, unmoving and undying.

He passed away in 1096, at the age of 45 with nineteen years as a monk. The king provided a solemnly ceremony, and all the court mandarins came to offer incense. After the cremation ceremony, his relics gathered in a stupa at Sung Nghiem Temple in An Cach Village.

The emperor granted him the posthumous title “Perfect Enlightenment.”

11. Master Tu Dao Hanh (?-1115)

Dao Hanh was a Vietnamese Zen master from North Vietnam. His worldly name was Tu Lo. He was one of the sons of Tu Vinh, who held the office of General Superintendent of Director of Monks. He left home and became a disciple of Zen Master Kiều Trí Huyền, but could not achieve his enlightenment. Later, he came to the Dharma assembly of Zen Master Sùng Phạm at Pháp Vân Temple. After receiving the mind-seal, he became one of the latter’s one of the most outstanding disciples. He was also the Dharma heir of the twelfth generation of the Vinitaruci Zen Sect. As a young boy, he was fond of amusement, but he had a generous nature and a great aspiration. People could not measure his noble acts and profound speeches. He always frequented a Confucian scholar named Phi Sinh, Taoist master named Le Toan Nghia, and an actor name Vi At. At night, he devoted himself in readings books; but during the daytime, he would play the flute, play at shuttlecock, gamble and enjoy himself with other entertainments. His father often scolded him for his laziness. One night, his father sneaked into his room to see what he was doing. The father saw the lamp was almost burned out, books piled up by his side, and Dao Hanh was leaning on his desk sleeping with a book was still in his hand. Seeing this, his father stopped worrying about him. Later on, Dao Hanh passed the Pai-lien Royal Examination for the post of Director of Monks.

He wandered to all Buddhist monasteries to search for “Seal of approval.” When he heard that master Kieu Tri Huyen was teaching at Thai Binh, he came for instruction and presented a verse to inquire about the true mind:

“I have long been mixing with the dusts of secular world,
I’m still unable to recognize pure gold.
I do not know where the true mind is,
Please use your skilful means to show it to me,
So that I can see Thusness and stop my hard search.”

Zen master Tri Huyen also responded with a verse:

“The hidden sounds in the pearl silently reveal

The wonderful voice of awakening,
 In it the mind of Zen appears filling the eyes.
 A vast number of realms are realms of enlightenment,
 Yet if you try to seek for enlightenment,
 It's a thousand miles far away."

Dao Hanh was confused and could not understand, so he went Zen master Sung Pham at Phap Van Temple and asked, "What is true mind?" Zen master Sung Pham said, "What is not true mind?" At these words, Dao Hanh was suddenly awakened and asked, "How can I preserve it?" Zen master Sung Pham said, "Eat when hungry, drink when thirsty." Dao Hanh bowed down to prostrate the master and then left. From then on, his Dharma power increased and his Zen conditions matured. He could tame mountain snakes and wild beasts. It's said that he burned his finger to pray for rain; and invoked water with mantras to cure diseases. Everything he did was immediately effective.

Later on, he stayed at Thiên Phúc Temple to expand Buddhism until the end of his life. He left his whole body relics. Later, when the Ming Dynasty invaded Vietnam, they burnt his body relics. At that time, king Ly Nhan Tong had no heir. In the second month of 1112, in the third year of the dynasty title of Hoi Tuong Dai Khanh, local officials of Thanh Hoa Prefecture reported: "At the seaside, there is a three-year-old child who can speak fluently and calls himself son of king Ly Nhan Tong. He also has given himself the name Enlightened Emperor. He knows about all things that Your Majesty has done at the royal court." The king sent an envoy to come to the place to investigate. The envoy found that it was exactly as reported, so they took the child back to the capital and lodged him at Bao Thien Temple. King Ly Nhan Tong loved the child for his unusual intelligence and wanted to install him as Crown Prince. All court officials tried to persuade the king. Some said that this should not be done and said, "If that child was really supernatural, he must reincarnate himself in the royal family before he could be made Crown Prince." King Ly Nhan Tong agreed with this solution, so the king ordered an organization of a great reincarnation ceremony, which lasted for seven days and nights. Dao Hanh heard about it and said, "That child is a devil who has gone too far in deceiving people. How can I just sit here and watch without helping, and let him dechant people's minds and disturb the Correct

Dharma?" He then asked his sister to disguise herself as a spectator and secretly hung some of his magic pearls which were already invoked with mantras on the eaves. After three days of the ceremony, Giac Hoang felt ill and said, "The whole country has been covered with iron net. Although I wish to be reincarnated, I'm afraid that all the paths are obstructed." The king suspected that Dao Hanh had invoked his mantras to block the ceremony, so the king sent investigators to talk with him, Dao Hanh admitted what he had done. King Ly Nhan Tong had him confined in Hung Thanh Palace and assembled court mandarins to discuss his guilt. When the Marquis of Sung Hien passed by, Dao Hanh pleaded, "Marquis, please try to help me. If I'm fortunate enough to get out of the danger this time, I will certainly be reincarnated in the imperial palace and pay back your favour." The Marquis agreed. When the court officials were in session of Dao Hanh's case, they all said, "Since Your Majesty has no son, Your Majesty expected Giac Hoang to be reincarnated as your son. Now, Lo wrongly invoked his mantras to spoil it. He would face the sentence of execution of his entire family as an example for all people." The Marquis of Sung Hien calmly petitioned: "If Giac Hoang really had supernatural power, even a hundred of Lo's mantras couldn't do anything to harm him. Now, it clearly shows that Lo is far superior to Giac Hoang. I humbly think that it is better not to let him reincarnate." After hearing these words, the king forgave Dao Hanh.

Later on, Dao Hanh knew that the Marquis' wife was pregnant. He reminded the Marquis: "Please, let me know just before the baby is due." When the Marquis informed him of the exact time, date and month, master Dao hanh took a bath, changed his robe, and instructed his disciples: "My karmic cause in previous existence has not terminated; therefore, I have to be reborn in this world again as an emperor. After that lifespan is over, I will again be reborn as a son of heaven king in the thirty-three Heaven (Traiyastrimsa). When you see my physical body decay, it means I have entered Nirvana, no longer dwell in the samsara any more." Hearing these words, all his disciples were moved to tears. Zen master Dao Hanh recited a verse:

"Autumn comes without informing
the wild geese to return together,
A tasteless smile for a pitiful life of men.

I want to recommend my disciples not to be attached to me,
How many times have the old teachers
reincarnated as the teacher of today!”

After finishing the verse, he peacefully passed away. His physical body still exists today.

While still alive, he always emphasized that both ‘Existence and non-existence’ are wrong views for Zen practitioners. Existence or non-existence, Being or non-being; these two opposite views, opinions or theories are the basis of all erroneous views. One day, a monk came and asked, “Walking, standing, lying, and sitting are all Buddha's mind. What is Buddha's mind?” The master replied with a verse:

“Existence, there you see all things existing.
Emptiness, there you see all things empty.
Existence and emptiness are just
like the moon underwater.
Do not cling to existence nor emptiness.”

He also said,

“The sun and the moon are on the high peak,
Everyone loses the pearl.
Like a rich person has a good horse,
Yet he walks and does not ride it.”

12. Master Thường Chiếu (?-1203)

Zen master Thuong Chieu's last name was Pham, he was from Phù Ninh, North Vietnam. He was a mandarin of the royal court before he left home and became a disciple of Zen master Quảng Nghiêm at Tịnh Quả Temple. After many years of studying Zen under master Quang Nghiem, Thuong Chieu received the mind seal and became the dharma heir of the twelfth generation of the Wu-Yun-T'ung Zen Sect. Later, he went to Ông Mạc village and stayed at an old temple for some years. He spent the rest of his life to expand Buddhism at Lục Tổ (Sixth Patriarch) Temple in Dich Bang Village, Thiên Đức District. One day, a monk asked, “What is it like when subject and object condition each other?” The master replied with a verse:

“Forget both subject and object
For the nature of mind is impermanent.

Easily arises and easily extincts.
 Never ceasing for a ksana,
 So which conditions which?
 Arising is things arise,
 Extinction is things extinct.
 The Dharma one attains
 Never has arising and extinction.”

The monk said, “Master, I still don't understand, please instruct me.” The master said, “Once you have realized the nature of mind, it's easy to succeed in the power of abstract meditation. If you have not completely realized the nature of mind, you only waste your energy for nothing.”

The monk asked, “What is the Dharmakaya that pervades everywhere?” The master replied, “Just as one pore contains the whole dharma realm (Dhammadhatu), so do all pores. You should know that when the mind is empty, there is not a smallest place is not Buddha-body. Why is that? Because there is no place that the Dharmakaya does not reach (responsive incarnation or manifestation into Buddha-body everywhere in accordance with the nature or needs of different beings). Thus, you should know exactly like that. The Tathagata, through the power of unimpeded mind without revolution, turns the Dharma Wheel. The Tathagata knows that all dharmas are not originated, so he uses three dharmas to preach annihilation; yet without relying on annihilation, He turns the Dharma Wheel. The Tathagata knows that all phenomena are free from one-sided views, so He dwells in the realm that is free from desire, not its annihilation, but to turn the Dharma Wheel. The Tathagata enters the realm of emptiness of all phenomena; so without relying on words, He turns the Dharma Wheel. The Tathagata knows that all Dharma-natures are the nature of Nirvana. So, it is called 'The formless true nature, inexhaustible true nature, unborn, undestroyed, egoless, not an egoless true nature, not sentient beings, not non-sentient beings, not Bodhisattva true nature, not dharma realm, not emptiness, and nature in which no Buddhahood is attained.’ After speaking, the master recited a verse:

“To become a human being in this world,
 In the mind, it is Tathagatagarbha (Store)
 It is luminescent everywhere,

Searching for it, seeing the vast and empty space.”

For Zen Master Thuong Chieu, being in this life, having human body, you have in your mind the Tathagata Store that illuminates profoundly in all places; however, when you start searching for the mind, you will only find emptiness. Zen practitioners should see that the Tathagata is the source of all things (all created things are in the Tathagatagarbha, which is the womb that gives birth to them all), whether compatible or incompatible, whether forces of purity or impurity, good or bad. He always reminded his disciples: “The Way in Zen means the way of bodhi or enlightenment leading to nirvana through spiritual stages. The Way originally has neither form nor sound. Those who want to tread on this path have no other choices but trying and trying to practice until obtaining a liberated mind. A liberated mind calmly reflects, but does not cling to anything (mind abides nowhere). Our mind is like a monkey, let it move wherever it will; however, the Diamond Sutra suggests: “Cultivate the mind and the awareness so that your mind abides nowhere.” In other words, let our mind work as usual without resting place or a mind which does not abide anywhere, a mind which let “bygone be bygone.” The mind without resting place (mind abides nowhere), 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. If your mind abides nowhere, is it always anew? Be aware of everything, from hearing the bird singing, seeing the bird flying, to the sound of a falling leaf. Let your mind naturally manifest everything, such as the image of birds flying, and the sound of birds singing. At that very moment, you will feel anywhere is your home.”

During the second year of the dynasty title of Thien Gia Bao Huu, on the twenty-fourth day of the ninth month, 1203, he felt stomach ache, so he convened his assembly and spoke this verse to them. This is one of his famous Zen poems:

“The Way originally has no color,
It shows its freshness everyday,
Look at all the universes out there,

Where is not our home?"

After speaking the verse, he sat cross-legged and peacefully passed away. His major disciple Than Nghi and others prepared his cremation ceremony, collected his relics, and built a stupa to house them. Zen master Thuong Chieu composed a Zen book titled "Diagram of the Dharma Succession of the Southern School" which has been in circulation in Vietnamese Buddhism.

13. Master Chan Nguyen (1647-1726)

Chan Nguyen, a Vietnamese famous monk from Hải Dương. When he was young, he was very intelligent. He left home and became a monk at the age of 16. When he was 19, he went to Hoa Yên Temple to meet Zen Master Tuệ Nguyệt and became his disciple with the Dharma name Tuệ Đăng. After his master passed away, he became a wandering monk who practised ascetics. Later, he stayed at Cô Tiên Temple to expand the Buddha Dharma. One day he visited Vĩnh Phúc Temple, there he met and became the disciple of Zen Master Minh Lương with the Dharma name Chân Nguyên. He passed away in 1726, at the age of 80. He always reminded practitioners: "Seeing one's own nature and becoming a Buddha or to behold the Buddha-nature within oneself or to see into one's own nature. That nature is the same for both the enlightened and the unenlightened, but because of the coverage of ignorance that causes here ordinary people and there the saints. Once the curtain of ignorance is eliminated, all things will be the same with that same nature. Similarly, you cannot see the moon in the rivers because the water is so disturbed; however, once the water becomes still, the moon will immediately appears in the water. Semantically 'Beholding the Buddha-nature' and 'Enlightenment' have virtually the same meaning and are often used interchangeably. In describing the enlightenment of the Buddha and the patriarchs, however, it is often used the word 'Enlightenment' rather than "Beholding the Buddha-nature." The term 'enlightenment' implies a deeper experience. This is a common saying of the Ch'an (Zen) or Intuitive School. Through it one sees one's own nature and becomes a Buddha. This is one of the eight fundamental principles, intuitional or relating to direct mental vision of the Zen School. Zen practitioners

should not seek a Buddha by his form or his sound because neither the form nor the sound is the real Buddha. Those who seek Buddha by form and sound are on the wrong path. The true Buddha is Enlightenment and the true way to know Buddha is to realize Enlightenment. For Zen Schools, there are eight fundamental intuitional principles that relate to direct mental vision of practitioners. First, the Correct Law Eye-Treasury or Treasury of the eye of the true dharma. Second, Nirvana of Wonderful and Profound Mind or the subtle mind of nirvana. This is the wonderful and profound mind or heart which is beyond human thought. The mind which clings to neither to nothingness nor to actuality. The mind in which all erroneous imaginings have been removed. According to the Differentiated Teaching of the T'ien-T'ai school, limited this to the mind of the Buddha, while the Perfect teaching universalized it to include the unenlightened heart of all men. Third, reality is nullity or true marks are no marks. Fourth, the Door of Abhidharma or the extremely subtle dharma gate. Fifth, it is not relying on books, or not established on words or no establishment of words and letters. Sixth, it is a special transmission outside the teachings or the distinct transmission outside of the teachings. Seventh, it points directly to the human mind or directly pointing to the mind of man. Eighth, through it one sees one's own nature and becomes a Buddha or seeing the nature is the attainment of Buddhahood. Finally, practitioners should remember that all phenomena are just the one mind. The Buddha says Nirvana is the extinction of desire, hatred and illusion. You all must see this true nature, because if you don't, you can never extinguish the fire of desire, hatred and illusion." Below is one of his famous Zen poems on 'Seeing the Nature':

"It is originally an empty spot in nature,
 All things would have the same
 nature of emptiness.
 Beyond the sky and earth,
 so vast is the universe,
 The cold light is so serene though
 it is shining through countless worlds.
 It neither increases at the enlightened,
 nor does it decrease at the unenlightened,

It appears square or round in
 receptacles at ease.
 When the water is still,
 the moon appears in thousands of rivers,
 As the flower blossoms ,
 the whole universe glows in red.”

He always emphasized on this ‘mind’: “All things are inside the mind, 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. However, remember even when you see it, you still have no words to say about it! Devout 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. When you ask me, that is the manifestation of your mind. When I reply you, that is the manifestation of my mind. If you have no mind, how can you know to ask me? If I have no mind, how can I know to reply you? Your mind is manifesting right at the time you are asking me. Since the beginningless time, this mind has manifested in all your actions all the time. This mind is manifesting in accordance with circumstances. It is manifesting while you are facing me, talking and asking me. This mind is the true nature. What is asking here? What is talking here? What is having the ability to put a question here? Practitioners should also 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. The whole 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 on the 'lamp of mind':

"From the lamp of mind,
the Buddha's eyes manifest,
And the four eyes gaping
clearly pass on the way.
Keep the transmission of the lamp
shinning endlessly,
And empower the Zen rangers
to teach human beings."

As a matter of fact, the lamp of the mind is the inner light or intelligence. In Contemplation of the Mind Sutra, the Buddha taught: "All my tenets are based on the mind that is the source of all dharmas." The mind has brought about the Buddhas, the Heaven, or the Hell. It is the main driving force that makes us happy or sorrowful, cheerful or sad, liberated or doomed. From the standpoint of Zen experience, "mind" means total awareness. In other words, just listening when hearing. It consists of fleeting mental states which constantly arise and perish with lightning rapidity. "With birth for its source and death for its mouth, it persistently flows on like a river receiving from the tributary streams of sense constant accretions to its flood." Each momentary consciousness of this everchanging lifestream, on passing away, transmits its whole energy, all the indelibly recorded impressions, to its successor. Every fresh consciousness therefore consists of the potentialities of its predecessors and something more. As all impressions are indelibly recorded in this everchanging palimpsest-like mind, and as all potentialities are transmitted from life to life, irrespective of temporary physical disintegrations, reminiscence of past births or past incidents become a possibility. Mind is like a double-edged weapon that can equally be used either for good or evil. One single thought that arises in this invisible mind can even save or destroy the world. One such thought can either populate or depopulate

a whole country. It is mind that creates one's paradise and one's hell. However, with meditation, you can train the mind to keep calm and be free from disturbances either from within or outside. Apply concentrated awareness to the internal confusions and mental conflicts, and observe or pay attention to all the changing states of your mind. When the mind is properly developed, it brings happiness and bliss. If the mind is neglected, it runs you into endless troubles and difficulties. The disciplined mind is strong and effective, while the wavering mind is weak and ineffective. The wise train their minds as thoroughly as a horse-trainer train their horses. He always reminded his disciples: "A person awakens the true nature of the all things means he awakens to a nowness of emptiness. The emptiness experienced here here is no nihilistic emptiness; rather it is something unperceivable, unthinkable, unfeelable for it is endless and beyond existence and nonexistence. Emptiness is no object that could be experienced by a subject, a subject itself must dissolve in it (the emptiness) to attain a true enlightenment. In real Buddhism, without this experience, there would be no Buddhism. However, a being who has attained perfect complete enlightenment, or a fully awakened one, should always be attentive to the activities of the body with the practice of concentration on breathing; be aware of all forms of feelings and sensations, pleasant, unpleasant, and neutral, by contemplating their appearance and disappearance within oneself; be aware whether one's mind is lustful, hatred, deluded, distracted or concentrated; and contemplate the impermanence of all things from arise, stay, change and decay to eliminate attachment. Let watch your mind in order to be mindful of any coming false thoughts, and not continue to wander with them anymore. You all should live with this realization all day and night; it is to say you are living with 'seeing the true eternity and complete enlightenment.'" Below is one of his famous Zen poems:

"Appearing clearly all day and night,
The self nature manifests comfortably.
Seeing the true eternity applying through the six senses,
You will move horizontally and vertically
Among all phenomena with complete enlightenment."

14. Master Nguyen Thieu (1648-1728)

A Chinese Zen Master from Kuang-Tung. He was born in 1648, left home at the age of nineteen and became a disciple of Zen Master BỔn Khao Khoáng Viên at Báo Tư temple in Kuang-T'ung, China. He was the Dharma heir of the thirty-third generation of the Linn-Chih Zen Sect. In 1665, he went to Cental Vietnam and stayed in Qui Ninh, Bình Định, where he established Thập Tháp Di Đà Temple. The temple is situated on Long Bích hill, about 25 kilometers from Qui Nhơn City, across Đập Đá town, in Vạn Xuân hamlet, Nhơn Thành village, An Nhơn district. Later, he went to Thuận Hóa to build Hà Trung Temple, then to Phú Xuân to build Quốc Ân Temple and Phổ Đồng Stupa. At one time, he obeyed order from Lord Nguyễn Phước Thái to return to Kuang-Chou to invite more high-rank Chinese monks to Vietnam, and to obtain more statues of Buddhas as well as religious ritual instruments in preparation for a great Vinaya-affirming ceremony at Thiên Mục temple. Later on he received an edict to be headmonk of Hà Trung temple. At the end of his life, he moved to Quốc Ân temple. In 1728, after being slightly ill, he summoned all his disciples and delivered a discourse on the wonderful truths of Buddhism. After giving his instructions to the disciples, he wrote his last poem:

“The image in the mirror,
The latter tranquil in itself,
Should not be considered as real.
The reflection from a gem,
The latter perfectly clear in itself,
Should not be taken as true.
Things existing to you do not really exist.
What is non-existent to you is truly non-Existent.”

Having finished this poem, he peacefully breathed his last breath, at the age of 81. His disciples built a stupa in his memory at Thuận Hóa hamlet, Dương Xuân Thượng village. Lord Nguyễn Phước Châu himself wrote the eulogy for his tomb, and honored him with posthumous title “Hạnh Đoan Thiên Sư.” The stele now remains in front of Quốc Ân temple.

Through this verse, we see the master wanted to remind us that when we speak of mind, we usually think of psychological phenomena,

such as feelings, thoughts, or perceptions. When we speak of objects of mind, we think of physical phenomena, such as mountains, trees, or animals. Speaking this way, we see the phenomenal aspects of mind and its objects, but we don't see their nature. We have observed that these two kinds of phenomena, mind and objects of mind, rely on one another for their existence and are therefore interdependent. But we do not see that they themselves have the same nature. This nature is sometimes called "mind" and sometimes called "suchness." Whatever we call it, we cannot measure this nature using concepts. It is boundless and all inclusive, without limitations or obstacles. The mind nature is serene and luminous; however, the mind nature is not a thing, and not nothing. From the point of view of unity, it is called Dharmakaya. From the point of view of duality, it is called "mind without obstacle" encountering "world without obstacle." The Avatamsaka Sutra calls it unobstructed mind and unobstructed object. The mind and the world contain each other so completely and perfectly that we call this "perfect unity of mind and object."

15. Sư Lieu Quan (?-1743)

A Vietnamese Zen Master from Song Cầu, Phú Yên. He was born in Song Cầu town, Phú Yên province. His family moved to Thuận Hóa province in the late seventeenth century. When he lost his mother at the age of six, his father brought him to Hội Tôn Temple to become a disciple of Most Venerable Tế Viên. Seven years later, Tế Viên passed away. He went to Bảo Quốc Temple to study with Most Venerable Giác Phong Lão Tổ. He was the Dharma heir of the thirty-fifth generation of the Linn-Chih Zen Sect. In 1691 he returned home to take care of his old father. In 1695, he went to Thuận Hóa to receive Samanera's precepts with Most Venerable Thạch Liêm. In 1697, he receive complete precepts with Most Venerable Từ Lâm at Từ Lâm Temple. In 1699, he studied meditation with Most Venerable Tử Dung. He was the Dharma heir of the thirty-fifth generation of the Linn-Chih Zen Sect. Lord Nguyễn Vương greatly appreciated his virtues and often invited him to preach Dharma in the Royal Palace. He spent most of his life to revive and expand Buddhism in Central Vietnam. He was the founder of Bảo Tịnh Temple in Phú Yên in the late seventeenth

century. During the time when he came to Huế for the second time to seek the truth, he built Viên Thông temple in 1697. In 1741, he held a Vinaya-affirming ceremony at Viên Thông temple.

He always reminded his disciples: “Even though Zen practitioner should always practice meditation on the emptiness of all things, but in real life practitioners must see that emptiness and existence are inseparable. Whoever can live harmoniously with emptiness and existence is indeed living with the realization of the nature of emptiness. Practitioners contemplate the emptiness to be able to see the nature of emptiness in the assembly of the five aggregates: bodily form, feeling, perception, mind functionings, and consciousnesses. Pass from considering one aggregate to another. See that all transform, are impermanent and without self. The assembly of the five aggregates is like the assembly of all phenomena: all obey the law of interdependence. Their coming together and disbanding from one another resembles the gathering and vanishing of clouds around the peaks of mountains. We should practice the contemplation on Emptiness so that we will have the ability to neither cling to nor reject the five aggregates. To contemplate on emptiness to know that like and dislike are only phenomena which belong the assemblage of the five aggregates. To contemplate on emptiness so that we are able to see clearly that the five aggregates are without self and are empty, but that they are also wondrous, wondrous as is each phenomenon in the universe, wondrous as the life which is present everywhere. To contemplate on emptiness so that we are able to see that the five aggregates do not really undergo creation and destruction for they themselves are ultimate reality. By this contemplation we can see that impermanence is a concept, non-self is a concept, and emptiness is also a concept, so that we will not become imprisoned in the concepts of impermanence, non-self, and emptiness. We will see that emptiness is also empty, and that the ultimate reality of emptiness is no different from the ultimate reality of the five aggregates.”

He also emphasized: “The Buddha in Nirvana has a perfect freedom to live any where he pleases; he can act in whatever way he wishes and on that account he has no fixed abode and his Nirvana is called the ‘Nirvana of No Abode.’ The purpose of practicing is to extinguish or liberate from existence by ending all suffering. So

Nirvana is the total extinction of desires and sufferings, or release (giải thoát). It is the final stage of those who have put an end to suffering by the removal of craving from their mind. Nirvana means extinction of ignorance and craving and awakening to inner Peace and Freedom. Nirvana stands against samsara or birth and death. Nirvana also refers to the state of liberation through full enlightenment. Nirvana is also used in the sense of a return to the original purity of the Buddha-nature after the dissolution of the physical body, that is to the perfect freedom of the unconditioned state. In other word, Nirvana is the homeland of any practitioners where they return after their lives are expired. Once the vow is done, just return home at will, and do not need to wander around to ask for the patriarchs. The ultimate state is the Nirvana of No Abode (Apratishtha-nirvana), that is to say, the attainment of perfect freedom, not being bound to one place. In the Lankavatara Sutra, the Buddha told Mahamati: ‘Oh Mahamati, Nirvana means seeing into the abode of reality in its true significance. The abode of reality is where a thing stands by itself. To abide in one’s self-station means not to be astir, i.e., to be eternally quiescent. By seeing into the abode of reality as it is means to understand that there is only what is seen of one’s own mind, and no external world as such.’”

Below is one of his famous Zen poems on ‘form and formlessness’ and the ‘state of going home’ of a Zen practitioner:

“Over seventy years in this life,
 Living harmoniously with emptiness and existence.
 I now fulfill the vow and prepare to go home,
 Why do I need to ramble around for
 the way of Patriarchs?”

He passed away in 1743. Before his death, he left a versified text to his Dharma offsprings to give the first word of the religious name.

16. Most Venerable Nhat Dinh's Filial Piety

Nhat Dinh, a Vietnamese monk from Quảng Trị. When he was very young, he left home and became a disciple of Zen Master Phổ Tịnh at Thiên Thọ Temple. Later he received complete precepts with Most Venerable Mật Hoàng at Quốc Ân Temple. He stayed at Thiên Thọ Temple. Then obeyed an order from King Tự Đức, he went to

Linh Hựu temple. In 8143 he became a wandering monk. He stopped by Hương Thủy and built Dưỡng Am to serve his mother and stayed there to expand Buddhism until he passed away in 1874. It is said that “Dưỡng Am” was first built by Most Venerable Nhất Định as a thatch hut to serve his old mother. At one time, his mother was too sick so she was advised by the doctors to eat fish and meat for health recuperation. Every morning the Most Venerable went to the market place to get some fish and meat by himself to feed his ill mother. Therefore, he received a lot of bad comments from the local people. However, King Tự Đức appreciated him as a dutiful son so he gave the temple an escutcheon named Từ Hiếu (Filial Piety).

17. Master An Thien

A Vietnamese famous Zen master in the early nineteenth century. He was the author of “A Thorough Study on the Three Religions” composed in the middle of the nineteenth century. Probably printed in 1845. He spent most of his life at Đại Giác Temple in Bồ Sơn, Bắc Ninh to expand Buddhism. Master An Thiên composed a book titled “A Thorough Study in the Three Religions”. The book was composed in the middle of the nineteenth century. Probably printed in 1845. The book included three divisions: *First volume: Buddhism*, which comprises the followings: 1) The travel in seeking the Buddha Dharma of Zen Master Tinh Tuyen Tram Cong. 2) Sutras printed in Vietnam. 3) The beginning of Zen in Vietnam. 4) Buddha stupas in Vietnam. 5) Wu-Yun-T’ung Zen Sect. 6) Famous monks at the Royal Palace. 7) Famous monks during the Tiền Lê Dynasty. 8) Famous monks during the Lý Dynasty. 9) Famous monks during the Trần Dynasty. 10) Vinitaruci Zen Sect. 11) Thao Duong Zen Sect. 12) Mystic things involving Vietnamese Zen masters throughout all dynasties. 13) Buddhist terms and mythological stories about Buddhism in China and Vietnam. *The Second volume: Confucianism. The Third volume: Taoism.*

18. Venerable Master Minh Tri
Nguyen Van Bong (1886-1958)

Venerable Master Minh Tri's worldly name Nguyen Van Bong. He was born in 1886 in Tan My Village, An Thanh Thuong (Rach Vong) Canton, Vinh Long Province, now in Sa Dec City, Dong Thap Province. He was the seventh child of Mr. Nguyen Van Binh and Mrs. Nguyen Thi An. His parents passed away when he was very young. He then was raised by his eldest sister. At the age of nine or ten, he attended at a village school to study Chinese. When he grew up, his sister sent him to a provincial school to study Vietnamese and French. Even when he was young, he spent a lot of time to study Buddhist, Confucius and Taoist teachings. He also studied Herbal Medicines. In 1905, he followed his brothers' and sisters' instruction to get married, but he continued to studied Buddhist teachings compassion, loving-kindness, benefits to self and others, enlightening self and others. In 1915, after comprehending the core teachings of Buddhism, he travelled all over the region of the Seven Mountains to seek masters to study more on Buddhism. After a short period of time of cultivation in Nui Cam, he attained a sudden enlightenment of Truth. Since then, he continued to spread Buddhist teachings. He, then, founded the Vietnamese Lay Pure Land in late 1916 in Nui Cam, Seven Mountains in the Southeastern part of Vietnam. The teachings of the Vietnamese Lay Pure Land Sect based on the Sutra of the proper way to pay homage to the six directions or the Sigalovada-sutta (Sigalaka Sutra) is the Sutra that the Buddha preached to Sigalovada, son of an elder of Rajagrha, Digha Nikaya 31. This sutra is also known as the Sutra of Advice to Lay People that encourages lay Pure Land Buddhists to recite Buddha names and to pay homage to the six directions. In 1919, he renounced his worldly life to become a wandering monk who travelled all over the South of Vietnam. From 1919 till 1933, he continued to help people in the South to build roads and bridges. In 1933, he settled down in Cholon, built Hung Long Temple and officially founded the Vietnamese Pure Land For Lay Buddhists Association. In 1951, he started to teach his disciples to begin the Path of Simultaneous Cultivations of Blessings & Wisdom, and eliminated the name of Paying Homage to the Six Directions. He always reminded his

disciples that in Buddhist cultivations, there are several different dharma doors, but there are only two ways of cultivation: Cultivation of merits and cultivation of wisdom. Cultivate to gather merits includes various practices for a Buddhist such as practicing charity, distributing free sutras, building temples and stupas, keeping vegetarian diet and precepts, etc. Merit is the result of the voluntary performance of virtuous actions, also means field of merit, or field of happiness. All good deeds, or the blessing arising from good deeds. The karmic result of unselfish action either mental or physical. The blessing wealth, intelligence of human beings and celestial realms; therefore, they are temporary and subject to birth and death. Practices of blessing or sundry practices are various practices for a Buddhist such as practicing charity, distributing free sutras, building temples and stupas, keeping vegetarian diet and precepts, etc. Merit is the quality in us which ensures future benefits to us, material of spiritual. It is not difficult to perceive that to desire merit, to hoard, store, and accumulate merit, does, however meritorious it may be, imply a considerable degree of self-seeking. It has always been the tactics of the Buddhists to weaken the possessive instincts of the spiritually less-endowed members of the community by withdrawing them from such objects as wealth and family, and directing them instead towards one aim and object, i.e. the acquisition of merit. But that, of course, is good enough only on a fairly low spiritual level. At higher stages one will have to turn also against this form of possessiveness, one will have to be willing to give up one's store of merit for the sake of the happiness of others. In Buddhist cultivations, merits and wisdom are two feet of a practitioner who is walking toward the Buddha-Land. If lack just one, that person immediately becomes disabled and will never be able to reach the Buddha-Land. Owing to the practice of wisdom, practitioners will attain a number of virtues that contribute a considerable part in the process of going beyond the six paths of the samsara. Virtue is practicing what is good like decreasing greed, anger and ignorance. Virtue is to improve oneself, which will help transcend birth and death and lead to Buddhahood. Merit is what one established by benefitting others, while virtue is what one practices to improve oneself such as decreasing greed, anger, and ignorance. Both merit and virtue should be cultivated side by side. He passed away on August 23, 1958, at the age of 73.

Vietnamese people, especially people in the South will forever remember all his contributions in both wordly life and in religion.

19. Most Venerable Fu-Hou

Most Venerable Phuoc Hau, one of the most outstanding disciples of Most Venerable Tâm Truyền (Tâm Truyền was a disciple of Diêu Giác; Diêu Giác was a disciple of Nhất Định). He was both a Zen master and a poet. It was regrettable that now, after so many changes, all that remains of his works is merely a poem, as his last words imbued with Buddhist thoughts:

Buddhist sutras are not few.
 My learning cannot be said to be
 satisfactory or poor.
 I have forgotten all,
 it seems, now looking back.
 There only remains in my heart the word
 “NHƯ.”

20. Venerable Master Minh Dang Quang

The Life & Acts of Honorable Master Minh Dang Quang: Venerable Master Minh Dang Quang was an important Vietnamese Monk in the first half of the twentieth century. He was born in 1923 and considered missing on the way to preach in 1954. When moral and traditions of Vietnamese Buddhism were in rapid decline, he was one of the key monks in the revival and reformation of Vietnamese Buddhism during that time; he was also the founder of the Vietnamese Sangha Bhikshu Buddhist school. Most Honorable One Minh Đăng Quang cleverly combined both doctrines from Mahayana and Theravada (Hinayana) to make the doctrine for the Vietnamese Sangha Bhikshu Buddhist Sect. Not long after the day he founded the school, millions of followers followed him to practice. In mid 70s, one of his great disciples, Most Venerable Thích Giác Nhiên, founded the International Sangha Bhikshu Buddhist Association in the United States of which followers are all over the world nowadays. Venerable Master

Minh Dang Quang was born and raised in a family with Confucian tradition. He was much imbued with the lofty principles of Confucianism since he was very young so that He was always sincerely respect the main principles of Confucius-Mencius although he deeply devoted to the Triple Gem. Even though his time of propagation of the Dharma was only ten years, he had contributed so much to Vietnamese Buddhism and to Buddhism in general. Venerable Master Minh Dang Quang had come and gone. Seventy years had elapsed since his magnificent propagation of the Buddha-dharma adorned the historical background of Vietnam at that time, especially the Southern parts. From a lonely shadow of his during the most chaotic time of Vietnamese history, he opened a new era for Buddhism in Vietnam, an era of a real Buddhism, an era of an orthodox Buddhism, a Buddhism that indeed deeply infiltrated Vietnamese people after years of suffer under the policy of religious destruction implemented by the French colonists. More than half a century had passed, Venerable Master Minh Dang Quang, his life and his religious works never lose their powerful impact upon not only his disciples, but also those who come across them. As a matter of fact, time seems to have no impact on his memory and the law of impermanence also seems to refuse to imprint its miserable seal on the great fame of this outstanding master. His shining personality and supernatural character, in addition to his determined will to carry out his noble mission had helped his ability to found a famous Buddhist tradition in Vietnam. He started his mission even when he was very young. His vigor and his unceasing search for and propagation of the Buddha-dharma always inspire our respect and encourage us to continue to follow his footsteps and his gorgeous example to serve the Correct Dharma.

Honorable Master Minh Dang Quang and the Vietnamese Sangha Bhikshu Buddhist Sect: Vietnamese Sangha Bhikshu Buddhist Association, founded in 1944 by the Late Most Honourabled One Minh Đăng Quang. The school was established during declined period of the Vietnamese Buddhism. Most Honourabled One Minh Đăng Quang cleverly combined both doctrines from Theravada (Hinayana) and Mahayana to make the doctrine for the Vietnamese Sangha Buddhism. Not long after he founded The Vietnamese Sangha Buddhism, millions of followers followed him to practise. He was so famous; however, he

suddenly disappeared in 1954. He was officially considered missing in 1954. After he disappeared, the Vietnamese Sangha Bhikshu Buddhism developed more quickly on a larger scale from all over the South Vietnam to North of Central Vietnam with millions more followers.

Missionaries of Vietnamese Sangha Bhikshu Buddhist Association At this time, in Vietnam, there are six Missionaries of Monks and three Missionaries of Nuns: *Missionaries of Monks*: The first Missionary of Monks led by Most Venerable Giac Chanh and its headquarters is Ngoc Vien Monastery in Vinh Long Province. The second Missionary of Monks led by Most Venerable Giac Tanh and its headquarters is Ngoc Trang Monastery in Nha Trang Province. The third Missionary of Monks led by Most Venerable Giac An and its headquarters is Ngoc Tong Monastery in Nha Trang Province. The fourth Missionary of Monks led by Dharma Master, Most Venerable Giac Nhiên and its headquarters is Minh Dang Quang Dharma Institute in Bien Hoa Province. The fifth Missionary of Monks led by Most Venerable Giac Ly and its headquarters is Central Monastery in Saigon. The sixth Missionary of Monks led by Most Venerable Giac Hue and its headquarters is Loc Uyen Dharma Hall in Saigon. *Missionaries of Nuns*: The first Missionary of Nuns led by Venerable Nun Huynh Lien and its headquarters is Ngoc Phuong Monastery in Saigon. The second Missionary of Nuns led by Venerable Nun Ngan Lien and its headquarters is Ngoc Tien in Ha Tien, Rach Gia Province. The third Missionary of Nuns led by Venerable Nun Tri Lien and its headquarters is Ngoc Hiep Monastery in My Tho Province. *Leaders of Vietnamese Sangha Bhikshu Buddhist Association*: Vietnamese Sangha Bhikshu Buddhist Association led by Most Honorable One Minh Dang Quang from 1946 till 1954. From 1954 to 1975, led Most Venerable Giac Chanh. After 1975, Most Venerable Giac Chánh continued to lead the Vietnamese Sangha Bhikshu Buddhist Association in Vietnam. Meanwhile, Dharma Master Thich Giac Nhien, leader of the fourth Missionary of Monks went oversea and established the International Sangha Bhikshu Buddhist Association in California, the United States of America. Most Venerable Giac Chanh passed away in 2004. At this time, Vietnamese Sangha Bhikshu Buddhist Association and International Sangha Bhikshu Buddhist Association led by Dharma Master, Most Venerable Thich Giac Nhien. However, Vietnamese

Sangha Bhikshu Buddhist Association in Vietnam is directly led by Venerable Thich Giac Toan, and its headquarters is Central Monastery in Saigon.

21. Most Venerable Thien Hoa

Thien Hoa, name of a Vietnamese Zen master, who lived during the twentieth century. He was born in Vinhlong Province, South Vietnam. He was the author of several outstanding Buddhist books: Eight Precious Books, Popular Buddhist Studies, etc. He spread the Zen teachings in South Vietnam most of his life. Most Venerable Thien Hoa did not only spread Buddhist teachings to save beings, but he also helped maintaining and developing Buddhism during the time Vietnam was occupied by the French.

22. Most Venerable Huyen Vi

Most Venerable Thích Huyền Vi, one of the most outstanding Vietnamese monks in the modern era. In 1970, he obtained his Ph.D. at Magadha University (Patna-India) for a critical study of the Life and Work of Sariputra. He established Linh Son Monastery in Paris, France in late 1970s and currently directing the system of Linh Son Monasteries in the world, including many temples in France, Canada, and the United States. His works include ‘The Four Abhidharmic Realms,’ ‘La Vie de Bouddha Sakyamuni,’ ‘Dharma talks,’ etc. In keeping his vows to expand Buddhism in the West, Dharma Master Thích Huyền Vi established a record of 46 temples worldwide, among which 32 are in North America and Europe, while others are located in such far away places as Nepal and Republic Zaire (Congo).

23. Most Venerable Thich Quang Duc

Most Venerable Thich Quang Duc was a Vietnamese Buddhist monk whose public self-immolation in 1963 became one of the eminent images of the Vietnam War. He took this desperate measure in protest at the jailing of hundreds or thousands of monks and nuns

without trial by the regime of President Ngo Dinh Diem of the first Republic of South Vietnam, and he is widely credited with helping to restore religious freedom in Vietnam as a result of his self-sacrifice.

24. Dharma Master Thich Giac Nhien

Dharma Master Giac Nhien, given name Nguyen Thanh Duoc. He is the little son in a family of five brothers and sisters. His father named Nguyen Huu Huon and mother Ngo Thi Sang. He is one of the most famous monks of Vietnamese Buddhism, a Tripitaka teacher of dharma. He was born in Cantho, South Vietnam in 1923, left home and became a novice at the age his young age. First, he received his Buddha name Minh Chau and studied with Master Minh Tri. In 1939, he was ordained by Great Master Thich Minh Phung with another Buddha name Thich Minh Tam and title Tanh Chon. In 1944, Great Master Minh Phung passed away, he continued to cultivate until he met Honorable Great Master Minh Dang Quang in 1951, he then became one of the most imminent disciples of Most Venerable Master Minh Dang Quang (Founder of the Vietnamese Mendicant Order). Honorable Great Master Minh Dang Quang granted him another Buddhist name Thich Giac Nhien. In 1954, after the secret absence of Master Minh Dang Quang, he headed the Fourth Mendicant Missionary, one of the six main missionaries of Vietnamese Mendicant Order. In 1958, he was the director of affairs and director of propagation of the Dharma for the Vietnamese Mendicant Order. He guided monks in the Order to travel all over the South and central Vietnam to expand the doctrines of the school and to build over 30 monasteries. In 1960, he was assigned to the general director of affairs, general director of monk affairs, general director of propagation of the Dharma, and general director of social welfare for the Vietnamese Mendicant Order. In 1964, he was also responsible for the Head of the Central Institute of the Vietnamese Mendicant Order. In 1965, he opened the Institute of propagation of the Dharma to train new monks and nuns for the Order. From the time of the absence of the Great Master Minh Dang Quang until 1975, he wandered all over the South and Central Vietnam to propagate the Dharma and to compose a lot of Buddhist books. He was the one who collected and printed 69 books

titled “The True Principles” of Great Master Minh Dang Quang. He came to the United States of America in 1978, there he founded the International Sangha Bhikshu Buddhist Order in the same year (ISBBA). After the passing away of the second patriarch Giac Chanh in 2004, he became the Third Patriarch of the Vietnamese Mendicant Buddhist Order. During more than seven decades of propagation of the Buddha-dharma, he admitted more than a million of followers, and he also built hundreds of monasteries from all over Vietnam and all over the world. To this day, at the age of 86, he is still traveling all over the world (all over the U.S.A., Canada, Australia, France, England, Belgium, Russia, Vietnam, etc.) to preach the dharma. The International Sangha Bhikshu Buddhist Association, founded in 1978 in the United States by Most Venerable Thích Giác Nhiên, a Tripitaka teacher of dharma. ISBBA was originated from the Vietnamese Sangha Bhikshu Buddhist Association whose founder was late Great Venerable Minh Đăng Quang in 1944.

25. Most Venerable Thich Thien An

Most Venerable Thích Thiên Ân, one of the most outstanding Vietnamese monks in the United States in the modern era. He was trained in the Lin-Chi Lineage. He came to the USA in 1966 to lecture at UCLA. In 1967, he began to teach at Hollywood Founded International Buddhist Meditation Center, later in 1973 it became a college and University of Oriental Studies in Los Angeles. After the political change over in Vietnam in 1975, he was active in helping Vietnamese refugees in the USA.

26. Most Venerable Thich Duc Niem

Most Venerable Thích Đức Niệm, one of the most outstanding Vietnamese monks in the modern era. In 1978, he obtained his Ph.D. in Buddhist study at Taiwan University. In the same year, he was also the President of the Refugee Relief Association in Taiwan. In 1981, he founded the International Buddhist Monastic Institute in the United States to train monks and nuns as well as to translate and publish

Buddhist sutras, vinaya, and commentaries. In 1992, he was head of the Leadership Council Vietnamese-American Unified Buddhist Congress, an umbrella organization covering several Buddhist organizations in the United States. He also wrote and published several Buddhist books including *A Commentary On Mahayana Pureland Thought*, *Thích Đức Niệm's Dharma Talks*, etc..

27. Most Venerable Thich Thien Tam & Vietnamese Pure Land School

Most Venerable Thich Thien Tam, one of the most outstanding monks in Vietnamese Pure Land School. His worldly name was Nguyen Nhat Thang. He was born in 1924 in Go Cong, South Vietnam (some sources said he was born 1924?). When he was 12 years old, his mother got seriously ill, so he went to Vinh Trang Temple in My Tho to search herbals to treat his mother. After his mother recovered from the illness, he continued to go back to Vinh Trang Temple to volunteer to help the temple and to study Buddhadharma. In 1944, he asked his parents to give him permission to become a monk, but the parents did not allow him to leave home. So he continued to be a lay person who often visited local temples to help for meritorious deeds and to cultivate. In 1945, his parents gave him permission to become a monk, so he became a disciple of Most Venerable Thanh Dao at Linh Thuu Temple at Xoai Hot Village. In 1948, he received ten commandments of a Sramanera (a novice monk) and attended the Intermediate Buddhist Studies. In 1950, he received 250 commandments of a Bhiksu, and completed his Intermediate Buddhist Studies in 1951. In 1954, he completed his Advanced Buddhist Studies. Right after that, he entered and shut off himself up in the room to purify, strengthen his concentration power, and to translate Buddhist books from Chinese into Vietnamese. In 1964, he opened an Intermediate Buddhist Studies Institute at Hue Nghiem Temple, Binh Chanh District. He and Most Venerable Thich Thanh Tu were responsible for the lectures. In 1968, he went to Lam Dong Province to establish a place of training of Pure Land disciples at Dao Ninh Temple. In 1970, he founded Huong Nghiem Pure Land Institute to encourage people to practice Pure Land. Most Venerable Thich Thien Tam passed away in 1992 at the age of

68. During the period of 47 years of being a monk, he translated a lot of books from Chinese into Vietnamese. Here are some major ones: The Sutra of Contemplation of Infinite Life (Amitayur-dhyana-sutra), Letters From the Pure Land, Country of the Ultimate Bliss, Great Compassion Mind Mantra (Mahakarunika-citta-dharani), Pure Land Methods & Regulations, the Unisha Vijaja Dharani Sutra, Collection of Lotus Stories, Ten Core Issues in Buddha Recitation, Fundamental Teachings of the Mind-Only, Biographies of Pure Land Sages and Saints, and so on.

Nowadays, we do not have records of lines of transmission of the Vietnamese Pure Land School. Vietnamese Pure Land School was probably originated from the Great Master T'an Heng, a Chinese famous monk in the Liao Sung Dynasty in China. He was one of the earliest outstanding monks who preached the Sukha-vativyuha Sutra of the Pure Land Sect in China. He might be the first Chinese monk who introduced the Pure Land teachings when he came to Jiao-Chou to spread the Buddhadharma there. In the modern times, Thich Thien Tam and Senior Most Venerables Thich Tri Tinh and Thich tri Thu were considered the prominent monks who actively propagated the Pure Land teachings in Vietnam. The Pureland text, "The Road to the Ultimate Bliss World" was first translated into Vietnamese by the Most Venerable Thich Tri Thu, Most Venerable Thich Tri Tinh, and, later, it was translated and explained again by the late Great Dharma Master Thich Thien Tam with the title "Collection of Lotus Stories." Biographies of Pure Land Sages and Saints, or Enlightened Saints of Pureland Buddhism, which recorded eleven Patriarchs for the Pureland Dharma Tradition. Eventually, at Linh Nham Congregation, the Great Venerable Master Yin-Kuang had a convention for Pureland Cultivators, both lay people and clergy, to promote Great Venerable Sinh-So as the Tenth Patriarch, Great Venerable Master Sua-Sen as the Eleventh Patriarch, and Great Venerable Master Che-Wu as the Twelfth Patriarch. After the Great Venerable Master Yin-Kuang gained rebirth in the Pureland, Pureland cultivators carefully examined his life and made the following observations: His conduct and practice were pure and adorning. He made significant contributions to the Pureland Buddhism. Thus, after their meeting, they honored him as the Thirteenth Patriarch. According to the tradition of Pureland Buddhism,

the Great Venerable Masters followed the path of compassion, wisdom, and benefitting others; therefore, they never proclaimed themselves as Patriarchs. Only after they passed away, leaving behind significant and extraordinary artifacts, such as caris, upon death they were received by Buddha, Maha-Bodhisattvas, etc, or having outward characteristics of gaining rebirth, did future generations, relying on these evidences, bestowed upon them as Patriarchs. The Biographies of Pure Land Sages is a collection of real life stories of Pureland cultivators, lay and ordained Buddhists, who gained rebirth to provide concrete evidence and serve as testimony to the true teachings of the Buddha and Pureland Patriarchs for those who may still have doubts and skepticism. Almost all the virtuous beings recorded in the Biographies of Pureland Sages relied on the dharma door of Buddha Recitation to gain rebirth and earn a place in one of the nine levels of Golden Lotus in the Western Pureland.

28. Most Venerable Thanh Tu

Most Venerable Thich Thanh Tu was born on July 24, 1924 in Cantho City, South Vietnam with the birth name of Tran Huu Phuoc. He was born in a family that followed Caodai Religion, but when he grew up, at the age of 25, he decided to become a Buddhist monk. After almost twenty years of meditation practices, Most Venerable Thanh Tu began his teachings in 1971 with about ten disciples. In 1974, he opened three new monasteries which included Linh Quang, Chan Khong, and Bat Nha. By this time, he was so much famous, and had thousands of disciples included Monks, Nuns, and lay people. Also in 1974, he opened Thuong Chieu Monastery in Long Thanh, which later became the headquarters of all other monasteries. Most Venerable Thanh Tu often emphasized that his teachings originated from the Truc Lam Zen School. Most Venerable Thanh Tu has been most most successful to restore the Truc Lam Zen School. In recent years, he also built a monastery on Mount Yen Tu. It should be noted that all his efforts to revive the Truc Lam Zen School had a very positive impact on the reform of Zen, and the revive of a long-time lost Zen School in Vietnam.

According to Most Venerable Thích Thanh Tu, there are four serious matters in a cultivator's life. These are: Mind, Karma, Cause and Conditions. The Buddha taught: "When the mind is still, all realms are calm." Therefore, the issue of certainty is a determination of our future Buddhahood. Karma can be previous or present karma. However, Most Venerable Thích Thanh Từ, a famous Zen Master in recent Vietnamese Buddhist history confirmed that: "Cultivation means transformation of karma." Therefore, no matter what kind of karma, from previous or present, can be transformed. For cause, practitioners should try to zealously cultivate so that we establish no causes. Ancient sages always reminded that "Bodhisattvas fear causes, ordinary people fear results." Even though we are still ordinary people, try to know to fear "causes" so that we don't have to reap "results." Conditions are external circumstances. If our cultivation power is weak, we can be attracted by external conditions; however, if our cultivation power is strong, no external environments can attract us. The sixth patriarch told the monks in Kuang Chou that: "It is not the wind moving, and it is not the flag moving, it is our mind moving." So if we follow the teachings of the sixth patriarch, no external environments can be fertilizers to our cycle of births and deaths.

Do we all know who we are? How do we define the "Self" or the "I" that we often use to identify ourselves? The "Self" or the "I" is sometime referred to as the physical being sometimes as the mind. We have always been engrossed in the illusion of the "Self". Which one is our true self: the physical being or the mind? If it is the physical being, will it always stay with us? For example, the arms are parts of our body. If for some reasons, one of the arms is badly injured and must be imputed and replaced with an artificial arm. Then, can we still consider this borrowed portion as our body? Furthermore, if this physical being is the self, it will probably exist in this world for about 80 or 90 years. Eventually, it will decay and become ashes; then are we satisfied with it? Can we accept the thinking and discriminating mind which is invisible as our "self"? Everyday, thousands of thoughts pop up in our mind; they come and go, i.e., joy, sadness, love, anger, like, dislike, etc. Sometimes we think about good deeds like Buddha; sometimes we cherish wicked ideas like tigers or panthers. Then, which is our true "self"? The good one? The bad one? Or both? Can we

be comprised of both the good and the evil? In our daily activities, we often confine ourselves to the “self”, but if someone asks which one is our self, we will be confused. We cannot tell whether it is the body or the mind. We declare that we know about the universe, yet we are ignorant of our own physical body. Just like a man knows everything about his neighbor's affairs but is not aware of his own. What do we think about that man? He is really uprooted when he knows everything except his own.

According to Most Venerable Thich Thanh Tu, the main purpose of a Buddhist practitioner is the search for truth, the search for awakening. On our journey of cultivation, if we move one step, we are one step closer to the truth, one step closer to awakening. The Buddha is the Awakened, so practicing the Buddha's teaching is practicing about his methods of awakening. Thus, on the way to enlightenment, the more we move forward, the closer we come to awakening. Now, let me ask all of you here this question: “Has anyone of you, laypeople, monk and nun, attained enlightenment?” It would really be a great loss if we could not attain it while practicing the Buddha's teachings. Thus, we have to clearly ascertain our position that Buddhist practicing is the practicing of awakening. We must make great headway in the path of enlightenment even if it takes us months or years. On the way to enlightenment, do we get sidetracked by the forces of ignorance? Let review this analogy: How does a torch brighten up the dark night? Obviously, we must find essential elements to build the torch, such as materials saturated by kerosene or dry sprigs. We certainly cannot use water or wet grass to light the torch. Similarly, to advance in the path of enlightenment, we must develop our knowledge as a prerequisite. In Buddhism, wisdom is compatible with enlightenment. If we come to Buddhism with belief and not wisdom, we are not equipped with the principal factor for enlightenment. We must forsake all personal concepts and come to Buddhism with the sole desire to search for truth. If our acquisition of the Buddha's teachings is based upon our personal beliefs, we cannot go further on our way to self-realization. We must sincerely long for the truth and earnestly search for it; then we are walking on the right path to enlightenment. Buddhist practitioners must use their learned knowledge and wisdom to find the truth, to follow the Bodhisattvas to cultivate themselves in this very life to become

Buddhas. They travel from place to place, experience the same things laypeople go through in daily life, and live their life in simplicity, but endure no sufferings and afflictions. Meanwhile, some people work very hard to cultivate the seed of good karma to improve their daily life, yet they cannot eliminate all sufferings. Why? It is because they do not come to Buddha with their wisdom, with their striving for enlightenment, but with a belief. They diligently attend services at the temple with the hope that the Buddha will bless them the things they wish for. They will lose their faith in the Buddha and stop coming to the temple once they cannot get what they wish for. Hence, belief without wisdom is faulty.

One day, Zen Master Thich Thanh Tu entered the hall and addressed the assembly, saying: "Today, I will discuss with all of you the subject 'Recognizing the Owner'. This is the most difficult subject for both master and disciples. I hope you will pay close attention to listen to the teaching, and I will try to find every possible means to help you comprehend it. We should not waste this precious moment. Let's review our present being or the concept of 'self'. Everyday, we say: 'I must do this and that; I'm thinking about this and that; I'm planning to do this and that; etc.' But who am 'I' really? Am I this human body that is composed of the four elements: earth, water, fire, and wind? These four elements, however, must co-exist; they depend on one another to create our body. Without one, there will be a corruption. Thus, these elements are not absolute. Then am I this mind that provides me with knowledge and thinking? But the mind is ever changing and invisible. It has complex oppositions between positive and negative thoughts. And when we need to find it, we cannot locate it. Both positive and negative thoughts are impermanent and formless. Everyday we go through life planning and doing all the things for us, yet sadly we cannot identify our 'self'. Therefore, it is my intention to show you the self within the nonself that is 'Recognizing the Owner' or 'To Show the Lord of the House'. Did I title this subject appropriately? To point out something, it must have a form or shape for the eyes to perceive and recognize. Just like the vase. It has the shape of a vase and can be perceived by our eyes, so I can point it out to you. But 'The Owner' is formless and is within each of us; it cannot be seen by the naked eyes, so how can I point it out to you? I have just told you that the self is empty, and now I

say I will point it out to you. Am I contradicting my thoughts? Surely, I am using the wrong word. Why? Because the ultimate truth is inexpressible. We cannot use words to express the truth. Nevertheless, we should not let people stay submerged in the well of ignorance and thus must share this knowledge. Though I may be wrong in using words to explain to you, I sincerely hope that you will be able to find what you are looking for. Applying the same technique of oppositions, if I am talking about the East, you should look at the West to perceive your knowledge. Don't be mistaken and look to the East. And if I am talking about the external, you should look deep inside you to fully understand the concept. This is the key to understanding this concept. Let's study the origin of the word 'the owner', I will begin it by using the Buddha's teachings in the Surangama Sutra in which he defined the term 'guest and dust'. He explained it as follows: 'In the space around us, every morning at sunrise, we can see tiny grains of dust floating and dancing in the sunlight. Space is motionless while dust is always moving. Space is unborn and not dying; dust is subject to birth and death. Therefore, dust is an object in space.' Similarly, guest conveys the same concept. A traveling guest checks into a lodge overnight and leaves the next morning. Just like the dust, the guest came and went. What remains is only the lodge owner. Needless to say 'guest' represents that which is impermanent, and 'the owner' represents that which is absolute or permanent. Let's study the origin of the word 'the owner', I will begin it by using the Buddha's teachings in the Surangama Sutra in which he defined the term 'guest and dust'. He explained it as follows: 'In the space around us, every morning at sunrise, we can see tiny grains of dust floating and dancing in the sunlight. Space is motionless while dust is always moving. Space is unborn and not dying; dust is subject to birth and death. Therefore, dust is an object in space.' Similarly, guest conveys the same concept. A traveling guest checks into a lodge overnight and leaves the next morning. Just like the dust, the guest came and went. What remains is only the lodge owner. Needless to say 'guest' represents that which is impermanent, and 'the owner' represents that which is absolute or permanent. Further, the Buddha also used the following terms to describe the Owner: Buddha-nature, Dharmakaya, Tathagata, True Mind, Buddha's Wisdom, Buddha-knowledge, Original Face, etc. Why are there so many terms used to

define the 'Owner'? Because the 'Owner' is something we cannot give a name to. By the same token, we naturally give a name to an object or person that we can identify. That object or person must be a fixture that we are familiar with. Otherwise, we will have to use a thousand terms to describe that unknown. For example, there is a newcomer who joins in this hall today. Suddenly, he stands up and asks me a question. Now, all of you will acknowledge this stranger's existence by his look; he may be tall, dark, and a bit heavy. When you get home and relate the story to your family, not knowing his name, you will refer to him by your description of his physical traits. Some of you may say that he is tall; some may say he is dark; and others may say he is a heavy man. It is human nature that we create the various terms to describe the unknown. Likewise, the 'Owner' who is the ever-awakening, unborn and impersihable is called Buddha-wisdom. This 'Owner' is the constant knowledge of worldly beings which is called Buddha-knowledge. This 'Owner' who stores supreme knowledge is called Tathagata store. This 'Owner' is the mind that is neither born nor extinct and is called 'True Mind'. This 'Owner' who represents the immutable nature is called 'Dharmakaya'. This 'Owner' who represents the inherent nature is called 'Original Face'. Though we can give the 'Owner' a name to identify or recognize him, we really cannot point him out. In Zen, we often use the phrase 'We stir up the grass in oder to scare away the snakes. And if we stir up the water in the pond, we might hurt the fish.' Obviously, we cannot see the fish in the pond, but if we use a large board and bounce it on the water, the vibration and the force can cause pressure to hurt the fish. In the field, we might not be able to see the snakes, but if we forcefully stir up the grass, we can intimidate and scare them away. Though we can't see them or point them out, through right actions, we can create the effective impact. This is indeed the technique we are using to show you the 'Owner'. Let me relate a few parables about the 'Owner' told by several Zen masters. The first story: During the T'ang dynasty, there was a Zen master named Chao Chou. Upon his first meeting with Nan Ch'uan, Nan-Ch'uan, who was lying down and resting, asked Zhao-Chou: "Where have you come from?" Zhao-Chou said: "I've come from Rui-Chuan (Omen Figure). Nan-Ch'uan said: "Did you see the standing omen's figure?" Zhao-Chou said: "No, but I've seen a reclining Tathagata." Nan-Ch'uan got up and

asked: "As a novice monk, do you have a Boss or not?" Zhao-Chou replied: "I have a Boss." Nan-Ch'uan said: "Who is your Boss?" Zhao-Chou stepped in front of Nan-Ch'uan, bowed and said: "In the freezing winter-cold, a prostrate monk only asks for the master's blessings." Nan-Ch'uan approved Zhao-Chou's answer and permitted him to enter the monk's hall. The second story is about Yang-Shan Hui Chi. When he was still a novice monk, Yang-Shan went to practice under Wei-Shan. Kuei-Shan asked Yang-Shan: "As a novice monk do you have a host or not?" Yang-Shan said: "I have one." Kuei-Shan asked: "Who is it?" Yang-Shan walked from west to east and then stood there erect. Kuei-Shan realized that Yang-Shan was extraordinary. The third story is about Zen master Jui-yen-Shih-yen. He appears in a famous koan, recorded as example 12 of the Wu-Men-Kuan: Jui-Yen went to live at Jui-Yen Monastery in Taizhou where he sat on a large rock. Each day he would call out, "Master!" Then he himself would answer, "What?" Then he said, "Stay alert!" Then he would answer, "Yes! And in the future don't be deceived by anyone!" Then he would answer, "Yes! Yes!" According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, Zen practitioners should always remember that Zen master Jui-yen buys himself and sells himself. He brings forth lots of angel faces and demon masks and plays with them. Why? Look! One kind calls, one kind answers, one kind is aware, one kind will not be deceived by others. We meditate or chant the sutra to calm our mind and to live with our Owner. Yet, we often let the 'guest' distract us and take us away from our own being. We remember things of the past and worry about the future, and don't even realize that those wandering thoughts have taken us farther and farther away from our Owner. With our clear and focused mind, we can easily dissolve any thought arising during our meditation. We need to remind ourselves of the direct experience while meditating, and that is the ultimate technique. Now we shall enter the process of pointing directly at the mind or the Owner. I will not point at him with my finger but with words. Though these words may sound simple and illogical, with the clear perception, you will be able to see your Owner. When you can recognize your Owner, your practice will be easy and successful. To point directly at the Owner, I will use a gatha from the Surangama Sutra to illustrate. It says "The source is just one illuminating essence, which divides itself into six

functioning units'. Imagine a little house that is brightened by a neon light. The house has six wide opened doors surrounding it. At night, we look at the rays dispersed through the doors and can tell whether that house has lighting or not. In reality, we never see the neon light in its physical form; we only see a distribution of its beams from the doors. The essential meaning in the Surangama Sutra emphasizes that true mind, or the Tathagata Store is inherent in each of us. Ultimately, the six functioning units are none other than the six sense organs: eye, ear, nose, tongue, body, and mind. The light is inherently present through these six sense organs. We neither recognize nor perceive it truthfully. To demonstrate this to Ananda and the assembly, the Buddha raised his hand with fingers spread out, then slowly folded them to form a fist, and repeated the action. he then asked Ananda, 'Did you see that?' Ananda responded, 'Yes, Master.' The Buddha asked, 'What did you see?' Ananda responded, 'I saw that you raised your hand with fingers spread out, then folded them into a fist.' The Buddha asked, 'Then, was my hand moving or your seeing arising?' Ananda responded, 'Your hand was moving. My seeing conveys no calmness nor is it subject to arising.' Seeing is seeing; it does not constitute motion or stillness. Let's return to the example of 'guest and dust'. Dust is what is traveling about in the sunlight; space is space and tranquility. Dust is thus subject to birth and death; space remains unchanged and does not experience such process. In the same way, the Buddha raising hand represents the sense object, so it endures the same process as dust in the example of 'guest and dust'. Ananda seeing possesses neither motion nor stillness. Now, do you have that kind of seeing? Then you must possess that Owner. Look at the vase; do you see it? Obviously, you will say 'Yes'. Now, if I take that vase away, do you still see it? The answer is obviously 'No'. That is our mistake. We let our seeing depend on the sense objects. We follow the impermanent and act only on its commands. We forget our true self and run after the false image. We have lost our self, so to speak. Sadly, this is indeed our biggest mistake. After testing Ananda with the hand, the Buddha used his halo. He sent forth his body ray to Ananda's left, and Ananda's head turned to the left. In the same motion, the Buddha sent another to the right, and Ananda's head turned to the right. The Buddha then asked, 'Why is your head moving a lot today?' Ananda responded, 'I was following the

halo rays.' The Buddha asked, 'Then is your head or your seeing moving?' Ananda responded, 'My head is moving; my seeing remains still.' Again, the head is part of the body. It is a material being, so it is subject to birth and death. The seeing is still motionless, so it is unborn, and not dying. Do you realize you have that which is unborn and not dying? Then, you must have the Owner. This is the first stage in searching for the Owner. We now enter the second stage in our search for the Owner. Upon hearing the Buddha's comment that we all possess the unborn and imperishable mind, King Pasenadi asked: 'The heretics say that our life ends after we die. Why now do you state that this body also possesses the unborn and imperishable?' The Buddha then asked, 'Is your body perishable or not?' King Pasenadi responded, 'It is perishable.' The Buddha asked, 'You are still here, why do you say your body will perish?' King Pasenadi responded, 'Though my body has not yet perished, it is gradually dying. It is deteriorating over the years. My body at sixty is totally different from when I was ten years old.' The Buddha asked, 'Then, right in this perishable body, have you ever witnessed that which is unborn and imperishable?' King Pasenadi responded, 'No, I have not.' The Buddha asked, 'How old were you when you first saw the Ganges River?' King Pasenadi responded, 'When I was three years old. On my visit to Ky Ba Thien temple with my mother, we rode across the river.' The Buddha asked, 'Does your seeing of the Ganges River at the age three different from the seeing at age ten, twenty?' King Pasenadi responded, 'Even at sixty, the seeing has not changed.' The Buddha concluded: 'You are concerned about your deteriorating body, but within you there still exists the absolute self. Those that are changing will obviously be perished. Why worrying about this body after death while it still possesses something imperishable?' Now, do we understand clearly the seeing nature inherent in each of us? It never ages. Of course you may contend that if true seeing never age, why do we have to wear glasses when we get older? That is because of our physical being needs assistance; the physical eyes, not our seeing. Just like we have to replace the light bulb when it loses its brightness, not because of the power of the electricity. In the third stage, the Buddha guided us in the process of listening to the sound of the bell. The Buddha instructed Rahula to strike the bell once and asked Ananda and the assembly, 'Did you all

hear that?' Everybody replied, 'Yes.' When the sound ended, the Buddha asked, 'What about now? Are you still hearing?' The answer was 'No.' The Buddha asked again, 'How can you hear it and then not hear it?' Ananda explained, 'When we strike the bell, the sound vibrates causing us to hear the sound. When the sound stops, we can't hear it.' The Buddha instructed Rahula to strike the bell again and asked Ananda and the assembly, 'Is there a sound?' The answer was 'Yes'. When the sound ceased, the Buddha asked, 'Is there the sound now?' The answer was 'No sound.' The Buddha asked again, 'How do we recognize the sound and no sound?' The assembly replied, 'The sound exists when we strike the bell, and when we don't strike the bell, the sound ceases.' The Buddha scolded them, 'Why are you all so foolish today?' If we provided the Buddha with the same answers, we would be reprimanded, too. Why? Again the sound is an outer existence, but hearing is our very own possession. Here, we incorporated the sound and our hearing into one function. Is that crazy or not? Everyday, we live with an up-side-down mind. The sound is perishable, it comes and goes; while the hearing is permanent; when there is the sound or not, the hearing capacity remains the same. Furthermore, to help recognize the Owner, Zen masters often used the following parable: A guest came to a Zen master and asked, 'Your Venerable, how do we define Buddha?' The Zen master responded, 'Riding the ox to find it.' Now what kind of answer is that? If we understand that the Owner possesses the capacity of seeing, hearing, speaking, smelling, we should comprehend that the Owner is also the Dharma body, the Buddha-nature. Instead of acknowledging our true nature, we are engrossed in the search for the Buddha outside; that is indeed riding the ox to find the ox. The Zen master's response might sound irrelevant, but in Zen, it is the perfect answer. Knowing how to provide this type of answer requires wisdom, for it could leave a detrimental impact on the recipient."

According to Most Venerable Thanh Tu, sudden enlightened Zen is the practice where a practitioner becomes suddenly enlightened when realized his Buddha-nature. There are no road maps, no strategies, no steps by steps to attainment. There is only one thing to be considered: when one's mind is still clouded, he is a common being; but when one's mind is clear, he is enlightened and is a Buddha. In the practice of

Sudden Enlightened Zen, the practitioner directly recognizes his true mind, knowing that he possesses something which is not changing, never born or extinct. Only because for so long a time he did not realize this truth, he had been going after an ever changing mind which is prone to produce evil karmas and consequently, keeps him wandering in the six realms. As a matter of fact, when the practitioner feels that he has already seen his true nature, interacted with life with no-mind mind, kept the three poisons away, accepted things the way they are without discrimination... for a long period of time, he can be sure that he is enlightened, that his karma is clear, that he is living in the Nirvana. In short, this sound easy to many people. However, in reality, there are no short cuts at all. A practitioner should be careful in the assessment who he is and what is his capacity. This Sudden Enlightened Zen has been called the Supreme Zen, in the sense that this Zen has been applied only by Patriarchs and Buddhas.

29. Master Nhat Hanh

Nhat Hanh, name of a Vietnamese monk who was ordained in 1942, and during the 1950s and 1960s helped found the Engaged Buddhism movement. He is also credited with coining (đặt ra) the term “Engaged Buddhism,” and has been one of its most influential theoreticians. Following studied at Princetone University and a teaching stint (hạn chế) at Columbia University. He returned to Vietnam to engage in anti-war agitation (sự khuấy rối) following the fall of the Diem regime. He was one of the leaders of a non-violent protest movement based on Gandhian principles. In 1964, he founded the School of Youth for Social Service, which sent teams of youth people into the countryside to help war victims, establish schools and health clinics, and later rebuilt villages that had been bombed. By the fall of Saigon, the organization had over 10,000 volunteers, includings monks, nuns, and laypeople. Because of his anti-war activities, he was forced into exile by the South Vietnamese government, and now lives in France. In 1967 Martin Luther King, Jr. was so impressed by his efforts on behalf of peace that he nominated him for the Nobel Peace Prize. In 1982, he founded Plum Village, a monastery and retreat center in southwestern France, which now is his main residence. He

has authored more than ninety-five books, mainly on Buddhist topics and peace, in Vietnamese, French, and English, including the best-selling "Being Peace." In January 2005, he and his followers from the Plum Village were allowed by the Communist government to come back to Vietnam for the first time since 1964. He stayed in Vietnam for three months, but received an indifferent welcome from the Vietnamese Unified Buddhist staff.

According to Zen Master Nhat Hanh, in Buddhism, mindfulness is the key. Mindfulness is the energy that sheds light on all things and all activities, producing the power of concentration, bringing forth deep insight and awakening. Mindfulness is at the base of all Buddhist practice. According to Zen Master Thich Nhat Hanh in *The Zen Keys*: "Mindfulness helps us focus our attention on and know what we are doing. Usually we are a prisoner of society. Our energies are dispersed here and there. Our body and our mind are not in harmony. To begin to be aware of what we are doing, saying, and thinking is to begin to resist the invasion by our surroundings and by all of our wrong perceptions. When the lamp of awareness is lit, our whole being is lit up. Self-confidence is re-established, the shadows of illusion no longer overwhelm us, and our concentration develops to its fullest. We wash our hands, dress, perform everyday actions as before, but now we are aware of our actions, words, and thoughts." Mindfulness does not fight anger or despair. Mindfulness is there in order to recognize. To be mindful of something is to recognize that something is the capacity of being aware of what is going on in the present moment. According to Most Venerable Thich Nhat Hanh in "Anger," the best way to be mindful of anger is "when breathing in I know that anger has manifested in me; breathing out I smile towards my anger." This is not an act of suppression or of fighting. It is an act of recognizing. Once we recognize our anger, we are able to take good care of it or to embrace it with a lot of awareness, a lot of tenderness. Mindfulness recognizes, is aware of its presence, accepts and allows it to be there. Mindfulness is like a big brother who does not suppress his younger brother's suffering. He simply says: "Dear brother, I'm here for you." You take your younger brother in your arms and you comfort him. This is exactly our practice.

Zen Master Nhat Hanh often taught his disciples: "When Zen practice is carried on in the midst of activities, we don't waste your life, but on the contrary, we truly live in each minute, each moment of our life. Also according to Zen Master Thich Nhat Hanh in 'Being Peace': "On the wooden board outside of the meditation hall in Zen monasteries, there is a four-line inscription. The last line is, 'Don't waste your life.' Our lives are made of days and hours, and each hour is precious. Have we wasted our hours and our days? Are we wasting our lives? These are important questions. Practicing Buddhism is to be alive in each moment. When we practice sitting or walking, we have the means to do it perfectly. During the rest of the day, we also practice. It is more difficult, but it is possible. The sitting and the walking must be extended to the non-walking, non-sitting moments of our days. That is the basic principle of meditation."

According to Zen Master Thich Nhat Hanh in Zen Keys: "Kung-ans (koans) are not to study or research material. Each kung-an must be considered a finger pointing to the reality of our own true nature as well as the reality of the world. This finger can only fulfill its role as pointer if you are aware that it is pointing directly at you." Also according to Zen Master Thich Nhat Hanh in Our Appointment With Life, to live alone does not mean to reject the world and society. The Buddha said that living alone means living in the present moment deeply observing what is happening. If we do that, we will not be dragged into the past or swept away into thoughts about the future. The Buddha said that if we cannot live in the present moment, even if we are alone in the deepest forest, we are not really alone. He said that if we are fully alive in the present moment, even if we are in a crowded, urban area, we can still be said to be living alone. Buddhist meditators know the importance of practicing in a community. That is the meaning of the phrase, "I take refuge in the Sangha." A Vietnamese proverb goes: "Soup is to a meal what friends are to be practiced." To be in touch with a community, to learn from its members, and to take refuge in a community is very important. But to discover the way of being alone in a practice community is something we need to do.

Zen Master Thich Nhat Hanh wrote in 'The Diamond That Cuts Through Illusion': "It is true that once we put an end to the causes of suffering and transform them, we will not bring about new

consequences of suffering in the future. But what has existed for a long time, even after it is cut off, still has momentum and will continue for a while before stopping completely. When an electric fan is switched off, although the current has been cut, the blades keep moving for a while longer. Even after the cause has been cut off, the consequence of this past cause continues for a while. The residue of afflictions is the same. What comes to a stop is the creation of new causes of suffering, not the body of the five aggregates. One day, Devadatta threw a rock at the Buddha, and his foot was wounded. The Buddha was no longer creating new karma, but he experienced this karmic consequence as the result of past action that had some energy left over before it could stop. This does not mean that the Buddha had not realized complete extinction after he passed away." Also according to Zen Master Thich Nhat Hanh in *The Diamond That Cuts Through Illusion*, we put a lot of energy into advancing technology in order to serve our lives better, and we exploit the non-human elements, such as the forests, rivers, and oceans, in order to do so. But as we pollute and destroy nature, we pollute and destroy ourselves as well. The results of discriminating between human and non-human are global warming, pollution, and the emergence of many strange diseases. In order to protect ourselves, we must protect the non-human elements. This fundamental understanding is needed if we want to protect our planet and ourselves.

According to Zen Master Thich Nhat Hanh in 'Peace Is Every Step', hope is important, because it can make the present moment less difficult to bear. Buddhism believes in the present. With the present as the basis it argues the past and future. The present is the offspring of the past, and becomes in turn the parent of the future. The actuality of the present needs no proof as it is self-evident. If we believe that tomorrow will be better, we can bear a hardship today. But that is the most that hope can do for us: to make some hardship lighter. When I think deeply about the nature of hope, I see something tragic. Since we cling to our hope in the future, we do not focus our energies and capabilities on the present moment. We use hope to believe something better will happen in the future, that we will arrive at peace, or the Kingdom of God. Hope becomes a kind of obstacle. If you can refrain from hoping, you can bring yourself entirely into the present moment and discover the joy that is already here. Enlightenment, peace, and

joy will not be granted by someone else. The well is within us, and if we dig deeply in the present moment, the water will spring forth. We must go back to the present moment in order to be really alive. When we practice conscious breathing, we practice going back to the present moment where everything is happening.

Zen Master Thich Nhat Hanh wrote in *The Miracle of Mindfulness*: "Our breath is the bridge from our body to our mind, the element which reconciles our body and mind and which makes possible one-ness of body and mind. Breath is aligned to both body and mind and it alone is the tool which can bring them both together, illuminating both and bringing both peace and calm." Zen Master Thich Nhat Hanh also wrote in *'Present Moment, Wonderful Moment'*: "If you look deeply into the palm of your hand, you will see your parents and all generations of your ancestors. All of them are alive in this moment. Each is present in your body. You are the continuation of each of these people. To be born means that something which did not exist comes into existence. But the day we are 'born' is not our beginning. It is a day of continuation. But that should not make us less happy when we celebrate our 'Happy Continuation Day.' Since we are never born, how can we cease to be? This is what the Heart Sutra reveals to us. When we have a tangible experience of non-birth and non-death, we know ourselves beyond duality. The meditation on 'no separate self' is one way to pass through the gate of birth and death. Your hand proves that you have never been born and you will never die. The thread of life has never been interrupted from time without beginning until now. Previous generations, all the way back to single-celled-beings, are present in your hand at this moment. You can observe and experience this. Your hand is always available as a subject for meditation." In another passage, Zen Master Thich Nhat Hanh continued to write: "When we are driving, we tend to think of arriving, and we sacrifice the journey for the sake of the arrival. But life is to be found in the present moment, not in the future. In fact, we may suffer more after we arrive at our destination. If we have to talk of a destination, what about our final destination, the graveyard? We do not want to go in the direction of death; we want to go to in the direction of life. But where is life? Life can be found only in the present moment. Therefore, each mile we drive, each step we take, has to bring us into the present

moment. This is the practice of mindfulness. When we see a red light or a stop sign, we can smile at it and thank it, because it is a Bodhisattva helping us return to the present moment. The red light is a bell of mindfulness. We may have thought of it as an enemy, preventing us from achieving our goal. But now we know the red light is our friend, helping us resist rushing and calling us to return to the present moment where we can meet with life, joy, and peace."

Zen Master Thich Nhat Hanh wrote in 'The Heart of Understanding': "If I am holding a cup of water and I ask you, 'Is this cup empty?' You will say, 'No, it is full of water.' But if I pour the water and ask you again, you may say, 'Yes, it is empty.' But, empty of what? My cup is empty of water, but it is not empty of air. To be empty is to be empty of something... When Avalokitesvara (Kuan-yin or Kannon, the Bodhisattva who embodies Compassion) says (in the Heart Sutra) that the five skandhas are equally empty, to help him be precise we must ask, 'Mr. Avalokitesvara, empty of what?' The five skandhas, which may be translated into English as five heaps, or five aggregates, are the five elements that comprise a human being... In fact, these are really five rivers flowing together in us: the river of form, which means our body, the river of feeling, the river of perceptions, the river of mental formations, and the river of consciousness. They are always flowing in us... Avalokitesvara looked deeply into the five skandhas..., and he discovered that none of them can be by itself alone... Form is empty of a separate self, but it is full of everything in the cosmos. The same is true with feelings, perceptions, mental formation, and consciousness."

According to Zen Master Thich Nhat Hanh in *Our Appointment With Life*, some day we may feel hollow, exhausted, and joyless, not really our true selves. On such days, even if we try to be in touch with others, our efforts will be in vain. The more we try, the more we fail. When this happens, we should stop trying to be in touch with what is outside of ourselves and come back to being in touch with ourselves, to "being alone." We should close the door onto society, come back to ourselves, and practice conscious breathing, observing deeply what is going on inside and around us. We accept all the phenomena we observe, say "hello" to them, smile at them. We do well to do simple things, like walking or sitting meditation, washing our clothes, cleaning

the floor, making tea, and cleaning the bathroom in mindfulness. If we do these things, we will restore the richness of our spiritual life.

According to Zen Master Thich Nhat Hanh, defiled or immaculate. Dirty pure. These are concepts we form in our mind. A beautiful rose we have just cut and placed in our vase is pure. It smells so good, so fresh. A garbage can is the opposite. It smells horrible, and it is filled with rotten things. But that is only when we look on the surface. If we look more deeply we will see that in just five or six days, the rose will become part of the garbage. We do not need to wait five days to see it. If we just look at the rose, and we look deeply, we can see it now. And if we look into the garbage can, we see that in a few months its contents can be transformed into lovely vegetables, and even a rose. If you are a good organic gardener, looking at the garbage you can see a rose. Roses and garbage inter-are. Without a rose, we cannot have garbage, and without garbage, we cannot have a rose. They need each other very much. The rose and the garbage are equal. The garbage is just as precious as the rose. If we look deeply at the concepts of defilement and immaculateness, we return to the notion of interbeing."

Zen Master Thich Nhat Hanh wrote in *The Miracle of Mindfulness*: "Often it helps to meditate on the image of a pebble thrown into a river. How is one helped by the image of the pebble? Sit down in whatever position suits you best, the half lotus or lotus, back straight, the half smile on your face. breathe slowly and deeply, following each breath, becoming one with the breath. The let go of everything. Imagine yourself as a pebble which has been thrown into a river. The pebble sinks through the water effortlessly, finally reaching the bottom, the point of perfect rest. You are like a pebble which has let itself fall into the river, letting go of everything. At the center of your being is your breath. You don't need to know the length of time it takes before reaching the point of complete rest on the bed of fine sand beneath the water. When you feel yourself resting like a pebble which has reached the riverbed, that is the point when you begin to find your own rest. You are no longer pushed or pulled by anything. If you cannot find joy in peace in these very moments of sitting, then the future itself will only flow by as a river flows by, you will not be able to hold it back, you will be incapable of living the future when it has become the present."

According to Zen Master Thich Nhat Hanh, the Buddha always told his disciples not to waste their time and energy in metaphysical speculation. Whenever he was asked a metaphysical question, he remained silent. Instead, he directed his disciples toward practical efforts. Questioned one day about the problem of the infinity of the world, the Buddha said, "Whether the world is finite or infinite, limited or unlimited, the problem of your liberation remains the same." Another time he said, "Suppose a man is struck by a poisoned arrow and the doctor wishes to take out the arrow immediately. Suppose the man does not want the arrow removed until he knows who shot it, his age, his parents, and why he shot it. What would happen? If he were to wait until all these questions have been answered, the man might die first." Life is so short. It must not be spent in endless metaphysical speculation that does not bring us any closer to the truth.

According to Zen Master Thich Nhat Hanh in *The Heart of Understanding*, understanding is like water flowing in a stream. Wisdom and knowledge are solid and can block our understanding. In Buddhism worldly knowledge is regarded as an obstacle for understanding. If we take something to be the truth, we may cling to it so much that even if the truth comes and knocks at our door, we won't want to let it in. We have to be able to transcend our previous knowledge the way we climb up a ladder. If we are on the fifth rung and think that we are very high, there is no hope for us to step up to the sixth. We must learn to transcend our own views. Understanding, like water, can flow, can penetrate. Views, knowledge, and even wisdom are solid, and can block the way of understanding.

According to Zen Master Thích Nhất Hạnh in the explanation of the first Awakening in the *Sutra On The Eight Realizations of the Great Beings*, the first awakening explains and clarifies the four basic subjects of Buddhist meditation: impermanence, suffering, no-self, and impurity. If we always remember and meditate on these four principles of reality, we will gradually be released from the round of birth and death (samsara). The first basic subject of Buddhist meditation is impermanence or the impermanent nature of all things. All things in this world, including human life, mountains, rivers, and political systems, are constantly changing from moment to moment. This is called impermanence in each moment. Everything passes through a

period of birth, maturity, transformation, and destruction. This destruction is called impermanence in each cycle. To see the impermanent nature of all things, we must examine this closely. Doing so will prevent us from being imprisoned by the things of this world. The second basic subject of Buddhist meditation is suffering. The ancient people of India said that all things are composed of four elements: earth, water, fire, and air. Acknowledging this, Buddhas and Bodhisattvas understand that when there is a harmonious relationship among the four elements, there is peace. When the four elements are not in harmony, there is suffering. Because all things are created by a combination of these elements, nothing can exist independently or permanently. All things are impermanent. Consequently, when we are caught up in the things of the world, we suffer from their impermanent nature. And since all things are empty, when we are caught up by things, we also suffer from their emptiness. Awareness of the existence of suffering leads us to begin to practice the way of realization. This is the first of the Four Noble Truths. When we lose awareness of and do not meditate on the existence of suffering in all things, we can easily be pushed around by passions and desires for worldly things, increasingly destroying our lives in the pursuit of these desires. Only by being aware of suffering can we find its cause, confront it directly, and eliminate it. The third basic subject of Buddhist meditation is selflessness. The nature of our bodies. Buddhism teaches that human beings' bodies are composed of five aggregates, called skandhas in Sanskrit. If the form created by the four elements is empty and without self, then human beings' bodies, created by the unification of the five skandhas, must also be empty and without self. Human beings' bodies are involved in a transformation process from second to second, minute to minute, continually experiencing impermanence in each moment. By looking very deeply into the five skandhas, we can experience the selfless nature of our bodies, our passage through birth and death, and emptiness, thereby destroying the illusion that our bodies are permanent. In Buddhism, no-self is the most important subject for meditation. By meditating no-self, we can break through the barrier between self and other. When we no longer are separate from the universe, a completely harmonious existence with the universe is created. We see that all other human beings exist in us and that we exist in all other human beings. We see that the past and the future are contained in the present moment, and we can penetrate and be completely

liberated from the cycle of birth and death. The fourth basic subject of Buddhist meditation is impurity. Impurity is the nature of our bodies and minds. Impurity means the absence of an immaculate state of being, one that is neither holy nor beautiful. From the psychological and physiological standpoint, human beings are impure. This is not negative or pessimistic, but an objective perspective on human beings. If we examine the constituents of our bodies from the hair on our head to the blood, pus, phlegm, excrement, urine, the many bacteria dwelling in the intestines, and the many diseases present waiting for the opportunity to develop, we can see clearly that our bodies are quite impure and subject to decay. Our bodies also create the motivation to pursue the satisfaction of our desires and passions. That is why the sutra regards the body as the place where misdeeds gather. Let us now consider our psychological state. Since we are unable to see the truth of impermanence, suffering, and the selfless nature of all things, our minds often become the victims of greed and hatred, and we act wrongly. So the sutra says, "The mind is the source of all confusion."

Phenomenal identity, i.e. the wave is water and water is the wave; or matter is just the immaterial, the immaterial is just matter. We, Zen practitioners should always see that each moment of consciousness includes the whole universe. This moment might be a memory, a perception, a feeling, a hope. From the point of view of space, we can call it a "particle" of consciousness. From the point of view of time, we can call it a "speck" of time. An instant of consciousness embraces all past, present and future, and the entire universe. According to Zen Master said in *The Heart of Understanding*: "If you are a poet, you will see clearly that there is a cloud floating in this sheet of paper. Without a cloud, there will be no rain; without rain, the trees cannot grow; and without trees, we cannot make paper. The cloud is essential for the paper to exist. If the cloud is not here, the sheet of paper cannot be here either. So we can say that the cloud and the paper are interdependent. If we look into this sheet of paper even more deeply, we can see the sunshine in it. If the sunshine is not there, the forest cannot grow. In fact, nothing can grow... And if we continue to look, we can see the logger who cut the tree and brought it to the mill to be transformed into paper. And we see the wheat. We know that the logger cannot exist without his daily bread, and therefore the wheat that became his bread is also in this sheet of paper. And the logger's father and mother are in it too. When we look in this way, we see that without all of these things, this sheet of paper cannot exist. Looking even more deeply, we can see we are in it too. This is not difficult to see, because when we look at a sheet of paper, the sheet of paper is part of our perception. Your mind is in here and mine is also. So we can say that everything is in here with this sheet of paper."

Chương Ba Mươi Hai
Chapter Thirty-Two

Vài Vị Cư Sĩ Kiệt Xuất
Tiêu Biểu Của Việt Nam

1. Thiên Sư Lý Thái Tông (1001-1054)

Khi vua Lý Thái Tổ băng hà vào năm 1028, các vị hoàng tử tranh giành ngôi báu. Cuối cùng, Thái Tử Phật Mã thắng thế và trở thành vua Lý Thái Tông. Mặc dầu nhà vua đã xá tội cho các hoàng huynh và hoàng đệ của mình, nhưng nhà vua đã đặt ra lệ mới bắt buộc hàng năm tất cả quan chức đều phải về Thăng Long châu vua để tỏ bày lòng trung thành của mình. Ai không đến châu sẽ bị đánh 50 trượng. Vua Lý Thái Tông tỏ ra là một vị vua tài giỏi về chiến tranh. Trên lưng chiến mã, nhà vua đã đánh Nam dẹp Bắc. Nhà vua cũng đã dẹp tan nhiều cuộc nổi loạn. Nhà vua cho mỗi địa phương có quyền hạn riêng của mình, nhưng điều này chỉ đưa đến nhiều rắc rối, đa phần là tại những bộ tộc người Mường và người Nùng trong các vùng núi non. Các xứ Chăm Pa và Lão Qua cũng duy trì áp lực trên Việt Nam. Vào năm 1038, viên tù trưởng bộ tộc người Nùng tên là Nùng Tôn Phúc, tự xưng là Chiêu Thánh Hoàng Đế, và phong cho vợ là Minh Đức Hoàng Hậu, và đặt tên nước là vương quốc Trường Sinh. Sang năm sau, vua Lý Thái Tông sử chết Nùng Tôn Phúc. Nhưng một trong những người con trai của Tôn Phúc là Nùng Trí Cao cùng mẹ chạy thoát. Vào năm 1041, Nùng Trí Cao trở lại chiếm tỉnh Quảng Nguyên. Rồi sau đó xưng là xứ Đại Lịch. Tuy nhiên, chẳng bao lâu sau đó, Nùng Trí Cao bị bắt, nhưng được vua Lý Thái Tông tha vì thương tình dòng họ Nùng chỉ còn một mình Trí Cao. Hơn thế nữa, chẳng những nhà vua tha mạng, mà còn để cho Nùng Trí Cao tiếp tục trấn giữ châu Quảng Nguyên. Năm 1048, Nùng Trí Cao lại nổi lên lần nữa, lần này tự xưng là Nhân Huệ của xứ Đại Nam. Xin cầu phong với nhà Tống, nhưng không được chấp thuận, nên Trí Cao khởi chiếm 8 quận của Trung Hoa để trả thù. Không đánh đuổi được Trí Cao, vua nhà Tống đã có ý muốn nhờ Đại Việt giúp sức, nhưng tướng Địch Thanh đã can ngăn vì tự hào dân tộc, tướng Địch Thanh muốn đưa quân đội của mình đi đánh dẹp. Cuối

cùng Nùng Trí Cao bị đánh bại và trốn qua nước Đại Lý (bây giờ là vùng Vân Nam), tại đó Trí Cao bị dân bản địa giết chết. Kỳ thật, hành động của Trí Cao không phải là tuyên bố độc lập mà là xưng vương. Những bộ tộc Mường và Nùng tin rằng họ có cùng tổ tiên với người Việt Nam và vì thế Việt Nam cũng thuộc về họ. Còn về xứ Chăm Pa, chẳng những họ không triều cống cho Đại Việt hàng năm, mà họ còn bắt đầu những cuộc công kích giết hại nhân dân Đại Việt. Vua Lý Thái Tông trả thù bằng những một cuộc càn quét, bắt giữ trên 5.000 tù binh và 30 thớt voi. Vị chỉ huy quân Chăm Pa đầu hàng và xin dâng đầu vua Chăm Pa. Nhưng quân Đại Việt đã phá nát Kinh Đô Phật Thệ, bây giờ là tỉnh Thừa Thiên, và bắt giữ hoàng phi Mị Ê. Trên đường đưa về Đại Việt thì hoàng phi Mị Ê đã nhảy xuống sông tự vẫn. Ngoài chuyện chiến thắng trong các trận đánh, vua Lý Thái Tông còn tổ chức bưu trạm. Nhà vua còn miễn thuế cho các cựu chiến binh và người nghèo. Nhà vua ngăn cấm chuyện mua bán nô những bộ tộc thiểu số và sửa lại cho hợp với nhân tính hơn bộ luật về bắt giữ và những phương thức tra tấn. Hình phạt phải tương hợp với bản chất của tội phạm. Còn về nội điện, nhà vua giới hạn số phi tần tối đa là 13, người hầu tối đa là 18, và nhạc công và vũ công tối đa là một trăm. Hơn nữa, để tránh cảnh ngôi lê đôi mách của cung phi mỹ nữ trong cung, nhà vua ra lệnh cho họ phải luôn bận rộn trong công việc nuôi tằm dệt lụa.

Lúc bấy giờ vua Lý Thái Tông thường đến tham vấn học thiền với Thiền sư Thiên Lão trên núi Thiên Phúc. Chỉ sau một câu nói mà đầu óc của vua liền lãnh ngộ yếu nghĩa Thiền. Những lúc rảnh rỗi, nhà vua thường lấy thiền duyệt làm vui. Nhân tiện, vua cùng các bậc kỳ túc khắp nơi giảng cứu chỗ dị đồng. Vua bảo trước: “Trẫm nghĩ đến nguồn tâm của Phật Tổ, từ xưa thánh hiền chưa khỏi bị chê bai. Hàng hậu bối chúng ta làm sao tránh được tiếng cười chê? Nay, Trẫm chỉ muốn cùng với tất cả các đại đức ở đây, sơ tỏ ý mình, và mỗi vị thuật một bài kệ, để xem chỗ dụng tâm ra làm sao.” Tất cả đều bái tạ nhận lệnh. Trong lúc mọi người còn đang tìm ý, vua đã làm xong bài kệ, nói rằng:

“Bát Nhã thật không tông,
 Nhân không, ngã cũng không.
 Quá, hiện vị lai Phật,
 Pháp tính bản lai đồng.”

Mọi người đều thán phục sự nhanh trí của nhà vua. Vào năm 1054, nhà vua an nhiên thị tịch. Lý Thái Tông chẳng những là một vị vua

giỏi việc trị quốc an dân, mà ông còn là một hành giả nhiệt tâm tu Thiền. Nhờ tài năng quân sự của mình mà vua Lý Thái Tông đã có được sự kính nể của vua nhà Tống. Vua Lý Thái Tông đã mang lại cho đất nước Việt Nam một thời kỳ tương đối hưng thịnh trong lịch sử.

2. Thiền Sư Lý Thánh Tông (1054-1072)

Thái tử Nhật Tôn lên nối ngôi vua Lý Thái Tông, và nước Việt Nam thời đó được đổi tên là Đại Việt. Nhà vua là một học giả thượng thặng, người đã xây ngôi Quốc Tử Giám. Ngoài ra, nhà vua còn tổ chức quân đội. Ngài trang bị những đơn vị đặc nhiệm bằng cung nỏ. Vào năm 1069, nhà vua đã khuất phục Chăm Pa và lúc này bắt được vua Chăm Pa là Chế Củ. Để chuộc mạng mình, Chế Củ đã dâng ba châu Địa Lý, Bố Chính, và Ma Linh, mà bây giờ là hai tỉnh Quảng Bình và Quảng Trị (vào năm 1075, vua Lý Nhân Tông đổi châu Địa Lý ra châu Lâm Bình, nay là đất Lệ Ninh, tỉnh Quảng Bình; đổi châu Ma Linh thành châu Minh Linh, nay là huyện Bến Hải, tỉnh Quảng Trị; châu Bố Chính nay là các huyện Quảng Trạch, Bố Trạch, Tuyên Hóa thuộc tỉnh Quảng Bình). Đây là lần đầu tiên Đại Việt đã sáp nhập một phần lãnh thổ của Chăm Pa, và đánh dấu sự bắt đầu cho cuộc Nam Tiến. Vua Lý Thánh Tông được tôn kính vì sự nhân từ và sự cống hiến cho đất nước về mặt văn hóa. Vào mùa đông, nhà vua lúc nào cũng đoan chắc những người tù có đủ ăn và đủ ấm. Vào một ngày mùa đông năm 1055, trong một buổi lâm triều, nhà vua đã chỉ vào con gái mình và nói: "Trẫm yêu dân như yêu chính con gái thân yêu của trẫm. Vì không được dạy dỗ mà phạm pháp. Từ nay trở đi, đừng đối xử tệ bạc với họ." Trong cuộc đánh chiếm Chiêm Thành, vua Lý Thánh Tông bắt được hàng trăm ngàn tù binh, trong đó có Thiền sư Thảo Đường. Sau cuộc nói chuyện với Thiền sư Thảo Đường, nhà vua trở thành một trong những đệ tử xuất sắc nhất của vị Thiền sư này. Về sau, vua Lý Thánh Tông thỉnh Thiền sư Thảo Đường về kinh làm Quốc Sư và để ngài trụ tại chùa Khai Quốc ở kinh đô Thăng Long. Vị Thiền sư này khai sáng ra dòng Thiền Thảo Đường với rất đông đệ tử.

3. *Thiên Sư Lý Nhân Tông (1072-1127)*

Thái tử Càn Đức mới bảy tuổi lên nối ngôi vua Lý Thánh Tông và trở thành vua Lý Nhân Tông. Nhà vua được quan đại thần Lý Đạo Thành trợ giúp một cách mạnh mẽ và đắc lực. Vì lo sợ ảnh hưởng của Dương Hoàng Thái Hậu đối với vị vua trẻ, nên vương phi Linh Nhân, mẹ của nhà vua, đã khuyên nhà vua trấn áp Dương Thái Hậu cùng 76 người thị nữ trong cung Thượng Dương. Việc thăm sát này đã làm khơi dậy phản ứng của triều thần. Chỉ có uy danh của quan đại thần Lý Đạo Thành mới giúp vua tránh được tai họa về sau này mà thôi. Càn Đức lấy hiệu là Lý Nhân Tông. Nhờ sự trung thành của các quan đại thần trong triều, mà vua Lý Nhân Tông mới có thể thành công trong việc trị nước. Sự đóng góp của nhà vua vào việc giáo dục của đất nước thật là xuất sắc. Vào năm 1075, nhà vua xuống chiếu mở ra kỳ thi tuyển chọn quan lại. Năm sau, nhà vua thành lập Quốc Tử Giám nhằm tuyển mộ những bậc thầy kiệt xuất. Năm 1086, nhà vua cho mở Hàn Lâm Viện sau khoa thi trên toàn quốc. Cho đến lúc đó, toàn bộ quan lại hành chánh đều là những học giả đã tốt nghiệp từ những học viện hoặc những nhà khoa bảng xuất thân từ những cuộc khảo hạch của chính phủ. Về mặt công ích, vua Lý Nhân Tông bắt đầu cho đắp đê Cơ Xá để bảo vệ kinh thành khỏi bị lụt lội. Về mặt quân sự, những ai có tên chọn vào quân đội có thể đóng tiền triển hạn và cho phép nhà nước mượn nông dân đi lính thay thế mình. Việc này đưa đến sự hình thành của những quân nhân nông dân tại các làng xã và quận hạt. Chính sách kinh tế của vua Lý Nhân Tông được lấy cảm hứng từ những cải tổ của Vương Mãng vào cuối thời nhà Hán. Nhà vua tổ chức lại hệ thống tài chánh bằng cách khuyến khích khái niệm vay tiền của chánh phủ với một thứ phân lời cố định nào đó. Nhà nước cho nông dân vay và trả lại bằng lúa thóc vào mùa thu hoạch. Đối với thương gia, nhà vua có một văn phòng đặc biệt tại kinh đô chẳng những cho họ vay mượn vốn mà còn mua lại những sản phẩm không bán được. Những biện pháp bảo vệ này của nhà nước đã gây thiệt hại cho những thương lái Trung Hoa, và để chống lại, họ đã cho ngừng việc buôn bán trao đổi với Việt Nam. Để đáp trả lại việc này, quân đội Đại Việt đã đánh chiếm miền nam Trung Hoa với danh nghĩa là bảo vệ những thương lái Trung Hoa từ quyết định không giao thương với Việt Nam của nhà vua của họ. Vào năm 1075, đại tướng Lý Thường Kiệt đã tấn công Quảng Đông, giết

chết 8.000 quân Trung Hoa. Một vị tướng khác của Đại Việt là Tôn Đản, đã tấn công thành Ung Châu, viên quan giữ thành quyết định tự vận sau khi đã cho bắt buộc 36 thành viên trong gia đình của ông tự sát. Dân trong thành Ung Châu không chịu đầu hàng quân Đại Việt, nên cuối cùng tất cả đều bị giết, vào khoảng 58.000 người chỉ riêng trong thành Ung Châu. Theo những báo cáo khác, quân Đại Việt đã giết chết tổng cộng khoảng 100.000 người bao gồm quan Đô Giám Quảng Tây là Trương Thủ Tiết. Sự đáp trả lại của Vua nhà Tống là rõ ràng. Vào năm 1076, lần đầu tiên một liên minh Hoa-Chăm Pa-Lào đã xâm lăng Đại Việt, nhưng ngay tức khắc đã bị đại tướng Lý Thường Kiệt ngăn chặn. Trong chiến dịch kéo dài này, Trung Hoa đã bị tiêu diệt khoảng 400.000 quân. Vì vậy mà khi Đại Việt đề nghị hưu chiến, vua nhà Tống sẵn sàng ưng thuận, chỉ để lại một ít quân đóng đồn trong hai tỉnh Cao Bằng và Lạng Sơn. Hai năm sau đó, khi bị quân Kim xâm lấn ở phía bắc, vua Tống từ bỏ cuộc chiếm đóng này trên hai tỉnh Cao Bằng và Lạng Sơn. Tuy nhiên, cùng lúc ấy, Đại Việt lại bị Chăm Pa quấy rối. Việc này đã trở thành khuôn mẫu khiến cho Đại Việt cứ thỉnh thoảng lại đụng binh với người láng giềng Chăm Pa bất kham này, và vào năm 1075, Lý Nhân Tông quyết định thiết lập nền hành chánh trên ba tỉnh mà Chế Củ đã nhượng cho Đại Việt trước đây. Nhưng về sau này được một kẻ phản bội người Việt tên là Lý Giác trợ giúp, nên các nhà lãnh đạo Chăm Pa nổi lên lấy lại những tỉnh này. Vào năm 1104, vị đại tướng bảy mươi tuổi Lý Thường Kiệt được phái đi chinh phạt và đánh bại vua Chăm Pa là Chế Ma Na. Cho đến khi băng hà vào năm 1127, đất nước luôn được thanh bình, vì lúc ấy nhà Tống đang bận rộn trong việc đánh dẹp quân Kim ở phương bắc. Vua Lý Nhân Tông là một vị vua rất sùng kính đạo Phật, ngài đã hai lần cung thỉnh Thiền Sư Viên Thông (1085-1151) về triều làm Quốc Sư, nhưng Sư đều từ chối. Vào năm 1130, vua Lý Nhân Tông cung thỉnh sư về triều để thỉnh ý về việc cai trị nhân dân và đất nước, sư đáp: “Thiên hạ ví như món đồ dùng, đặt vào chỗ yên thì yên, đặt vào chỗ nguy thì nguy, chỉ cốt ở đức của nhà vua mà thôi. Đức hiếu sinh của nhà vua có thấm nhuần đến nhân dân thì nhân dân sẽ mến yêu vua như cha mẹ, tôn kính vua như mặt nhật mặt nguyệt, như vậy là đặt thiên hạ vào chỗ yên vậy. Còn về các quan, họ phải được lòng dân thì nước mới yên, họ phải thu phục được nhân tâm vì sự tồn vong của đất nước đều do nơi lòng dân mà ra. Các bậc minh quân, chưa từng một ai dùng những ông

quan hẹp hòi hay những kẻ tiểu nhân mà được hưng thịnh. Trời đất không nóng lạnh bất thời, mà phải dần chuyển từ xuân sang hạ, hạ sang thu, thu sang đông. Nhà vua lại cũng như vậy, không thể trị loạn ngay lập tức, mà phải dần dần cải thiện tình hình trong nước. Các Thánh vương thời xưa đã kinh qua cái luật tự nhiên này nên các ngài đã phải tu nhân tích đức để trị an cho nước. Nếu nhà vua có thể làm được như thế thì không có gì để lo cho tương lai của đất nước cả. Nếu không làm được như thế, thì đất nước khó tránh khỏi suy vong. Đó chính là căn nguyên của sự hưng vong từ từ vậy.” Từ lúc ấy trở đi, sau mỗi buổi tan triều, nhà vua đều dành nhiều thì giờ trong việc đọc kinh điển và thiền định.

4. Thiền Sư Trần Thái Tông (1218-1277)

Ông sanh năm 1218, là vị vua đầu đời nhà Trần. Ông lớn lên trong truyền thống văn hóa Phật Giáo. Lúc còn là ấu chúa, tâm ông vô cùng sâu thẳm vì đã từng chứng kiến cảnh Quân Sư Trần Thủ Độ, để củng cố chế độ mới, đã thẳng tay tàn sát không gớm tay những đối thủ chính trị, kể cả những người bà con bên phía vợ của vua (nhà họ Lý). Vào năm hai mươi tuổi, một lần nữa Trần Thủ Độ bắt ép ông phế bỏ Lý Chiêu Hoàng vì bà này không sanh đẻ được, rồi bắt ông lấy chị dâu (vợ của Trần Liễu). Một ngày năm 1238, ông rời bỏ cung điện để đến chùa Hoa Yên trên núi Yên Tử xin tu. Thiền Sư Viên Chứng, đang trụ trì tại đây bèn nói: “Lão Tăng ở lâu nơi sơn dã, chỉ còn da bọc xương, cuộc sống giản đơn và tâm hồn tự tại như chòm mây nổi. Còn Bệ Hạ là một đấng quân vương, chẳng hay Ngài bỏ ngôi nhân chủ, đến tệ am nơi hoang dã này để làm gì?” Vua đáp: “Trẫm còn thơ ấu đã vội mất song thân, bơ vơ đứng trên sĩ dân, không chỗ nương tựa. Lại nghĩ sự nghiệp các bậc đế vương đời trước thịnh suy không thường, cho nên Trẫm đến núi này chỉ cầu làm Phật, chớ không cầu gì khác.” Vì lòng từ bi mà Thầy nói: “Nếu tâm mình tĩnh lặng, không bị dính mắc, thì tức khắc thành Phật, không nhọc tìm cầu bên ngoài. Ngày hôm sau, Thủ Độ và đoàn tùy tùng đến thỉnh nhà vua hồi cung. Vua lại quay sang Thiền Sư Viên Chứng khẩn khoản khuyên lơn. Sư đáp: Phàm làm đấng quân vương, phải lấy ý muốn của thiên hạ làm ý muốn của mình; lấy tâm của thiên hạ làm tâm của mình. Nay thiên hạ muốn đón Bệ Hạ trở về, bệ hạ không về sao được? Ta chỉ mong sao Bệ hạ đừng quên lãng

việc nghiên cứu kinh điển. Vua không còn cách nào khác hơn là quay về tiếp tục trị dân. Năm 1257, khi quân Mông Cổ xâm lăng nước ta lần thứ nhất, đích thân nhà vua thân chinh dẹp giặc. Tuy nhiên, sau khi đuổi xong quân Mông Cổ, ông nhận thấy hàng vạn người đã bị sát hại, ông bèn tu tập sám hối lục thời (mỗi ngày sáu thời sám hối).

Ông cũng viết nên quyển “Nghĩ Thức Lục Thời Sám Hối” cho người tu tập. Đến năm 1258, ông nhường ngôi lại cho con là vua Thánh Tông với lời khuyên như sau: “Nhà chính trị phải luôn mang giáo lý đạo Phật vào xã hội.” Trong Khóa Hư Lục, vua Trần Thái Tông đã dạy rằng mọi người đều phải nên hành trì ngũ giới và sám hối tội chướng. Trong Khóa Hư Lục, ông đã viết: “Muốn di chuyển thoải mái trên đường bộ hay đường sông, người ta phải dùng toa xe hay thuyền đò. Muốn rửa sạch thân tâm, người ta phải luôn tu hành sám hối như Kinh đã dạy, dù mặc áo dơ đến cả trăm năm, mà chỉ cần giặt một ngày là áo sạch. Cũng như vậy, dù người ta chịu khổ vì ác nghiệp chồng chất hàng trăm ngàn kiếp, chỉ với một lần thực dạ sám hối, tội chướng có thể được rửa sạch trong một giờ hay một ngày.” Ông mất năm 1277.

Ngài thường nhắc nhở tứ chúng: “Trong cuộc sống hằng ngày, mỗi khi làm bất cứ việc gì chúng ta đều phải tự đặt cho mình những mục tiêu cho hành động của mình. Trong tu tập thiền quán cũng vậy, chúng ta cũng phải đặt ra mục tiêu để đạt đến, nhưng không tham cầu đạt đến đến độ quên đi mình là người Phật tử. Trong thiền quán, có ba mục tiêu nổi bật hơn cả cho bất cứ người Phật tử nào, đó là giới-định-tuệ. “Giới-Định-Tuệ” là ba phần học của hàng vô lậu, hay của hạng người đã dứt được luân hồi sanh tử. Nếu chúng ta không trì giới thì chúng ta có thể tiếp tục gây tội tạo nghiệp; thiếu định lực chúng ta không có khả năng tu đạo; và kết quả chẳng những chúng ta không có trí huệ, mà chúng ta còn trở nên ngu độn hơn. Vì vậy người tu Phật nào cũng phải có tam vô lậu học này. Giới luật giúp thân không làm ác, định giúp lắng đọng những xáo trộn tâm linh, và tuệ giúp loại trừ ảo tưởng và chứng được chân lý. Nếu không có giới hạnh thanh tịnh sẽ không thể đình chỉ sự loạn động của tư tưởng; nếu không đình chỉ sự loạn động của tư tưởng sẽ không có sự thành tựu của tuệ giác. Sự thành tựu của tuệ giác có nghĩa là sự viên mãn của tri thức và trí tuệ, tức giác ngộ trọn vẹn. Đó là kết quả của chuỗi tự tạo và lý tưởng của đời sống tự tác chủ. Đương nhiên, Giới Định Huệ rất cần thiết cho Phật tử. Nhưng sau Đức Phật, Tam Học dần dần bị chia thành ba đề tài

riêng rẽ: những người tuân giữ giới luật trở thành những Luật sư; các hành giả tham thiền nhập định trở thành những Thiền sư; những người tu Bát Nhã (tu huệ) trở thành những triết gia hay những nhà biện chứng. Nói tóm lại, phạm tất cả người tu hành đều do hai việc: chán sanh tử; bỏ cha mẹ, vợ con. Các người xuất gia cầu đạo; phụng thờ đức Phật làm thầy. Các người noi theo đường tắt của chư Phật, chỉ có kinh mà thôi. Song trong kinh nói ra, duy giới, định, tuệ. Luận giải thoát nói: ‘Giới, định, tuệ gọi là đạo giải thoát.’ Giới là nghĩa oai nghi; định là nghĩa chẳng loạn; tuệ là nghĩa giác tri.”

Trong ‘Phổ Khuyến Phát Bồ Đề Tâm’, ngài đã dạy: “Hoặc hữu mai đầu khiết phạn nhi không quá nhất sinh; hoặc hữu thác lộ tu hành nhi bất tỉnh giá ý. Khởi thức Bồ Đề giác tính cá cá viên thành; tranh tri Bát nhã thiện căn nhân nhân cụ túc. Mạc vấn đại ẩn tiểu ẩn, hư biệt tại gia xuất gia. Bát câu Tăng tục nhi chỉ yếu biện tâm, bản vô nam nữ hà tu trước tướng. Vị minh nhân vọng phân tam giáo, liễu đặc để đồng ngộ nhất tâm: nhược năng phản chiếu hồi quang, giai đắc kiến tánh thành Phật.” (Hoặc có người vùi đầu trong ăn uống, qua mất một đời. Hoặc có người trên đường tu hành lầm lẫn, mà không thức tỉnh. Đâu biết tánh giác Bồ đề mỗi mỗi viên thành, nào hay căn lành Bát nhã người người đầy đủ. Chớ luận đại ẩn tiểu ẩn, thôi phân tại gia xuất gia. Chẳng kể người Tăng kẻ tục, chỉ cốt nhận được bản tâm. Vốn không có nam nữ, đâu cần chấp tướng. Người chưa rõ đối chia tam giáo, liễu được rồi đồng ngộ nhất tâm. Nếu hay phản chiếu hồi quang, đều được kiến tánh thành Phật).

Thật vậy, bản tâm là nguồn của mọi hiện tượng. Nguyên tâm tròn đầy, bao trùm khắp mười phương. Đây là cái tâm nguyên thủy không phân biệt đối đãi. Có thể nói tự tánh là cái biết của chính mình, nó không chỉ là hiện hữu mà còn là thông hiểu nữa. Chúng ta có thể nói nó hiện hữu vì nó biết, biết là hiện hữu và hiện hữu là biết. Đó là điều Huệ Năng muốn nói khi Ngài tuyên bố: “Chính trong bốn tánh có cái trí Bát Nhã và do đó là cái trí của mình. Bản tánh tự phản chiếu trong chính nó và sự tự chiếu này không thể diễn đạt bằng ngôn từ. Hành giả phải thấy như vậy một cách rõ ràng để đừng mơ mộng hay suy nghĩ không thực tế nữa. Hãy quay vào bên trong chính mình mà tự phản chiếu và tự tu tập.

5. *Thiền Sư Tuệ Trung Thượng Sĩ (1230-1297)*

Ông tên thật là Trần Tung, sanh năm 1230, là con cả của Trần Liễu. Ông là cháu kêu vua Trần Thái Tông bằng chú. Thuở thiếu thời ông bẩm chất thông minh thuần hậu. Trong thời chiến đấu với quân Mông Cổ, ông đã hai lần làm tướng cầm quân dẹp giặc. Khi thái bình, ông lui về ẩn tu tại Phong ấp Vạn Niên. Tại đây ông tu thiền với Thiền sư Tiêu Dao. Ông sống đời đơn giản, không chạy theo thế lực chánh trị. Ông sống an nhàn tự tại trong thế giới nhiều nhương và không bị dính mắc vào bất cứ thứ gì. Theo ông thì nếu không tham thì không làm tội. Chính vì thế mà cả Tăng lẫn tục đều đến học Thiền với ông. Vua Trần Thánh Tông tôn ông là Tuệ Trung Thượng Sĩ và gửi Thái Tử Trần Khâm (sau này là vua Trần Nhân Tông) đến học Thiền với ông. Ông luôn nhấn mạnh đến “Tâm tức Phật. Cái tâm của muôn pháp chính là tâm Phật. Tâm Phật cũng là tâm ta hạp lại. Chính vì thế mà lúc nào cũng phải thiền, đi cũng thiền, đứng cũng thiền, ngồi cũng thiền, nằm cũng thiền. Lúc nào cũng phải tỉnh thức!” Dưới đây là một trong những bài thơ thiền ‘Phật Tâm Ca’ nổi tiếng của ngài:

“Phật! Phật! Phật! Không thể thấy
Tâm! Tâm! Tâm! Không thể nói.
Nếu khi tâm sanh là Phật sanh
Nếu khi Phật diệt là tâm diệt.

Diệt tâm còn Phật chuyện không đâu
Diệt Phật còn tâm khi nào hết?
Muốn biết Phật tâm, sanh diệt tâm
Đợi đến sau này Di Lặc quyết.

Xưa không tâm, nay không Phật
Phàm, Thánh, người, trời như điện chớp.
Tâm thể không thị cũng không phi
Phật tánh chẳng hư cũng chẳng thật.

Bỗng đứng dậy, bỗng đứng dừng
Xưa qua nay lại luống nghĩ bàn.
Đâu chỉ chôn vùi thừa Tổ tông
Lại khiến yêu ma nhà mình lộng.

Muốn tìm tâm, đừng tìm ngoài
 Bản thể như nhiên tự rỗng lặng.
 Niết Bàn sanh tử buộc ràng suông
 Phiền não bồ đề đối địch rỗng.

Tâm tức Phật, Phật tức tâm
 Diệu chỉ sáng ngời suốt cổ kim.
 Xuân đến, tự nhiên hoa xuân nở
 Thu về, hiện rõ nét thu sâu.

Bỏ vọng tâm, giữ chân tánh
 Như người tìm bóng mà quên kính.
 Đâu biết bóng có từ nơi gương
 Chẳng rõ vọng từ trong chân hiện.

Vọng đến không thật cũng không hư
 Gương nhận không cong cũng không thẳng.
 Cũng không tội, cũng không phước
 Lầm sánh ma-ni cùng bạch ngọc.

Ngọc có vết chừ châu có tỳ
 Tánh vốn không hồng cũng không lục.
 Cũng không được, cũng không mất,
 Bảy lần bảy là bốn mươi chín.

Tam độc cửu tình nhật trong không
 Lục độ vạn hạnh sóng trên biển.
 Lặng, lặng, lặng, chìm, chìm, chìm
 Cái tâm muôn pháp là tâm Phật.

Tâm Phật lại cùng tâm ta hợp
 Lẽ ấy như nhiên suốt cổ kim.
 Đi cũng thiền, ngồi cũng thiền
 Trong lò lửa rực, một hoa sen.

Ý khí mất thì thêm ý khí

Được nơi an tiện hãy an tiện.
 Chao! Chao! Chao! Ôi! Ôi! Ôi!
 Bọt trong biển cả nổi chìm rỗng.

Các hạnh vô thường tất cả không
 Linh cốt Tiên sư chỗ nào thấy?
 Tĩnh tĩnh thức, thức tỉnh tỉnh
 Bốn góc đập đất chờ chinh nghiêng.

Người nào nơi đây tin được đến
 Trên danh Tỳ Lô cất bước đi
 Hết!

Có một vấn đề về đời sống con người không thể giải quyết được bằng tri thức và nỗ lực của chính mình, đó là vấn đề sanh tử vì cho dầu chúng ta có là cái gì đi nữa thì cái chết vẫn đến với chúng ta không một chút thay đổi. Theo bản năng, chúng ta cảm thấy cái chết đáng ghét và đáng sợ. Người trẻ không cảm thấy bị ảnh hưởng bởi cái chết vì họ hãy còn tràn đầy nhựa sống và cảm giác mạnh mẽ đến nỗi họ không nghĩ đến cái chết đúng thật như nó. Họ không sợ cái chết vì họ không nghĩ về nó. Nếu họ chịu nghĩ về cái chết một cách nghiêm túc, chắc chắn họ sẽ run lên vì sợ. Cũng như chư Bồ Tát, ngài Tuệ Trung Thượng Sĩ xem việc sanh tử là viên lâm của các ngài vì không nhằm bỏ. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được đại hạnh an lạc lìa ưu não vô thượng của Như Lai. Ngoài ra, sanh tử cũng còn là khí giới của chư Bồ Tát, vì chẳng dứt hạnh Bồ Tát và luôn giáo hóa chúng sanh. Chư Bồ Tát an trụ nơi pháp này thời có thể diệt trừ những phiền não, kiết sử đã chứa nhóm từ lâu của tất cả chúng sanh. Chỉ có một con đường để thoát khỏi sự đe dọa của cái chết như ngài Tuệ Trung Thượng Sĩ đã nói ‘Tâm mà sanh chừ sanh tử sanh; tâm mà diệt chừ sanh tử diệt’. Hành giả phải hiểu rằng chúng ta không chết, sự sống của chúng ta chỉ thay đổi hình thức mà thôi. Khi chúng ta có thể toàn thiện tâm thức qua thiền định, chúng ta sẽ thực sự thoát khỏi sự sợ hãi và khổ đau về cái chết. Hành giả luôn nhớ hãy tự mình làm ánh sáng cho mình, hãy lấy Pháp làm ánh sáng cho mình. Đây là những lời mà Đức Phật đã nói với tôn giả A Nan, một trong mười đại đệ tử của Ngài trước khi Ngài nhập diệt. Ngài A Nan nghĩ rằng: ‘Khi Đức Thế Tôn, bậc Đạo sư tối thắng nhập diệt, chúng ta sẽ nương tựa vào ai trên đời

này để tu tập và sinh sống?’ Đáp lại nỗi lo lắng của A Nan, Đức Phật dạy ngài như sau: ‘Này A Nan! Trong tương lai, các ông nên tự mình làm ánh sáng cho mình và nên nương tựa vào chính mình. Các ông chớ nương tựa vào ai khác. Các ông cũng nên lấy Pháp làm ánh sáng cho mình và nên nương tựa vào Pháp. Các ông chớ nương tựa vào ai khác.’ Bây giờ chúng ta hãy lắng nghe những lời dạy của ngài Tuệ Trung Thượng Sĩ qua một trong những bài kệ Thiền ‘Sanh Tử Nhân Nhi Dĩ’ nổi tiếng của ngài:

“Tâm chi sanh hễ sanh tử sanh,
 Tâm chi diệt hễ sanh tử diệt.
 Sanh tử nguyên lai tự tánh không,
 Thử huyễn hóa thân diệc đương diệt.
 Phiền não Bồ đề ám tiêu ma,
 Địa ngục thiên đường tự khô kiệt.
 Hoạch thang lô thán đốn thanh lương,
 Kiếm thọ đao sơn lập tội chiết.
 Thanh văn tọa thiền ngã vô tọa,
 Bồ Tát thuyết pháp ngã thực thuyết.
 Sanh tự vọng sanh, tử vọng tử,
 Tứ đại bốn không từng hà khởi.
 Mạc vi khát lộc sấn dương diệm,
 Đông tẩu tây trì vô tạm dĩ,
 Pháp thân vô khứ diệc vô lai,
 Chân tánh vô phi diệc vô thị.
 Đáo gia tu tri bãi vấn trình,
 Kiến nguyệt an năng khổ tầm chỉ.
 Ngu nhân điên đảo bố sanh tử,
 Trí giả đạt quan nhân nhi dĩ.”

(Tâm mà sanh chừ sanh tử sanh,
 Tâm mà diệt chừ sanh tử diệt.
 Sanh tử xưa nay tự tánh không,
 Thân huyễn hóa này rồi sẽ diệt.
 Phiền não Bồ đề thâm tiêu mòn,
 Địa ngục thiên đường tự khô kiệt.
 Lò lửa dầu sôi chóng mát lành,
 Cây kiếm núi đao liền gãy hết.
 Thanh văn ngồi thiền, ta không ngồi

Bồ Tát nói pháp, ta nói thật.
 Sống tự đối sống, chết đối chết,
 Bốn đại vốn không, từ đâu khởi.
 Chớ như nai khát đuối sóng nắng,
 Chạy đông tìm tây không tạm nghỉ.
 Pháp thân không đến cũng không đi,
 Chân tánh không phải cũng không quấy.
 Đến nhà nên biết thôi hỏi đường,
 Thấy trăng, đâu nhọc tìm tay ấy.
 Kẻ ngu điên đảo sợ sống chết,
 Người trí thấy suốt nhàn thôi vậy).

6. Thiền Sư Trần Thánh Tông (1240-1290)

Ngài sanh năm 1240, con vua Thái Tổ nhà Trần là Trần Thái Tông. Lên ngôi vua năm 1258. Ngài theo học Thiền với Đại Đăng, vị Quốc Sư dưới thời vua cha của ngài. Vua Thánh Tông là người đã thông đạt và giác ngộ lý thiền ngay từ khi ngài còn là quân vương, chứ ngài không tìm nơi non cao rừng vắng, mà ngự tại triều đình vẫn ngộ đạo. Trong Thánh Đăng Lục, ngài đã nói: “Sau ba mươi năm đập ngói, dùi rùa, đổ mồ hôi xót con mắt để tập thiền; một khi thấu vỡ gương mặt thật, mới biết lỗ mũi xưa nay mất hết một bên.” Qua đó chúng ta thấy Vua Thánh Tông cũng như nhiều vị Thiền sư khác, sau ba mươi năm với đủ cách tu tập, kể cả việc đập ngói hay vùi mai rùa để cố tìm ra Phật tánh, nhưng khi chứng ngộ, ngài mới thấy mình đã mất đi một bên mũi. Vua Thánh Tông nói về Thiền như sau: “Thiền là dụng của chân tâm tĩnh tĩnh lặng lặng, không đi không đến, không thêm không bớt, dù lớn hay dù nhỏ, nó thích hợp với mọi nơi, mọi người, dù bạn hay dù thù. Thiền có thể động như mây, tĩnh như tường bích; nó có thể nhẹ như lông, hay nặng như đá; nó có thể phơi bày lộ lộ hay ẩn kín không dấu vết. Quả thật, theo vua Thánh Tông, thì tu thiền không trở ngại mọi công tác ở thế gian, như vậy có ai mà không tu được. Đây là một bằng chứng Thiền Học đời Trần rất tích cực.

7. *Thiền Sư Trần Nhân Tông (1258-)*

Theo Thiền Sư Việt Nam của Thiền sư Thích Thanh Từ, ngài sanh năm 1258, con 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 mốt 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 điểu hựu xuân tàn.”

(Ai trôi lại mong cầu giải thoát
 Chẳng phàm nào phải kiếm thân tiên
 Vượt nhàn, ngựa mỏi, 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, non vắng lặng
 Chim kêu một tiếng lại xuân tàn).

Đến năm 1299, ngài rời bỏ cung điện để đi vào ẩn tu như một nhà tu khổ hạnh trong núi Yên Tử. Nơi đây ngài thành lập Tăng đoàn và khuyên họ nên lấy câu dạy của ngài Tuệ Trung Thượng Sĩ mà tu hành. Ngài được tôn làm Sơ Tổ của Thiền Phái Trúc Lâm Yên Tử. Chính vua Trần Nhân Tông đã có khả năng sử dụng được tiềm năng của Phật giáo để phục vụ đất nước và nhân dân của mình. Sự kiện nhà vua xuất gia cũng như những năm hành đạo của Ngài trong dân gian đã khiến cho Thiền phái Trúc Lâm trở thành một thiền phái đủ mạnh yểm trợ cho cả triều đại nhà Trần. Đối với Thiền sư Trần Nhân Tông, bí quyết của đời sống hạnh phúc và thành công là phải làm những gì cần làm ngay từ bây giờ, khi đói thì ăn, khi khát thì uống, mệt thì ngủ, chứ đừng lo lắng về quá khứ cũng như tương lai. Chúng ta không thể trở lại tái tạo được quá khứ và cũng không thể tiên liệu mọi thứ có thể xảy ra cho tương lai. Chỉ có khoảng thời gian mà chúng ta có thể phần nào kiểm soát được, đó là hiện tại. Ngài thường nhắc nhở mọi người bằng bài kệ sau đây:

“Ở trần vui đạo hãy tùy duyên,
 Đói đến thì ăn, mệt ngủ liền.
 Trong nhà có báu thôi tìm kiếm,
 Đối cảnh không tâm chớ hỏi thiền.”

Thật vậy, nếu chúng ta có thể sống trọn vẹn theo lời dạy của thiền sư Trần Nhân Tông, là chúng ta có thể sống với nước chứ không sống với những đợt sóng sanh rồi diệt; sống với ánh sáng của gương chứ không sống với các ảnh đến rồi đi; sống với tự tánh của tâm chứ không

sống với các niệm sanh diệt. Như vậy chúng ta có thể gọi cuộc sống của chúng ta là gì nếu không phải là Niết Bàn? Thế giới mà chúng ta đang sống là thế giới Ta Bà, nơi mà chúng ta nhìn thấy sự sanh diệt của mọi hiện tượng thì làm sao chúng ta có thể nói tất cả các pháp không sanh không diệt được? Hành giả nên nhớ rằng một khi đã quyết chí tu trì theo Phật, chúng ta phải lắng nghe lời dạy của Phật và chư Tổ, phải nhìn vào bên trong để thấy được chơn tâm của mình, chừng đó mình mới có khả năng thấy được chư pháp bất sanh bất diệt. 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 bài kệ nổi tiếng khác của Thiền sư Trần Nhân Tông 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).

8. Cư Sĩ Tâm Minh Lê Đình Thám (1897-1969)

Bác Sĩ Minh Tâm Lê Đình Thám sanh năm 1897 tại làng Đồng Mỹ, nay là Phú Mỹ, tổng Phú Khương, phủ Điện Bàn, tỉnh Quảng Nam. Cha ông là ông Lê Đĩnh, giữ chức Binh Bộ Thượng Thư, tương đương với chức Tổng Trưởng Bộ Quốc Phòng, dưới triều vua Tự Đức. Khi còn trẻ, ông và người anh lớn hơn mình 3 tuổi là ông Lê Đình Dương cùng theo học với cha. Cả hai đều tỏ ra thông minh khác thường. Khi lớn lên, ông Lê Đình Thám tỏ ra xuất sắc và nổi tiếng nhất trong tỉnh nhà. Từ cấp tiểu học lên đến đại học, ông luôn là học sinh đứng đầu trong tất cả các lớp mà mình đã theo học và luôn đỗ đầu trong các kỳ thi. Ông Lê Đình Thám tốt nghiệp thủ khoa trường Y Sĩ Đông Dương tại Hà Nội vào năm 1916. Vào thời đó, giấc mơ của nhiều người đương thời đều muốn được thành công và danh vọng, nhưng đối với vị y sĩ trẻ Lê Đình Thám thì sự thành công và danh vọng không phải là mục đích của mình.

Từ năm 1916 đến năm 1925, ông được bổ nhiệm đi phục vụ tại nhiều bệnh viện từ các vùng Bình Thuận, Sông Cầu, Quy Nhơn, Tuy Hòa, vân vân. Vào năm 1926, ông được chuyển về Hội An, thuộc tỉnh Quảng Nam. Sau khi hay tin ông cùng một nhóm người trẻ tại Hội An tổ chức lễ truy điệu cho cụ Phan Chu Trinh, người Pháp đã ngay lập tức chuyển ông ra Hà Tĩnh. Vào năm 1928, ông được chuyển về làm Y Sĩ Trưởng tại viện Bào Chế và Vi trùng Học Louis Pasteur. Năm 1930, ông đậu bằng Y Khoa Bác Sĩ của Pháp. Năm 1933, ông được bổ nhiệm làm Y Sĩ Trưởng bệnh viện Huế. Năm 1945, Thủ Tướng Trần Trọng Kim mời ông giữ chức Vụ Trưởng Y Khoa Trung Phần. Năm 1947, ông quay trở về tỉnh nhà Quảng Nam để gia nhập vào lực lượng kháng chiến chống Pháp và được cử giữ chức vụ Chủ tịch Ủy Ban Hành Chánh Kháng Chiến miền Nam Trung Phần Liên Khu V. Vào mùa hè năm 1949, ông được mời ra Bắc và được đưa lên nắm giữ chức Chủ Tịch Phong Trào Hòa Bình cho Việt Nam.

Trong khi làm việc tại bệnh viện Hội An vào năm 1926, một ngày nọ, ông viếng chùa Non Nước ở phía Đông Nam Đà Nẵng, tình cờ ông đọc được một bài kệ của Lục Tổ Huệ Năng được khắc trên tường của chùa:

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

Kể từ lúc đó, bài kệ đã in sâu vào tâm thức của ông một ấn tượng sâu sắc về đạo Phật, khiến ông lúc nào cũng suy nghĩ và muốn học hỏi thêm về tôn giáo này. Năm 1928, khi ông được chuyển từ Hà Tĩnh về Huế làm Y Sĩ Trưởng tại viện Bào Chế và Vi trùng Học Louis Pasteur, ông thường đến chùa Trúc Lâm và trở thành đệ tử tại gia của Hòa Thượng Giác Tiên, người đã ban cho ông Pháp danh Tâm Minh. Kể từ thời điểm này, cuộc đời ông đã được gắn liền với Phật giáo và ông đã tận tụy phục vụ đạo pháp.

Từ năm 1929 đến năm 1933, ông cũng học được rất nhiều về đạo pháp nơi Hòa Thượng Phước Huệ tại chùa Thập Tháp, tỉnh Bình Định.

trong khoảng thời gian này, tại Trung Hoa, Hòa Thượng Thái Hư đang phát động phong trào chấn hưng Phật giáo. Tại Việt Nam, ông Lê Đình Thám cũng cho phát động phong trào chấn hưng Phật giáo Việt Nam. Tưởng cũng nên nhắc lại, Phật giáo Việt Nam được coi như đã chết từ khi người Pháp chiếm đóng toàn cõi Việt Nam theo Hòa Ước năm Quý Mùi 1883. Vào năm 1932, Bác Sĩ Lê Đình Thám làm việc với một nhóm Tăng Già gồm các vị Hòa Thượng Thiện Đức, Phước Huệ, Giác Tiên, Giác Nhiên, Tịnh Hạnh, Tịnh Khiết... cũng như một số Phật tử tại gia thuần thành gồm các vị Ung Báng, Nguyễn Đình Hòe, Nguyễn Khoa Tân... để thành lập Hội An Nam Phật Học. Cũng nên ghi nhận, dưới thời Pháp thuộc, miền Trung từ Thanh Hóa đến Bình Thuận được gọi là An Nam. Hội An Nam Phật Học do Bác Sĩ Lê Đình Thám làm hội trưởng và trụ sở được đặt tại chùa Trúc Lâm. Về sau này, khi chùa Từ Đàm đã được trùng tu, Hội dời trụ sở về Từ Đàm. Sang năm sau, Hội An Nam Phật Học đã mở rộng hệ thống tổ chức đến nhiều chi nhánh rải rác khắp miền Trung và miền Nam Việt Nam. Mục đích chính của Hội là đào tạo Tăng tài. Vào năm 1933, mở thêm những chi hội An Nam Phật Học tại chùa Vạn Phước, rồi di chuyển chi hội đến chùa Bảo Quốc, hướng dẫn bởi Hòa Thượng Trí Độ với tên Phật Giáo Sơn Môn. Trong cùng năm 1933, lớp học Đại Học Phật Giáo được mở ra tại chùa Trúc Lâm, do Hòa Thượng Giác Tiên hướng dẫn, một lớp trung cấp cũng được mở ra tại chùa Tường Vân do Hòa Thượng Tịnh Khiết hướng dẫn. Bác Sĩ Lê Đình Thám đã được mời giảng dạy tại các trường này và ông là vị cư sĩ đầu tiên trong thế kỷ thứ hai mươi tham dự vào những khóa đào tạo Tăng tài ở Việt Nam. Dầu sở hữu một kiến thức thâm sâu về cả đời lẫn đạo, nhưng nhân cách của Bác sĩ Thám lúc nào cũng khiêm nhường và đáng kính. Ông thường mặc áo dài màu nâu đậm (dành cho cư sĩ) và đánh lễ chư Tăng trước khi tiến lên bục giảng.

Cũng nên ghi nhận là trong số những vị tốt nghiệp khóa đầu tiên của trường Phật Học tại chùa Bảo Quốc, có một số vị Tăng tiêu biểu như Hòa Thượng Thiện Siêu, Trí Quang, Thiện Minh, Thiện Hòa, Trí Tịnh, Nhật Liên, vân vân. Về sau này những vị này đều trở thành những nhà lãnh đạo cao cấp của Phật Giáo Việt Nam. Bên cạnh những nỗ lực phục hưng Phật giáo Việt Nam, Bác sĩ Lê Đình Thám cũng luôn quan tâm và nghĩ đến giới trẻ theo sau thế hệ này. Vào năm 1940, ông thành lập và tự mình hướng dẫn đoàn Phật Học Đức Dục. Đoàn Trưởng là ông Phạm Hữu Bình, Đoàn Phó là ông Đinh Văn Nam (về sau này

trở thành Hòa Thượng Minh Châu), Thư Ký là ông Ngô Điền, và những thành viên Ngô Thừa, Võ Đình Cường, Đinh Văn Vinh, Nguyễn Hữu Quang, Nguyễn Khải, Lê Kiêm, Phạm Quý, Hoàng Ngọc Phú, Lê Đình Duyên... Vào năm 1948, Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất được thành lập ở Hà Nội. Nhiều tạp chí và dịch bản sách báo Phật giáo được phát hành. Tại Huế, Hòa Thượng Thích Giác Nhiên và cư sĩ Minh Tâm Lê Đình Thám đã đóng góp tích cực vào phong trào chấn hưng Phật giáo bằng cách thuyết pháp bằng tiếng Việt, thành lập nhiều tổ chức thanh niên Phật tử và dịch Kinh Lăng Nghiêm sang Việt ngữ. Vào năm 1951 một hội nghị Phật giáo toàn quốc họp tại Huế nhằm thống nhất các tổ chức Phật giáo và hoạt động của Tăng Già. Hội nghị đã chấp thuận cho Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam gia nhập Hội Phật Tử Thân Hữu Thế Giới được thành lập tại Colombo Tích Lan vào năm 1950.

Bác sĩ Lê Đình Thám là một trong những cư sĩ sáng chói của Phật giáo Việt Nam trong thời cận đại. Trong thập niên 1930s, ông đã có những cống hiến to lớn trong việc phục hoạt Phật giáo tại miền Trung Việt Nam. Ông là vị cư sĩ duy nhất trong Phật giáo Việt Nam có được sự tôn vinh của Tăng chúng và họ đã dựng tượng để vinh danh những đóng góp của ông cho Phật Giáo. Ông chẳng những đóng góp rất nhiều công sức trong việc phục hưng Phật giáo ở Trung Phần, mà ông còn là người đi tiên phong thành lập Tổ Chức Thiếu Niên & Giáo Dục Thiếu Niên Phật Tử. Ông mất ngày 23 tháng 4 năm 1969, thọ 73 tuổi với 42 năm hộ trì Tam Bảo. Cư sĩ Tâm Minh Lê Đình Thám quả là một trong những vì sao sáng chói trên bầu trời Phật giáo Việt Nam. Trong suốt 42 năm đó, ông đã bỏ ra rất nhiều thì giờ nghiên cứu về Phật giáo, và cống hiến rất nhiều trong việc chấn hưng và truyền bá Phật pháp ở Việt Nam. Ông đã phiên dịch các bộ sách sau đây: 1) Kinh Thủ Lăng Nghiêm. 2) Luận Nhơn Minh, bộ Luận được Ngài Do Thượng Kiết La Chủ soạn, nói về Luận Lý học. 3) Luận Đại Thừa Khởi Tín, bộ luận được Bồ tát Mã Minh soạn về lý thuyết và thực hành tinh yếu trong trường phái Đại Thừa. 4) Bát Thức Qui Củ Tụng, bộ luận được viết bởi ngài Huyền Trang vào thế kỷ thứ VII, trong đó giải thích tiêu chuẩn của tám thức. 5) Bát Nhã Tâm Kinh. Ngoài ra, ông còn biên soạn bộ Phật Học Thường Thức, Lịch Sử Phật Giáo Việt Nam & Phật Tổ Thích Ca, và Tâm Minh Lê Đình Thám Tuyển Tập (5 tập).

9. Cư Sĩ Chánh Trí Mai Thọ Truyền (1905-1973)

Cư sĩ Mai Thọ Truyền sinh ngày 1 tháng 4 năm 1905 tại làng Long Mỹ, tỉnh Bến Tre trong một gia đình trung lưu. Thuở nhỏ, ông theo học trường sơ học Pháp-Việt tại Bến Tre, rồi lên Trung học Mỹ Tho, và Chasseloup Laubat ở Sài Gòn. Năm 1924, ông thi đậu vào ngạch thư ký hành chánh và được bổ đi làm việc tại Sài Gòn, Hà Tiên và Chợ Lớn. Năm 1931, ông đậu ngạch Tri huyện và được bổ nhiệm đi các nơi Sài Gòn, Trà Vinh, Long Xuyên và Sa Đéc. Ông nổi tiếng là người đạo đức và liêm khiết nên rất được lòng kính trọng và yêu thương của dân chúng tại những nơi mà ông đã từng phục vụ. Năm 1945, lúc Nhật đảo chánh loại bỏ thực dân Tây, ông đang làm quận trưởng Cầu Ngang, được mời về giữ chức Phó Tỉnh Trưởng Trà Vinh. Tháng 6 năm 1945, Thủ Tướng Trần Trọng Kim bổ nhiệm ông làm quận trưởng Thốt Nốt, Long Xuyên. Sau cách mạng tháng Tám năm 1945, ông được cử làm Chủ Tịch Ủy Ban Quận Bộ Kháng Chiến Châu Thành Long Xuyên, rồi chánh văn phòng kiêm Ủy Viên Tài Chánh tỉnh Long Xuyên.

Sau khi quân đội Pháp tái chiếm Long Xuyên vào năm 1945, ông cùng Ủy Ban dời về Núi Sập, sau đó giải tán, nhường quyền chỉ huy kháng chiến cho quân sự. Thời chính phủ Nguyễn Văn Thinh, ông được bổ nhiệm vào chức Quận Trưởng Châu Thành Sa Đéc, rồi Phó Tỉnh Trưởng Sa Đéc. Thấy cảnh quân đội Pháp tàn hại dân chúng, ông xin từ chức nhưng không được. Đầu năm 1946, ông bèn cáo bệnh và xin được đi điều dưỡng. Đến năm 1947, ông đổi về Sài Gòn giữ chức Chánh Văn Phòng Thủ Tướng Nguyễn Văn Xuân, rồi Chánh Văn Phòng bộ Kinh Tế, Giám đốc Hành Chánh sự vụ bộ Ngoại Giao, Đồng Lý văn phòng bộ Nội Vụ của chính phủ Nguyễn Phan Long, Đồng Lý văn phòng Phủ Thủ Hiến Việt Nam và Phó Đồng Lý văn phòng Thủ Tướng Bửu Lộc. Năm 1955, ông đổi qua ngạch Thanh Tra hành chánh, và về hưu năm 1960. Sau cuộc đảo chánh 1963, ông gia nhập hội đồng nhân sĩ ủng hộ hội đồng quân nhân cách mạng. Năm 1967, ông Trần Văn Hương và ông ra tranh cử chức vụ Tổng Thống và Phó Tổng Thống, nhưng thất bại. Năm 1968, ông được cử giữ chức Quốc Vụ Khanh kiêm Viện Trưởng Giám Sát Viện, rồi Quốc vụ Khanh đặc trách Văn Hóa Vụ cho đến khi qua đời vào năm 1973.

Tưởng cũng nên nhắc lại, trong lịch sử Phật giáo Việt Nam, thập niên 1920s, có một cuộc phục hưng Phật giáo tại Việt Nam, và bắt đầu năm 1931 một số các tổ chức Phật giáo ra đời trên toàn quốc. Từ năm 1931 đến 1954, cư sĩ Chánh Trí Mai Thọ Truyền ở Nam Phần cùng cư sĩ Tâm Minh Lê Đình Thám ở Trung Phần đã mở ra nhiều hội Phật Học khắp Bắc, Trung, Nam và Phật giáo đã dần dần phục hưng. Đối với Phật giáo Việt Nam, từ trước thập niên 1930s, công việc thiết lập một hệ thống giáo dục Phật giáo đã được tiến hành. Tuy nhiên, vì thiếu một tổ chức thống nhất, nên ba miền Bắc, Trung và Nam tự thành lập những cơ sở và hiệp hội riêng cho từng miền. Vào năm 1948, Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất được thành lập ở Hà Nội. Sau năm 1954, tại miền Nam Phật tử thành lập nhiều hiệp hội Phật giáo như Hội An Nam Phật Học, Hội Nam Kỳ Nghiên Cứu Phật Học, vân vân. Vào năm 1964, cư sĩ Mai Thọ Truyền đã soạn thảo bản Hiến Chương chuẩn bị cho Phật giáo tại miền Nam phục hồi với tổ chức Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất. Như vậy sau gần 50 năm chấn hưng và phát triển, dầu đất nước đang trong tình trạng chiến tranh, và dầu hệ thống giáo dục Phật giáo chưa được kiện toàn, nhưng Phật giáo Việt Nam coi như đã được phục hoạt.

Kể từ năm 1931, trong những năm làm việc ở miền tây Nam Phần, cư sĩ Mai Thọ Truyền đã có đại duyên đến với Phật giáo và để tâm nghiên cứu cả Phật giáo lẫn Nho giáo. Khi tông sự tại Sa Đéc, ông đến tham vấn Hòa Thượng Thích Hành Trụ, pháp sư tại chùa Long An, và trở thành đệ tử tại gia của Ngài. Hòa Thượng Hành Trụ ban cho ông Pháp danh là Chánh Trí. Từ đó, ông hết lòng hộ trì Phật giáo. Ông đã góp phần rất lớn cho phong trào chấn hưng Phật giáo. Năm 1950, ông vận động thành lập và làm Tổng Thư Ký cho Hội Phật Học Nam Việt, trụ sở được đặt tại chùa Khánh Hưng, về sau dời qua chùa Phước Hòa. Một năm sau đó, ông đứng ra vận động xây dựng chùa Xá Lợi tại Sài Gòn, về sau này được chọn làm trụ sở chính thức cho Hội Phật Học Nam Việt vào năm 1958. Từ năm 1955, ông được cử giữ chức Hội Trưởng hội Phật Học Nam Việt cho đến ngày ông qua đời vào năm 1973. Bên cạnh đó, Hội Phật Học Nam Việt còn xuất bản tạp chí Từ Quang, do ông làm chủ nhiệm kiêm chủ bút. Tạp chí này hoạt động liên tục 24 năm từ năm 1951 đến năm 1975, đã góp phần rất lớn trong việc phổ biến giáo lý nhà Phật tại miền Nam Việt Nam. Ông đã giúp cho Hội Phật Học Nam Việt mở thêm 40 tỉnh hội và chi hội Phật Học

trên khắp các tỉnh Nam Phần. Trong giai đoạn 1954-1963, dưới thời Tổng Thống Ngô Đình Diệm đang đàn áp Phật giáo, ông giữ chức vụ Tổng Thư Ký Ủy Ban Liên Phái Bảo Vệ Phật Giáo, trụ sở được đặt tại chùa Xá Lợi.

Từ năm 1955, ông được chọn giữ chức Hội Trưởng hội Phật Học Nam Việt cho đến ngày ông qua đời vào năm 1973. Cùng năm 1955, Hội đã mở nhiều lớp Phật Học Phổ Thông, do các vị Hòa Thượng Thiện Hòa, Trí Hữu, Thiện Hoa, Quảng Minh, và cư sĩ Mai Thọ Truyền giảng dạy cho lớp học và thuyết giảng cho đại chúng tại chùa Xá Lợi. Tưởng cũng nên ghi nhận, từ năm 1955 đến năm 1963, chế độ Ngô Đình Diệm đã lạm dụng quyền hành đàn áp Phật giáo một cách dã man. Vào năm 1963, hầu như toàn bộ chư Tăng Ni tại miền Nam đã tham gia vào công cuộc đấu tranh chống lại sự kỳ thị tôn giáo của chế độ, kêu gọi hủy bỏ đạo luật thuộc địa số 10, một đạo luật đã được thừa nhận từ thời thực dân Pháp và vẫn được Tổng Thống Ngô Đình Diệm duy trì, chỉ thừa nhận Thiên Chúa Giáo La Mã, trong khi Phật giáo và các tôn giáo khác chỉ được coi như là “hiệp hội” mà thôi. Vào đêm 20 tháng 8 năm 1963, chính quyền ông Diệm tung ra những cuộc càn quét bằng cảnh sát một cách qui mô tại Huế và Sài Gòn nhằm khủng bố và bắt bớ chư Tăng Ni. Để bảo vệ Phật giáo, Hòa Thượng Thích Quảng Đức cùng một số chư Tăng Ni đã tự thiêu vì chánh pháp. Sau pháp nạn này, Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam trở nên mạnh mẽ hơn. Chính sức mạnh của Tăng đoàn trong Giáo Hội Phật giáo Việt Nam nói riêng và của Phật giáo nói chung đã đóng một vai trò quyết liệt trong việc làm sụp đổ chế độ của Tổng Thống Ngô Đình Diệm vào năm 1963. Sau năm 1963, Phật giáo miền Nam phục hồi với sự thành hình của Giáo Hội Phật Giáo Thống Nhất vào năm 1964.

Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất, được thành lập vào cuối năm 1963 đầu năm 1964. Cư sĩ Mai Thọ Truyền đã tích cực tham gia soạn thảo Hiến Chương Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất và được bầu làm Phó Viện Trưởng Viện Hóa Đạo, nhưng chỉ được một tháng thì ông xin từ chức và trở về với cương vị Hội Trưởng cho Hội Phật Học Nam Việt. Theo Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam, đạo Phật chẳng những tin vào lòng bi mẫn và sự yêu thương, mà còn phải đấu tranh xóa bỏ giai cấp như Đức Phật đã làm trên 2.500 năm về trước. Tổ chức này xuất bản nguyệt san Giác Ngộ, để thông tin sinh hoạt Phật sự và phản ảnh chính sách đương thời của nhà nước về 100.000

Tăng Ni và hơn 60 triệu Phật tử tại gia, nhưng những con số này còn phải hỏi lại. Khi Viện Đại Học Vạn Hạnh được thành lập, trụ sở tạm được đặt tại chùa Xá Lợi, cư sĩ Mai Thọ Truyền là một trong những vị giảng sư đầu tiên và sau đó được cử làm Phụ Tá Viện Trưởng đặc trách tài chánh, kiêm Tổng Thư Ký từ năm 1967 đến 1968. Tưởng cũng nên nhắc lại, trước năm 1975, tại Sài Gòn có Viện Đại Học Vạn Hạnh nổi tiếng với năm phân khoa: Phật Học, Văn Khoa, Khoa Học Xã Hội, Khoa Học Ứng Dụng, và Khoa Ngôn Ngữ Học. Riêng phân khoa Phật Học, có khoảng 400 sinh viên theo học hằng năm.

Cư Sĩ Mai Thọ Truyền đã góp phần lớn lao giúp phục hưng Phật Giáo tại Nam Phần Việt Nam trong thời kỳ cận đại. Tưởng cũng nên nhắc lại, vào hậu bán thế kỷ thứ 19, Phật giáo vẫn còn phổ cập trong dân chúng, nhưng phải chịu thụt hậu trong thời thực dân Pháp thống trị Việt Nam, họ ủng hộ Thiên Chúa giáo và đàn áp Phật giáo một cách dã man. Vào giữa thế kỷ thứ 20, Việt Nam có khoảng trên 80 phần trăm dân chúng theo Phật giáo; tuy nhiên, phần lớn những người được gọi là Phật tử có một ý nghĩ rất mơ hồ về ý nghĩa thật sự của Phật giáo. Trong thập thập niên 1920s, có một cuộc phục hưng Phật giáo tại Việt Nam, và bắt đầu năm 1931 một số các tổ chức Phật giáo ra đời trên toàn quốc. Nhiều tạp chí và dịch bản sách báo Phật giáo được phát hành. Trong khi tại Huế, Hòa Thượng Thích Giác Nhiên và cư sĩ Minh Tâm Lê Đình Thám đã đóng góp tích cực vào phong trào chấn hưng Phật giáo bằng cách thuyết pháp bằng tiếng Việt, thành lập nhiều tổ chức thanh niên Phật tử và dịch Kinh Lăng Nghiêm sang Việt ngữ. Vào năm 1951 một hội nghị Phật giáo toàn quốc họp tại Huế nhằm thống nhất các tổ chức Phật giáo và hoạt động của Tăng Già. Hội nghị đã chấp thuận cho Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam gia nhập Hội Phật Tử Thân Hữu Thế Giới được thành lập tại Colombo Tích Lan vào năm 1950. Trong khi đó, tại Nam Phần Việt Nam, vào năm 1950, cư sĩ Mai Thọ Truyền vận động thành lập và làm Tổng Thư Ký cho Hội Phật Học Nam Việt, trụ sở được đặt tại chùa Khánh Hưng, về sau dời qua chùa Phước Hòa. Sau đó, ông đứng ra vận động xây dựng chùa Xá Lợi tại Sài Gòn. Chùa Xá Lợi được chọn làm trụ sở chính thức cho Hội Phật Học Nam Việt vào năm 1958.

Cư sĩ Mai Thọ Truyền là một trong những cư sĩ sáng chói của Phật giáo Việt Nam trong thời cận đại. Trong thập niên 1940s, ông đã có những cống hiến to lớn trong việc phục hoạt Phật giáo tại miền Nam

Việt Nam. Ông là một trong những vị cư sĩ hiếm hoi trong Phật giáo Nam Việt thời đó có được sự tôn kính của Tăng chúng vì những đóng góp của ông cho Phật Giáo. Ông chẳng những đóng góp rất nhiều công sức trong việc phục hưng Phật giáo ở Nam Phần, mà ông còn là người đi tiên phong thành lập Tổ Chức Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất. Cư sĩ Mai Thọ Truyền quả là một trong những vì sao sáng chói trên vòm trời Phật giáo Việt Nam. Trong suốt 42 năm, ông đã bỏ ra rất nhiều thì giờ nghiên cứu về Phật giáo, và cống hiến rất nhiều trong việc chấn hưng và truyền bá Phật pháp ở Việt Nam. Ông đã trước tác nhiều tác phẩm rất có giá trị về Phật Giáo: 1) Tâm và Tánh (NXB Đuốc Tuệ Hà Nội 1950). 2) Ý Nghĩa Niết Bàn (1962). 3) Một Đời Sống Vị Tha (1962). 4) Tâm Kinh Việt Giải (1962). 5) Le Bouddhisme au Vietnam (1962). 6) Pháp Hoa Huyền Nghĩa (1964). 7) Địa Tạng Mật Nghĩa (1965)... Ngoài ra, ông còn một số tác phẩm chưa được xuất bản lúc ông còn tại thế như 1) Truyền Tâm Pháp Yếu. 2) Tây Du Ký. 3) Hư Vân Lão Hòa Thượng (1840-1959). 4) Kinh Vô Lượng Thọ. 5) Kinh Quán Vô Lượng Thọ. 6) Mười Lăm Ngày Ở Nhật. 7) Vòng Quanh Thế Giới Phật Giáo. 8) Đạo Đời. 9) Khảo Cứu Về Tịnh Độ Tông. 10) Mật Tông. Ông cũng còn bộ sách đang viết dở dang là bộ Kinh Lăng Nghiêm.

Some Typically Outstanding Lay People In Vietnam

1. Zen Master Ly Thai Tong (1001-1054)

When king Ly Thai To died in 1028, his sons started fighting for the crown. Eventually, Prince Phat Ma came out victorious and became Emperor Ly Thai Tong. Although he pardoned his brothers, he set a new rule to force all official to come to Thanh Long every year to renew their allegian to the throne. Those who failed to attend the ceremony were subjected to fifty strokes of the cane. Ly Thai Tong appears to have a good warrior-king. On the fighting horse's back, the king fought in the south and facified in the north. He also spent his time repressing many revolts. Power was decentralized and each region was under a local chief, a situation that invited nothing but troubles, mostly among the tribes of Muong and Nung in the mountaineous areas. Champa and Laos also maintained pressure on Vietnam. In 1038, the

chief of the Nung Tribe, Nung Ton Phuc, called himself Emperor Chieu Thanh Hoang De, his wife Queen Minh Duc Hoang Hau, and their region the kingdom of Truong Sinh Quoc. The following year, he was put to death by Ly Thai Tong. But one of his sons, Nung Tri Cao, escaped with his mother. In 1041, Nung Tri Cao came back to seize the district of Quang Nguyen Province. He then proclaimed it the state of Dai Lich. However, not too long later, he was captured, but was pardoned because he was the only survivor of the family. Furthermore, king Ly Thai Tong not only decided to preserve his lineage, but also appointed him prince of Quang Nguyen. In 1048, Nung Tri Cao revolted again, this time calling himself Emperor Nhan Hue of Dai Nam. Having petitioned in vain for recognition from the Sung, he set out with a vengeance to invade China and succeeded in seizing eight districts. Unable to dislodge him, the Sung emperor was prepared to ask Vietnam for help, but was dissuaded from doing so by his general, Dich Thanh, who, as a matter of national pride, preferred to send in his own troops. Nung Tri Cao was finally defeated and took refuge in Ta Li (Yunnan), where he was murdered by the natives. Actually, the action of the Nung was not a claim to independence but a claim to the throne. They believed they shared a common ancestor with the Vietnamese and therefore Vietnam also belonged to them. As for Champa, not only had it ceased to pay annual tribute but also it had resumed its murderous raids. Ly Thai Tong retaliated with a sweeping operation, taking over 5,000 men prisoner and capturing thirty elephants. The Champa commander surrendered by offering the head of his king. But the Viet had stormed the Champa capital of Phat The in Thua Thien Province and captured the Champa consort Mi-E. On the way back to Vietnam, Mi-E drowned herself in the river. Beside winning wars, Ly Thai Tong also credited for having created the postal service. He gave tax break to veterans and the poor. He forbade the sale of minor slaves and humanized the penal code by regulating arrest and interrogation procedures. Penalties had to match the nature and magnitude of the crimes committed. As for the inner palace, he limited the number of concubines and consorts to thirteen, attendants to eighteen, and musicians and dancers to one hundred. Furthermore, to make sure the ladies had no time to devote to palace intrigue, he

ordered them to keep busy practicing the art of silk-culture and silk weaving.

At that time, king Ly Thai Tong often came to seek to study Zen with Zen master Thien Lao on Mount Thien Phuc. Only after on phrase, the king comprehended the essential meaning of Zen. When he had free times, he often took the joy of the mystic trance. At the same time, the king and extraordinarily honored monks from all over the country gathered together to inpreter the differences in their comprehension. The king went ahead to say first, "I think of the source of mind of the Buddha and Patriarchs, from ancient times, the sages still could not prevent from being ridiculed. How can we, younger generations, avoid any kind of ridicule? Now, I, together with all great virtues here, preliminarily show our own thought, and each one of us will submit a verse that shows the function of the mind." All of the great virtues bowed to receive the order. While everyone was still thinking, the king presented his verse:

"Prajna is the Sunya Sect (Sunyavadin),
 Person is empty, ego is empty too.
 Buddhas of past, present and future times,
 The Dharma-nature of everything
 originally the same."

Everybody praised and admired the king's quick-witted mind. In 1054, he peacefully passed away at the age of 54. He was not only a good king in administration and ruling of the country, but he was also a devoted Zen practitioner. Thanks to his military skills, he succeeded in gaining the respect of the Sung emperor. In general, king Ly Thai Tong gave Vietnam a period of relative prosperity in the history.

2. Zen Master Ly Thanh Tong (1054-1072)

Prince Nhat Ton succeeded Ly Thai Tong as Ly Thanh Tong, and Vietnam was renamed Dai Viet. He was a superior scholar and was credited for having built the famous Confucian Temple of Literature. In addition, he was responsible for the organization of the army. He equipped special units with catapults. In 1069, he subdued the Champa and this time captured their king, Che Cu. For his ransom, Che Cu had to give away the three regions (chau) of Dia Ly, Bo Chinh, and Ma

Linh, which are now the provinces of Quang Binh and Quang Tri. This was the first time Dai Viet had annexed a part of Champa territory, and marked the beginning of the March to the South. Ly Thanh Tong was venerated for his benevolence and his contribution to the country culture. In winter, he always made sure that prisoners had enough to eat and to keep warm. One winter day in the year of 1055, during a court audience, he pointed to his daughter and said "I love my people as I love my daughter. Because they are not educated, they have committed offenses against the Law. From now on, please do not be too harsh on them." During the war with Champa in 1069, king Ly Thanh Tong captured hundreds of thousands of prisoners of wars, Zen master Ts'ao T'ang was among them. After the conversation with Zen master Ts'ao-T'ang, king Ly Thanh Tong became one of the most outstanding disciples of this Zen master. Later, king Ly Thanh Tong invited Zen master Ts'ao T'ang to the royal palace and honored him as the National Teacher and let him stay at Khai Quốc Temple in Thăng Long Citadel. This Zen master founded Thảo Đường Zen Sect with a lot of followers.

3. Zen Master Ly Nhan Tong

Seven-year old Prince Can Duc succeeded King Ly Thanh Tong in 1072 and became King Ly Nhan Tong. He was strongly and capably assisted by a relative, the high counselor Ly Dao Thanh. Fearing the Queen Duong's influence over the young emperor, Lady Linh Nhan, the king's mother, advised Ly Nhan Tong to suppress the queen together with seventy-six of her attendants in Thuong Duong Palace. This mass murder triggered a tremendous reaction from the court. Only the prestige of Ly Dao Thanh could prevent further catastrophe. Can Duc took the title of Ly Nhan Tong. Thanks to the loyalty of his high counselor, Ly Nhan Tong was able to rule his country successfully. His contribution to national education was exceptional. In 1075, he created his first mandarin examination. The next year, he founded the National Institute for the Recruitment of Superior Teachers. In 1086, he opened the National Academy Institute after a national examination. So far, the entire administration was then staffed with scholars who had graduated from these institutions or with the laureates of government-

run competitive examinations. In the field of public works, Ly Nhan Tong began construction of the famous Co Xa Dike to protect the capital against flooding. In military field, those subject to the draft could pay for deferments and allow the government to hire peasants as their replacements. This led to the formation of peasant-soldiers in villages and districts. Ly Nhan Tong's economic policy was inspired by the Wang Mang reforms of the end of the early Han. Ly Nhan Tong reorganized finance system by promoting the concept of government loans with some kind of fixed interest. The government lent to peasants who would pay back their loans with their rice at harvest time. For merchants, he had a special office in the capital which not only lent them money but also bought back unsalable products. These protectionist measures hurt the Chinese merchants, and in protest, they stopped all trade with Vietnam. In retaliation, and in the first time in history, a Viet army invaded southern part of China under the pretense of protecting the Chinese merchants from their own emperor's decision. In 1075, the Viet general Ly Thuong Kiet attacked Kuang-tung, where he killed more than 8,000 Chinese soldiers. Another Dai Viet general, Ton Dan, assailed the district of Ung Chau whose chief, Tsu-chien, committed suicide after having forced thirty-six members of his family to kill themselves. The entire citadel refused to surrender to the Viet army, so eventually they were all killed, maybe around 58,000 people. According to some other reports, the Dai Viet troops killed a total of around 100,000 Chinese, including the Kuang-hsi governor, Truong Thu Tiet. The Sung emperor's response was unequivocal. In 1076, for the first time, a Sino-Champa-Lao coalition invaded Vietnam, but it was immediately stopped by Marshall Ly Thuong Kiet. In that protracted campaign, the Chinese lost around 400,000 men. Thus when the Viet offered a cease-fire, the Sung emperor readily accepted, leaving only a few troops as garrison in the provinces of Cao Bang and Lang Son. He renounced the occupation two years later, when he had to face the Kim invasion. However, at the same time, Dai Viet was not free of troubles with Champa. It had become a pattern for Dai Viet to periodically enforce authority over that impossible neighbor, and in 1075, Ly Nhan Tong decided to set up administrative system in the three provinces once yielded by Che Cu. But later helped by a former renegade Viet named Ly Giac, the Champa rulers again revolted and

took back these provinces. In 1104, seventy-year old Marshall Ly Thuong Kiet was sent to crush the Champa King Che Ma Na. Until he died in 1127, Ly Nhan Tong enjoyed peace, having secured his position as the overlord of the south without any opposition from the Northern Sung, who were still preoccupied with the invasion of the northern barbarians. King Ly Nhan Tong heartfully venerated Buddhism. The king respectfully invited Zen Master Viên Thông twice to the imperial court to grant him the title of National Teacher, but he refused. In 1130, king Ly Nhan Tong asked him about the nation's affairs, he said: "Whether safe or dangerous people are like things that are predictable. It is a virtue that a king use to rule over his nation. The king's compassion should penetrate everyone. Then the people will love him as they love their parents, and respect him as they respect the sun or the moon. That means that people are put in a safe place. As for the mandarins, they should win the people's heart because the existence of the nation is based on the people's will. All good kings, no one uses narrow-minded mandarins or mean people to make the country prosperous. The weather can hardly be cold or hot immediately, but it goes from Spring to Summer, Summer to Autumn, Autumn to Winter, etc. Like this, a king is not able to suppress a rebellion right away, but he has to improve the situations day in and day out. Holy kings in the old time had much experience of this natural law, so they had to practice their virtue in order to rule over the nation in peace. If the king can do that there is nothing to worry about the nation's future. If not, the nation can hardly avoid coming to decay. That is the cause of the gradual decline or gradual prosperity of a nation." From that time on, after meetings in the royal court, the king always spent time to read sutras and to sit meditation.

4. Zen Master Tran Thai Tong (1218-1277)

King Tran Thai Tong was born in 1218, was enthroned as the first king of the Trần Dynasty. He grew up in the Buddhist culture. As the child-king, he was deeply sorrow when he witnessed his uncle as well as his chief political advisor, Trần Thủ Độ, conducted a total massacre towards all political opponents, including the king's in-law, in order to consolidate the new dynasty. When he was twenty years old, his uncle,

Thủ Độ, once again ordered him to degrade Lý Chiêu Hoàng because she could not conceive, to remarry his sister-in-law Thuận Thiên who was marrying and pregnant with his elder brother Trần Liễu. He was so disappointed. One night in 1238, he fled the palace to the Hoa Yên temple on Mount Yên Tử. Zen Master Viên Chứng, the abbot of the temple, asked the king of what he was looking for by saying: “As an old monk living too long in this wild mountain, I am bony and skinny, my life is simple and my mind is peaceful as a piece of cloud floating with the wind. And Your Majesty, as a king deserting the throne and coming to this poor temple in the wilderness, what is your expectation?” The king replied: “As young age, my both parents were passed away. I’m now so lonely of being above of the people, without places for refuge. Also thinking of the past that no kingdom remains as long as expected. I’d like to come here and practice to become a Buddha rather than anything else.” With compassion, the master advised: “There is no Buddha in this mountain. Buddha is only existed in one’s mind.” If the mind is calm and free of bondage, wisdom will display, and that is the true Buddha. When Your Majesty realizes it, you’re a Buddha immediately. Don’t waste your time and energy of looking for it from the outside world.” The next day, Thủ Độ and his entourage came up and requested that the Majesty return to the throne. The king again turned to the master for advise. The master replied: “Generally, being a sovereign, one must consider people’s wishes as his, as well people’s mind as his. Now the people request Your Majesty return, you can’t respond negatively. My only wish that Your Majesty continue to study the Buddha teaching.” The King had no choice but returned to his throne. In 1257, the king led his armed forces to fight against and defeated the invasive Mongolian. After the war, he realized that tens of thousands of lives of the enemy had been annihilated, thus he consistently practiced “Repentance six times a day.”

He also wrote a “Guide to Six Times of Repentance” with all rituals for everyone to practice. In 1258, the king stepped down and relinquished the throne to his son Thánh Tông with one advice: “A politician should always bring Buddhism to society.” In the Book of Emptiness, the king explained why one should observe five precepts and cultivation of repentance. He emphasized the importance of

repentance in His Book of Emptiness as follows: “To move conveniently on the road or along the river, one needs utilize a wagon or a boat. To effectively cleanse the body and mind, one must exercise repentance. As said the sutra, ‘Though a dress be dirty for hundreds of years, if cleansed, it would be clean within one day. Similarly, if one suffers a bad karma accumulated over a hundred or thousand lifetimes, with earnest repentance one could clear up within an hour or a day.’” He passed away in 1277.

He always reminded his disciples: “Whenever we do anything in our daily life, we always set ourselves a goal which gives to our activities. In meditation practices, we also set goals for our cultivation, but we do not greed for the results and forget we are Buddhists. In meditation practices, there are three stand-out goals for any Buddhist; they are: precepts, concentration, and wisdom. “Disciplines-Meditation-Wisdom” is a threefold training, or three studies or endeavors of the non-outflow, or those who have passionless life and escape from transmigration. If we do not hold the precepts, we can continue to commit offenses and create more karma; lacking trance power, we will not be able to accomplish cultivation of the Way; and as a result, we will not only have no wisdom, but we also may become more dull. Thus, every Buddhist cultivator (practitioner) must have these three non-outflow studies. Discipline wards off bodily evil, meditation calms mental disturbance, and wisdom gets rid of delusion and proves the truth. Without purity of conduct there will be no calm equipoise of thought; without the calm equipoise of thought there will be no completion of insight. The completion of insight (prajna) means the perfection of intellect and wisdom, i.e., perfect enlightenment. It is the result of self-creation and the ideal of the self-creating life. Obviously, all these three are needed for any Buddhist. But after the Buddha, as time went on, the Triple Discipline was split into three individual items of study. The observers of the rules of morality became teachers of the Vinaya; the yogins of meditation were absorbed in various samadhis and became Zen Masters; those who pursued Prajna became philosophers or dialecticians. In short, you all become monks and nuns because you are tired of birth and death; leaving parents, wives and husbands and children. You depart home to seek the Way and revere the Buddha as the holy teacher. You follow

the shortcut path of Buddhas by taking teachings from the sutras. Nevertheless, sutras teach only the three studies of discipline, concentration and wisdom. The Commentary on Liberation says: ‘The practice of discipline, concentration and wisdom is called the Way of Liberation.’ Discipline means to abide in noble postures; concentration means to be undisturbed; wisdom means to be enlightened.”

In the ‘Universal Encouragement of Awake the Thought of Enlightenment’, he taught: “Some people enjoy eating and drinking, and waste their life away. Some practice the Way incorrectly, and cannot attain enlightenment. They don’t know that in everyone the Bodhi Mind is already perfect, and the virtuous Prajna is already complete. Despite being a small hermit or a great hermit ; a lay person or a monk, you will attain enlightenment if you realize the original mind. That mind is originally not male nor female, so you do not need to cling to the appearance. Those who do not understand falsely turn into three teachings; those who already understand know that they have realized the same one mind: constantly reflecting inwardly will all see the self-nature and become buddhas.”

As a matter of fact, the original mind is the source of all phenomena, the mind which is in all things. This is the primal mind behind all things. Self-nature is self-knowledge; it is not mere being but knowing. We can say that because of knowing itself, it is; knowing as being, and being is knowing. This is the meaning of the statement made by Hui-Neng that: “In original nature itself, there is Prajna knowledge, and because of this self-knowledge. Nature reflects itself in itself, which is self-illumination not to be expressed in words. Zen practitioners should see this clearly, so that we don’t dream or think unpractically. Let’s turn inwardly to reflect and to practice ourselves.

5. Zen Master Tue Trung Thuong Si (1230-1297)

His real name was Trần Tung, he was born in 1230, the eldest son of Trần Liễu. He was a nephew of King Trần Thái Tông. He was intelligent and well-behaved when he was very young. During the war time with the Mongolian, he had been a general twice, leading his troops against the invasive Mongolian army to the the victory. During the peace time, he retired to Van Nien hamlet, the land rewarded by

the king. He practiced meditation under the instruction of Zen Master Tiều Dao and was enlightened. He led a simple life, not engaging in any competition for political power. He lived freely in his world and did not have any idea of clinging to anything. To him, no greed involved, no sins committed. Thus, laity and monks from all over came to study Zen with him. King Trần Thánh Tông honored him with the respected title “Tuệ Trung Thượng Sĩ” (a highest intellect who always lives within his wisdom). The king also sent his young prince Trần Kham (later became King Trần Nhân Tông) to come to study Zen with him. He always emphasized on “From mind is Buddhahood. The mind of all phenomena is the Buddha-mind. The Buddha mind and our mind are just one. Therefore, we must practice Zen at all times, walk in Zen, stand in Zen, sit in Zen, lie down in Zen. Be mindful at all times!” Below is one of his famous Zen poems:

“Buddha! Buddha! Buddha! Cannot be seen!
 Mind! Mind! Mind! Cannot be told!
 When the mind is born, Buddha is born.
 When Buddha is gone, the mind is gone too.

It is impossible where the mind is gone while Buddha remains.
 It is impossible when Buddha is gone while the mind remains.
 If you want to know the mind of Buddha,
 and the mind of ‘birth and death’,
 Just wait for Maitreya and ask Him.

Once upon a time, there was no mind; there is no Buddha now.
 All the unenlightened, the saints,
 human beings, heavenly beings
 are just like flashes of lightning.
 The mind nature is neither right nor wrong.
 The Buddha nature is neither real nor unreal.

Suddenly arising, suddenly ceasing,
 Formerly leaving, now coming,
 You all waste your time thinking and discussing.
 In that way, you would bury the Vehicle of the Patriarchs,
 And also cause the devils to appear in the house.

If you wish to find the mind, stop seeking outward.
 The nature of the mind is naturally empty and still.
 Nirvana and 'birth and death' are hollow bonds.
 Afflictions and Bodhi are empty opponents

The mind is Buddha, Buddha is the mind.
 The profound meaning shines bright
 since the beginningless time.
 When spring comes, the spring flowers blossom naturally.
 When autumn arrives, the autumn waters
 reflect the sorrow clearly.

Leaving the false mind, and keeping the true nature is similar
 to a person who looks for the reflections without the mirror.
 He does not know that reflections come from the mirror,
 and that the false appear from the truth.

That the false come is neither real nor unreal,
 that the mirror reflects is neither wrong nor right.
 There is neither sinfulness nor blessedness.
 Do not mistake wish-fulfilling gem with white jewel.

Gems could have scratches, while Jewels could have defects.
 The mind nature is neither pink nor green,
 neither gained, nor lost.
 Seven times seven is forty-nine.

The three poisons, the nine kinds of beings,
 and the sun in the sky.
 The six paramitas and ten thousand conducts
 are waves in the ocean.
 Be still, be still, be still. Sink, sink, sink.
 The essence of all phenomena is the Buddha mind.

The Buddha mind and your mind are also one.
 This is natural the profound meaning

since the beginningless time.
 Walk in Zen, sit in Zen,
 then you will see the lotus in a brilliant fire.

When your will becomes weak, just strengthen it.
 When your place is peaceful and comfortable, just stay there.
 Ah! Ah! Ah! Oh! Oh! Oh!
 Bubbles floating and sinking in the ocean are all empty.

All conducts are impermanent; all phenomena are empty.
 Where can you find the sacred bones of your late master?
 Be mindful, be mindful, be awake.
 Be awake, be mindful, be mindful.
 Keep four corners in contact with the ground;
 do not let things tilt.

If someone here trust this,
 He can start walking from the crown of Vairocana Buddha.
 Kwats!

There is one problem of human life that cannot be solved through human knowledge and endeavor, this is the problem of life and death. No matter who we are or what we are, death invariably comes to us all. We instinctively feel death to be undesirable and frightening. Young people do not feel so horrified by death because they are so full of vitality and strong feelings that they do not think of death as it really is. They are not afraid of death because they do not think about it. If they gave it serious consideration, they would probably tremble with fear. Birth and death is a grove for Enlightening Beings because they do not reject it. Enlightening Beings who abide by these can achieve the Buddhas' unexcelled peaceful, happy action, free from sorrow and affliction. Besides, birth-and-death is a weapon of enlightening beings because they continue enlightening practices and teach sentient beings. Enlightening Beings who abide by these can annihilate the afflictions, bondage, and compulsion accumulated by all sentient beings in the long night of ignorance. There is one way to be free from the threat of death as Zen master Tuệ Trung Thượng Sĩ has said: 'When the mind arises, birth and death arise; when the mind vanishes, birth and death

vanish.’ Zen practitioners should see that we do not die, our lives only change in form. When we can perfect our consciousness through meditation, we will be truly free from the terror and suffering of death. Zen practitioners should always remember to make the self your light, make the Law your light. These are the words the Buddha spoke to Ananda, one of his ten great disciples, before dying. Ananda felt anxious, reflecting: “When the World Honored One, who is unparalleled leader and teacher, dies, who on earth should we depend upon in our practice and life?” In response to Ananda’s anxiety, the Buddha taught him as follows: “Ananda! In the future, you should make yourself your light and depend upon your own self. You must not depend upon other people. You should make the Law your light and depend upon the Law. You must not depend upon others. Now, let’s listen to one of his famous Zen poems ‘At Ease with Birth and Death’:

“When the mind arises, birth and death arise;
 When the mind vanishes, birth and death vanish.
 Birth and death are originally empty in nature,
 This unreal body will someday be gone,
 When you see affliction and Bodhi fading,
 Hell and heaven will themselves wither.
 The fire and the boiling oil will soon cool down,
 The tree of swords and the mountain of knives will break all.
 The Sound hearers meditate; I don’t.
 The Bodhisattvas preach dharma; I tell the truth.
 Life is itself illusory, and so is death.
 The four great elements are originally empty;
 Where did they emerge from?
 Do not behave like a thirsty deer chasing the mirage,
 And searching east, then west endlessly.
 The Dharma Body neither comes nor goes.
 The True Nature is neither right nor wrong.
 After arriving home,
 you should not ask for the direction anymore.
 After seeing the moon, you need not to look for the finger.
 The unenlightened erroneously fear of birth and death,
 The enlightened have fully insight, and live at ease.”

6. Zen Master Tran Thanh Tong (1240-1290)

King Tran Thanh Tong was born in 1240 A.D., son of the first King of the Tran Dynasty, King Trần Thái Tông. He studied Zen with Zen Master Đại Đăng, who was the National Teacher under his father. King Thánh Tông penetrated the essence of Zen doctrine and enlightened while he was still a king. He needed not travel to a remote area on a mountain or in the jungle to practice Zen. In the King's Book of Records, he said: "After thirty years of breaking tiles and drilling tortoise, being perspired for many instance of Zen practicing; once penetrated and realized the original face, the two nostrils in the past suddenly lost one." Through this, we see that the king as well as some other Zen practitioners in the past, had tried all possible ways including breaking tiles and drilling turtle shells in order to seek the Buddha nature. However, after the penetration of the Way, only one nostril was left. Regarding the meditation, King Thanh Tông said in his King's Book of Records: "The manifestation of the true mind is always calm and quiet. It is not going or coming; not increasing or diminishing. It fits everywhere no matter how large or small. It satisfies everyone, friend or foe. It might move on as fast as a piece of cloud, or stand still as solid as a wall. It can be as light as a feather, or as heavy as a chunk of rock. It may display itself completely, or conceal itself without leaving a trace. To the king, apparently, the practice of meditation does not interfere with any activities in daily life. To the contrary, it helps people accomplish their duties and fulfill their lives in a much better way.

7. Zen Master Tran Nhan Tong (1258-)

According to the Vietnamese Zen Masters written by Zen Master Thích Thanh Từ, he was born in 1258 A.D., son 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.”

In 1299 he left the royal palace to go to Yên Tử Mountain, living and practicing as an ascetic monk. Here he organized the Sangha and advised them to follow the advice of Tuệ Trung Thượng Sĩ to lead their life of cultivation. He was honored as the First Patriarch of Trúc Lâm Yên Tử Zen Sect. It was king Tran Nhan Tong who was able to utilize the potential of Buddhism to serve his country and people. The fact of king Tran Nhan Tong’s renunciation and his years of practicing meditation and spreading Buddhism all over the country made the Truc Lam Zen Sect strong enough to support the entire dynasty. For Zen master Trần Nhân Tông, the secret of happy, successful living lies in doing what needs to be done now; when hungry, just eat; when thirsty, just drink; when tired, just sleep; and not worrying about the past and the future. We cannot go back into the past and reshape it, nor can we anticipate everything that may happen in the future. There is one moment of time over which we have some conscious control and that is the present. He always reminded his disciples with the following verses:

“Living in the world, happy with the Way.
We should let all things take their course.
When hungry, just eat; when tired, just sleep.
The treasure is in our house; do not search any more.
Face the scenes, and have no thoughts,
Then we do not need to ask for Zen.”

In fact, if we can completely live with the teachings of Zen master Trần Nhân Tông, we are able to live with the water, not with the waves rising and falling; live with the nature of mirror to reflect, not with the images appearing and disappearing; and live with the essence of the mind, not with the thoughts arising and vanishing. Therefore, what can we call our life if not a Nirvana? The world we are living now is the Saha World, where we physically see all phenomena born and passed away, how can we say ‘all phenomena are unborn and undying’? Zen practitioners should always remember once we make up our mind to follow the Buddha’s Path, we should listen to the Buddha’s and Patriarchs’ teachings; we should look inward to see our real mind, then

we will have the ability to see that ‘all phenomena are unborn and undying’. 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 another famous verse 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.”

8. Lay Buddhist Tam Minh Le Dinh Tham

Doctor Minh Tam Le Dinh Tham (1897-1969) was born in 1897 in Dong My Village, Phu Khuong Canton, Dien Ban District, Quang Nam Province. His father, Mr. Le Dinh, held the position of Minister of Military Department (Minister of Defense) during the time of King Tu Duc. When he was young, he and his brother (three years older than him) studied directly under his father. Both of them proved to be extraordinarily intelligent. When he grown up, Mr. Le Dinh Tham proved to be excellent and famous on his hometown.

From elementary to university, he was always at the top of all his classes and was ranked number one in almost all of his examinations. Mr. Le Dinh Tham graduated as valedictorian medicine in Hanoi in 1916. At that time, it was the dream of many people who wanted success and fame, but for the young Doctor Le Dinh Tham, success and fame were not his goal. From 1916 to 1925, he was assigned to many hospitals from Binh Thuan, Song Cau, Quy Nhon, Tuy Hoa, etc. In 1926, he was transferred to Hoi An, Quang Nam. After hearing the news that he and a group of young people in Hoi An held a ceremony to commemorate Mr. Phan Chu Trinh, the French immediately transferred him to Ha Tinh province. In 1928, he was transferred to Hue to hold a chief physician position of Pasteur Institute of Apothecology and Microbiology. In 1930, Mr. Le Dinh Tham passed the French Medical Doctor's Degree. In 1933, he was the Director of Hue Hospital. In 1945, Prime Minister Tran Trong Kim invited him to hold the position of Central Medical Director. In 1946, Dr. Le Dinh

Tham returned to his hometown, Quang Nam, to join the resistance forces against the French. In 1947, he held the position of Chairman of the South Central Resistance Committee at Inter-Zone V. In the summer of 1949, he was invited to the North and was promoted to hold the position of Chairman of the World Peace Movement of Vietnam.

While working at Hoi An Hospital in 1926, one day, he visited Non Nuoc Pagoda in Da Nang, he accidentally read a verse of the Sixth Patriarch Hui Neng, carved on the temple wall:

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

Since then, this verse had always been deeply ingrained in his mind, making him think and urged him to learn more about this religion. In 1928, when he transferred from Ha Tinh to Hue as the Chief Physician of the Pasteur Institute of Apothecology and Microbiology, he often went to Truc Lam Pagoda and became a lay disciple of Most Venerable Giac Tien, who gave him the Dharma name of Tam Minh. From this point in time, his life was attached to Buddhism and dedicated to serve the Dharma. From 1929 to 1933, he also learned a lot from Most Venerable Phuoc Hue from Thap Thap Pagoda in Binh Dinh Province. During this period of time, in China, Most Venerable T'ai Hsi was launching a Chinese Buddhist Revival. In Vietnam, Mr. Minh Tam Le Dinh Tham also launched a movement to revive Vietnamese Buddhism. It should be reminded that Vietnamese Buddhism was considered dead since the time the French Colonials invaded and occupied the whole Vietnam in 1883 (in a Peace Agreement signed by Nguyen Van Tuong and Patrenôte). In 1932, Doctor Le Dinh Tham worked with a group of Monks (Thien Duc, Phuoc Hue, Giac Tien, Giac Nhien, Tinh Hanh, Tinh Khiet...) and other devout lay Buddhists (Ung Bang, Nguyen Dinh Hoe, Nguyen Khoa Tan...) to establish Association of An Nam Buddhist Studies (An Nam Phật Học). It should be noted that under the French domination,

the central region from Thanh Hoa to Binh Thuan was called An Nam. The Southern Buddhist Studies was chaired by Dr. Le Dinh Tham and had its headquarters at Truc Lam Pagoda. Later, when Tu Dam Pagoda was restored, the Association moved its office to Tu Dam. In the next few years, the Association of An Nam Buddhist Studies expanded its organization system to branches that scattered all over the Central and South Vietnam. The main goal of the Association of Southern Buddhist Studies was to train talented monks. In 1933, opened the An Nam Buddhist Studies at Van Phuoc Pagoda, then moved to Bao Quoc Pagoda led by Most Venerable Tri Do with the name Son Mon School of Buddhism. In the same year, 1933, the Buddhist University class was opened at Truc Lam Pagoda, led by Most Venrable Giac Tien (as Director), a high school class was opened at Tuong Van Pagoda, led by Most Venerable Tinh Khiet. Doctor Le Dinh Tham was invited to teach at these schools and became the first layparson in the twentieth century to have participated in the training of Buddhist monks in Vietnam. Despite having a great knowledge of life and religion, but Dr. Le Dinh Tham was very humble and respectful. He always wore a Buddhist dark brown robe (for lay people) and bowed to the monks before going up to the podium.

It should be noted that graduating from the first class of Buddhism at Bao Quoc School, there were some typical monks such as Thien Sieu, Tri Quang, Thien Minh, Thien Hoa, Tri Tinh, Nhat Lien, etc. They later became high-ranking leaders of Vietnamese Buddhism. Besides efforts of reviving Vietnamese Buddhism, Dr. Le Dinh Tham also concerned and thought of the youth who follow this generation. In 1940, he established the Youth Union of Buddhist Studies Duc Duc, led by himself. Team leader Mr. Pham Huu Binh, Deputy Youth Union Mr. Dinh Van Nam (later became Most Venrable Minh Chau), Secreatry Mr. Ngo Dien, and other members Ngo Thua, Vo Dinh Cuong, Dinh Van Vinh, Nguyen Huu Quang, Nguyen Khai, Le Kiem, Pham Quy, Hoang Ngoc Phu, Le Dinh Duyen... In 1948 the United Vietnamese Buddhist Association was established in Hanoi. Many Buddhist magazines and translations were issued. In Hue, Most Venerable Thich Giac Nhien and Upasaka Minh Tam Le Dinh Tham have tried their best to contribute to the Buddhist restoration by preaching the Buddha's Teachings in Vietnamese, founding several Buddhist youth

organizations and translating the Surangama Sutra into Vietnamese. In 1951, a National Buddhist Conference was held in Hue, aimed at unifying all Buddhist associations and reorganizing the Sangha's activities. It approved the participation of Vietnamese Buddhist in the World Fellowship of Buddhists which was founded in Colombo, Ceylon in 1950.

Dr. Le Dinh Tham was one of the most brilliant lay man of Vietnamese Buddhism in the modern time. In 1930s, he made great contributions in reviving Buddhism in Central Vietnam. He was the only layperson in Vietnamese Buddhism who earned the great honor from the Sangha that they erected a memorial statue to honor his contributions to Buddhism. He had not only contributed so much to the revival of Buddhism in Central Vietnam, but he also pioneered in founding of Vietnamese Buddhist Youth and Youth Educational Organizations. He passed away on April 23, 1969, at the age of 73 with 42 years serving and supporting Buddhism. Lay Buddhist Tam Minh Le Dinh Tham was really one of the brilliant stars in the vault of the sky of Vietnamese Buddhism. During this period of 42 years, he spent a lot of time to study and research on Buddhism and contributed a lot in reviving and spreading the Buddha-dharma in Vietnam. He translated and composed the following books: 1) The Surangama Sutra. 2) Nyayapravesa Sastra, the sastra was composed by Sankarasvamin, written on "Introduction to Logic." 3) Mahayana-Sraddhotpada-Sastra, the sastra was composed by Asvaghosa, basic doctrines and practices in Mahayana. 4) Standard Recitation on the Eight Consciousnesses (Pa Shih Kuei Chu Sung), a Commentary written by Hsuan-Tsang (600-664) in the seventh century, that explains the standards of eight consciousnesses. 5) Heart Sutra (the Prajnaparamita Hridaya Sutra, the Sutra of the Prajnaparamita). Besides, he also composed the following works: 1) General Knowledge on Buddhism. 2) History of Vietnamese Buddhism & Sakyamuni Buddha. 3) Tam Minh Le Dinh Tham's Selective Books (4 volumes).

9. Lay Man Chanh Tri Mai Tho Truyen

Lay man Mai Tho Truyen was born on April 1, 1905 at My Long Village in Ben Tre Province in a middle-class family. When he was

young, he attended Vietnamese-French Elementary school in Ben Tre. Then he went to high school in My Tho and Lycée Chasseloup Laubat in Saigon. In 1924, he passed the Administrative Secretary Examination and was assigned to work in Saigon, Ha Tien and Cholon. In 1931, he passed the District Chief Examination and was assigned to work in Saigon, Tra Vinh, Long Xuyen, and Sa Dec. He was virtuous and famous for his honesty, non-corruption, that was why he received so much respect and love from all the people where he served. In 1945, he was the District Chief in Cau Ngang District when Japanese troops made a coup d'état to get rid of the French Colonials. He was invited to hold the post of Assistant to the Province Chief in Tra Vinh. In June 1945, Prime Minister Tran Trong Kim assigned him to the District Chief in Thot Not, Long Xuyen. After the Revolutionary in August 1945, he was assigned to the post of Assistant to the Revolutionary Committee District Chief in Chau Thanh District, Long Xuyen Province, then Chief of Office and Financial Commissioner of Long Xuyen Province.

After the French troops reoccupied Long Xuyen in 1945, he and the Revolutionary District Committee moved to Nui Sap. There, the Committee dissolved to give the leadership of the Revolutionary District Committee to the combat troops. Under Prime Minister Nguyen Van Thinh, he was assigned to the District Chief of Sa Dec District, then promoted to Deputy Chief of Province of Sa Dec. Witnessing French troops caused so much harm to Vietnamese people, he resigned his post, but his resignation was rejected. In the beginning of 1946, he feigned illness and asked to let go for treatment. In 1947, he was transferred to Saigon to hold the post of Chief of Prime Minister Nguyen Van Xuan's Office, then assigned to Chief of Office of the Department of Economy, Administrative Director of the Department of Foreign Affairs, then Cabinet Director of Office of Vietnam Governor, then Assistant to Cabinet Director of Office of Prime Minister Buu Loc. In 1955, he transferred to the class of Administrative Inspector, and retired in 1960. After the Coup D'état in 1963, he joined the Council of Intellectuals to support the Military Revolutionary Council. In 1967, Mr. Tran Van Huong and he competed in an election for President and Vice President positions, but failed. In 1968, he was assigned to the post of Secretary of State and Director of the Institute

of Supervision, then Secretary of State and Cultural Affairs until he passed away in 1973.

It should be reminded that in the 1920s, there was a Buddhist revival in Vietnam, and beginning in 1931 a number of new Buddhist organizations were founded throughout the country. From 1931 to 1954, lay man Chanh Tri Mai Tho Truỳnh in Southern Vietnam and lay man Tam Minh Le Dinh Tham in Central Vietnam opened many Vietnamese Buddhist Learning Centers and he tried to gradually restore Vietnamese Buddhism. For Vietnamese Buddhism, in the 1930s, the tasks of establishment an educational system have been initiated. However, due to lack of a unified organization, three regions North, Central and South established their own facilities and associations. After 1954, Buddhists in Southern Vietnam established many Buddhists Associations, such as The An Nam Buddhist Study Association, The Southern Buddhist Research, and so on. In 1964, lay man Mai Tho Truyen composed a Charter to prepare Buddhism in the South to restore with the formation of the United Buddhist Order. Thus, after almost 50 years of revival and development, even though the country was still in the war time, and even the Buddhist educational system has not yet perfected, Vietnamese Buddhism has been considered revived.

From 1931, during the times he worked in the Southwest Cochinchine, lay man Mai Tho Truyen had a great opportunity to come to Buddhism and to study on both Buddhism and Confucianism. When he worked in Sa Dec, he visited Long An Pagoda and became a ly disciple of Most Venerable Thich Hanh Tru who gave him the Dharma name of Chanh Tri. From that time, he wholeheartedly supported Buddhism. He contributed so much in the Movement of Revival of Buddhism. In 1950, he campaigned to form Association of Southern Buddhist Studies, headquarters was placed at Khanh Hung Pagoda, then moved to Phuoc Hoa Pagoda. A year later, he campaigned to build Xa Loi Pagoda in Saigon which was chosen to be headquarters for the Association of Southern Buddhist Studies in 1958. From 1955, he held the post of Chairman of this association until he passed away in 1973. Besides, the Association of Southern Buddhist Studies also continuously published Tu Quang Buddhist Magazine from 1951 till 1975. Lay man Mai Tho Truyen was the director and editor of this

magazine helped a lot in spreading Buddhist teachings in South Vietnam. He also helped opened 40 more provincial and district branches of the Southern Buddhist Studies in many provinces in South Vietnam. In the period of time from 1954-1963, under the policies of suppression of Buddhism from President Ngo Dinh Diem, lay man Mai Tho Truyen held the post of general secretary for the Protection of Buddhism Committee, headquarters was placed at Xa Loi Pagoda.

From 1955, he was elected to hold the post of Chairman for the Association of Buddhist Studies in Southern Vietnam until the year he passed away in 1973. Also in 1955, the Buddhist Studies in Southern Vietnam opened many classes of general knowledge on Buddhist teachings, lectured by Most Venerables Thien Hoa, Tri Huu, Thien Hoa, Quang Minh, and lay man Mai Tho Truyen at Xa Loi Pagoda. It should be noted that from 1955 till 1963, Ngo Dinh Diem's regime misused the political power to brutally suppress Buddhists. In 1963, almost all monks and nuns in the South took part in the Buddhist struggle against religious discrimination, calling for the abrogation of the Tenth Colonial Decree. This decree, adopted by the French Colonists and maintained by President Ngo Dinh Diem, which recognized only Roman Catholicism as a "Church", while Buddhism and all other religions were reduced to the status of a mere "association". On the night of August 20, 1963, in a massive police sweep launched by the Ngo Dinh Diem Government in Hue and Saigon to terrorize and arrest a lot of monks and nuns. In order to safeguard Buddhism, Most Venerable Thich Quang Duc together with some other monks and nuns burnt themselves for the cause of Buddhism. After this calamity, the United Buddhist Order became even stronger. The power of the Sangha of the United Buddhist Order in particular, and the power of Buddhism in general were demonstrated by a decisive role in bringing down the regime of President Ngo Dinh Diem in 1963. After 1963, Buddhism in the South restored with the formation of the United Buddhist Order in 1964.

United Buddhist Order, founded in the end of 1963 and beginning of 1964. Lay man Mai Tho Truyen actively participated in composing its Charter and was elected to the position of Deputy Director for the Organization, but a month later, he resigned the post and went back to his leading position for the Association of Buddhist Studies in Southern

Vietnam. According to the Vietnamese Buddhist Association, Buddhism does not only believe in compassion and love, but also in class struggle as did the Buddha more than twenty-five hundred years ago. The organization publishes a monthly magazine called “Giac Ngo” (Enlightenment), which informs Buddhist activities as well as reflects current government policies regarding to represent 100,000 monks and nuns, and 60,000,000 lay Buddhists, but these figures are questionable. When Van Hanh University was built in Saigon, its headquarters was placed at Xa Loi Pagoda, and lay man Mai Tho Truyen was one of its first professors. Later, he was assigned to be Deputy Director for the University, at the same time, he was also head of the financial office and general secretary from 1967 to 1968. It should be reminded that before 1975, there was Van Hanh University in Saigon which was so famous with its five departments: Buddhist Studies, Humanity, Social Science, Applied Science and the Linguistic Department. Especially the Department of Buddhist Studies, there were around 400 students each year.

Lay man Mai Tho Truyen did make great contributions in helping reviving Buddhism in Southern Vietnam in the modern time. It should be reminded that in the second half of the nineteenth century, though Buddhism remained popular among the masses, but encountered a setback during the age of French colonists’ domination over Vietnam, they supported Catholicism and cruelly suppressed Buddhism. The French were only expelled in the twentieth century. By the mid-twentieth century, there were more than eighty percent of Vietnamese population were Buddhists; however, the majority of the so called Buddhist had very vague ideas of true Buddhism. In the 1920s, there was a Buddhist revival in Vietnam, and beginning in 1931 a number of new Buddhist organizations were founded throughout the country. Many Buddhist magazines and translations were issued. While in Hue, Most Venerable Thich Giac Nhien and Upasaka Minh Tam Le Dinh Tham have tried their best to contribute to the Buddhist restoration by preaching the Buddha’s Teachings in Vietnamese, founding several Buddhist youth organizations and translating the Surangama Sutra into Vietnamese. In 1951, a National Buddhist Conference was held in Hue, aimed at unifying all Buddhist associations and reorganizing the Sangha’s activities. It approved the participation of Vietnamese

Buddhist in the World Fellowship of Buddhists which was founded in Colombo, Ceylon in 1950. During that time, in Southern Vietnam, in 1950, lay man Mai Tho Truyen helped forming the Association of Buddhist Studies in Southern Vietnam, he was the first general secretary for this organization, headquarters was placed at Khanh Hung Pagoda, later moved to Phuoc Hoa Pagoda. Around 1951, lay man Mai Tho Truyen campaigned to build Xa Loi Pagoda. In 1958, Xa Loi Pagoda was chosen to be the headquarters of the Association of Buddhist Studies in Southern Vietnam.

Lay man Mai Tho Truyen was one of the most brilliant lay man of Vietnamese Buddhism in the modern time. In 1940s, he made great contributions in reviving Buddhism in South Vietnam. He was one of the rare laypeople in Vietnamese Buddhism who earned the great honor and respect from the Sangha for his contributions to Buddhism. He had not only contributed so much to the revival of Buddhism in South Vietnam, but he also pioneered in founding of Vietnamese United Buddhist Order. In 42 years serving and supporting Buddhism. Lay Buddhist Chanh Tri Mai Tho Truyen was really one of the brilliant stars in the vault of the sky of Vietnamese Buddhism. During this period of 42 years, he spent a lot of time to study and research on Buddhism and contributed a lot in reviving and spreading the Buddhadharma in Vietnam. He composed the following valuable Buddhist books: 1) Mind & Nature (publisher Duoc Tue, Hanoi 1950). 2) The Meanings of Nirvana (1962). 3) An Unselfish Life (1962). 4) Heart Sutra Explained In Vietnamese (1962). 5) Buddhism In Vietnam written in French "Le Bouddhisme au Vietnam" (1962). 6) Wonderful Meanings of the Lotus Sutra (1964). 7) Esoteric Meanings of the Ksitigarbhapranidhana-Sutra (Earth Store Sutra) (1965). Besides, he still had some unpublished sets of books at the time of his passing away: 1) The Essentials of the Truth of Mind-Transmission. 2) Journey to the West. 3) Old Most Venerable Hsu-Yun (1840-1959). 4) Sutra of Infinite Life (Sukhavativyuha Sutra). 5) Sutra of the samadhi of contemplation of the Buddha (Sutra of the meditation on Amitayus). 6) Fifteen Days In Japan. 7) Making the Circuit of the World of Buddhism. 8) Life & Religion. 9) Studies of the Pure Land. 10) Tantric Buddhism (Mantrayana). He also had an uncompleted book on the Surangama Sutra.

Chương Ba Mươi Ba
Chapter Thirty-Three

Đức Thầy Huỳnh Phú Sổ &
Phật Giáo Hòa Hảo

Đức Thầy Huỳnh Phú Sổ sanh năm 1920 tại làng Hòa Hảo, trong tỉnh An Giang. Đức thầy là con trai của một gia đình trung nông khá giả. Ngay từ khi sanh ra, thân thể ông rất yếu đuối bệnh hoạn. Ông không thể đến trường thường xuyên như những đứa trẻ khác trong làng. Vào khoảng năm 1935, cha ông gửi ông lên Núi Cấm trong vùng Bảy Núi để theo học với một vị ẩn sĩ. Đến năm 1939, ông quay trở về quê sau khi vị thầy của ông qua đời. Người dân trong làng quan sát thấy khi ông trở về làng thì ông không còn bệnh hoạn gì cả. Người ta cũng chứng kiến rằng lúc này ông có khả năng nói hàng năm bảy giờ một cách trôi chảy tự nhiên với khả năng biện tài về sự vi tế của giáo lý đạo Phật. Sau khi chứng kiến sự kỳ diệu lạ lùng này, những người này đã tự nguyện trở thành những đệ tử đầu tiên của đức thầy. Giáo thuyết đã được đơn giản hóa của đức thầy được lập ra nhằm lôi cuốn đa số dân nghèo và nông dân. Bên cạnh đó, đức thầy cũng đơn giản hóa những nghi lễ rườm rà trong các chùa viện. Chính vì vậy mà chỉ một tháng sau đó, đức thầy đã có hàng trăm ngàn tín đồ. Vài năm sau đó, số tín đồ đã lên đến hàng mấy triệu người. Vào năm 1947, đức thầy đi họp với Việt Minh để bàn luận về sự hợp tác giữa lực lượng Hòa Hảo và Việt Minh trong việc đánh thực dân Pháp, nhưng ngày mất tích kể từ lúc đó. Chỉ trong thời gian tám năm ngắn ngủi kể từ năm 1939 đến năm 1947, đức thầy đã sáng lập và làm lớn mạnh Phật Giáo Hòa Hảo, một trong những tôn giáo chính ở Việt Nam.

Phật Giáo Hòa Hảo được Đức Ngài Huỳnh Phú Sổ sáng lập vào năm 1939. Những giáo lý chính: **Thứ nhất là Tứ Ân Hiếu Nghĩa:** 1) Ân Tổ Tiên Cha Mẹ. 2) Ân Đất Nước. 3) Ân Tam Bảo (Phật, Pháp, Tăng). 4) Ân Đồng Bào và Chúng Sanh. **Thứ nhì là Tam Nghiệp Thân Khẩu Ý:** 1) Thân nghiệp bao gồm những thứ sau đây: Không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm, và không lạm dụng quyền thế. Thân nghiệp tiêu biểu cho kết quả của những hành động của thân trong tiền kiếp. Tuy nhiên, thân nghiệp khó được thành lập hơn ý và khẩu

nghiệp, vì như có lúc nào đó mình muốn dùng thân làm việc ác thì còn có thể bị luân lý, đạo đức hay cha mẹ, anh em, thầy bạn, luật pháp ngăn cản, nên không dám làm, hoặc không làm được. Vì thế nên cũng chưa kết thành thân nghiệp được. Hai nghiệp khác là khẩu và ý nghiệp. 2) Khẩu nghiệp bao gồm những thứ sau đây: Không nói lưỡi hai chiều, không nói lời phỉ báng, và không nói lời giả dối. Khẩu nghiệp là nghiệp nơi miệng. Theo lời Phật dạy thì cái quả báo của khẩu nghiệp còn nhiều hơn quả báo của thân nghiệp và ý nghiệp, vì ý đã khởi lên nhưng chưa bày ra ngoài, chứ còn lời vừa buông ra thì liền được nghe biết ngay. Dùng thân làm ác còn có khi bị ngăn cản, chỉ sợ cái miệng mở ra buông lời vọng ngữ. Ý vừa khởi ác, thân chưa hành động trợ ác, mà miệng đã thốt ngay ra lời hung ác rồi. Cái thân chưa giết hại người mà miệng đã thốt ra lời hăm dọa. Ý vừa muốn chửi rửa hay hủy báng, thân chưa lộ bày ra hành động cử chỉ hung hăng thì cái miệng đã thốt ra lời nguyên rửa, dọa nạt rồi. Miệng chính là cửa ngõ của tất cả oán họa, là tội báo nơi chốn a tỳ địa ngục, là lò thiêu to lớn đốt cháy hết bao nhiêu công đức. Chính vì thế mà cổ nhân thường khuyên đời rằng: “Bệnh tùng khẩu nhập, họa tùng khẩu xuất,” hay bệnh cũng từ nơi cửa miệng mà họa cũng từ nơi cửa miệng. Nói lời ác, ắt sẽ bị ác báo; nói lời thiện, ắt sẽ được thiện báo. Nếu bạn nói tốt người, bạn sẽ được người nói tốt; nếu bạn phỉ báng mạ lỵ người, bạn sẽ bị người phỉ báng mạ lỵ, đó là lẽ tất nhiên, nhân nào quả nấy. Chúng ta phải luôn nhớ rằng “nhân quả báo ứng không sai,” mà từ đó can đảm nhận trách nhiệm sửa sai những việc mình làm bằng cách tu tập hầu từ từ tiêu trừ nghiệp tội, chớ đừng bao giờ trách trời oán người. 3) Ý nghiệp bao gồm những thứ sau đây: Không Tham, không Sân, và không Si Mê. Ý nghiệp là nghiệp tạo tác bởi ý (nghiệp khởi ra từ nơi ý căn hay hành động của tâm), một trong tam nghiệp thân khẩu ý. So với khẩu nghiệp thì ý nghiệp không mãnh liệt và thù nghịch bằng, vì ý nghĩ chỉ mới phát ra ở trong nội tâm mà thôi chứ chưa lộ bày, tức là chưa thực hiện hành động, cho nên khó lập thành nghiệp hơn là khẩu nghiệp. **Thứ ba là Bát Chánh Đạo (giống như Bát Chánh Đạo Trong Phật Giáo):** Bát Chánh đạo hay Bát Thánh Đạo là tám con đường đúng hay tám con đường của các bậc Thánh. Bát Thánh Đạo chính là thấy đúng, suy nghĩ đúng, nói năng đúng, hành động đúng, sống đúng, nỗ lực đúng, ghi nhớ đúng, và thiền định đúng. Thuật ngữ “Đúng” trong Phật giáo có nghĩa là bất cứ suy nghĩ hay hành động nào không

gây trở ngại, phiền não và đau khổ cho người và cho mình; mà ngược lại, sự suy nghĩ và hành động này sẽ đưa đến an lạc, tỉnh thức và hạnh phúc cho mình và cho người. Chánh kiến là từ bỏ cách nhìn hướng về cái ngã của các sự vật và có cái thấy như thật của Đức Phật, nghĩa là vạn sự vạn vật không có tự tánh, không độc lập, mà hiện hữu do sự tổng hợp của nhau, cái này có thì cái kia có, cái này không thì cái kia không. Chánh tư duy là không thiên về thái độ quy ngã đối với sự vật, mà suy nghĩ về sự vật một cách đúng đắn. Chánh tư duy dạy chúng ta từ bỏ ba cái xấu để có được cái tâm độ lượng như tâm Phật: không tham muốn hay chỉ nghĩ đến sự thủ đắc cho riêng mình; không giận ghét hay không ưa thích khi sự việc xảy ra không như ý mình muốn; và không ác độc hay muốn được theo ý mình trong mọi sự. Chánh ngữ dạy chúng ta sử dụng ngôn từ đúng đắn trong đời sống hằng ngày và tránh bốn thứ xấu ác về miệng như nói dối, nói lười hai chiều, nói lời vu khống và nói lời không cần thận. Chánh nghiệp là sự ứng xử hằng ngày phù hợp với giới luật của Đức Phật, nghĩa là phải kềm chế ba điều xấu nơi thân, làm trở ngại cho những hành động đúng như sát hại không cần thiết, trộm cắp, và tà dâm. Chánh mạng là thu hoạch thức ăn, quần áo, nhà cửa và các nhu cầu khác trong cuộc sống một cách đúng đắn. Chánh mạng dạy chúng ta kiếm sống bằng công việc không gây phiền khổ cho người khác hay những nghề vô ích cho xã hội, mà phải sống bằng sự thu nhập chính đáng bằng nghề nghiệp chính đáng và có ích cho người khác. Chánh tinh tấn là luôn hành sử đúng đắn, không lười biếng hay đi lệch khỏi con đường chân chánh, tránh những sai lầm như ba điều xấu về ý, bốn điều xấu về miệng và ba điều xấu về thân. Chánh niệm là tu tập bằng cái tâm đúng đắn như Đức Phật đã tu tập, nghĩa là chúng ta phải chú tâm vào vạn sự vạn vật trong vũ trụ bằng cái tâm thanh tịnh và chính đáng. Cuối cùng là chánh định, nghĩa là luôn luôn không bị dao động vì những thay đổi của hoàn cảnh bên ngoài. **Thứ tư là Thờ Phụng:** 1) Không phỉ báng lối thờ phụng tại các chùa viện, nhưng không cần tạo thêm hình tượng tại nhà. Nhà nào đã có tượng Phật vẫn được; tuy nhiên, những ảnh Phật bằng giấy nên đốt đi. 2) Niềm tin xuất phát từ tâm chứ không bằng những hình thức bên ngoài. 3) Bàn thờ chỉ cần một lá cờ nâu, biểu hiện cho sự phối hợp của mọi chủng tộc, không có sự phân biệt chủng tộc hay cá nhân, vì màu nâu là sự phối hợp của mọi màu. 4) Nếu bên trong không đủ rộng để lập bàn thờ thì bàn “Ông Thiên” với một lư hương cũng là đủ. 5)

Phật giáo Hòa Hảo nhấn mạnh đến sự “tự cải thiện” hơn là hình thức thờ phượng. 6) Cúng Phật chỉ nên dùng nước lã, hoa và nhang, vì nước lã tượng trưng cho sự thanh khiết, hoa tượng trưng cho sự thanh tịnh, và nhang làm tươi mát không khí. Về thực phẩm thì tín đồ có thể dùng bất cứ thực phẩm nào mà họ có để cúng tổ tiên. 7) Bên cạnh bàn thờ Phật, tín đồ Phật giáo Hòa Hảo có thể đặt bàn thờ cha mẹ, tổ tiên hay anh hùng dân tộc, chứ không nên thờ bất cứ quỷ thần nào mà mình không biết rõ. **Thứ năm là Hành Lễ:** 1) Tín đồ Phật giáo Hòa Hảo chỉ lạy Phật, tổ tiên, cha mẹ, và những vị anh hùng dân tộc, ngoài ra không lạy những người sống khác. Với các vị thầy chỉ nên xá chứ không lạy. 2) Tín đồ Phật giáo Hòa Hảo không nên chỉ lệ thuộc vào sự giúp đỡ của Thần Thánh. 3) Tín đồ Phật giáo Hòa Hảo không nên chỉ lệ thuộc vào sự yểm trợ của vị Thầy. 4) Tín đồ Phật giáo Hòa Hảo không bao giờ trách trời, oán Phật, giận Thầy vì những bậc này không cứu độ hay ban phước cho họ. Họ luôn nhớ luật “Nhân Quả,” hễ nhân tốt thì quả lành. 5) Tín đồ Phật giáo Hòa Hảo luôn sáng suốt nhận hiểu những nguyên tắc tôn giáo và những lời dạy dỗ của thầy, chứ không mù quáng lệ thuộc vào niềm tin. **Thứ sáu là Tang Lễ:** 1) Tang lễ vẫn cử hành như truyền thống cổ truyền; tuy nhiên, không nên kèn trống rình rang. 2) Không đốt giấy tiền vàng mã, vì đây chỉ là phí phạm tiền của. 3) Tín đồ Phật giáo Hòa Hảo phải nên luôn nhớ rằng thân xác tan hoại, phải được chôn cất thật trọng, chứ không nên để lâu mà có hại cho sức khỏe của những người còn sống. 4) Chỉ nên thiết lập một bàn thờ giữa nhà hay ngoài trời để cầu nguyện cho người chết rồi tiến hành nhanh chóng việc chôn cất. 5) Có thể dùng bất cứ thực vật có sẵn nào để cúng người chết, nhưng không nên phí phạm tiền bạc. 6) Hàng xóm láng giềng có thể tới giúp nhau trong việc tống táng, nhưng đây không phải là dịp để đờn ca xướng hát. **Thứ bảy là Hôn Nhân:** 1) Bổn phận của cha mẹ là phải chọn lựa người phối ngẫu thích hợp cho con cái bằng cách quan sát kỹ lưỡng tánh tình đôi trẻ. 2) Nên dẹp bỏ việc đòi của hồi môn từ gia đình chú rể. 3) Cha mẹ hai bên không nên làm khó dễ nhau trong vấn đề nghi thức hôn nhân. 4) Hôn lễ nên càng đơn giản càng tốt, chứ không nên rườm rà tốn kém. **Thứ tám là Những Điều cấm kỵ của các tín đồ Phật Giáo Hòa Hảo:** 1) Không uống rượu. Tuy nhiên, trong những ngày hội hè không nhằm ngày chay lạt, tín đồ có thể uống một ít rượu lễ thật nhẹ. Nên nhớ rằng uống rượu say là phạm tội đối với tín đồ Phật giáo Hòa Hảo. 2) Không hút thuốc phiện. Chỉ có

người bịnh có toa bác sĩ dùng chung với các loại thuốc khác là ngoại lệ. 3) Không bài bạc. Không có ngoại lệ!!! **Thứ chín là Thái Độ đối với các thầy, các chùa viện và các tôn giáo hay cá nhân khác:**

(A) Thái độ đối với sư sãi: 1) Tín đồ Phật giáo Hòa Hảo phải luôn kính trọng những sư sãi chân chính. 2) Phải luôn lắng nghe và tuân theo những lời dạy dỗ đúng theo chánh pháp. 3) Với những sư sãi sai trái, tín đồ Phật giáo Hòa Hảo có nhiệm vụ phải cảnh tỉnh và khuyên họ trở về Chánh Đạo Phật Giáo. Nếu như họ vẫn tiếp tục con đường sai trái, tín đồ Phật giáo Hòa Hảo nên tích cực giải thích cho dân chúng và Phật giáo đồ trong vùng biết để lánh xa. **(B) Thái độ đối với chùa viện:** 1) Phật giáo Hòa Hảo không cấm đoán tín đồ đi chùa lễ Phật, đặc biệt là vào những ngày lễ lớn như Phật Đản hay Vu Lan Bồn. 2) Phật giáo Hòa Hảo không nhấn mạnh hay đồng ý vấn đề thờ phượng hình tượng, nhưng Phật giáo Hòa Hảo không cho phép tín đồ chê trách hay phỉ báng việc thờ phượng này tại các chùa. **(C) Thái độ của tín đồ Phật Giáo Hòa Hảo đối với các tôn giáo khác:** 1) Tín đồ Phật giáo Hòa Hảo luôn kính trọng và không bao giờ đề cập đến việc thờ phượng của các tôn giáo khác. 2) Tín đồ Phật giáo Hòa Hảo không bao giờ nói xấu về giáo lý của các tôn giáo khác. 3) Dù các tôn giáo khác có làm gì sai với Phật giáo Hòa Hảo, tín đồ Phật giáo Hòa Hảo vẫn không đối trả sai trái lại. **(D) Thái độ đối với những cá nhân khác:** 1) Phải luôn đối xử tốt để phát triển sự cảm thông hỗ tương. 2) Khi họ cần nên tỏ lộ sẵn sàng thương yêu. 3) Phải cố gắng hết mình giúp đỡ người xung quanh.

Thứ mười là Để tóc dài: 1) Đức Thầy để tóc dài là để tỏ lộ lòng tưởng nhớ đến tục lệ cổ truyền của tổ tiên và cho chúng ta thấy Ngài không bị ảnh hưởng của văn minh Tây phương, chứ không phải là sự thể hiện của đời sống tôn giáo. 2) Đức Thầy không bắt buộc mà cũng không cấm tín đồ Phật giáo Hòa Hảo để tóc dài. 3) Để tóc dài mà không cải thiện tự thân, thì không phải là tín hữu Phật Giáo Hòa Hảo. 4) Đức Thầy cho phép tín đồ Phật giáo Hòa Hảo cải cách sao cho thích hợp với sự tiến hóa của đất nước và thuận theo phong cách của dân tộc.

Thứ mười một là Giáo Dục và Phật Giáo Hòa Hảo: 1) Đức Thầy luôn nhấn mạnh đến giáo dục để mở mang kiến thức về khoa học và xã hội. 2) Giáo dục giúp ta tránh những lỗi lầm và phá tan mê tín. 3) Giáo dục giúp ta hiểu thêm về Phật pháp. 4) Giáo dục không phải là một chương ngại của đạo lý hay đời sống tôn giáo. **Thứ mười hai là Phật Giáo Hòa Hảo và Thương Nghiệp:** Đức Thầy khuyến khích tín đồ Phật giáo

Hòa Hảo làm thương nghiệp để phát triển kinh tế gia đình, xã hội và đất nước với những điều kiện sau đây: 1) Tất cả tín đồ Phật giáo Hòa Hảo luôn vâng giữ Bát Chánh Đạo. 2) Tận diệt nghiệp bất thiện, không cân non, không tráo hàng, không buôn lậu, không buôn bán rượu và thuốc phiện. 3) Hành nghề lương thiện bằng cách không lường gạt và từ bỏ những thói xấu. ***Thứ mười ba là Quan Niệm của Phật Giáo Hòa Hảo về thức ăn và nhà cửa:*** 1) Ăn uống điều độ. 2) Tránh những thức ăn ngon nhưng lại có hại cho sức khỏe và có thể đưa đến bệnh hoạn. 3) Luôn giữ gìn thân thể sạch sẽ vệ sinh. 4) Loại bỏ lối sống bệnh hoạn, vì thân thể dơ dáy, thì tâm không thể nào phát triển được.

***Master Huynh Phu So &
Hoa Hao Buddhism***

Master Huynh Phu So was born in 1920 at Hoa Hao Village, An Giang Province. He was the son of a moderately wealthy peasant family. Right after he was born, he possessed a very weak body with illnesses. He could not attend school on a regular basis as other children in the village. Around 1935, his father sent him to Nui Cam in the Seven Mountains to learn with a hermit. In 1939, he returned home after his master's death. Villagers observed that he was so healthy when returning home. They also witnessed that he had the ability to speak for several hours spontaneously with eloquence about the sublime doctrines of Buddhism. After witnessing this miracle, they were deeply impressed by the strange scene and volunteered to become his first converts. His simplified teachings were designed to appeal the majority of the poor and the peasants. He also cut down on ceremonies and complex rituals in pagodas. For these reasons, within a month, he gained more than a hundred thousand followers. Some years later, the number of his followers reached a million. In 1947, he went to a meeting with Viet Minh to discuss the cooperation of Hoa Hao and Viet Minh in fighting against the French Colonials, but he disappeared since that time. Only in a short period of eight years, from 1939 to 1947, Virtual Master Huynh Phu So founded and strengthened Hoa-Hao Buddhism, one of the major religions in Vietnam.

Hoah-Hao Buddhism was founded in 1939 by Prophet Huynh Phu So. The main teachings emphasizes on the followings: ***First, the Four Debts of Gratitude:*** 1) Be thankful to our ancestors and parents. 2) Be thankful to our country. 3) Be thankful to the Three Treasures (Buddha, Buddha-Law, Sangha). 4) Be thankful to our fellow-countrymen and all other sentient beings. ***Second, the Three Karmas of the Body, the Mouth and the Mind:*** 1) The karmas of the body or physical karma comprises of the followings: Not to kill, not to steal, not to commit adultery, and not to abuse power. The karma operating in the body. The body as representing the fruit of action in previous existence. Body karma is difficult to form than thought and speech karma, for there are times when we wish to use our bodies to commit wickedness such as killing, stealing, and committing sexual misconduct, but it is possible for theories, virtues as well as our parents, siblings, teachers, friends or the law to impede us. Thus we are not carry out the body's wicked karma. The other two karmas are the karma of the mouth and of the mind. 2) The karma of the mouth or verbal karma comprises of the followings: Not to speak double tongue, not to speak vicious tongue or not to defame others, and not to tell lie. Vaca-karman means the work of the mouth or karma of the mouth (talk, speech) According to the Buddha's teachings, the karmic consequences of speech karma are much greater than the karmic consequences of the mind and the body karma because when thoughts arise, they are not yet apparent to everyone; however, as soon as words are spoken, they will be heard immediately. Using the body to commit evil can sometimes be impeded. The thing that should be feared is false words that come out of a mouth. As soon as a wicked thought arises, the body has not supported the evil thought, but the speech had already blurted out vicious slanders. The body hasn't time to kill, but the mind already made the threats, the mind just wanted to insult, belittle, or ridicule someone, the body has not carried out any drastic actions, but the speech is already rampant in its malicious verbal abuse, etc. The mouth is the gate and door to all hatred and revenge; it is the karmic retribution of of the Avichi Hell; it is also the great burning oven destroying all of one's virtues and merits. Therefore, ancients always reminded people: "Diseases are from the mouth, and calamities are also from the mouth." If wickedness is spoken, then one will suffer unwholesome karmic retributions; if goodness is spoken,

then one will reap the wholesome karmic retributions. If you praise others, you shall be praised. If you insult others, you shall be insulted. It's natural that what you sow is what you reap. We should always remember that the "theory of karmic retributions" is flawless, and then courageously take responsibility by cultivating so karmic transgressions will be eliminated gradually, and never blame Heaven nor blaming others. 3) The karma of the mind or Mental Karma comprises of the followings: Not be greedy, not be angry, and not be ignorant. Mental action means the function of mind or thought. Compared to the karma of the mouth, karma of the mind is difficult to establish, thought has just risen within the mind but has not take appearance, or become action; therefore, transgressions have not formed. ***Third, the Teachings on the Noble Eightfold Paths (which are similar to that of the Buddhism):*** The eightfold noble path consists in right view, right thinking, right speech, right action, right living, right endeavor, right memory, and right meditation. The term "Correct" in Buddhism means any thinking or action that does not cause troubles, afflictions and sufferings for oneself and others; on the contrary, this thinking or action will bring to oneself or others peace, mindfulness and happiness. Right view means to abandon a self-centered way of looking at things and to have a right view of the Buddha, that is "Nothing has its own self; everything exists due to temporary combination. If this exists, the other exists; if this ceases to exist, the other is in no way to be able to exist." Right thinking means not to include toward a self-centered attitude toward things but to think of things rightly. Right view teaches us to abandon the three evils of the mind such as covetousness, resentment, and evil-mindedness; and to think of things rightly, with as generous a mind as the Buddha: not to have greedy mind (covetousness) or not to think only of one's own gain; not to have the angry mind (resentment) or not to get angry when things do not turn out as one wishes; not to have the evil mind (evil-mindedness). Right speech teaches us to use right words in our daily lives and to avoid the four evils of the mouth such as not to lie (to use false language), not to speak with a double tongue, not to commit ill-speaking, and not to use improper language (careless language). Right action means daily conduct in accordance with the precepts of the Buddha. It is to say one must refrain from the three evils of the body that hinder right action such as needless killing,

stealing, and committing adultery or other sexual misconduct. Right living means to gain food, clothing, shelter, and other necessities of life in a right way. Right living teaches us not to earn our livelihood through work that makes trouble for others or through a career useless to society, but to live on a justifiable income that we can obtain through right work and a vocation useful to others. Right endeavor means to engage constantly in right conduct without being idle or deviating from the right way, avoid such wrongs as the three evils of the mind, the evils of the mouth, and the three evils of the body. Right memory means to practice with a right mind as the Buddha did, that is, we must address ourselves to all things in the universe with a fair and right mind. And finally, right meditation means not to be agitated by any change of external circumstances. **Fourth, Worshipping:** 1) Not trying to defame the worshipping in the temples or pagodas; however, there is no need to create any more statues or images at home. For those who have Buddha's statues in the house, it is alright to keep it that way; however, paper images of Buddhas should not be kept and should be burned. 2) The belief comes from the heart, not from outside appearances. 3) The inside altar only needs a Brown-coloured flag, symbol of mankind harmony without distinction of races or individuals because brown color is the association of all other colours. 4) If there is no room for decorating an altar inside the house, a "Heaven Altar" with an incense-brazier should be sufficient. 5) Hoa-Hao Buddhism emphasizes in improving oneself rather than in apparent worshipping. 6) As regards the way of worshipping Buddha, only fresh water, flowers and incense sticks should be used. For fresh water represents "cleanliness," flowers represent "purity," and incense is used to freshen the air. As for offering of food, they can use any available food for the worshipping of their ancestors. 7) Beside the altar of the Buddha, followers of Hoa-Hao Buddhism can place altars of parents or ancestors, or any national heroes; however, they should not worship any spirit whose origins they do not know well. **Fifth, Religion Performance:** 1) Followers of Hoa-Hao Buddhism only prostrate themselves before the Buddhas, ancestors, parents, and national heroes, no prostration before any living beings. Even to the master, they only bow, not prostrating. 2) Followers of Hoa-Hao Buddhism should not merely rely on the help of saints and gods. 3) Followers of Hoa-

Hao Buddhism should not merely depend on the support of their master. 4) Followers of Hoa-Hao Buddhism should never blame the Buddhas, gods or masters for not having saved or blessed them. They always remember the Buddha's Law of "Cause and Effect," if the cause is good, the effect is then good too. 5) Followers of Hoa-Hao Buddhism should always clearly understand the religion's principles and the teachings of Prophet Huynh, and not blindly rely on belief.

Sixth, Funeral: 1) Funeral ceremony will be kept as ancient mourning customs; however, not to perform any surplus and unnecessary ceremonies. 2) Not to burn votive paper because this is only a waste of money. 3) Followers of Hoa-Hao Buddhism should always remember that the body is destructible and it should be buried discreetly without letting it decompose because this is harmful to the living. 4) Only set up an altar in the middle of the house or in the open air for the praying and so on burying the dead (speedily and discreetly). 5) As regards to offerings of food, one can offer anything available, but try to keep the funeral simple and not money wasting. 6) Neighbors can come to help out with the funeral services, but this is not a chance for playing or enjoying musics.

Seventh, Marriage: 1) The parents' duty is to choose a suitable spouse for their child by careful observation of the couple's character. 2) The custom of demanding matrimonial dowry deposit from the bridegroom's family should be wiped off. 3) The parents of the two parties should not act difficult towards each other regarding the wedding ceremonies. 4) Try to keep the wedding ceremony the simpler the better, not to waste money.

Eighth, Things followers should avoid: 1) Not to drink; however, during some special events which do not fall on fast days, one can have a little of a very light liquor. Remember that to become drunk is equal to committing a sin. 2) Not to smoke opium. Exception to only sick people advised by physicians may take a little in combination with other medicines. 3) Not to gambling. No exception!!!

Ninth, Behaviour towards monks, temples or pagodas, other religions and individuals: (A) *Behaviour towards monks and nuns:* 1) All followers of Hoa Hao Buddhism should always respect decent monks and nuns. 2) Followers of Hoa-Hao Buddhism should always listen and obey right things taught by the monks and nuns. 3) For those who known to be false monks and nuns, followers of Hoa-Hao Buddhism should warn and advise them to return to the right path of Buddhism. If

they continue with their evils, followers of Hoa Hao Buddhism should take a positive action by explaining to the people as well as to the local Buddhists so that they could stay away from those wizards. *(B) Behaviour towards temples and pagodas:* 1) Hoa Hao Buddhism does not prohibit its followers from going to temples or pagodas to worship Buddhas, especially on important Buddhist events such as the Buddha's Birthday (on the 15th of the Vesak month) or the Ullambana Basins (on the 15 of the seventh lunar month). 2) Hoa Hao Buddhism does not agree or emphasize on the worshipping of statues or images; however, it prohibits its followers to defame this form of worship in any way. *(C) Behaviour of followers towards other religions:* 1) Followers of Hoa-Hao Buddhism always respect, and not talk about the way of worshipping of other religions. 2) Followers of Hoa-Hao Buddhism never speak ill about the teachings of other religions. 3) Followers of Hoa-Hao Buddhism should always behave correctly towards other religions even if they do wrong to Hoa-Hao Buddhism. *(D) Behaviour towards other individuals:* 1) Followers of Hoa-Hao Buddhism should always be on good terms with others so that mutual sympathy may be strongly developed. 2) Followers of Hoa-Hao Buddhism always show love and care for others whenever they are in need. 3) Followers of Hoa-Hao Buddhism should always try their best to help neighbors.

Tenth, Letting the hair growing long: 1) The Master Huynh Phu So let his hair growing long because he tried to keep a remembrance of our ancestors' ancient custom and to show us that he is not influenced by the western civilization, not a means of leading a religious life. 2) The Master Huynh did not compel nor prohibit his followers to grow their hair long. 3) If one grows long hair without improving oneself, one is in no way a follower of Hoa-Hao Buddhism. 4) Master Huynh allowed his followers to make reforms according to the contemporary evolution of the country so as to be in accord with the people.

Eleventh, Education and Hoa Hao Buddhism: 1) Master Huynh always emphasized that education would help widen our knowledge in science and sociology. 2) Education helps us prevent errors and wipe out superstitions. 3) Education helps us study Buddhism more efficiently. 4) Education is not a hindrance to morality or religious life.

Twelfth, Hoa Hao Buddhism and Business: Master Huynh Phu So encouraged his followers to do business to enrich the family economy and to

strengthen the society as well as the country with the following conditions: 1) All followers of Hoa-Hao Buddhism should always comply with the rules as outlined in the “Noble Eightfold Path.” 2) Get rid of dishonest deeds by not performing weight cheating, bushel substituting, smuggling, liquor trading, and sales of opium. 3) Exercise honest professions without cheating anyone, get rid of dishonest habits.

Thirteenth, Concepts of Hoa-Hao Buddhism on Food and Housing: 1) Eat and drink moderately. 2) Avoid good food prepared with ingredients that are bad for our body and which may cause us illness. 3) Always keep our body clean and observe the rules of hygiene. 4) Get rid of the habit of living in unhealthy conditions because when the body is dirty, the mind cannot develop.

Phần Mười

Những Vì Sao Sáng Chói Trên Vòm Trời Phật Giáo

Nhật Bản, Tây Tạng, Nguyên Thủy, Triều Tiên, Âu Mỹ

Part Ten

***Brilliant Stars in the Vault of the Sky of Buddhism of
Japan, Tibet, Theravada, Korea, and Europe-America***

Chương Ba Mươi Bốn
Chapter Thirty-Four

Những Vì Sao Sáng Chói
Trên Vòm Trời Phật Giáo Nhật Bản

1. Hoàng Pháp Đại Sư (774-835)

Sư Không Hải được biết đến một cách rộng rãi với thụy hiệu Hoàng Pháp Đại Sư. Một vị đại sư nổi tiếng người Nhật, vị khai tổ tông Chân Ngôn Nhật Bản, cùng thời nhà Đường bên Trung Quốc. Không một tu sĩ nào được biết đến nhiều hoặc được tôn kính nhiều qua các thời đại ở Nhật Bản bằng Không Hải. Ông còn nổi tiếng hơn nữa trong số những “Hoàng Pháp Đại Sư.” Là một tu sĩ Chân Ngôn tông, ông đã hệ thống hóa chủ thuyết của tông phái này trong cuốn Thập Trụ Tâm Luận, nói về mười bậc trên đường học đạo; và cuốn luận khác nói về sự khác biệt giữa Phật giáo Mật tông và các tông phái khác. Ngoài ra, sự đóng góp của ông cho nền văn hóa Nhật Bản trong các lãnh vực nghệ thuật, giáo dục, và an sinh xã hội cũng thật là đáng kể. Các giáo lý và phương pháp tu tập của Thiền phái Chân Ngôn được đưa vào Nhật Bản từ Trung Quốc bởi Kukai (hay Hoàng Pháp Đại Sư vì ông được biết qua danh hiệu này nhiều hơn) vào thế kỷ thứ IX. Pháp môn tu hành thiền định của phái Chân Ngôn xoay quanh ba phương thức quán tưởng: mạn đà la, mật chú, và thủ ấn.

2. Sư Minh Am Vinh Tây Và Kiến Nhân Tự

Minh Am Vinh Tây là tên của một vị sư nổi tiếng người Nhật Bản vào giữa thế kỷ thứ XII. Cha ông là một giáo sĩ Thần Đạo, nhưng lại tôn sùng đạo Phật mới phát triển đến nỗi khi con mới lên tám tuổi, ông đã gửi đến tu học tại chùa Thiên Thai trên núi Tỳ Xan gần Kyoto. Ông thọ cụ túc giới lúc mới mười bốn tuổi, chuyên nghiên cứu các học thuyết Thiên Thai và Chân Ngôn. Sau khi học xong trên núi Tỳ Xan, ông đã dự định du hành sang Trung Hoa để được tu học thêm với những vị thầy xuất sắc thời đó. Thiền sư Minh Am Vinh Tây là người khai sáng ra Thiền phái Kiến Nhân Tự, một trong những nhánh thiền

quan trọng nhất trong trường phái Lâm Tế ở Nhật Bản. Hiện nay phái này có khoảng 70 ngôi tự viện trên khắp Nhật Bản. Kiến Nhân phái được Thiền sư Minh Am Vinh Tây (1141-1215) khai sáng. Kiến Nhân Tự là một trong những tự viện Nhật Bản hiện vẫn còn đào tạo các thiền sư theo truyền thống chính thống của Thiền. Thiền phái Kiến Nhân Tự là một trong những nhánh thiền quan trọng nhất trong trường phái Lâm Tế ở Nhật Bản. Vinh Tây bắt đầu cuộc hành trình đầu tiên sang Trung Hoa vào năm 1168, ba năm trước Kakua, để tu học thêm. Cuộc du hành này chưa đầy một năm, và, mặc dầu trong khoảng thời gian đó ông đã gặp gỡ một số vị Thiền tăng, ông không nỗ lực tham vấn về giáo pháp của họ. Ông trở về Kyoto vào mùa thu năm sau đó, và mang về với mình một bộ sưu tập những bản văn Thiền Thai được viết bằng chữ Trung Hoa. Trong hai mươi năm tiếp theo đó, ông đã dốc lòng nghiên cứu những bản văn này, ông thấy rằng sự hứng thú của mình lại bị kích thích bởi những câu chuyện mà ông đọc được về một số thầy Thiền khác nhau. Tuy nhiên, ông vẫn duy trì trong truyền thống Thiền Thai một cách khảng quyết, và cuối cùng ông đạt được danh hiệu “Tổ” của trường phái này.

Vào khoảng năm 1187, ông đã làm cuộc du hành thứ hai sang Trung Hoa với ý định hành hương đến những địa điểm quan trọng của Phật giáo ở Thiên Trúc. Ông đã đi đến chỗ ngỡ rằng giáo pháp được dạy ở Nhật Bản rất có thể bị hư hoại vì sự phiên dịch sai lệch và bị nhiễm tạp từ những nguồn không phải Phật giáo. Ông hy vọng rằng bằng cách du hành nơi mà đức Phật đản sanh thì ông có thể tìm thấy sự diễm đạt tinh khiết hơn về giáo pháp nguyên thủy của đức Phật. Tuy nhiên, khi đến đất Trung Hoa thì ông không kiếm được những tài liệu du hành cần thiết để tiến hành việc đi đến lục địa này. Thất vọng với ý định ban đầu, ông quyết định xem xét Thiền tông để coi nó ít có sự diễm đạt giả mạo về giáo pháp hơn những gì đang được truyền bá tại Nhật Bản hay không. Sau đó, ông đến tu tập với tông Thiền Thai, tông phái mà ông đã thọ giới, nhưng ông cũng tu tập thiền với ngài Huệ An ở Trường An của dòng Thiền Lâm Tế, chính ngài Huệ An đã chứng nhận sự giác ngộ của ông. Sau đó ông đến tham vấn và học Thiền với Thiền Sư Hư Am Hoài Sưởng, thuộc phái Hoàng Long, tông Lâm Tế. Cái mà Vinh Tây tìm thấy trong Thiền Lâm Tế là thứ gì đó rất khác với Phật giáo mà ông đã quen thuộc. Nó không đề nghị sự phân tích triết học hay thực hành những nghi lễ; mà nó tập trung vào việc kỷ

luật, mà người ta nói với Vinh Tây là nó có thể đưa ông ta đến chỗ có được sự trải nghiệm giác ngộ giống như Tất Đạt Đa đã từng có được 1.600 năm trước. Mục đích của Thiền không phải là để học Phật giáo mà là để thành Phật. Vinh Tây đã tu tập công án với Thiền sư Hư Am Hoài Sưởng trong vòng bốn năm, theo thầy đi từ tự viện này đến tự viện khác. Vào năm 1191, Vinh Tây nhận được sự truyền thừa chính thức công nhận rằng ông đã thấy được Phật tính của chính mình và được phép giảng dạy Thiền cho người khác. Trong sự thừa nhận về quyền hạn này, Thiền sư Hư Am Hoài Sưởng đã trao cho Vinh Tây giấy tờ chính thức nhận rằng Vinh Tây là pháp tử nối pháp truyền thống được truy nguyên, không gián đoạn, từ thời đức Phật cho đến ngày nay. Thiền sư Hư Am Hoài Sưởng cũng trao cho đệ tử Vinh Tây một tấm y, một cái bát và một cây phất tử tiêu biểu cho quyền hạn giảng pháp của người sở hữu chúng, và, đặc biệt trong trường hợp của Vinh Tây là quyền được mang và truyền bá giáo pháp Thiền cho người Nhật Bản.

Khi trở về Nhật Bản ông bắt đầu dạy đệ tử về thiền tập. Ông được công nhận là người đầu tiên thành công trong việc mang Thiền sang truyền bá tại Nhật. Vinh Tây Minh là vị thầy đầu tiên của thiền sư Đạo nguyên, người mà về sau này đã đưa Tào Động vào Nhật Bản. Do đó, thiền sư Vinh Tây cũng được hết sức trọng vọng trong dòng thiền này. Một lần nọ, trong một chuyến du hành thành linh sư thấy một tự viện đổ nát nên ông bèn nghĩ đến chuyện trùng tu lại. Không có nguồn tài nguyên nào của chính mình, sư bèn viết một tấm bảng đề: "Tháng này, vào ngày nọ, thiền sư hành hương Vinh Tây Minh sẽ làm lễ tự hỏa thiêu cho mình. Những ai cúng dường tiền mua củi hãy đến mà xem." Bấy giờ Vinh Tây Minh dán bảng đó đây, và người cúng dường cũng bắt đầu đổ xô đến. Vào ngày đã định, người người tụ tập đầy nghẹt ở tự viện, chờ lửa được đốt lên. Vinh Tây Minh ngồi trên đống củi, chuẩn bị tự hỏa thiêu. Ông bảo người châm lửa khi ông ra hiệu. Bấy giờ Zenko đi vào thiền tịnh mặc. Một lúc lâu trôi qua. Thành linh, ông nhìn lên trời và gật đầu. Rồi sau đó ông diễn thuyết cho đám đông: "Hãy lắng nghe! Hãy lắng nghe! Có những âm thanh trên mây! Ngay khi ta sắp nhập diệt, chư Thánh đã nói, 'Hãy còn quá sớm cho ông nghĩ đến việc rời bỏ thế giới nhiễm ô này! Hãy ở lại thế giới này một lúc nữa mà cứu độ chúng sanh.' Vì thế ta không thể nhập diệt hôm nay."

Sau đó ông lấy tiền cúng dường để trùng tu lại ngôi chùa và tiếp tục giáo hóa chúng sanh.

Vào năm 1191 sư sáng lập chùa Fuku-ji ở Kyushu, nhưng chẳng bao lâu sau đó, ông có những mâu thuẫn với các vị sư thuộc tông Thiên Thai ở địa phương, những người oán hận lời tuyên bố của ông rằng Thiền vượt trội hơn giáo pháp Thiên Thai. Để làm nguôi cơn giận của các vị sư này, ông giới thiệu nghi thức của Mật tông Thiên 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, Vinh Tây 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. Thiền sư Vinh Tây thị tịch vào năm 1215 vào tuổi bảy mươi lăm.

Mặc dầu trước đó đã có người Nhật Bản đến Trung Hoa học Thiền, Vinh Tây được xem như là cá nhân đầu tiên thiết lập hình thức Thiền Lâm Tế trên đất Nhật, cũng như Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma được thừa nhận đã mang thiền đến Trung Hoa vậy. Lâm Tế tông Nhật Bản là một trong ba trường phái đương thời của Thiền tông Nhật Bản. Phái Lâm Tế được truyền thẳng từ Trung Hoa từ tổ Lâm Tế. Đây là một

trong ba tông phái chính đương thời của Nhật Bản, hai tông kia là Tào Động và Hoàng Bá. Lâm Tế tông được truyền thẳng từ Trung Hoa từ Tổ Lâm Tế Nghĩa Huyền và lần đầu tiên được Thiền sư Vinh Tây mang về truyền bá tại Nhật Bản. Eisai thọ giáo với tông Hoàng Long ở Trung quốc, đây là một trong hai chi nhánh chính của tông Lâm Tế, nhánh kia là Dương Kỳ. Nhánh Hoàng Long không tồn tại lâu dài ở Nhật, nhưng nhánh Dương Kỳ vẫn còn tồn tại cho đến ngày nay. Nhánh Thiền này nhấn mạnh đến việc tu tập Công án và áp dụng những phương pháp “Đốn ngộ” để làm giác ngộ thiền sinh, như hét vào họ hay đánh vào người họ. Nhánh này tuyên bố rằng những phương pháp này dẫn đến chứng nghiệm “đốn ngộ,” chỉ “Kensho” hay “Satori” trong thuật ngữ Nhật Bản.

Thời Minh Am Vinh Tây, tại Trung Hoa, trà nguyên thủy là một thứ thuốc sau biến dần thành một thứ nước uống. Theo truyền thuyết Thiền, Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma cả giận sau khi buồn ngủ trong lúc tọa thiền, một hôm ngài cắt bỏ mí mắt, ngay chỗ mà mí mắt rơi xuống đất, mọc lên thành những cây trà đầu tiên. Ở Trung Hoa vào thế kỷ thứ tám, uống trà được coi là một thú tiêu khiển thanh lịch trong giới thi nhân. Cũng như Bồ Đề Đạt Ma, Vinh Tây cũng được cho là người đã giới thiệu những cây trà đầu tiên trên đất mới (Nhật Bản). Câu chuyện của Vinh Tây đượm ít phần bi tráng hơn của Bồ Đề Đạt Ma; ông ta chỉ đơn thuần mang những hạt trà từ Trung Hoa về Nhật Bản. Ngày trước, trà được nhập cảng từ Trung Hoa với số lượng nhỏ, nhưng Vinh Tây là người đầu tiên trồng trà một cách có hệ thống tại Nhật Bản. Ông ta cũng viết một quyển sách để cổ võ cho trà như là một thứ kích thích hữu ích cho việc tọa thiền và tốt cho sức khỏe. Loại thức uống này, thoát tiên, được người Nhật chấp nhận hơn cả truyền thống tâm linh (Thiền) mà Vinh Tây cũng đã mang về từ Trung Hoa. Theo Kakuzo Okakura trong quyển “Trà Đạo,” đến thế kỷ thứ mười lăm, Nhật Bản nâng cao giá trị của trà lên thành một tôn giáo của chủ nghĩa thẩm mỹ, tức là “Trà Đạo.” Trà Đạo là một đạo lập ra để tôn sùng cái đẹp trong những công việc tầm thường của cuộc sinh hoạt hằng ngày. Nó là nghi thức của đức tinh khiết và sự đồng điệu; nó làm cho người ta cảm thấy sự huyền bí của lòng hổ tương nhân ái và ý nghĩa lãng mạn của trật tự xã hội. Bản chất của Trà Đạo là sùng bái “Sự Bất Toàn,” vì trong cái bất khả năng mà chúng ta đều biết là nhân sinh thế sự này có cái gì có

thể làm được thì Trà Đạo luôn luôn cố gắng hoàn thành cho bằng được.

3. Sư Đại Nhật Năng Nhãn Khai Sáng Đạt Ma Tông Nhật Bản

Sư Đại Nhật Năng Nhãn, thiền sư dòng Lâm Tế Nhật Bản vào thế kỷ thứ XIII. Ông được giới thiệu vào trường phái Thiên Thai trên núi Tỳ Xan, đạt tới giác ngộ không cần có thầy. Ông lập ra tu viện Tam Bảo trong tỉnh Settsu và bắt đầu hướng dẫn đệ tử theo tinh thần thiền. Để tránh bị cho là truyền thống không chính thống và không được một thầy thiền xác nhận. Đại Nhật Năng Nhãn đã gửi hai đệ tử mang theo những trước tác nói về kinh nghiệm thiền của mình sang Trung Hoa. Các môn đồ đã trao trước tác của ông cho thiền sư Yu-wang Cho-an thuộc dòng Lâm Tế Trung Hoa và được thiền sư này xác nhận đại giác. Trường phái do Đại Nhật Năng Nhãn sáng lập tồn tại không lâu; nó được kết hợp bởi các yếu tố thiền với giáo thuyết Thiên Thai. Người ta gọi nó là trường phái Nhật Bản Đạt Ma Tông. Trong số các đệ tử của ông có thiền sư Cô Vân Hoài Trang, sau đó trở thành nhị tổ của dòng thiền Tào Động Nhật Bản.

4. Sư Vô Chuẩn Sư Phạm (1178-1249)

Vô Chuẩn Sư Phạm là tên của một thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ XIII, tông Lâm Tế. Sư nhận pháp y từ Pháp Am Tổ Tiên Thiền Sư. Về sau, Sư là thầy thiền của thiền sư Vô Học Tổ Nguyên và Tuyết Nham Tổ Khâm. Ông cũng dạy cho sư Biện Viên, người góp phần mạnh mẽ vào việc du nhập thiền vào Nhật Bản. Vô Chuẩn là một trong những thiền sư xuất sắc nhất trong thời của ông. Ông từng làm viện trưởng nhiều tu viện Trung Hoa, trong số đó có chùa Vạn Thọ trên núi Kính trong tỉnh Triết Giang, một trong Ngũ Đại Sơn của Trung Hoa. Trong Tuyết Nham Tự Truyện, Thiền sư Tuyết Nham đã nói về những kinh nghiệm của mình: "Qua nhiều năm theo hầu ngài Vô Chuẩn, nghe ngài thuyết pháp và xin hỏi lời khuyên bảo, nhưng không có lời nào mang lại một giải pháp chung quyết cho mối bất an trong lòng tôi. Trong các kinh điển, trong các ngữ lục của các bậc tôn túc, tôi không đọc thấy điều gì có thể chữa trị cái tâm bệnh này. Mười năm

trôi qua như thế mà không thể xóa được cái tâm chướng nặng nề. Một hôm, đang đi kinh hành trong Phật điện ở Thiên mục, mắt chợt nhìn thấy một cội bách già ngoài điện. Vừa thấy cội cây già này thì một tâm cảnh mới mẻ bày ra và cái khối cứng chướng ngại bỗng tiêu tan. Tôi như vừa từ trong bóng tối bước vào ánh sáng mặt trời rực rỡ. Từ đấy, tôi không còn ấp ủ nghi ngờ với sự sống, sự chết, Phật hay Tổ gì nữa. Bấy giờ lần đầu tiên tôi trực nhận cái cốt yếu trong đời sống nội tâm của ngài Vô Chuẩn, ngài thật đáng lãnh đủ 30 hèo đích đáng."

5. Sư Đạo Nguyên Hy Huyền (1200-1253)

Đạo Nguyên Hy Huyền Thiền Sư, tên của một thiền sư nổi tiếng Nhật Bản vào thế kỷ thứ XIII. Ông sang Trung Hoa năm 1223, ở đó ông đạt được đại giác sâu sắc dưới sự hướng dẫn của thiền sư Thiên Đồng Như Tịnh, cũng là người đã trao ấn xác nhận cho ông trong dòng Thiền Tào Động. Vào khoảng năm 1225, một hôm thiền sư Thiên Đồng kêu Đạo Nguyên tới và dạy: "Con hãy từ bỏ thân thể và tinh thần đi!" Ít lâu sau đó Đạo Nguyên bước vào phòng thầy, đốt một nén hương (cử chỉ làm lễ vào những dịp quan trọng), rồi sụp lạy thầy, theo đúng tục lệ. Thiên Đồng hỏi: "Tại sao con đốt một nén hương?" Đạo Nguyên đáp: "Con vừa từ bỏ thân thể và tinh thần." Thiên Đồng thốt lên: "Con đã từ bỏ thân thể và tinh thần, từ bỏ thật rồi à!" Nhưng Đạo Nguyên lại nói ngay: "Nhưng thầy chưa đồng ý xác nhận cho con một cách dễ dàng!" Thiên Đồng nói: "Ta không xác nhận cho con một cách dễ dàng đâu!" Nhưng Đạo Nguyên khẩn khoản: "Xin thầy cho con biết tại sao thầy không xác nhận cho con một cách dễ dàng!" Thiên Đồng nhắc lại: "Đây là điều mà người ta gọi là từ bỏ thân thể và tinh thần; vừa nói ông vừa chứng minh cho Đạo Nguyên thấy." Ngay sau đó Đạo Nguyên lại quỳ xuống trước thầy lần nữa với lòng kính trọng và biết ơn. Thiên Đồng nói thêm: "Đây là điều mà người ta gọi là từ bỏ ước muốn từ bỏ." Sau khi đại giác sâu sắc, Đạo Nguyên còn tiếp tục tu thiền ở Trung Hoa hai năm nữa trước khi trở về Nhật Bản. Năm 1227 ông trở về Nhật và sống khoảng mười năm ở Kyoto. Để bảo vệ dòng truyền thừa của mình khỏi sức mạnh của thế quyền, ông đã lui về ở ẩn trên vùng núi non thuộc tỉnh Echizen, ngày nay là tỉnh Fukui. Thế rồi túp lều ở ẩn của ông từ từ biến thành một tu viện lớn và ông đã trở thành người sáng lập ra Thiền Tào Động của Nhật Bản. Ông là người

du nhập truyền thống của phái Tào Động vào nước mình. Ông là vị thiền sư quan trọng nhất trong các thiền sư Nhật Bản.

Thiền sư Đạo Nguyên nổi tiếng không phải chỉ vì đạo hạnh nghiêm túc của ông là một trong những triết gia xuất chúng của Nhật Bản. Người ta coi ông như một trong những nhân vật tôn giáo chính của Nhật Bản, và ông được trọng vọng như một vị Thánh hay một vị Bồ Tát trong tất cả các trường phái Phật giáo. Tuy nhiên, Đạo Nguyên không phải là một triết gia chuyên thuyết về sự tồn tại của con người. Những gì Đạo Nguyên viết ra không phải là kết quả của một thứ tư biện triết học, cũng không phải là kết quả của những lập luận, mà là sự thể nghiệm trực giác của ông về chân lý sống động của Thiền. Ông đặt ra các qui định về giới luật của các tu viện Thiền tông và đã được tất cả các tín đồ của Phật giáo Thiền tông Nhật Bản chấp nhận. Trong số các bài thuyết pháp của ông thì bài "Chánh Pháp Nhãn Tạng" được xem là một trong những cuốn sách triết lý xuất sắc của Nhật Bản. Theo đúng những thuyết giảng của Tào Động, Đạo Nguyên khẳng định rằng 'Chỉ Quán Đả Tọa' là hình thức cao nhất và chân chính của tọa thiền tĩnh tâm. Tuy nhiên, ông hoàn toàn không bác bỏ phương pháp đào tạo dựa vào công án. Hơn nữa, ông còn tự mình soạn ra một bộ sưu tập gồm 300 công án, mỗi công án có kèm theo một lời bình giải rõ ràng và dùng chúng trong việc thuyết giảng thiền.

Thiền sư Đạo Nguyên Hy Huyền dạy trong quyển *Điển Tọa Giáo Huấn*: "Đừng để người khác lo chuyện vo gạo hay lật rau, nhưng phải tự làm lấy công việc này bằng chính đôi tay của bạn. Hãy hoàn toàn chú tâm vào công việc của bạn và để ý xem những gì cần cho tình huống. Đừng sao lãng trong công việc, cũng đừng quá chú tâm vào một mặt của vấn đề mà quên đi những mặt khác của nó. Đừng bỏ qua đâu chỉ là một giọt nước trong đại dương đức hạnh bằng cách giao phó công việc cho người khác. Hãy tu dưỡng cái tinh thần nỗ lực gia tăng nguồn phước đức trên núi phước đức." Thiền sư Đạo Nguyên Hy Huyền cũng dạy trong quyển *'Điển Tọa Giáo Huấn'*: "Khi bạn nấu ăn, đừng nhìn các món để nấu nướng theo góc nhìn thông thường và cũng đừng xét chúng với cảm tính của riêng bạn. Bạn hãy giữ thái độ của người dựng đền bằng cọng cỏ nhỏ và rút ra được lời Phật dạy qua từng hoạt động tầm thường nhất. Khi bạn nấu món súp với những rau quả tầm thường, đừng bao giờ chê ghét hoặc xem thường và nếu người ta mang lại cho bạn những nguyên liệu có chất lượng để nấu một món

đặc biệt, cũng đừng nhảy lên vì vui thích. Cũng vì thế, đừng háo hức thêm thưởng một bữa ăn ngon, và cũng đừng chê bai một bữa ăn nhạt nhẽo. Đừng đi đến chỗ thờ ơ, lạnh nhạt chỉ vì các nguyên vật liệu quá kém, và cũng tránh không quá chăm chú những thứ khác có chất lượng cao hơn. Người bị tác động bởi phẩm chất của một vật, hoặc thay đổi giọng điệu hoặc cách ứng xử của mình theo bề ngoài hoặc địa vị của kẻ khác mà mình gặp không phải là người đi đúng con đường Đạo."

Thiền sư Đạo Nguyên Hy Huyền 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." Thiền sư Đạo Nguyên Hy Huyền lại dạy: "Khúc củi biến thành tro và không trở lại thành củi. Mặc dầu vậy, đừng nghĩ rằng tro là tương lai và củi là quá khứ. Phải hiểu rằng khúc củi trụ trong biểu thị có tính hiện tượng của khúc củi bao gồm toàn bộ quá khứ và tương lai, và độc lập với quá khứ và tương lai. Tro tồn tại trong trong biểu thị có tính hiện tượng của tro, bao gồm toàn bộ tương lai và quá khứ. Giống như khúc củi không trở lại thành khúc củi một khi đã biến thành tro, bạn không trở lại cuộc sống sau khi đã chết. Như thế, có một cách minh định trong Phật pháp để phủ nhận rằng cuộc sống trở thành cái chết. Trong nhãn quan đó, sinh được hiểu như vô sinh. Chính đó là một lời giáo huấn không lay chuyển trong bài giảng của đức Phật khẳng định rằng cái chết không trở thành cuộc sống. Như thế, tử được hiểu như là vô tử. Sinh tự nó là một biểu thị đầy đủ. Tử tự nó cũng là một biểu thị đầy đủ. Sinh và tử cũng giống như mùa đông và mùa xuân. Bạn không gọi mùa đông là khởi đầu của mùa xuân, và cũng không gọi mùa hè là kết thúc của mùa xuân."

Theo quyển Thi Kệ Thiền Trung Hoa và Nhật Bản, Thiền sư Đạo Nguyên Hy Huyền nói:

"Bốn và năm mươi năm
Ta đã treo sao lên bầu trời
Bây giờ ta nhảy qua,
Thật choáng người!"

Trong giác ngộ, Đạo Nguyên luôn dạy về buông bỏ thân tâm. Buông bỏ thân tâm, một thuật ngữ được sử dụng bởi tông Tào Động chỉ kinh nghiệm giác ngộ, mà Thiền sư Đạo Nguyên Hy Huyền đã nhận ra trong tu tập tọa thiền. Từ ngữ được lấy ra từ chuyện kinh

nghiệm giác ngộ của Đạo Nguyên trong một mùa an cư kiết hạ ở một Thiền viện trên đất Trung Hoa, nơi mà Sư đã từng lưu lại một thời gian. Đạo Nguyên và những người bạn đồng tu đang tọa thiền khi một người đàn ông ngủ gục. Bất thành linh Đạo Nguyên đạt ngộ khi Sư nghe tiếng Thầy Như Tịnh hét lên một tiếng vào cái gã ngủ gục bên cạnh ấy, "Khi bạn tu học với một vị thầy, bạn phải buông bỏ thân tâm. Vậy thì công dụng của sự nhất tâm là gì, là ngủ dử dội?" Học giả ngày nay tin rằng từ ngữ nguyên thủy được thầy Như Tịnh dùng có lẽ thật sự là "Rũ bỏ bụi trần trong tâm." Dầu không đồng âm với từ ngữ nguyên thủy Trung Hoa, trong tiếng Nhật, hai từ ngữ này phát âm giống nhau. Người ta lý luận rằng Đạo Nguyên hoặc giả giải thích lại câu kệ một cách khôn khéo hoặc giả ngẫu nhiên nghe lầm câu kệ.

Một trong những tác phẩm nổi tiếng của ông là bộ Chánh Pháp Nhãn Tạng hay 'Con mắt của kho báu Chánh Pháp'. Bộ sưu tập những châm ngôn và những lời thuyết giảng của đại thiền sư Đạo Nguyên, được đệ tử của ông là thiền sư Hoài Trang ghi lại. Chánh Pháp Nhãn Tạng là một tác phẩm chính của thiền sư Đạo Nguyên, được coi như là một trong những văn bản sâu sắc nhất của toàn bộ văn học thiền và tác phẩm xuất sắc nhất của tôn giáo nói chung. Một tác phẩm của Thiền sư Đạo Nguyên (1200-1253), đây là một bộ luận nhiều tập bàn luận về mọi khía cạnh trong đời sống Phật giáo và sự tu tập, từ thiền tập đến chi tiết về vệ sinh cá nhân. Trong quyển Chánh Pháp Nhãn Tạng, Thiền sư Đạo Nguyên Hy Huyền (1200-1253) dạy: "Khi tất cả mọi sự việc đều là Phật pháp, rồi thì có mê hoặc và giác ngộ, có trau dồi tu tập, có sanh, có tử, có chư Phật, có chúng sanh muôn loài. Khi muôn sự không là cái ngã, không có mê hoặc và giác ngộ, không có trau dồi tu tập, không có sanh, không có tử, không có chư Phật, và không có chúng sanh muôn loài. Bởi vì Phật Đạo từ nguyên thủy khởi sanh từ sự phong phú và sự thiếu thốn, như thế mới có mê hoặc và giác ngộ, có trau dồi tu tập, có sanh, có tử, có chư Phật, có chúng sanh muôn loài. Hơn nữa, dầu là như thế, hoa vẫn rơi rụng khi chúng ta luyến chấp vào chúng, và các loài cỏ dại vẫn sanh sôi nảy nở cho dầu chúng ta có ghét bỏ chúng. Người đã đạt đến giác ngộ có thể sánh được với ánh trăng chiếu xuống nước. Vầng trăng không ướt, mặt nước không vỡ. Sức sáng của trăng mãnh liệt, nhưng trăng vẫn nằm yên trong vũng nước nhỏ, trọn vẹn một vầng trăng, trọn vẹn bầu trời nằm yên trong một giọt sương trên ngọn cỏ, nằm yên trong một giọt nước li ti. Sự chứng đạo

mà không gây tổn thương cũng giống như ánh trăng không xuyên thủng nước. Người không ngăn trở giác ngộ cũng giống như giọt sương không ngăn trở ánh trăng giữa bầu trời."

Bộ Sưu Tập Ba Trăm Công Án hay bộ sưu tập 300 tác, được biên soạn bởi Thiền sư Tào Động, Đạo Nguyên Hy Huyền, bộ sưu tập được biết rộng rãi hơn dưới nhan đề "Sanbyakusoku Shôbôgenzô." Nó được biên soạn bằng tiếng Hoa và có lẽ đã được đề tên đơn giản là "Shôbôgenzô." Trong bộ sưu tập "Sanbyakusoku Shôbôgenzô," Đạo Nguyên gom góp lại những tài liệu về công án truyền thống đã được Sư sưu tập ở Trung Hoa khi đang tu tập dưới sự chỉ dẫn của Thiền sư Như Tịnh. Rất có thể Thiền sư Đạo Nguyên đã biên soạn bộ "Shôbôgenzô" nổi tiếng hơn bằng tiếng Nhật như là bộ luận trên văn bản bằng tiếng Trung Hoa. Thất lạc vài thế kỷ, mãi đến triều đại Đức Xuyên Thiền sư Chỉ Nguyệt Huệ Ấn mới phát hiện. Đệ tử của ngài Chỉ Nguyệt Huệ Ấn, Thiền sư Bốn Hưng, xuất bản bộ sách với lời bình ngắn gọn trên mỗi trường hợp của thầy mình. Văn bản được xuất bản dưới tên "Nempyô Sanbyakusoku Funô Go," gây ra một số bàn cãi ở Nhật. Các học giả Tào Động từ lâu vẫn luôn cho rằng Thiền sư Đạo Nguyên hoàn toàn chối bỏ công án, vì vậy ngay từ đầu họ đã bài bác văn bản "Sanbyakusoku" là giả tạo. Thế nên, văn bản không thường xuất hiện trong những lần xuất bản về sau này các tác phẩm của Đạo Nguyên. Các học giả ngày nay chấp nhận thuyết cho rằng Đạo Nguyên đã biên soạn văn bản bằng tiếng Trung Hoa, và họ nghiên cứu nó như một phần của các tác phẩm của Đạo Nguyên. Để làm giảm bớt sự bối rối và phân biệt giữa hai văn bản Sanbyakusoku bằng tiếng Hoa và Sanbyakusoku bằng tiếng Nhật, bản bằng tiếng Hoa thì được gọi là Shinji Shôbôgenzô, trong khi văn bản bằng tiếng Nhật thì được gọi là Keji Shôbôgenzo.

Theo Đạo Nguyên, Bồ Tát ở ngôi nhân vị, tu hành vạn hạnh, cuối cùng chứng đắc A Nậu Đa La Ta 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."

Cũng theo Thiền sư Đạo Nguyên, Thiền Đại Thừa hay là thiền được chuyên chở bằng cỗ xe lớn. Đây chính là một loại thiền Phật giáo vì mục đích của nó là kiến tánh ngộ đạo trong cuộc sống hằng ngày của mình. Trong thực hành thiền Đại thừa, khởi đầu là ý thức về chân tánh, nhưng khi đã ngộ thì chúng ta mới nhận ra rằng tọa thiền còn hơn là một phương tiện để ngộ, vì tọa thiền là sự thực hiện thật sự của chân tánh. Trong Thiền Đại Thừa thì đối tượng là giác ngộ, nên người ta dễ nhận lầm tọa thiền chỉ là một phương tiện mà thôi. Kỳ thật tất cả những vị Thầy đã ngộ đạo đều cho rằng tọa thiền chính là sự thực hiện của Phật tánh vốn có chứ không phải chỉ là một kỹ thuật để đạt được sự ngộ đạo. Nếu tọa thiền không khác hơn một kỹ thuật như thế, người ta sẽ thấy rằng sau khi ngộ đạo thì tọa thiền sẽ không còn cần thiết nữa. Nhưng chính Đạo Nguyên đã chỉ rõ rằng ngược lại mới đúng, CÀNG CHỨNG NGỘ SÂU CÀNG THẤY CÂN THỰC HÀNH. Đây là phương pháp tu thiền định dựa trên kinh điển Đại Thừa. Thiền Đại Thừa là loại thiền đốn ngộ hay thượng thừa thiền. Thiền Đại Thừa nhấn mạnh: "Ai cũng có thể thiền định, đi đến đại ngộ và đạt thành Phật Quả."

6. Nhật Liên & Nhật Liên Tông

Nhật Liên còn gọi là Tân Liên Hoa Tông, một tông phái của Phật Giáo Nhật Bản do ngài Nhật Liên sáng lập. Các tín đồ phái Nhật Liên sùng mộ tụng "Nam Mô Diệu Pháp Liên Hoa Kinh" hòa nhịp với tiếng trống mạnh mẽ của họ. Ông là Sư Tổ của phái Nhật Liên vào khoảng năm 1222 sau Tây Lịch. Nhật Liên là con của một ngư phủ ở Kominato, Awa, miền nam duyên hải Nhật Bản. Năm 15 tuổi, sư xuất gia và được gửi đến Thanh Từ, một ngôi chùa gần nhà để làm tiểu. Thắc mắc sớm nhất của sư là: "Thế nào là sự thật mà Đức Phật đã giảng dạy?" Tuy nhiên, không được giải thích thỏa đáng ở đây, sư

đến Kiếm Thương và sau đó đến học đạo tại núi Tỷ Duệ. Mười năm tu tập tại núi này đã gây cho sư một niềm xác tín rằng chỉ có sự phục hoạt của triết lý Thiên Thai mới là con đường ngắn nhất bước tới Đạo. Tuy nhiên, sau đó vì bất đồng quan điểm với với các sư Từ Giác và Trí Chứng về tín ngưỡng Di Đà, nên năm 1253 sư bỏ trở về chùa cũ ở Kiyozumi. Ở đây sư đề xướng học thuyết mới, Nhật Liên Tông, cho rằng chỉ có Pháp Hoa mới duy nhất cứu độ chúng sanh khỏi thời đại suy đồi thời bấy giờ. Nhật Liên tin rằng thực chất học thuyết của Phật đã được chứa đựng trong Kinh Diệu Pháp Liên Hoa, nên chỉ có luật chứa đựng trong kinh ấy mới có thể dẫn đến sự giải thoát. Điều chủ yếu của thông điệp này, theo Nhật Liên, đã được tóm gọn trong nhan đề của Kinh. Do đó ông bày ra cách niệm nhhan đề của kinh này. Pháp thức chủ yếu là đọc tụng “Nam Mô Diệu Pháp Liên Hoa Kinh.” Đó là niệm Pháp (Dharma-smrti) chứ không phải niệm Phật (Buddha-smrti) như là trong tụng niệm của Di Đà Giáo. Pháp là lý tưởng được thể hiện bởi Đức Phật bản hữu. Tất cả chúng sanh đều được cứu độ do xưng tụng nơi Diệu Pháp Liên Hoa, và ông tuyên bố chỉ có Pháp Hoa là thông điệp duy nhất sau cùng chân thật của Đức Phật mà thôi.

Nhật Liên tự coi mình như người cứu tinh của dân tộc. Ông hy vọng đem lại hòa bình cho Nhật Bản theo gương của Kinh Pháp Hoa. Ông trách cứ các quân vương đã ủng hộ các trào lưu Phật giáo “tà thuyết. Theo ông, đó là nguyên nhân của những khó khăn mà làm cho đất nước lâm nguy thời bấy giờ. Về sau ông đả kích các tông phái hiện thời một cách mãnh liệt. Ông cho rằng Tịnh Độ tông là địa ngục, Thiền tông là yêu ma, Chân ngôn tông là diệt vong quốc gia, luật tông là phản bội, và Di Đà giáo là kẻ thù của chư Phật, phải chịu trách nhiệm về những tệ hại và suy đồi trong và ngoài nước.

Nhật Liên Tông còn có tên là Pháp Hoa Tông, được Ngài Nhật Liên, một Tăng sĩ Nhật bản sáng lập năm 1252 sau Tây Lịch, mà giáo thuyết dựa vào Tam Đại Bí Pháp. Môn đồ của phái Nhật Liên Tông thường niệm “Nam Mô Diệu Pháp Liên Hoa Kinh.” Muốn tìm hiểu Nhật Liên tông, trước hết chúng ta tìm hiểu Kinh Pháp Hoa. Kinh này gồm 21 chương, nhưng sau đó do thêm thắt và phân chia mà thành ra 28 chương. Bản Hán dịch sớm nhất do ngài Pháp Hộ dịch năm 286 sau Tây Lịch; bản thứ hai do Cưu Ma La Thập dịch vào khoảng năm 406; và bản thứ ba đầy đủ nhất do Xà Na Quật Đa và Đạt Ma Cấp Đa dịch năm 601. Trong mấy bản này thì bản dịch của Cưu Ma La Thập là có

văn chương hay nhất. Bản kinh 28 chương này được Trí Khải và Nhật Liên dùng. Sau nhiều năm nghiên cứu, Nhật Liên tuyên bố rằng bộ kinh Diệu Pháp Liên Hoa chính là sự phát triển chân lý cuối cùng. Ông đưa ra lời tán tụng kinh Diệu Pháp Liên Hoa, có lẽ là để hóa giải ảnh hưởng của việc niệm Phật suông của phái Tịnh Độ. Theo ông thì Đức Thích Ca Mâu Ni là Đức Phật vĩnh hằng và tuyệt đối, đọc kinh Diệu Pháp Liên Hoa hay chỉ cần đọc tên bộ kinh là cách tốt nhất để đạt đến giác ngộ. Giáo thuyết chính của Nhật Liên tông gồm tam mật: Thứ nhất là Bốn Tôn: Hình tượng thờ phượng chính là mười phương vũ trụ Mạn đà la hay hóa thân của Phật. Thứ nhì là Đề Mục (Nam Mô Diệu Pháp Liên Hoa Kinh): Kinh Pháp Hoa, bắt đầu bằng chữ Nam-Mô hay sự tôn kính Bốn Kinh Pháp Hoa, vì đây chính là thân tinh thần của Phật. Thứ ba là Giới Đàn: Giới luật cũng dựa vào Kinh Pháp Hoa; một khi tín đồ tin tưởng, liền được vãng sanh về cõi Tịch Quang Tịnh Độ.

Những cuộc công kích các tông phái của Nhật Liên ngày càng trở nên vô cùng mãnh liệt hơn trước. Ông bị xua đuổi khỏi Izu năm 1261. Ông trở về quê Kamakura. Nhân dịp sứ thần Mông Cổ sang Nhật đòi cống vật, sư kháng cáo triều đình phải đàn áp các tông phái khác và nhìn nhận Pháp Hoa là đường lối duy nhất đưa quốc gia ra khỏi họa hoạn. Năm 1271, ông bị bắt và bị kết án tử hình. Nhưng với một phép lạ, ông thoát khỏi cuộc xử tử và bị đày ra hoang đảo Tá Độ vào cuối năm đó. Sau ba năm ông trở về Kamakura. Do quan điểm khác thường của ông mà suốt cuộc đời ông liên tục bị nhà cầm quyền ngược đãi, đày đọa. Tuy nhiên, tinh thần ái quốc nồng nhiệt qua các bài thuyết pháp của ông đã tạo được nhiều thiện cảm và sùng mộ trong lòng người dân Nhật Bản. Tông phái do ông lập ra mang tên Nhật Liên, dựa theo tên ông, và ông được tín đồ Nhật Liên xem như một Đại Bồ Tát đã cứu độ quốc gia. Năm 1274, sư lui về ở ẩn trên núi Thân Diên, phía tây Phú Sĩ và sống an bình ở đây. Ông thị tịch tại Ikegami, gần Tokyo, năm 1282.

7. Sư Tâm Địa Giác Tâm (1207-1298)

Tâm Địa Giác Tâm Tâm Địa Giác Tâm còn gọi là Vô Bốn Giác Tâm, tên của một Thiền sư của tông Lâm Tế Nhật Bản vào thế kỷ thứ XIII. Sư là người cùng thời với Thiền sư Viên Nhĩ Biện Viên. Sư theo học tại một trường Phật giáo có liên hệ với ngôi đền Thần Đạo ở địa

phương và xuất gia làm Tăng ở tuổi 19. Sau khi cạo tóc, Sư đã được ban Pháp danh là “Kakushin” có nghĩa là “Giác Tâm.” Sư đã được thọ giới tại Todaiji và theo học với tông Chân Ngôn trước khi du hành sang Trung Hoa vào năm 1249. Khi về nước Sư đã mang Vô Môn Quan và Thiền Lâm Tế dòng Dương Kỳ từ Trung Hoa về Nhật Bản để lập ra tông phái Pháp Đăng.

Vào năm 1235, Sư có thích thú với Thiền sau cuộc gặp gỡ với Thiền sư Thối Canh Hành Dũng, một Thiền sư nổi tiếng của phái Hoàng Long tại Nhật Bản vào thời Liêm Thương vào khoảng đầu thế kỷ thứ XIII (Thiền phái Hoàng Long ở Nhật Bản là một trong những nhánh thiền quan trọng trong trường phái Lâm Tế). Thối Canh Hành Dũng cũng là một trong những truyền nhân nổi pháp của Thiền sư Vinh Tây Minh Am. Bốn năm sau đó, Giác Tâm tháp tùng Thối Canh Hành Dũng đi đến chùa Thọ Phước Tư ở vùng Thương Liêm, tại đây Thiền sư Hành Dũng bổ nhiệm Sư làm Tri Sự của chùa. Sau khi Thiền sư Thối Canh Hành Dũng thị tịch, Giác Tâm học Thiền với Thiền sư Đạo Nguyên một lúc, nhưng cuối cùng Sư quyết định là mình cần phải du hành sang Trung Hoa để hiểu Thiền tốt hơn. Vào năm 1249, Sư khởi hành đi Trung Hoa. Tại đây, Sư hy vọng học Thiền với Thiền sư Vô Chuẩn Sư Phạm như Vô Học Tổ Nguyên và Thánh Nhất đã được học, nhưng Sư Phạm vừa mới thị tịch. Vì thế, trong thời gian lưu lại Trung Hoa ông đã trở thành đệ tử của vị Thiền sư nổi tiếng đương thời là Thiền sư Vô Môn Huệ Khai, thuộc dòng truyền thừa Dương Kỳ thuộc tông Lâm Tế. Vô Môn đã ban cho ông giấy chứng nhận giác ngộ và bổ nhiệm ông là Pháp tử của dòng truyền thừa này. Vô Môn cũng ban cho ông một bản chép tay chứa đựng giáo pháp của ngài, sau này nó trở thành một trong những tác phẩm quan trọng của Thiền tông Nhật Bản.

Khi ra mắt Thiền sư Vô Môn, Vô Môn đã hỏi Kakushin: "Tên ông là gì?" Kakushin trả lời với vị thiền sư về tên của mình. Sau khi biết được tên của Kakushin có nghĩa là "Ngộ được bản tâm", vị thiền sư bèn viết một bài kệ tặng cho Kakushin:

"Tâm tức Phật
Phật tức Tâm
Tức Phật tức Tâm
Thời thời như vậy."

Dưới sự chỉ dẫn của Thiền sư Vô Môn Huệ Khai, Giác Tâm được giới thiệu với cách tu tập công án. Sư đạt ngộ chỉ sau sáu tháng ở Trung Hoa, và đạt được sự ngưỡng mộ từ chính thầy Vô Môn. Khi tới lúc Sư phải quay trở về Nhật Bản, Thiền sư Vô Môn đưa cho Sư một bản viết tay mang tựa đề “Vô Môn Quan.” Đây là bản đầu tiên tới đất Nhật.

Sau khi trở về Nhật, Giác Tâm đã trở thành một thiền sư có ảnh hưởng lớn tại Nhật Bản thời đó. Giáo pháp của ông nhấn mạnh đến việc tu tập công án, nhưng ông cũng phối hợp với những yếu tố khác của tông Chân Ngôn. Sau khi trở về Nhật Bản, Nhật hoàng Kameyama nghe tiếng liền thỉnh sư giảng Thiền trong hoàng cung. Nhật hoàng rất cảm kích vì bài pháp thâm sâu, sự thông minh vô hạn, và tài biện thuyết vô ngại của Sư vượt ra ngoài tất cả mọi thứ mà Nhật hoàng đã từng biết trước đây. Nhận thức được phẩm chất tuyệt vời của Thiền tông, Nhật hoàng biến hoàng cung thành một cứ địa tu tập và hành trì Thiền định. Vị Nhật hoàng kế vị là Go-Uta cũng tiếp tục thỉnh Sư Giác Tâm ở lại trong cung điện để giảng dạy Thiền. Sư đã từng dạy: "Chư Phật và chúng sanh đều có chung tánh giác. Chư Phật hiểu giác ngộ tâm mình, trong khi chúng sanh không giác ngộ được tâm mình. Thể tánh đồng đẳng, chỉ vì mê giác chẳng đồng nên có sai khác. Các ông có thể tự mình giác ngộ thành Phật mà chẳng cần phải tùy thuộc vào tha lực bên ngoài. Muốn đạt đến Phật quả, các ông phải quán xét bản tâm của chính mình".

Sư Tâm Địa Giác Tâm là người đã thành lập Phổ Hóa Tông tại Nhật Bản. Phổ Hóa là tên của một tông phái được mang tên sư Phổ Hóa, vị khai sáng ra trường phái này vào thế kỷ thứ chín. Trường phái này được Tâm Địa truyền bá sang Nhật Bản vào thời Kamakura. Giác Tâm cũng là thầy của chiến sĩ Yoritake Ryoen. Người ta nói Yoritake đã đạt ngộ sau khi nghe được tiếng sáo thổi theo sau một trận đánh. Dưới sự hướng dẫn của Giác Tâm, Yoritake có thể xử dụng nhạc từ tiếng sáo thổi để mang lại giác ngộ cho người khác. Phái mà người ta thành lập bằng cách này mang tên là Phổ Hóa tông. Hành giả Phổ Hóa tông bao gồm giai cấp chiến sĩ và người thế tục. Trong phái này, một bộ phận không thuộc 'Ngũ Gia Thất Tông', việc đọc thuộc các kinh điển như phương pháp thiền định đã được thay bằng việc thổi sáo tre. Các môn đồ của phái này thường du hành với những chiếc nón tre hình tổ ong để che mặt và giấu căn cước của mình. Họ vừa đi vừa thổi sáo

tre nhằm nhắc lại pháp của Phật cho các tín đồ. Người ta gọi họ là các nhà sư hư không. Phái này chính thức bị cấm chỉ trong thời Minh Trị.

8. Sư Tùng Nguyên Sùng Nhạc (1132-1202 or 1139-1209) Và Dòng Thiền Vĩnh Nguyên Tự

Tưởng cũng nên nhắc lại, Vĩnh Nguyên Tự thuộc phái Lâm Tế, Phật giáo Nhật Bản, được Thiền sư Tịch Thất Nguyên Quang (1290-1367) khai sáng. Vĩnh Nguyên Tự là một trong những tự viện Nhật Bản hiện vẫn còn đào tạo các thiền sư theo truyền thống chính thống của Thiền. Thiền phái Vĩnh Nguyên Tự là một trong những nhánh thiền quan trọng nhất trong trường phái Lâm Tế ở Nhật Bản. Phái này do Thiền sư Tịch Thất Nguyên Quang (1290-1367) khai sáng. Hiện nay phái này có khoảng 129 ngôi tự viện trên khắp Nhật Bản. Sùng Nguyên Tùng Nhạc là tên của một thiền sư Trung Hoa, thuộc dòng Dương Kỳ của Thiền Lâm Tế, cháu trong Pháp của thiền sư Thiệu Long. Bạch Ẩn Huệ Hạc, một nhà cải cách Phật giáo lớn của Nhật cũng xuất thân từ dòng Thiền này.

Chúng ta gặp tên của Tịch Thất Nguyên Quang trong thí dụ thứ 20 của Vô Môn Quan. Thiền sư Tùng Nguyên là vị thiền sư có niên đại sau cùng nhất được nhắc đến trong Vô Môn Quan. Văn bản của thí dụ thứ 20 như sau: "Thiền sư Tùng Nguyên nói: 'Tại sao một con người rất mạnh lại không nhắc hai chân mình lên được?' Rồi ông nói thêm: 'Chúng ta không phải nói bằng cái lưỡi.'" Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, thiền sư Tùng Nguyên đã đốc hết ruột gan, chỉ hiềm không ai lãnh thọ. Hễ nghe mà lãnh thọ được ngay thì đáng được đến đây mà chịu đòn của Vô Môn. Vì sao? Vì muốn biết thực vàng thì phải dùng lửa.

Một hôm, Thiền sư Tùng Nguyên Sùng Nhạc thăng tòa và nói: 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 đưa ra lời nhận xét: "Nếu ông hiểu, thì ông hiểu. Cần chi phải mổ vào nó như vậy?" Lâm Tế phủ tay áo và bỏ đi. Triệu Châu nói: "Ba mươi năm ta

đi hành cước, nhưng hôm nay ta lại đưa ra lời khuyên một cách bất cẩn.” Thiền sư Tùng Nguyên lại đưa ra lời bình: “Nửa mưa nửa nắng (lần ranh giữa hai trạng thái); đào nở màu hồng, mơ nở màu trắng (Triệu Châu và Lâm Tế mỗi người đều có cách riêng của mình). Nếu ông hiểu, hãy tự đi đường của ông, chứ đừng mổ vào nó. Triệu Châu đưa ra lời khuyên ở chỗ nào. Hãy thử cho ra một câu trả lời.”

9. Sư Hồ Quan Sư Luyện (1278-1346)

Hồ Quan Sư Luyện, một Thiền sư Nhật Bản vào thế kỷ thứ XIV, được ghi nhận là Pháp tử đời thứ ba nối pháp Thiền Sư Đông Sơn Trầm Chiếu. 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 trần truồng trên một tảng đá. Ngay lúc đó ông thiếp đi vì quá mệt. Một lúc sau, một người tiểu phu đi ngang qua, thấy cậu bé đang ngủ bèn đánh thức dậy và hỏi: "Cậu là một tiểu hành cước Tăng, có phải không? Vì sao lại đến nơi 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!"

Khi Hồ Quan hai mươi tuổi, thiền sư Đông Lãnh Viên Từ gửi ông đến gặp thiền sư Nga Sơn. Lúc này Nga Sơn cho ông tham công án

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

Qua một thời gian dài, Hổ Quan đã đạt được tất cả nội mật của Thiền và hoàn tất đại ngộ. Thiền sư Inzan là người đã chính thức ấn chứng cho Hổ Quan và phân công ông đến phụ trách một khu ẩn thất. Tại đây Hổ Quan đã trải qua mười sáu năm sống trong thanh bần để chuyên tâm thiền định và hoàn thiện tâm chứng của mình được viên mãn. Trong khoảng thời gian này, ông thường chứng nghiệm giác ngộ. Có một lần ông đã thâm nhập thật sâu vào tận cội nguồn của vạn pháp, cuối cùng ông đã thấy được sự diệu dụng cao nhất trong thiền pháp của Bạch Ẩn Huệ Hạc, và ông đã đạt được sự giải thoát phi thường trong kinh nghiệm hàng ngày của mình. Sau đó ông giảng dạy nhiều thiền sinh tùy theo căn cơ trình độ và mọi người đều được lợi lạc khi tu tập theo lời dạy của ông. Giống như Bạch Ẩn, Nga Sơn, và nhiều đại thiền sư khác, Hổ Quan đã từ chối danh dự của chức vụ trụ trì tại một tự viện lớn, và luôn thích thú với công việc giáo hóa những ai

thành tâm cầu Pháp. Có lần Sư cũng hoàn trả lại vàng bạc của một vị lãnh chúa và nói rằng ông tu tập Thiền không phải để nhận được bất cứ giải thưởng nào. Có một năm, mùa màng của nông dân bị thất bát tại các tỉnh vùng duyên hải miền Trung nước Nhật và nạn đói hoành hành. Thiền sư Hổ Quan đã chuẩn bị nấu cháo để cứu đói cho những nông dân ăn xin trên đường. Rất nhiều người đã sống sót nhờ những bát cháo cứu tế của Hổ Quan.

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

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

Thiền sư Hổ Quan thường hướng dẫn tứ chúng tham khán công án "Âm thanh của tiếng vỗ của một bàn tay." Ông là một trong những vị thầy rất nghiêm khắc trong việc ấn chứng cho đệ tử. Khi viên tịch vào năm 1843, ông chỉ để lại một vài đệ tử đặc pháp kế thừa tông môn.

10. Sư Vô Học Tổ Nguyên Và Viên Giác Tự Tự

Vô Học Tổ Nguyên là tên của một thiền sư Trung Hoa thuộc phái Lâm Tế. Vô Học Tổ Nguyên xuất gia năm mười bốn tuổi và tu tập với Thiền sư Vô Chuẩn Sư Phạm. Sư Phạm là một trong những vị thầy nổi bật nhất vào thời của ông, và là một trong số ít người chấp nhận đệ tử người Nhật Bản. Bên cạnh việc là một vị thầy thuộc truyền thống Lâm Tế, Sư Phạm còn là một nghệ sĩ và một nhà thư pháp nổi tiếng, và các đệ tử của ngài nhận được những thứ này với lòng tri ân cũng giống như sự tu tập Thiền của họ. Vô Học Tổ Nguyên theo những thuyết giảng của Vô Chuẩn Sư Phạm và trở thành viện trưởng tu viện Chân Như ở Đài Châu. 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 mươi bốn tuổi, tôi đến Khâm Sơn. Năm mươi 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 của thầy Sư Phạm 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 bứt 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 hễ 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 hễ 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 tấm 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, vợ vẫn, 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!' Sau đây là bài kệ ngộ đạo của thiền sư:

"Một đao đập nát động tà ma
Mặt sắt Na Tra hiện đó mà
Miệng tưởng cam rồi tai tưởng điếc
Va nhằm, sao lửa nổ bùng ra."

Năm 1275, khi gió ngựa Mông Cổ đang dầy xéo Trung Hoa, lúc đó Vô Học Tổ Nguyên 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.

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. Vô Học Tổ Nguyên là một trong những vị thiền sư đã sáng lập nên Thiền tông Nhật Bản. Sư sanh ra và lớn lên ở Trung Hoa. Vào năm 12 tuổi, ông theo cha vào viếng chùa, thoát ngộ được lý thiền khi nghe bài kệ:

"Bóng trúc quét bậc thêm
 Chẳng động chút bụi trần
 Ánh trăng gieo xuống hồ
 Không xao một gợn nước."

Viên Giác Tự là tên của một tự viện thuộc tông Lâm Tế ở Nhật Bản, "Toàn Giác Tự," hay "Viên Giác Tự." Đây là một trong những tự viện chính của dòng Thiền Lâm Tế tại Nhật, được Thiền sư Trung Hoa tên Vô Học Tổ Nguyên (Wu-Hsueh Tsu-Yuan) xây năm 1282 với sự tài trợ của Sứ quân Hojo Tokimune. Sau khi chiến thắng quân Mông Cổ, quan Nhiếp Chánh xây chùa Viên Giác để tưởng nhớ đến những chiến sĩ đã hy sinh để bảo vệ đất nước Nhật Bản. Thiền Sư Tổ Nguyên được thỉnh làm vị trụ trì đầu tiên tại đây. Vô Học Tổ Nguyên được truy phong danh hiệu Phật Quang Quốc Sư sau khi ông thị tịch. Thiền phái Viên Giác Tự là một trong những nhánh thiền quan trọng nhất trong trường phái Lâm Tế ở Nhật Bản. Phái này được Thiền sư Trung Hoa tên Vô Học Tổ Nguyên (Wu-Hsueh Tsu-Yuan) khai sáng. Hiện nay phái này có khoảng 427 ngôi tự viện trên khắp Nhật Bản.

Năm 1280, Sư được quan nhiếp chánh của một vị Tướng Quân là ngài Hojo Tokimune thỉnh tới Nhật Bản. Mùa xuân năm sau, khi Hojo Tokimune đến thăm, Sư hỏi quan Nhiếp Chánh cái người tìm cầu nơi Thiền tập để tìm cái gì? Quan Nhiếp Chánh Tokimune giải thích rằng người ấy tìm phương chế ngự tất cả sự sợ hãi. Thiền sư Tổ Nguyên dạy Tokimune nên trở về bên trong chính mình để tìm nguồn cội của sự sợ hãi; cái này trở thành một công án cho quan Nhiếp Chánh Tokimune-- "Sự sợ hãi của ta nằm ở đâu?" Khi mà những hạm đội thứ hai của Mông Cổ tiến gần đến đất Nhật, Tokimune đến gặp Thiền sư Tổ Nguyên và bảo vị thầy: "Đây sẽ là biến cố quan trọng nhất trong đời tôi." Thiền sư Tổ Nguyên hỏi: "Ông tính đương đầu với việc này thế nào?" Tokimune thét ra một tiếng bằng hết sức bình sanh của mình: "Chiến Thắng!" Thiền sư Tổ Nguyên luận rằng: "Ồ! Sư tử con rống hét như sư tử rồi đây!" Sau đó, Sư đã hạ bút đề tặng cho vị nhiếp chánh này một bức thông điệp với chỉ vắn vện có ba chữ "Đừng lo lắng." Khi Hojo Tokimune xin được nghe lời giải thích, Sư nói: "Vào khoảng thời gian giao mùa sắp tới, miền Nam nước Nhật sẽ trải qua một cuộc biến động rất lớn, nhưng sự việc sẽ nhanh chóng trở lại bình thường. Vì thế, ngài không nên lo lắng gì cả!" Vào mùa thu năm ấy, đoàn quân viễn chinh Mông Cổ khởi sự tấn công miền Nam nước Nhật. Và đúng như

lời dự đoán của Sư, quân Mông Cổ đã sớm gặp phải thảm bại và thanh bình lại trở về trên nước Nhật. Vô Học Tổ Nguyên được truy phong danh hiệu Phật Quang Quốc Sư sau khi ông thị tịch.

11. Sư Vô Quan Phổ Môn Và Nam Thiên Tự

Trường phái của Thiền sư Viên Nhĩ Biện Viên tiếp tục nhận được sự hỗ trợ từ triều đình Nhật Bản sau khi ông thị tịch. Người nối pháp của ông là Thiền sư Tozan được bổ nhiệm làm cố vấn tinh thần cho Hoàng đế Fushimi và Hoàng đế Hanazono. Một người thuộc thế hệ đàn cháu trong giáo pháp của Thiền sư Thánh Nhất, đó là Thiền sư Vô Quan Phổ Môn còn được gọi là Đại Minh Quốc Sư, một trong những Thiền sư nổi tiếng của Nhật Bản vào thế kỷ thứ XIII, thuộc tông Lâm Tế Nhật Bản, vị thầy đầu tiên của ông là Thánh Nhất; sau này Đại Minh du hành sang Trung Hoa để theo học với một thiền sư tông Lâm Tế trong mười hai năm và nhận được ấn xác nhận đại giác với vị thầy này. Sau khi trở về Nhật Bản, ông kế vị Thánh Nhất và trở thành viện trưởng thứ ba của tu viện Đông Phước ở Kyoto. Thiền sư Vô Quan Phổ Môn thường được mời đến triều đình để cử hành những nghi lễ cho Hoàng đế Go-Kameyama mà về sau này ông cũng được ban thưởng tước hiệu Quốc Sư. Theo truyện kể, Hoàng cung bị ma ám, nên Hoàng đế cho vời nhiều Tăng sĩ khác nhau đến để trừ ma mà không đạt được kết quả. Cố vấn của Hoàng đế đề nghị nhà vua tìm sự trợ giúp từ Thiền sư Phổ Môn. Được gọi đến triều đình, Phổ Môn nói với Hoàng đế: “Đức ngài Khổng Tử, người viết những tác phẩm mà chúng ta coi như là thế tục chứ không phải là tôn giáo, đã viết rằng 'đức trọng quý thân kinh.' Chư Tăng và lão Tăng có thể diệt trừ chúng không khó khăn gì.” Không giống những vị Tăng trước đây đã cố gắng trừ ma quỷ bằng những nghi thức tôn giáo hay thần thông diệu lực, Phổ Môn và chư Tăng của ông chỉ đơn giản ngồi yên lặng và những buổi thiền tọa kéo dài. Kết quả là tất cả ma quỷ đều tán loạn. Hoàng đế rất cảm phục đến nỗi ngài tuyên bố cung điện này là Thiền viện và bổ nhiệm Phổ Môn làm trụ trì.

Năm 1291, ông được Nhật hoàng Kameyama bổ nhiệm làm viện trưởng đầu tiên của Nam Thiên Tự ở Kyoto, tuy nhiên ông đã thị tịch trước khi đảm nhận chức vụ này. Dẫu vậy, ngày nay người ta vẫn cho rằng Sư chính là người khai sáng ra phái Nam Thiên Tự, một trong

những nhánh thiền quan trọng nhất trong trường phái Lâm Tế ở Nhật Bản. Nam Thiền Tự thuộc phái Lâm Tế, Phật giáo Nhật Bản, được Thiền sư Vô Quan Phổ Môn khai sáng vào thế kỷ thứ XII. Đây là một trong những tu viện Thiền quan trọng nhất ở Kyoto. Lúc đầu, đây là chỗ của hoàng đế thoái vị Kameyama. Năm 1293, ngài sai sửa khu nhà cửa và biến nó thành một thiền viện. Nam Thiền Tự không thuộc hệ thống tu viện 'Năm Núi' ở Kyoto, nhưng được một sắc chỉ của tướng quân đặt nó lên trên hệ thống tu viện 'Năm Núi'. Nam Thiền Tự cũng nổi tiếng về phong cảnh của nó. Hiện nay, Nam Thiền Tự là một trong những tự viện Nhật Bản hiện vẫn còn đào tạo các thiền sư theo truyền thống chính thống của Thiền. Thiền phái Nam Thiền Tự là một trong những nhánh thiền quan trọng nhất trong trường phái Lâm Tế ở Nhật Bản. Phái này do Thiền sư Vô Quan Phổ Môn khai sáng vào thế kỷ thứ XIII. Hiện nay phái này có khoảng 427 ngôi tự viện trên khắp Nhật Bản.

12. Sư Tông Phong Diệu Siêu Và Đại Đức Tự

Tông Phong Diệu Siêu là tên của một vị thiền sư Nhật Bản thuộc dòng Lâm Tế, đệ tử và người nối pháp của thiền sư Thiệu Minh, và là thầy của thiền sư Mộng Sơn Sơ Thạch. Ba vị thiền sư này là những người đã sáng lập ra thiền phái Otokan, một trong những nhánh thiền Lâm Tế ở Nhật Bản. Khi Thiền sư Tông Phong Diệu Siêu chỉ mới lên mười tuổi, ông đã mệt mỏi với những thứ của thời thơ ấu và đã biến chúng thành những bài học nghiêm chỉnh. Ông tìm đến một vị thầy để giới thiệu cho ông về giáo pháp Đạo Phật và bắt đầu tu tập thiền. Rồi ông đi hành hương tới những tự viện và những nơi ẩn cư khác nhau trên đất Nhật Bản. Trong khi đang trú ngụ tại một ngôi chùa ở vùng Thương Liêm, ông đã có sự giác ngộ sơ khởi làm sâu sắc hơn sự giải quyết của mình để đi đến chỗ toàn giác.

Khoảng 1304, Tông Phong Diệu Siêu đi đến Đông Đô nơi ông được nhận làm đệ tử của Thiền sư Nam Phố Thiệu Minh, người có thụy hiệu là Đại Ứng Quốc Sư. Nam Phố giao cho người trẻ công án được biết như là Thúy Nham My Mao. Toàn bộ công án bao gồm những lời giải đáp cho ba vị đệ tử của Thiền sư Thúy Nham. Thúy Nham là thủ tòa trong chúng của Thiền sư Tuyết Phong Nghĩa Tôn, vào thời đó thì Vân Môn Văn Yển cũng là một đệ tử của Tuyết Phong

Nghĩa Tôn. Thúy Nham cuối hạ dạy chúng: "Từ đầu hạ đến nay vì huynh đệ thuyết thoại, xem Thúy Nham lông mày còn chẳng?" Bảo Phước nói: "Làm cướp lòng người rỗng." Trường Khánh nói: "Sanh vậy." Vân Môn nói: "Quan." Sau khi tập trung vào công án "Kan!" trong mười ngày, Tông Phong Diệu Siêu đến chỗ tập trung sâu. Về sau này ông viết rằng để đi xuyên qua công án ông đã đạt đến trạng thái "không nhị nguyên trong đó những đối đãi đều được dung hòa; ông tuyên bố, toàn bộ Pháp thật rõ ràng đối với ông. Toàn thân tắm ướt với mồ hôi, ông chạy nhanh đến diễn tả cho thầy mình. Nhưng trước khi ông có cơ hội mở miệng để nói, Nam Phổ có thể biết qua cách ứng xử của ông là ông đã đạt ngộ. Nam Phổ bảo ông: "Đêm qua lão Tăng có một giấc mơ trong giấc mơ đó hình như ngài Vân Môn vĩ đại đã đi vào phòng của lão Tăng. Và hôm nay ông ở đây, Vân Môn thứ hai!" Tông Phong Diệu Siêu bối rối vì lời khen tặng này, bịt tai và chạy ra khỏi phòng thầy. Nhưng ngày hôm sau ông quay trở lại và trình lên Nam Phổ với hai bài thơ mà ông đã viết để kỷ niệm sự thành tựu của mình:

"Có lần xuyên suốt bờ mây,
Sinh lộ mở ra bắc, đông, nam, tây.
Chiều ngồi nghỉ, sáng lang thang,
Không chủ cũng không khách.
Từng bước thanh phong khởi.
Có lần xuyên suốt bờ mây,
Chẳng có đường xưa,
Trời xanh ánh dương rực sáng,
Tất cả là chỗ cố hương.
Thường hành động trong vòng tự tại"
Đổi thay khó đến.
Ngay cả áo vàng Sư Ca Diếp
Kính bái và quay trở về."

Thiền sư Nam Phổ thừa nhận Tông Phong Diệu Siêu là người nối pháp của mình và đã diễn tả sự tin tưởng rằng giáo pháp của ông sẽ kéo dài. Rồi Nam Phổ khuyên Tông Phong Diệu Siêu đừng thụ nhận đệ tử trong vòng hai mươi năm; thay vào đó, nên sử dụng hết thời gian để tiếp tục thiền tập và làm thâm sâu thêm sự hiểu biết của mình. Khi Nam Phổ thị tịch, Tông Phong Diệu Siêu rời tự viện và sống khoảng hai mươi năm giữa những người nghèo khổ, những kẻ ăn xin, và người trên hè phố ở Đông Đô cho đến khi hoàng đế Hanazono tìm được ông

dưới gầm cầu Gojo. Cuối cùng hoàng đế Hanazono trở thành đệ tử của Thiền sư Tông Phong Diệu Siêu, nhưng trước hết cần thiết cho hai người tìm biết về quan hệ bà con của mình. Vào một dịp, trong buổi sơ giao, Tông Phong Diệu Siêu ngồi chung với hoàng đế Hanazono. Cả hai đều ngồi ngang bực nhau. Theo nghi thức trong những trường hợp thông thường, một người thường dân là thuộc thứ bậc thấp hơn hoàng đế, vị hoàng đế sẽ ngồi trên bực cao hơn. Có lẽ hoàng đế Hanazono gây chú ý cho Tông Phong Diệu Siêu cái vinh dự mà hoàng đế dành cho ông, hoàng đế nói: “Không phải là kỳ diệu lắm sao khi một vị Thiền sư ngồi cùng bậc với hoàng đế?” Tông Phong Diệu Siêu nói lại ngay: “Không phải là kỳ diệu lắm sao khi một vị hoàng đế ngồi cùng bậc với một vị Thiền sư?” Sau đó, hoàng đế Hanazono hiến đất để xây dựng một ngôi tự viện nơi được gọi là Đại Đăng Tự và đặt Tông Phong Diệu Siêu làm vị trụ trì đầu tiên. Cả hoàng đế Hanazono và vị hoàng đế đương trị vì là Go-Daigo, chủ trì buổi lễ tấn phong trụ trì chính thức đầu tiên của ngôi chùa này. Tông Phong Diệu Siêu lưu lại Đại Đăng Tự trong suốt khoảng đời còn lại của mình chỉ trừ giai đoạn một trăm ngày ông làm xử lý trụ trì ngôi Thánh Phước Tự của Thiền sư Nam Phố. Tông Phong dạy chư đệ tử đi tìm cái “diện mạo nguyên thủy” của họ, thứ mà Lục Tổ ở Trung Hoa gọi là “diện mục trước khi cha mẹ được sinh ra.” Cái diện mạo nguyên thủy đã có từ trước khi mình được sinh ra! Trước khi mình được sinh ra có nghĩa là trước khi cha mẹ mình được sinh ra, trước khi trời tách khỏi đất, trước khi mình được hình người. Cái diện mạo nguyên thủy ấy phải được thấy.

Tông Phong Diệu Siêu là người thành lập và là viện trưởng tu viện Đại Đức ở Kyoto, một trong những tu viện thiền quan trọng nhất ở Nhật Bản. Tông Phong Diệu Siêu xuất gia lúc 10 tuổi tại tu viện Enkyo trên núi Shosha, trong tỉnh Hyogo. Sau đó ông theo học với thiền sư Ken'ichi, viện trưởng tu viện Văn Thù ở Kyoto. Cuối cùng, ông đã tìm được người thầy giúp mình đạt tới đại giác; đó là thiền sư Thiệu Minh mà ông gặp ở Kyoto và theo học ở vùng Thương Liêm. Lúc 25 tuổi ông được Thiệu Minh xác nhận là người nối pháp. Đại Đức Tự thuộc phái Lâm Tế, Phật giáo Nhật Bản, được Thiền sư Tông Phong Diệu Siêu (1282-1337) khai sáng. Đây là một ngôi chùa nổi tiếng của phái Lâm Tế tại Kyoto (cố đô của Nhật Bản), được xây dựng vào năm 1326. Đại Đức Tự là một trong những tự viện Nhật Bản hiện vẫn còn đào tạo các thiền sư theo truyền thống chính thống của Thiền.

Thiền phái Đại Đức Tự là một trong những nhánh thiền quan trọng nhất trong trường phái Lâm Tế ở Nhật Bản. Phái này do Thiền sư Tông Phong Diệu Siêu (1282-1337) khai sáng. Hiện nay phái này có khoảng 201 ngôi tự viện trên khắp Nhật Bản.

Theo truyền thuyết Thiền Nhật Bản, vị hoàng đế đã nghỉ hưu nghe đồn về vị Thiền sư với tài năng xuất chúng đã đến Đông Đô, tại đây thay vì vào trụ trong một trong những ngôi chùa của thành phố, ông đã chọn sống giữa những người bị bỏ rơi và những hành khất dưới gầm cầu Gojo. Vị hoàng đế hiếu kỳ về câu chuyện và hỏi người đưa tin có cách nào nhận diện vị Thiền sư khiêm tốn trong số những người hành khất. Tất cả những gì những người đưa tin có thể nói cho nhà vua biết có tin đồn là vị Thiền sư thích đưa gang mật. Hoàng đế Hanazono tự mình cải trang là người bán trái cây dạo và ngài đẩy cái xe chất đầy dưa gang mật đi ngang qua vùng cầu. Khi cư dân tụ lại quanh ngài, ngài đưa lên một trái dưa gang mật và tuyên bố: “Tôi sẽ biếu không trái dưa này cho bất kỳ ai có thể lên đây gặp tôi để lấy nó mà không dùng đến chân.” Một trong những người hành khất lập tức thách thức: “Vậy thì ông hãy đưa nó cho tôi mà không dùng đến tay.” Chính sự lóe sáng trong mắt của người hành khất khi người ấy đáp lời đã nói cho hoàng đế Hanazono biết rằng ông ta đã tìm được vị Thiền sư mà ông ta đang muốn tìm. Tên của vị ấy là Tông Phong Diệu Siêu. Về sau này vị Thiền sư này được biết như là Đại Đăng Quốc Sư.

Tông Phong Diệu Siêu trở về Kyoto, ông xóa hết mọi dấu vết cuộc đời trước đây, theo lời khuyên của thầy. Trong hai mươi năm ông sống trong cảnh nghèo khổ cùng cực giữa những người ăn mày, dưới tên gọi là Gojo ở Kyoto. Cuối cùng ông tới ở một nơi hẻo lánh trên một ngọn đồi gần Kyoto; nhiều học trò liền tụ tập quanh ông. Vì có nhiều môn đồ đổ xô tới xin lời khuyên dạy của ông về con đường thiền, ông phải xây dựng một tu viện lớn, chùa Đại Đức, để đón nhận họ. Hoàng đế Hanazono, sau khi thoái vị cũng đến làm môn đồ và phong cho ông danh hiệu 'Hưng Thiền Đại Đức Quốc Sư'. Đại Đức Tự biến thành một trong những ngôi chùa nơi mà người ta đến cầu nguyện cho sức khỏe của hoàng đế; trong hệ thứ bậc của Ngũ Sơn ở Kyoto, nên ông trở nên quan trọng hơn tất cả. Sau khi mất ông được hoàng gia phong danh hiệu 'Daijun Kyoshi Kokushi' và 'Genkaku Koen Kokushi'. Ông rất được sùng kính ngay khi còn sống. Tông Phong Diệu Siêu vẫn sống hết sức giản dị. Mấy thế hệ sau ông, vào thời thiền Lâm Tế đã bắt đầu suy

thoái ở Nhật Bản, Ikkyu Sojun, một trong những hậu duệ của Tông Phong Diệu Siêu thuộc dòng Otokan, đã mô tả vị đại sư thiền ấy trong một bài thơ nhan đề về 'Trang Cuối Cùng của Tiểu Sử của Thiền Sư Đại Đức':

"Cách xa nơi đây,
 Ở bên kia bầu trời
 Lấp lánh ánh sáng Đại Đức.
 Trước tu viện của ngài,
 Người ta tụ họp
 Trên những đồng lá khô êm ả
 Để noi theo tấm gương của thầy.
 Không ai còn nhớ lại một thời
 Ngài từng sống giữa gió ngàn
 Và ngủ cạnh dòng nước
 Hai mươi năm đã trôi qua
 Dưới gâm cầu Gojo này."

Thiền sư Tông Phong Diệu Siêu thiết lập chương trình thời thiền tọa, tụng kinh, và những sinh hoạt khác tiêu biểu cho sự nghiêm khắc của các tự viện bên Trung Hoa. Tuy nhiên, trong khi các vị Tăng bên Trung Hoa và Ấn Độ tự hạn chế mình trong hai buổi ăn một ngày, vì điều kiện ở Nhật Bản, Thiền sư Tông Phong Diệu Siêu cho phép thêm một buổi ăn nhẹ vào buổi tối gọi là "Dược Thạch." Vào thời đức Phật, vào buổi chiều tối chư Tăng có tục để hòn đá lên bụng để làm dịu cơn đói; họ gọi đó là "Dược Thạch" hay "Dược Thực". Bây giờ trong cách Thiền viện ở Nhật Bản, chư Tăng có thể ăn thức ăn nhẹ vào buổi chiều. Trong những lời giáo huấn đến chư đệ tử, Thiền sư Tông Phong Diệu Siêu nhấn mạnh đến sự quan trọng của uy nghi và cách ngồi kiết già truyền thống liên hệ đến thiền. Tuy nhiên, vào tuổi năm mươi ông bị thương nơi chân làm cho ông không ngồi đúng tư thế được. Khi bệnh vào giai đoạn cuối, ông ép chân vào tư thế kiết già và làm cho xương bị gãy (tương tự như câu chuyện được kể về Thiền sư Vân Môn Văn Yến). Cái chân bị thương rỉ máu và đau đớn dữ dội hơn, nhưng mà ông ngồi thản nhiên, cầm bút lên và làm bài kệ thị tịch:

"Ta cắt Phật xẻ Tổ;
 Kiếm luôn bóng láng;
 Khi vòng sinh hoạt tự tại chuyển,
 Hư không nghiêng răng mình."

Sau khi viết xong bài kệ, ông an nhiên thị tịch ở tuổi sáu mươi sáu.

13. Sư Quan Sơn Huệ Huyền Và Diệu Tâm Tự

Cũng gọi là Hàn Sơn Huệ Huyền (1277-1360), thiền sư thuộc phái Lâm Tế, môn đồ và người nối pháp của Tông Phong Diệu Siêu. Quan Sơn bắt đầu sự tu tập Phật giáo của mình ở Thương Liêm, rồi lưu lại một thời gian ngắn với vị thầy của Thiền sư Tông Phong Diệu Siêu là Nam Phổ Thiệu Minh. Chính Nam Phổ đã ban cho Quan Sơn Pháp danh là Huệ Huyền. Một thời gian ngắn sau khi họ gặp gỡ thì Nam Phổ thị tịch, và Quan Sơn quay về tỉnh nhà của mình, sống tại đây một thời gian như là một ẩn sĩ. Hai mươi năm trôi qua trước khi ông có cơ hội biết được người nối pháp của Thiền sư Nam Phổ là Tông Phong Diệu Siêu đang giảng pháp tại Đại Đức Tự. Mặc dầu đã trên năm mươi tuổi, Quan Sơn tìm tới để trở thành đệ tử của Tông Phong Diệu Siêu bất kể là vị này hãy còn trẻ hơn mình.

Tông Phong Diệu Siêu giao cho Quan Sơn cùng một công án đã đưa ông tới giác ngộ “CỔNG VÂN MÔN!” Quan Sơn tu tập với công án này trong hai năm mới giải quyết được nó. Khi mà cuối cùng ông giải quyết xong công án thì Tông Phong Diệu Siêu rất hài lòng với sự đạt ngộ của Quan Sơn đến chính ông đã viết một bài thơ kỷ niệm biến cố này:

“Khi đường bị đóng và khó lòng qua được,
Cái lạnh vĩnh viễn vây phủ đỉnh núi xanh.
Đầu Vân Môn Nhất Quan dấu kính hành hoạt,
Chân nhàn vượt xa ngoài những núi cùng non.”

Ngày nay, tài liệu được biết như là “Quan Sơn Ấn Chứng” vẫn còn là thứ quý hiếm của Nhật Bản một phần vì phẩm chất thư 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 trên một mỗm đá lồi ra của một bờ đá dựng. Ông sống như thế này cho tới khi hoàng đế Hanazono triệu hồi ông về Đông Đô để trở thành trụ trì Diệu Tâm Tự. Mặc dầu lúc đó ông đã ở tuổi sáu mươi, Quan Sơn vẫn tiếp tục sống thanh đạm tại Diệu Tâm Tự như lúc ông sống trong vùng núi vậy. Ngôi tự viện nhỏ và chỉ đủ cho vài Tăng chúng. Những đệ tử mà Quan Sơn chịu nhận đều phải chịu sự giáo huấn bất buộc. Ít được thoải mái; y áo được vá lại chớ không được thay thế bằng cái mới; chùa thì xiêu vẹo và mái bị dột khắp nhà.

Về sau này, công án mà Quan Sơn giao cho đệ tử thường là: "Không sanh tử quanh Quan Sơn." Phong cách giảng dạy của ông cũng giống với phong cách của các Thiền sư Trung Hoa đời nhà Đường; ông sử dụng gậy và tiếng hét một cách tự tại. Không có nhiều đệ tử kham nổi những nghiêm khắc trong sự giáo huấn của ông, và thường có nhiều người bỏ đi. Nhưng những ai ở lại đều trở thành nền tảng của một trong những dòng mạnh mẽ nhất trong Thiền Lâm Tế Nhật Bản. Và trong số những người ở lại với Quan Sơn là vị hoàng đế sống đời khép kín Hanazono. Theo Quan Sơn, Huệ Huyền, hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng trong tu tập Thiền, chỉ có lãnh hội chân lý Thiền không thôi thì chưa đủ, mà hành giả còn phải "trưởng dưỡng Thánh thai." Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Thiền Học Nhập Môn," thuật ngữ này bắt nguồn từ Đạo giáo, nhưng ngày nay trong Thiền nó chỉ cho "Hạnh giải tương ứng," nghĩa là hiểu và làm tương ứng lẫn nhau. Dưới sự hướng dẫn của một vị thiền sư có năng lực, một vị hành giả tu Thiền có lẽ cuối cùng đạt được một cách trọn vẹn những huyền thâm về Thiền, nhưng ít nhiều chỉ là về mặt tri kiến mà thôi. Trong cuộc sống của mình hành giả tu Thiền phải sử dụng chỗ hiểu biết để thực tu thực chứng tùy theo tất cả những cảnh duyên của cuộc sống để toàn thiện chỗ đạt ngộ này. Để làm được việc này, tự mình phải rèn luyện là việc rất cần thiết, vì tất cả những gì học được nơi thầy đều như ngón tay chỉ trăng, cuối cùng hành giả vẫn cần phải nỗ lực vươn lên. Nhưng công phu tu tập "trưởng dưỡng Thánh thai." không bắt buộc hành giả phải ở lại dưới một vị thầy hay trong một thiền đường. Ngược lại, mỗi hành giả cần phải tự mình thực hành để chứng ngộ lãnh hội khi tiếp xúc thật với thế gian trong bất cứ cảnh duyên nào, chứ không có một qui tắc cố định nào cả. Hành giả có thể ẩn cư trong rừng sâu núi thẳm hay ở ngay trong phố thị và thuận theo tất cả pháp thế gian. Người ta nói Lục Tổ Huệ Năng đã sống chung với nhóm thợ săn trong

núi 15 năm. Không ai biết đến ngài cho đến khi ngài xuống núi, nghe pháp sư Ấn Tông giảng kinh, Lục Tổ vẫn âm thầm, lặng lẽ, không cho ai biết. Quốc sư Huệ Trung ở Nam Dương đến 40 năm, chưa từng đến kinh thành, nhưng phạm hạnh thanh tịnh của Quốc sư vang lừng khắp chốn, vì hoàng đế ban chiếu triệu thỉnh nên ngài mới rời khỏi thảo am. Qui Sơn thì ẩn cư trong núi 7 năm, dùng hạt để sống qua ngày và làm bạn với khỉ vượn. Thế mà dân chúng dưới núi đều biết và họ xây dựng những ngôi chùa bên thảo am của ngài, và đã trở thành vị thầy của một ngàn năm trăm Tăng chúng. Thiền sư Quan Sơn Huệ Huyền, vị tổ khai sáng chùa Diệu Tâm ở kinh đô Kyoto, trước đó cũng cất am tu hành ẩn cư trong tỉnh Mỹ Nùng, cùng làm lao động với dân làng. Không ai nhận ra ngài cho đến về sau tình cờ ngài bị mọi người phát hiện và triều đình đã triệu thỉnh ngài về khai sáng một ngôi chùa ở kinh đô.

Diệu Tâm Tự thuộc phái Lâm Tế, Phật giáo Nhật Bản, được Thiền sư Quan Sơn Huệ Huyền (1277-1360) khai sáng. Theo truyền thuyết Thiền Nhật Bản, dưới sự giáo huấn của Tông Phong Diệu Siêu, vị hoàng đế sống đời khép kín trong tu viện, Hanazono, trở thành một đệ tử Thiền thuần thành. Ông đã biến một phần bất động sản ở vùng quê của mình thành ra một tự viện nơi ông có ý định theo đuổi sự tu tập của mình. Ông hy vọng rằng Tông Phong Diệu Siêu sẽ nhận trách nhiệm trụ trì ngôi chùa mới này, nhưng vị thầy đang trong tình trạng sức khỏe kém. Thay vào đó, Tông Phong Diệu Siêu đề nghị hoàng đế bổ nhiệm Quan Sơn Huệ Huyền, một vị Tăng đang sống trong một lều ẩn dật trong miền núi. Tôn trọng lời khuyên của thầy, hoàng đế Hanazono đưa Quan Sơn về Đông Đô và đặt ông vào trách vụ trụ trì ngôi chùa được gọi là Diệu Tâm Tự. Mặc dầu ngôi tự viện được đặt biệt dựng lên cho một vị hoàng đế, Diệu Tâm Tự lại rất khiêm nhường. Quan Sơn có một vài vị đệ tử và họ sống rất đơn giản. Chư Tăng tại Diệu Tâm Tự tự mình trồng lấy thực phẩm trong vườn. Đối với một vài người thì ngôi tự viện có vẻ xấu xí; phòng ốc cũ kỹ không được sửa chữa và mái chùa có lúc bị dột nát. Nhưng những đệ tử thuần thành công nhận sự thanh tịnh trong tu tập dưới sự dẫn dắt của Quan Sơn Huệ Huyền. Ngày nay, Diệu Tâm Tự là một tu viện nổi tiếng và lớn nhất của Thiền phái Lâm Tế ở Kyoto (đế đô của Nhật Bản). Diệu Tâm Tự là một trong những tự viện Nhật Bản hiện vẫn còn đào tạo các thiền sư theo truyền thống chính thống của Thiền. Thiền phái Diệu Tâm Tự là

một trong những nhánh thiền quan trọng nhất trong trường phái Lâm Tế ở Nhật Bản. Phái này do Thiền sư Quan Sơn Huệ Huyền (1277-1360) khai sáng ở Kyoto (đế đô của Nhật Bản), và có tổng đàn đặt tại chùa Diệu Tâm. Hiện nay phái này có khoảng 3.406 ngôi tự viện trên khắp Nhật Bản. Quan Sơn sống đến năm 83 tuổi. Vào ngày ông thị tịch, ông bảo chúng đệ tử: “Lão Tăng chỉ yêu cầu mấy ông điều này. Hãy tự mình dồn hết nỗ lực vào Đại Sự!” Nói xong ông mặc y áo hành cước và lặng lẽ đi đến bờ ao gần cổng trước tự viện. Ông thị tịch trong phong thái này. Đệ tử của ông tiếp tục tôn trọng sự khổ hạnh đời sống nặc danh của ông, không cử hành nghi lễ thông thường, cũng không xây dựng tháp thờ xá lợi của ông. Sau khi thị tịch vào năm 1360, Quan Sơn Huệ Huyền được hoàng gia Nhật phong cho nhiều danh hiệu tôn vinh.

14. Sư Mộng Sơn Sơ Thạch Và Thiên Long Tự

Sư Sơ Thạch Mộng Sơn (1275-1351), một trong những thiền sư nổi tiếng của thiền phái Lâm Tế Nhật Bản vào thế kỷ thứ XIV. Sư xuất gia năm 8 tuổi, thọ cụ túc giới năm 17 tuổi. Mộng Sơn Sơ Thạch là một trong hai nhân vật có ý nghĩa nhất đối với Thiền Nhật Bản trong lúc chuyển tiếp vào thế kỷ thứ XIV, nhân vật kia là Oánh Sơn Thiệu Cần Thiền Sư. Mỗi vị đều thiết lập một ngôi tự viện trở thành cơ sở chính cho trường phái của họ. Oánh Sơn Thiệu Cần Thiền Sư là vị sáng lập ra Tổng Trì Tự cho tông Tào Động, và Mộng Sơn là người khai sơn Thiên Long Tự cho tông Lâm Tế. Mộng Sơn Sơ Thạch sinh ra trong một gia đình quý phái, bà con xa với gia đình hoàng tộc. Mẹ ông qua đời khi ông vừa lên bốn tuổi, và chuyện bình thường với con em của quý tộc, Mộng Sơn Sơ Thạch được đưa vào một ngôi chùa thuộc phái Chân Ngôn để được giáo dục. Ông có một bản chất hàn lâm và thích học giáo pháp và nghi thức các trường phái Chân Ngôn và Thiên Thai. Sư xuất gia năm lên tám tuổi, lúc đầu ông chuyên học kinh điển và các học thuyết Phật giáo thần bí.

Mặc dầu ông hãy còn quá trẻ để bị ảnh hưởng đáng kể về cái chết của mẹ mình, vào tuổi mười tám ông bị xúc động sâu sắc bởi cái chết của một trong những vị thầy của mình. Sau khi quan sát cái chết khó khăn và đau đớn của vị thầy đó, Mộng Sơn tìm thấy những vấn đề tôn giáo mà ông đã và đang học không còn là vấn đề trừu tượng nữa. Ông

đã phải đối đầu một cách trực tiếp với sự mong manh của đời sống. Ông chuẩn bị một lều ẩn cư để bắt đầu một trăm ngày an cư trong tĩnh lặng với hy vọng là qua thiền định ông có thể đạt được trí huệ soi vào những vấn đề này. Trước khi ông hoàn tất một trăm ngày an cư trong tĩnh lặng, ông đã có một giấc mơ trong đó hai Thiên Tăng Trung Hoa nổi tiếng thời nhà Đường xuất hiện trước mặt ông: Thạch Sương Sở Viện và Thạch Đầu Hy Thiên. Họ đưa cho ông một bức hình của Tổ Bồ Đề Đạt Ma và dạy ông phải gìn giữ nó. Giấc mơ này lưu lại trong ông một cảm xúc mạnh mẽ nên ông đã lấy hai chữ đầu của hai vị Thiền sư này ghép lại thành tên của ông, và ông được biết bằng tên này trong suốt khoảng đời còn lại của mình. Trong giấc mơ này, ông tin là ông được “chân tính” của mình kêu gọi mình đi theo con đường Thiền. Ông rời chỗ an cư và bắt đầu đi về chùa của Thiền sư Tâm Địa Giác Tâm nằm về phía đông nam của bán đảo trên đảo Honshu.

Trên đường đi đến chùa của Thiền sư Tâm Địa Giác Tâm, ông ghé lại một số trung tâm Thiền, bao gồm trung tâm của Thiền sư Nhất Sơn Nhất Ninh, một vị Thiền sư Trung Hoa dạy Thiền ở Thương Liêm. Sư tự hoàn thiện trên đường tu tập thiền và chuyển qua tu Thiền với Thiền Sư Nhất Sơn Nhất Ninh, nhưng được Thiền sư Cao Phong Hiển Nhật ấn khả. Nhất Sơn quan ngại nhất là đệ tử của mình phải có căn bản vững chắc về lý thuyết Thiền Trung Hoa và đa số giáo pháp của Nhất Sơn có hình thức thuyết giảng. Về sau này Mộng Sơn lại muốn chắc rằng đệ tử của mình hiểu giáo nghĩa căn bản của Phật Pháp, và ông đã xác quyết rằng thuyết giảng kinh điển là thuyết giảng Thiền. Nhưng là một người trẻ nên ông thấy cách đi tới của Nhất Ninh quá trừu tượng đối với nhu cầu của mình. Ông than thở với Nhất Sơn là ông hoán đổi cái học Phật giáo để lấy cái học Thiền; nội dung có khác, nhưng vẫn còn có những cấu trúc tri thức chỉ làm cho “cái tâm thêm tăm tối mà thôi.” Ông từ bỏ ý định đi đến chỗ của Thiền sư Tâm Địa Giác Tâm và chọn thiền theo cách riêng của mình, không cần có một vị thầy, biểu thị khuynh hướng cả đời của mình tới chỗ tịch lặng. Bằng cách này, ông đã đạt được một số trí tuệ về Phật Pháp, nhưng ông cũng đủ khôn để nhận thức rằng những trí tuệ đó không phải cùng một thứ như giác ngộ.

Một buổi tối mùa xuân, ông đang tọa thiền dưới một gốc cây bên cạnh lều ẩn cư của mình. Lúc trời tối, ông đứng dậy để về lều. Trời tối quá đến nỗi ông không thể nhìn thấy được gì, và ông đã đi đến chỗ mà ông nghĩ là bức tường của căn lều ẩn cư của mình. Chẳng có thứ gì ở

đó, và ông vấp ngã. Ngay lúc đó, dường như ông rơi xuyên qua một “bức tường của bóng tối” để đi vào vùng ánh sáng. Sự “thuần nhất của vạn hữu” không còn là một khái niệm mà là một kinh nghiệm đạt được. Ông viết một bài thơ để kỷ niệm kinh nghiệm này:

“Trong nhiều năm ta đào đất,
 Để tìm bầu trời xanh,
 Và có bao nhiêu lần
 Tâm ta trĩu nặng hơn và trĩu nặng hơn.
 Để rồi một đêm, trong bóng tối,
 Ta lấy đá và gạch
 Và vô ý đánh vào xương
 Của những cánh trời hư không.”

Ông du hành đi đến vùng Thương Liêm để gặp Thiền sư Cao Phong Hiển Nhật, người đã chứng thực sự đạt ngộ của ông và ban cho ông giấy chứng nhận. Hiếm có một cá nhân đạt ngộ trong khi không dưới sự dẫn dắt của một vị thầy và rồi sự đạt ngộ ấy lại được minh xác. Lục Tổ Huệ Năng là một thí dụ như vậy, cũng như Hương Nghiêm Trí Nhàn; và như trường hợp của Mộng Sơn Sơ Thạch. Vì kinh nghiệm của tự mình, nên Mộng Sơn Sơ Thạch thừa nhận rằng giác ngộ cũng dễ dàng đạt được ở Nhật cũng như ở Trung Hoa. Hành giả không cần phải đi nơi đặc biệt nào khác để đạt được giác ngộ, và hậu quả là ông không khuyến khích đệ tử của mình du hành sang đất Tống để làm cho sự tu tập của họ được sâu sắc hơn.

Trong nhiều năm đi hành cước, ông sống trong các tự viện và những nơi ẩn tu khác nhau và chuyên tâm tọa thiền. Cuối cùng Sư trở thành viện trưởng tu viện Thiên Long, một trong 'Ngũ Sơn' ở Kyoto; Sư được xem như người đại diện chính cho văn hóa Phật giáo ở thành phố hoàng gia. Thiền sư Mộng Sơn Sơ Thạch là người đã khai sáng ra Thiền phái Thiên Long Tự, một trong những nhánh thiền quan trọng nhất trong trường phái Lâm Tế ở Nhật Bản. Hiện nay phái này có khoảng 105 ngôi tự viện trên khắp Nhật Bản. Thiền sư Sơ Thạch Mộng Sơn là một trong những Thiền sư liên tục cảnh báo về tình trạng chú tâm cho các nỗ lực và thành tựu văn chương trong Tăng đoàn. Sư đã từng lên tiếng diễn tả một cách miệt thị các vị Tăng dành thì giờ của họ cho các nỗ lực văn chương như vậy là những "cư sĩ đầu trọc," những người mà Sư xếp dưới cùng trong hàng môn đệ của mình. Thiền Sư

Mộng Sơn Sơ Thạch đóng góp nhiều cho sự phát triển của Thiền ở Nhật Bản.

Mộng Sơn là một trong những tác giả chính của nền văn học 'Ngũ Sơn', từng đóng góp vào việc du nhập khoa học và nghệ thuật Trung Hoa vào Nhật Bản. Tên của ông gắn liền với nhiều tự viện được xây ở Nhật Bản, trong đó có Nam Thiền Tự. Dưới sự thúc đẩy của ông, tướng quân Ashikaga Takauji còn xây dựng những tự viện Thiền trên khắp 66 nơi trên đất Nhật, khiến cho ảnh hưởng của thiền mở rộng ra khắp nước. Tác phẩm được biết tới nhiều nhất của Mộng Sơn là 'Muchu-Mondo', một tác phẩm nhỏ trình bày các nguyên lý thiền dưới hình thức vấn đáp. Ông cũng được biết tới như bậc thầy của 'Thư đạo' và nghệ thuật làm vườn. Ông được hoàng đế Go-Daigo phong cho danh hiệu 'Mộng Sơn Quốc Sư'; rồi sau khi thị tịch ông được hoàng đế Komyo phong cho danh hiệu 'Muso Shogaku Sinshu Kokushi'.

Trong Mộng Đàm về Phật Giáo và Thiền, Thiền sư Mộng Sơn dạy: "Làm điều lành mà mong được quả báo đáp, đó là đức hạnh ước nhiệm. Làm điều lành mà không nghĩ đến báo đáp, chỉ để hiến cho giác ngộ, ấy là đức hạnh vô nhiệm. Ước nhiệm hay vô nhiệm xuất phát từ tâm thế của người cho, không từ hành vi cho. Ngoài ra, các nguyên nhân vốn phức tạp và khác nhau theo thứ bậc thời gian. Những nỗ lực trong đời của một người không phải là yếu tố duy nhất quyết định điều kiện cuộc đời của anh ta, vì mỗi người đều là một thành phần của chuỗi liên kết giữa xã hội, thiên nhiên và tính liên tục của thời gian. Thông thường người ta lầm lẫn về nguyên nhân của mọi sự do nhận thức sai về những mối tương quan thật sự. Mỗi nguyên nhân đều là hậu quả của một cái gì khác, và mỗi hậu quả là nguyên nhân của một cái gì khác nữa. Cái tưởng là họa có thể là phúc, và cái ta cho là phúc có thể là họa. Sự khó khăn có thể là phúc nếu nó kích thích cho người ta nỗ lực và phát triển; sự thành công có thể là tai họa khi nó làm cho người ta tăng lòng tự mãn và tự khoan dung." Sư nói thêm: "Đôi khi do mãi mê tu tập Thiền, nhiều người trở nên cuồng trí. Điều này xảy ra khi có được vài nhận thức hay hiểu biết khởi lên trong thiền định, hành giả tu Thiền trở nên kiêu ngạo. Điều đó cũng có thể xảy ra khi hành giả chưa giải quyết được những vấn đề tâm lý. Và rồi một lần nữa, điều đó có thể xảy ra từ kết quả của những đau đớn qua luyện tập thể chất và tinh thần quá độ do sự vội vã ham muốn đạt được giác ngộ. Theo một câu ngạn ngữ của cổ nhân, 'những ai chưa đạt đến giác ngộ nên tìm hiểu

học hỏi ý định hơn là biểu lộ, trong khi những người đã đạt đến giác ngộ nên nghiên cứu biểu lộ hơn là ý định.' Ý định có nghĩa là ý nghĩa nội tại của Thiền, đó là yếu chỉ, cố hữu nơi mỗi người. Biểu lộ là phương pháp học, biến thiên theo từng trường phái Thiền. Ý định là gốc rễ, biểu lộ là ngọn ngành. Thiền sinh, trước hết, cần tìm ra ý nghĩa nội tại của Thiền hơn là sa lầy trong những hình thức khác nhau của biểu lộ."

Như là một hành giả của truyền thống Lâm Tế, Mộng Sơn sử dụng công án, nhưng không phải là độc nhất. Ông coi chúng như dụng cụ không nhất thiết thích hợp với tất cả chư Thiền Tăng. Ông nhận thấy rằng truyền thống công án là một truyền thống tương đối mới mẽ trong Phật giáo; những Phật tử buổi ban sơ không sử dụng chúng. Chúng khởi lên trong những thế hệ về sau này khi lòng nhiệt thành đạt ngộ của chư Tăng giảm thiểu và sự kích thích đặc biệt cần được sử dụng để kích thích họ. Đối với ông, như là những bậc thầy trong thời của Thiền sư Viên Nhĩ Biện Viên, lực tu tập công án là khả năng làm thăng hoa cái "Đại Nghi" cần thiết nhằm đưa người đệ tử tới chỗ đạt ngộ. Mộng Sơn cũng dạy rằng tu tập Thiền chân chính không giới hạn trong những thời thiền chính thức. Bước thứ bảy và thứ tám trong Bát Thánh Đạo của đức Phật là Chánh Niệm và Chánh Định. Hành giả tu Thiền được kêu gọi duy trì tỉnh thức không chỉ khi thiền định mà trong tất cả những sinh hoạt khác trong đời sống. Mộng Sơn liệt kê việc ăn, uống, mặc quần áo vào và cởi quần áo ra, tụng kinh, và ngay cả việc đi vào nhà vệ sinh như là những thí dụ về những cơ hội cho sự tỉnh thức. Thuật ngữ Mộng Sơn sử dụng "Công phu thiền tập," đặc biệt là tọa thiền hay quán công án trong khi tọa thiền (kufu), mà trong tiếng Trung Hoa là "Công phu." Mặc dầu ngày nay thuật ngữ này liên hệ một cách phổ biến trong võ thuật, nguyên thủy nó không phải chỉ có cái nghĩa duy nhất đó. Công phu chỉ bất cứ loại kỹ xảo nào được phát triển qua nỗ lực và tu tập. Công phu Thiền bao gồm sự tỉnh thức khắp trong những sinh hoạt thường nhật của hành giả, không kể lớn nhỏ. Vì vậy mọi thứ hành giả làm trở nên một phần của sự tu tập của hành giả, hay công phu của hành giả. Mộng Sơn tuyên bố: "Không có sự khác biệt nào giữa Phật Pháp và thế gian pháp."

Thiền Long Tự thuộc phái Lâm Tế, Phật giáo Nhật Bản, được Thiền sư Mộng Song Sơ Thạch (1275-1351) khai sáng. Chùa Thiền Long (Nhật Bản), một trong những thiền viện lớn ở Kyoto, nằm trong

vùng 'Ngũ Sơn'. Nó được Tướng quân Ashikaga Takauji cho xây dựng vào năm 1339 và có viện trưởng đầu tiên chính là Mộng Sơn Sơ Thạch, người đã vẽ kiểu cho thiền viện với những vườn cảnh nổi tiếng. Thiền Long Tự là một trong những tự viện Nhật Bản hiện vẫn còn đào tạo các thiền sư theo truyền thống chính thống của Thiền. Suốt đời ông, Mộng Sơn Sơ Thạch luôn muốn rút lui về nơi tịch tĩnh, nhưng vào thời đó ông nổi tiếng trong cộng đồng Thiền nên hết lần này tới lần khác được kêu gọi nhận lãnh trách nhiệm tại những ngôi chùa khác nhau. Hoàng đế Go-Daigo, người đã ban cho ông danh hiệu Quốc Sư trong lúc còn sanh tiền, và ra lệnh cho ông làm trụ trì Nam Thiền Tự ở Đông Đô. Mộng Sơn Sơ Thạch cố tránh sự bổ nhiệm này, cũng như ông đã làm nhiều lần trước đây, nhưng lần này ông không thể làm như vậy. Nam Thiền Tự là một ngôi Thiền tự nổi bật nhất trong xứ, và như một trụ trì, Mộng Sơn Sơ Thạch trở thành một nhân vật của quốc gia. Mộng Sơn cũng có lần làm trụ trì Viên Giác Tự ở vùng Thương Liêm và khai sơn chùa Zuisen-ji trong vùng thung lũng Momijigayatsu. Đây là một giai đoạn đặc biệt bất ổn trong lịch sử Nhật Bản. Hoàng đế Go-Daigo, kế thừa hoàng đế Hanazono, với sự giúp sức của tướng quân dòng Túc Lợi Thi, tranh giành quyền bính từ tay tướng quân dòng họ Hojo, chấm dứt thời kỳ Thương Liêm. Sau đó, hoàng đế Go-Daigo tìm cách tái lập sức mạnh chính trị của hoàng gia, bổ nhiệm những chức vụ có quyền hành cho những thành viên của nhóm quý tộc. Ashikaga Takauji cảm thấy sự đóng góp của mình cho việc phục hồi hoàng đế không được tri ân đúng mức, và ông đã nổi giận vì bị loại trừ khỏi quyền bính chính trị trong chính phủ mới. Mộng Sơn đủ sáng suốt để thấy rằng tướng quân Ashikaga Takauji không chấp nhận hoàn cảnh hiện thời, và ông đã thành hình một liên minh với gia đình của Ashikaga Takauji. Những giai cấp chiến sĩ là những người cứng đầu nhất dưới thời hoàng đế Go-Daigo, và khi vị hoàng đế tìm cách đặt thêm thuế để xây dựng hoàng cung, Ashikaga Takauji dẫn đầu một cuộc đảo chánh chấm dứt cái gọi là “Phục Hưng Kemmu,” chỉ tồn tại có ba năm mà thôi. Ashikaga Takauji tự mình tuyên bố làm Tướng quân, khởi đầu thời đại Thất Đỉnh của Nhật Bản (1393-1568). Hoàng đế Go-Daigo lánh nạn tại vùng Yoshiro nằm về phía bắc của Đông Đô. Tướng quân Ashikaga Takauji đưa Hoàng Thái Tử Komyo, thuộc dòng Jimyoin-to, làm thành trạng thái đối đầu với hoàng đế Go-Daigo, người thuộc dòng Daikakuji-to, và trong sáu mươi năm (1331-1392), có

hai người đòi quyền cai trị đất nước Nhật Bản thuộc Cúc Hoa Ngai, một ở miền bắc và một ở miền nam.

Trong thời gian có sự chống chọi giữa hoàng đế Go-Daigo và gia đình Túc Lợi Thị (1392-1568), Mộng Sơn lui về chùa Rinsen-ji. Trong thời gian lưu lại tại đây, ông đã soạn bộ “Thanh Quy Chùa Rinsen.” Đây là bộ luật Thiền viện được sắp đặt bởi Thiền sư Mộng Sơn Sơ Thạch dành riêng cho ngôi tự viện Rinsen-ji vào năm 1339. Bộ Thanh Quy này là một trong những bộ luật Thiền viện đầu tiên được viết ở Nhật Bản. Nó là nguồn tài liệu quan trọng trong việc hiểu biết về tông Lâm Tế trong hệ thống Ngũ Sơn dưới thời Túc Lợi Thị. Toàn bộ bản dịch Anh ngữ xuất hiện tác phẩm Ngũ Sơn của Martin Collcutt. Đây là luật về đời sống tự viện, trong đó Mộng Sơn đã nhấn mạnh đến sự quan trọng của thiền tọa hơn là sinh hoạt nghi lễ theo kiểu mà Thiền sư Oánh Sơn đã cử hành trong các tự viện Tào Động. Mộng Sơn bênh vực rằng chư Tăng phải thiền định ít nhất là bốn giờ trong một ngày.

Vào năm 1339, hoàng đế Go-Daigo băng hà, và Mộng Sơn được bổ nhiệm làm trụ trì chùa Tây Phương, ngôi chùa nơi kỹ luật tu tập của chư Tăng sa sút. Mộng Sơn có khả năng mang lại sinh khí cho ngôi chùa và biến nó thành một trung tâm Thiền tập. Nhưng sự thành tựu có ý nghĩa nhất của ông ở chùa Tây Phương là xây dựng được một khu vườn rong rêu nhờ nó mà ngôi tự viện trở nên nổi tiếng. Nếu Mộng Sơn không thể tìm được một chốn cô tịch, ông quyết định tạo ra những khu vườn nắm bắt được cái cảm giác của những căn lều ẩn cư trong vùng quê thân thương của mình. Tài nghệ khéo léo của ông như là một nhà thiết kế phong cảnh trong vườn là một trong những thứ làm cho ông được kính trọng nhất lúc sanh tiền. Khi ông có thể rời chùa Tây Phương để lo cho các chùa khác, Mộng Sơn đã thỉnh nguyện lên vị tướng quân Ashikaga Takauji biến một ngôi chùa thành một trong những ngôi tự viện của hoàng gia ở Đông Đô thành một ngôi Thiền tự để tưởng niệm hoàng đế Go-Daigo. Bằng cách này, tướng quân có thể chuộc lỗi cho bất cứ trách nhiệm nào mà ông đã làm chia rẽ đất nước. Hoàng cung đã được xây dựng lên bên cạnh ngôi chùa đã được xây dựng hồi thế kỷ thứ chín, được trả về nguyên trạng. Ngôi chùa được trùng tu được gọi là Thiên Long Tự. Tại nơi này một lần nữa Mộng Sơn đã biểu dương thiên tài của mình trong việc thiết kế những ngôi vườn. Kỹ thuật của ông là làm cho những khu vườn có cấu trúc nhân tạo có vẻ thiên nhiên. Ông đạt được mục tiêu này bằng cách phối hợp

không những chỉ cây cối, mà còn cả về đá và những rong rêu trong vườn nữa. Phần có ý nghĩa của di sản mà ông để lại và đó là thứ mà ông được nhớ đến tại Nhật là sự phối hợp mà ông thiết lập giữa các Thiền viện và những khu vườn. Một khu vườn được thiết kế tốt trở thành một loại dụng cụ hữu hiệu trong việc phát triển sự tỉnh thức trong hành giả. Thiền Long Tự trở thành một ngôi tự viện rất giàu có. Mặc dầu nơi đó Thiền sư Mộng Sơn đã lưu giữ lại được hương vị của sự đơn giản. Câu chuyện được kể rằng một lần nọ ông tới viếng Thiền sư Quan Sơn Huệ Huyền ở Diệu Tâm Tự và rất cảm kích bởi sự hoàn toàn đơn giản của một ngôi chùa nhỏ. Quan Sơn tiếp đón Mộng Sơn trong một căn phòng đơn giản và không có trang hoàng gì cả. Ngôi tự viện chẳng có thứ gì để vị trụ trì có thể tiếp khách của mình, vì thế một vị Tăng được đưa cho vài xu và bảo đi mua một ít bánh ngọt từ một tiệm gần đó. Rồi, do bởi không có đĩa, nên Quan Sơn phải phục vụ khách của mình với những cái bánh ngọt đặt trên nắp của một lọ mực. Mộng Sơn ghi nhận rằng trường phái của Quan Sơn đã được định phận trước trên sự khổ hạnh của chính ông ấy.

Thiền sư Mộng Sơn thị tịch vào năm 1351 ở tuổi 76. Ông được hoàng đế Go-Daigo phong cho danh hiệu 'Mộng Sơn Quốc Sư'; rồi sau khi thị tịch ông được hoàng đế Komyo phong cho danh hiệu 'Musō Shōgaku Sinshū Kokushi'. Trong một trong những thời pháp cuối cùng của ông, ông đã nhắc nhở chúng đệ tử phải luôn ý thức về vô thường: “Hơi thở của cuộc sống cuối cùng rời bỏ chúng ta; dầu già hay dầu trẻ, nếu chúng ta sống chúng ta phải chết. Con số tử vong tăng lên; hoa nở phải tàn; lá trên cành phải rụng. Vạn sự giống như bào như mộng. Như cá tập hợp trong những ao nước nhỏ, vì thế đời sống đi theo ngày qua. Cha mẹ và con cái, chồng và vợ cùng qua đi trong đời sống của họ, chứ không duy trì nhau mãi được. Vậy thì lợi ích gì trong quyền cao chức trọng và giàu sang? Má hồng ban sáng, chiều hôm chỉ còn là một nhúm xương chết. Đừng tin vào sự việc trong thế giới đang hủy diệt này mà hãy đi theo con đường của đức Phật. Do vậy hành giả phải vận tâm tìm Đạo và tin tưởng nơi Pháp cao tuyệt này.”

15. Sư Tịch Thất Nguyên Quang Và Vĩnh Nguyên Tự

Thiền sư Tịch Thất Nguyên Quang (1290-1367), một trong những Thiền sư nổi tiếng thuộc thiền phái Lâm Tế ở Nhật Bản thế kỷ thứ

XIV. Tịch Thất Nguyên Quang Thiền Sư, tên của một vị thiền Sư Nhật Bản thuộc thiền phái Lâm Tế ở Nhật Bản. Sư là một trong những Thiền sư nổi tiếng nhất trong Văn Học Ngũ Sơn ở Nhật Bản. Sư thọ cụ túc giới vào năm 15 tuổi và sau đó trở thành đệ tử của quốc sư Butto dưới triều đại Thương Liêm. Sau đó ông sang Trung Hoa để tìm học với thầy Minh Bổn và các thiền sư khác thuộc tông Lâm Tế, tất cả những vị thầy này đều xác nhận sự thể nghiệm sâu sắc của ông. Sư là vị thiền sư cuối cùng trong số các thiền sư đã sang Trung Hoa, nơi mà sự tu tập thiền bắt đầu suy thoái. Một hôm khi thầy ông bị bệnh, Tịch Thất Nguyên Quang chăm sóc thuốc thang cho thầy và hỏi thầy "lời cuối cùng" (chân lý sống của thiền) là gì. Butto Kokushi liền đánh ông khi nghe câu hỏi đó; ngay lúc ấy, Tịch Thất Nguyên Quang đạt được đại giác, lúc ông mới 18 tuổi. Sư là người khai sáng ra phái Vĩnh Nguyên Tự, một trong những nhánh thiền quan trọng nhất trong trường phái Lâm Tế ở Nhật Bản. Hiện nay phái này có khoảng 129 ngôi tự viện trên khắp Nhật Bản. Vĩnh Nguyên Tự là một trong những tự viện Nhật Bản hiện vẫn còn đào tạo các thiền sư theo truyền thống chính thống của Thiền. Thiền phái Vĩnh Nguyên Tự là một trong những nhánh thiền quan trọng nhất trong trường phái Lâm Tế ở Nhật Bản.

Có một vị đệ tử tại gia nữ đã yêu cầu một nghệ sĩ tài danh đương thời vẽ một bức chân dung của Thiền sư Tịch Thất Nguyên Quang, với một bài thơ của chính Thiền sư Tịch Thất đi kèm theo như sau:

"Ai đắp y ánh vàng sắc tía
 Phủ lên nhục thân lão ngốc náy
 Chỉ e người xem họ sẽ cười
 Mau trả lão về núi xanh thôi."

Dưới đây là bài thơ của Thiền sư Tịch Thất Nguyên Quang dành cho một thiền sinh, thúc đẩy anh ta hướng đến chỗ thức ngộ về "cái này," cái tâm tính giác, tự tại trước thế giới thực tại hiện tiền. Đó là bài thơ đầu tiên trong "Đôi bài thơ dành cho một Tăng nhân" của Thiền sư Tịch Thất Nguyên Quang

"Cái này, Ta vì người tỏ hiện!
 Chẳng cần dụng đến chút tài riêng
 Gió êm nắng ấm vàng anh hót
 Cành xuân hoa thắm khéo đưa duyên."

Trong đời sống Thiền 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.

16. Sư Bạt Đội Đắc Thắng Và Hương Ngạc Tự

Sư Bạt Đội Đắc Thắng (1327- 1387), học trò của Thiền sư Cao Phong Diệu Tổ (Koho Zenji), một trong những thiền sư nổi tiếng của Nhật thuộc tông phái Lâm Tế. Thiền sư Bạt Đội Đắc Thắng là người đã sáng lập ra phái Hương Ngạc Tự với một hệ thống 69 ngôi chùa ở Nhật Bản vào thế kỷ thứ XIV. Theo truyền thuyết Thiền Nhật Bản, trong những ngày cuối thời đại Thương Liêm, một phụ nữ trong gia đình thuộc giới chiến sĩ có thai và có một giấc mơ, trong giấc mơ đó bà ta tưởng tượng đứa bé mà bà đang mang sẽ lớn lên và trở thành một tên tội phạm ác độc người sẽ giết cả cha lẫn mẹ mình. Kinh hoàng trước sự việc có thể xảy ra này, khi bà cảm thấy ngày sanh nở bắt đầu, bà đi ra một cánh đồng để sanh trong bí mật và bỏ đứa bé ngay khi vừa sanh nó ra. Một người hầu trong nhà nghi ngờ có chuyện khác thường nên đi theo chủ và cứu đứa bé trở về nhà, rồi tự mình nuôi dưỡng nó. Đứa nhỏ, mà về sau này, trở thành một trong những nhân vật quan trọng nhất trong tông Lâm Tế Nhật Bản, có pháp danh là “Bạt Đội.” Đứa nhỏ được lớn lên trong nhà của cha mình, rõ ràng là nó hoàn toàn biết về cha mẹ đẻ của mình. Có lẽ vì hoàn cảnh được sanh ra của mình nên cậu bé đã trở thành một cậu bé đặc biệt nhạy cảm và được thiên phú với tánh thông minh sớm hơn về sự phản ảnh về bản chất về sự tồn tại của con người. Cái chết của cha ông lúc ông mới bốn tuổi. Ba năm sau đó, trong một buổi lễ cúng dường bánh cốm và trái cây theo tục lệ. Cậu bé đến hỏi vị Tăng chủ lễ là những đồ cúng này là để cho ai. Vị chủ lễ đáp: “Cho cha của cậu đấy.” Bạt Đội lại hỏi: “Nhưng cha tôi đã chết và thân xác đã được hỏa táng. Ông ta không còn hình thể nữa. Làm sao ông ta có thể ăn những cái bánh này?” Vị Tăng chủ lễ quả quyết với Bạt Đội: “Có thể là ông ta không còn thân xác, nhưng linh hồn của ông ấy sẽ nhận những thứ này.” Thay vì trả lời câu hỏi của cậu bé, ngược lại chúng chỉ làm tăng cao thêm những câu hỏi trong tâm cậu: “Vị Tăng chủ lễ muốn nói gì qua chữ 'linh hồn'? Còn ông Tăng ấy nữa, ông ta có một linh hồn hay không? Nếu có, bản chất của nó là cái gì? Những câu hỏi này đã trở thành một thứ 'Đại Nghi'.”

Và những câu hỏi này đã khiến cậu bé Bạt Đội theo đuổi tìm hiểu bản chất sâu sắc của linh hồn con người là gì. Lúc thiếu thời, cậu bé Bạt Đội đã kinh sợ bởi những câu chuyện mà cậu nghe được về những hình phạt mà linh hồn của những kẻ xấu ác gánh chịu sau khi chết. Ý tưởng về một phần phi vật chất của chính cậu sẽ tồn tại sau khi chết. Cậu bé thật sợ hãi bởi ý tưởng linh hồn sẽ chịu đựng đau đớn sau khi cái thân này chết đi. Nghi vấn của Bạt Đội tiếp tục cho đến khi ông trở thành một thiếu niên. Bản chất của linh hồn là cái gì? Nó có thật sự hiện hữu hay không hiện hữu? Nếu linh hồn không hiện hữu, thì cái gì làm sống cái thân này, cái gì thấy, nghe, và cảm biết? Cái gì trả lời câu hỏi “Ông là ai” bằng cách trả lời “Tôi là ông gì đó.” Bạt Đội nhận biết được một vài giáo huấn trong đạo, và, làm theo chúng bằng hết khả năng mình có được, thiền quán trên những câu hỏi đã quấy rầy mình. Cuối cùng, cũng như đức Phật trước mình, Bạt Đội đi đến kết luận rằng “không có cái gì” được nhận diện như là một linh hồn (đây là giáo thuyết “Vô Ngã” trong Phật giáo). Ông đạt được mức độ giác ngộ mà Tâm Kinh gọi là “Tánh Không” cái không dùng làm căn bản tất cả sự hiện hữu và từ đó tất cả mọi trải nghiệm khởi lên.

Việc này tạm thời giải quyết những lo âu của Bạt Đội, nhưng cậu bé ấy vẫn không chắc chắn những thứ mà mình cảm nhận có phải là “giác ngộ” được nói đến trong Thiền hay không. Kỳ thật, về sau này, khi cậu đọc qua một đoạn văn đã làm trở dậy những lo âu trước đây của mình. Ngay cả chuyện bản chất của chúng sanh là không. Rất nhiều câu hỏi và sự hoài nghi của cậu đã dẫn cậu tới những thể nghiệm giác ngộ, nhưng Bạt Đội không bao giờ thỏa mãn với những kết quả đạt được, mà lại tiếp tục tìm hiểu ngày càng sâu hơn. Cho dầu bản chất của vạn hữu là không tánh, Bạt đội lý luận, có một cái gì đó làm cho linh hoạt cái thân, kinh nghiệm thế gian qua cảm giác. Nếu nó không phải là một “linh hồn,” thì nó là cái gì? Cái cách mà Bạt Đội đặt ra câu hỏi này là hỏi: “Ai là thầy?” Đối với ông, việc này trở thành một công án tự nhiên, không phải được giao bởi một vị thầy mà một thứ công án đến từ chính bản tâm của mình. Như trong những bài viết về sau này của ông, ông vạch ra, công án là sự biến hóa của câu hỏi mà Lục Tổ Huệ Năng đã đặt ra cho Thượng Tọa Minh: “Cái gì là diện mục trước khi cha mẹ ông sanh ra? Cái gì là Chân Tánh?” Bạt Đội đã bị cuốn hút đi vào đời sống tự viện khi ông còn rất trẻ. Hình thức Phật giáo mà gia đình ông quen thuộc nhất với Thiền Lâm Tế, đã được bán

chính thức thừa nhận là tôn giáo của giai cấp chiến sĩ. Giới lãnh đạo quốc gia ở Thương Liêm và sau này ở Đông Đô (sau thời Túc Lợi Thị đưa kinh đô trở về đó), là những người bảo trợ cho truyền thống Lâm Tế, và nó trở thành một hình thức Thiền được giới thượng lưu ưa thích. Ngược lại, Thiền Tào Động phổ biến hơn với những người ở thôn quê và giai cấp công nhân. Người trẻ Bạt Đội biết rõ những điều kiện này và suốt đời ông đã tự mình xa cách với những ngôi chùa chính thức của truyền thống Lâm Tế.

Vào tuổi hai mươi hai, ông đi vào chùa Jifuku-ji, nơi ông tìm sự huấn thị từ một vị thầy tên là Oko. Dưới sự chỉ giáo của Oko, ông bắt đầu tu tập thiền định. Tuy nhiên, ông vẫn còn nghi vấn về giá trị của nhiều sinh hoạt nghi lễ được thực hành trong chùa và cảm thấy tức giận vì thời gian những thứ này đã lấy mất từ thiền tọa của ông. Kết quả là ông chống lại việc thọ giới, chọn lựa cách tu tập của người tại gia. Ông làm như vậy tới mãi chín năm sau ông mới chịu cho cạo tóc để làm Tăng. Dầu đã cạo tóc, bất kể sự chính thức thay đổi về địa vị của mình, ông vẫn không thoải mái với những vướng mắc của đời sống tự viện và vẫn không tuân thủ trên nhiều mặt. Ông không chịu tụng kinh hay tham gia vào những nghi lễ; ông quyết định không mặc y truyền thống của một vị Tăng. Ông tin tưởng rằng con đường đi đến giác ngộ chỉ có thể tìm thấy qua thiền định không hạn chế. Cuối cùng ông chấm dứt việc trú ngụ trong một tự viện và bắt đầu khuôn mẫu mà ông theo trong suốt khoảng đời còn lại của mình bằng cách chọn sống trong một cái lều ẩn cư gần đó. Khi ông quyết định rằng Oko không thể giúp ông đi xa hơn trong tu tập, ông bắt đầu một cuộc du hành dài đến các tự viện khác. Trong thời gian lưu lại chùa Jifuku-ji, ông đã nghe nói về một vị ẩn sĩ tên Tokukei Jisha, sống trong một túp lều nhỏ nơi miền hoang dã. Thật như là tình cờ, cả Bạt Đội và Tokukei Jisha đều đến từ cùng một làng. Những gì ông đã nghe được đã khiến gợi sự tò mò của ông, Bạt Đội bèn tìm đến vị ẩn sĩ. Trong cuộc gặp gỡ đầu tiên của họ, Tokukei Jisha đã bối rối vì sự xuất hiện của người trẻ tuổi Bạt Đội và đã có lời bình: “Ta có thể nói ông là một vị Tăng vì đầu ông đã được cạo. Thế tại sao ông lại không mặc y áo của nhà sư?” Bạt Đội đáp: “Tôi trở thành nhà sư để học Phật đạo, chứ không phải để mặc quần áo đặc biệt.” Tokukei Jisha nói: “Vậy thì ông có học công án của các bậc thầy già không?” Bạt Đội nói: “Những công án của những vị lão sư có lợi ích gì cho tôi khi tôi không hiểu được chính tâm

của mình?” Tokukei hỏi: “Thế thì ông tu tập cái gì?” Bạt Đội nói: “Tôi tìm đạt ngộ vì lợi ích của tất cả chúng sinh để giúp họ vượt qua những khổ đau cho dầu làm như vậy tôi sẽ rơi vào những địa ngục sâu nhất.” Tokukei cảm kích câu trả lời đến nỗi ông đã cúi đầu trước người trẻ Bạt Đội. Một tình bạn thâm sâu đã được phát triển giữa hai người thích cuộc sống khiêm tốn trong lầu ẩn cư hơn là tại những tự viện luôn sung túc của tông Lâm Tế.

Không nghi ngờ gì trong cuộc bàn luận giữa Bạt Đội và Tokukei, họ đã nói về tình trạng hiện tại của Phật giáo ở Nhật Bản. Họ biết có nhiều vị thầy không đủ phẩm chất đang ở ngoài kia. Tokukei chẳng bao giờ tìm được một vị thầy mà mình có đủ tin tưởng để tu tập, vì vậy mà ông theo đuổi con đường của riêng mình. Bạt Đội quyết định ông sẽ tự chế việc giảng dạy cho đến khi nào ông đạt được toàn giác, nhưng cái giác ngộ đó phải được xác định bởi một vị thầy thích hợp. Bạt Đội tiếp tục du hành khắp Nhật Bản, thăm viếng nhiều tự viện và nói chuyện với nhiều bậc thầy, nhưng chẳng bao giờ lưu lại trong vòng rào tự viện. Vào buổi chiều tối, ông sẽ tìm một nơi thích hợp để tiếp tục thiền định ở vùng thôn quê, thường là suốt đêm. Một buổi sáng nọ, sau khi đã tọa thiền suốt đêm, ông ý thức tiếng nước đang chảy trong một con suối gần đó. Kinh nghiệm đó đã bắt đầu cho cái “kiến tánh” đầu tiên của ông (kiến tánh là nhìn thấy được Phật tánh hay nhìn thấy bản tánh thật của chính mình. Về mặt từ nghĩa, “kiến tánh” và “ngộ” có cùng một ý nghĩa và chúng thường được dùng lẫn lộn với nhau. Tuy nhiên khi nói về sự giác ngộ của Phật và chư Tổ, người ta thường dùng chữ “ngộ” hơn là “kiến tánh” vì ngộ ám chỉ một kinh nghiệm sâu hơn. Đây là một câu nói thông dụng trong nhà Thiền). Ông tiến hành đi đến vùng Thương Liêm để gặp thầy Hoàng Sơn tại Kiến Trường Tự để được trực nghiệm. Tuy nhiên, đầu thầy Hoàng Sơn có xác nhận sự chính thống của sự giác ngộ của Bạt Đội, có cái gì đó bên trong Bạt Đội khiến ông vẫn chưa thỏa mãn và không chắc chắn.

Ông bắt đầu tìm kiếm một bậc thầy có khả năng hướng dẫn mình cho đến khi cảm thấy thanh bình trong nội tâm. Ông thọ đại giới vào năm 29 tuổi nhưng không chịu sống trong tự viện, mà làm du Tăng và hành thiền. Ông chọn Cao Phong Diệu Tổ làm thầy vì vị thầy này biết cách đưa ông tới đại giác sâu sắc, trong đó tất cả mọi ý niệm, niềm tin và quan điểm đều hoàn toàn bị tiêu tan bởi ngọn lửa bùng cháy trong sự thể nghiệm lạ lùng ấy. Những mối hoài nghi không ngừng của ông

đã mất hẳn. Sau khi Cao Phong Hiến Nhật giao ấn xác nhận cho ông, Bạt Đội lại tiếp tục cuộc hành cước trong nhiều năm nữa. Tuy nhiên, vào tuổi 50, ông lại chịu làm trụ trì cho một thiền viện và ở đó mười năm cho đến khi viên tịch. Trong một trong những cuộc phỏng vấn với thầy Cao Phong Diệu Tổ, Cao Phong hỏi Bạt Đội: “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 hệt hắng đi về lều ẩn cư của mình, đung đầu vào cổng khi ông sờ soạng 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.

Mặc dầu trong khoảng đời còn lại của mình Bạt Đội xem Cao Phong là thầy trong giáo pháp của mình và là vị thầy quan trọng nhất của ông, kỳ thật ông chỉ lưu lại với Cao Phong trong một khoảng thời gian có vài tháng trước khi ông tiếp tục những cuộc hành trình của mình. Ông dừng lại chỗ của Tokukei một lúc, diễn tả với Tokukei về khoảng thời gian ông lưu lại với thầy Cao Phong. Tokukei chúc mừng ông về cơ may gặp được một bậc thầy như vậy và than trách cho mình là không có cơ hội tương tự như vậy để tu tập với một vị thầy có tầm cỡ của Cao Phong. Tokukei cũng cảnh báo Bạt Đội về sự nguy hiểm của việc duy trì sự quá bị cô lập với người khác, thừa nhận rằng chuyện thích sống cô lập của mình là một phần do bởi lòng tự hào của mình. Tuy nhiên, Bạt Đội vẫn chưa sẵn sàng tự gắn chặt mình với một tự viện. Ông tiếp tục cuộc hành trình của mình đến các tự viện, tìm cách làm sâu sắc hơn sự đạt ngộ của mình qua các cuộc “Pháp Chiến” với các vị thầy. Qua những lần gặp gỡ này, Bạt Đội bắt đầu nhận được tiếng tăm, và đệ tử bắt đầu tìm đến ông mặc dầu ông vẫn còn nghi ngờ không biết mình đã đạt ngộ đủ để có thể nhận lãnh trách nhiệm giảng

dạy người khác. Bất cứ khi nào con số sắp trở thành đệ tử của ông trở nên quá lớn, ông phải di chuyển đến nơi khác để tránh họ.

Cho mãi đến lúc năm mươi tuổi ông mới cảm thấy sẵn sàng và cuối cùng chịu nhận đệ tử. Vào lúc đó ông đang sống tại một ngôi làng núi trong quận hạt Yamanashi. Lần này khi đệ tử tụ họp quanh ông, ông không còn trốn chạy như ông đã làm trong quá khứ nữa. Khi tiếng tăm vang dội và con số đệ tử tăng lên, vị quan thống đốc địa phương hiến đất để xây một ngôi tự viện để có đủ chỗ cho họ. Bạt Đội thích gọi nó là Hương Ngạc Am hơn là Hương Ngạc Tự, tiếp vĩ ngữ “Am” đề nghị một lều ẩn cư khiêm tốn ngược lại với “Tự” theo truyền thống có nghĩa là chùa hay tự viện. Thực chất là Hương Ngạc Am lớn hơn một lều ẩn cư rất nhiều; trong những năm về sau này, người ta ước lượng Bạt Đội có đến cả ngàn đệ tử, cả Tăng lẫn tục trú ngụ tại đó. Tưởng cũng nên nhắc lại, Hương Ngạc Tự thuộc phái Lâm Tế, Phật giáo Nhật Bản, được Thiền sư Bạt Đội Đắc Thắng (1327-1387) khai sáng. Hương Ngạc Tự là một trong những tự viện Nhật Bản hiện vẫn còn đào tạo các thiền sư theo truyền thống chính thống của Thiền. Thiền phái Hương Ngạc Tự là một trong những nhánh thiền quan trọng nhất trong trường phái Lâm Tế ở Nhật Bản. Phái này do Thiền sư Bạt Đội Đắc Thắng (1327-1387) khai sáng. Hiện nay phái này có khoảng 69 ngôi tự viện trên khắp Nhật Bản.

Bạt Đội 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 Bạt Đội được đặt nền tảng trên chính kinh nghiệm của ông và câu hỏi: cái "nghe" 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 Thiền 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."

Thiền sư Bạt Đội Đắc Thắng thường dạy chúng đệ tử: "Khi ngồi tọa thiền, đừng xem thường và cũng đừng nâng niu ôm ấp những tư niệm khởi hiện; chỉ cần tìm cho được cái Tâm, nơi khởi nguồn của những tư niệm ấy. Phải hiểu rằng tất cả những gì phát sinh trong ý thức, tất cả những gì lọt vào mắt chỉ là ảo ảnh, không phải là thực thể bền vững. Như thế, không nên sợ hãi cũng không nên để các hiện tượng ấy cám dỗ. Nếu giữ được tâm thức trống rỗng như không gian, không vướng bận những chuyện bên ngoài, không một quỷ thần nào có thể quấy rầy chúng ta được, kể cả khi nằm trên giường chờ chết. Tuy nhiên, trong lúc tham thiền, đừng nhớ đến bất cứ lời khuyên nào trong số những lời khuyên này. Chỉ cần bạn trở thành câu hỏi: 'Tâm thức này là gì?' hoặc 'Cái đang nghe âm thanh này là cái gì?' Khi chứng ngộ được tâm thức này, sẽ biết rằng đó chính là nguồn gốc của tất cả chư Phật và của tất cả chúng sanh."

Theo Ngữ lục của Thiền sư Bạt Đội Đắc Thắng, vào một dịp khác, ông nói: "Những ai muốn phá vỡ vòng luân hồi sanh tử phải biết con đường thành Phật. Con đường thành Phật là con đường giác ngộ. Trước khi cha mẹ sanh ra và trước khi thân này được thành hình, tâm hành giả đã hiện diện không thay đổi cho đến bây giờ, như là căn địa của tất cả chúng sanh. Cái này cũng còn được gọi là diện mạo nguyên thủy. Tâm này thanh tịnh từ khởi thủy. Khi thân được sinh ra, nó không có hình thức của sự sống, và khi thân này chết đi, nó cũng chẳng có hình thức của sự chết. Nó cũng chẳng có hình thức của đàn ông hay đàn bà, tốt hay xấu. Bởi vì chẳng có thứ gì có thể so sánh được với nó, nó được

gọi là Phật Tính. Từ cái tâm này khởi lên thiên hình vạn trạng, giống như những lộn sóng trên biển cả bao la hay hình tướng phản chiếu trong gương.” Một trong những vị đệ tử của ông tên là Myodo đã soạn một bộ sưu tập những pháp ngữ của ông. Myodo cũng kể vào trong đó tiểu sử và một số giai thoại về thầy mình. Khi Myodo hoàn tất văn bản, ông mang tới Bạt Đội và yêu cầu thầy đề nghị một nhan đề thích hợp cho tác phẩm. Bạt Đội lấy làm kinh ngạc khi biết được những nỗ lực của Myodo và bảo đệ tử: “Đây là việc làm của ông chứ không phải của lão Tăng. Lão Tăng có thể đề nghị tên gì cho cái hỗn hợp bùn và nước này?” Vì thế quyển sách được biết như là “Nê Thủy”.

Một hôm Thiền sư Bạt Đội Đắc Thắng thượng đường dạy chúng: "Ngày xưa, có một người được bạn mời đến nhà chơi. Lúc nâng ly rượu chủ nhà mời, anh ta tưởng như thấy một con rắn dưới đáy ly. Không muốn làm bạn sượng sùng nếu làm cho mọi người chú ý vấn đề này, nên anh ta không nói gì và can đảm nuốt luôn. Về đến nhà, anh ta cảm thấy dạ dày bắt đầu đau đớn. Đã dùng nhiều thuốc, nhưng tất cả đều vô dụng, bây giờ anh ta càng cảm thấy đau trầm trọng như sắp chết đến nơi. Được tin báo về tình trạng của anh ta, người bạn lại mời anh ta tới nhà chơi lần nữa. Người bạn ấy mời anh ta ngồi vào đúng chỗ lần trước, lại mời anh ta uống một ly rượu và nói rằng đó là thuốc trị bệnh. Lúc nâng ly rượu lên, anh ta lại thấy con rắn con. Lần này, anh ta nói cho người bạn biết. Người bạn không nói gì và chỉ cho anh ta thấy một cái cung treo trên trần nhà. Thành linh người bệnh nhận ra rằng 'con rắn con' chỉ là ảnh phản chiếu của cái cung bên trên. Hai người nhìn nhau rồi bật phá lên cười. CƠn đau của bệnh nhân tan biến ngay và anh ta khỏe mạnh trở lại. Tu thành Phật cũng giống như chuyện này. Tổ sư Vĩnh Gia Huyền Giác nói: 'Khi bạn chứng được chân tánh của vũ trụ, bạn biết rằng không có thực tướng chủ quan mà cũng không có thực tướng khách quan. Ngay vào lúc đó, những tạo nghiệp kéo bạn xuống tận đáy địa ngục sẽ được quét sạch.' Chân tánh ấy là bản thể căn nguyên của mọi chúng sanh." Vào năm 1387, vào tuổi sáu mươi mốt, Bạt Đội ngồi thiền với một nhóm đệ tử. Bỗng nhiên ông thét vào họ: “Hãy nhìn thẳng kìa! Cái gì đây? Hãy nhìn và mấy ông sẽ không bị lừa!” Ông lặp lại câu nói một lần nữa, rồi an nhiên thị tịch.

17. Sư Xuân Ốc Diệu Ba Và Tướng Quốc Tự

Sư Xuân Ốc Diệu Ba (1311-1388), một trong những Thiền sư nổi tiếng của tông Lâm Tế Nhật Bản vào thế kỷ thứ XIV. Sư là người khai sáng ra phái Tướng Quốc Tự, một trong những nhánh thiền quan trọng nhất trong trường phái Lâm Tế ở Nhật Bản. Hiện nay phái này có khoảng 93 ngôi tự viện trên khắp Nhật Bản. Tướng Quốc Tự thuộc phái Lâm Tế, Phật giáo Nhật Bản, được Thiền sư Xuân Ốc Diệu Ba (1311-1388) khai sáng. Tướng Quốc Tự là một trong những tự viện Nhật Bản hiện vẫn còn đào tạo các thiền sư theo truyền thống chính thống của Thiền. Thiền phái Tướng Quốc Tự là một trong những nhánh thiền quan trọng nhất trong trường phái Lâm Tế ở Nhật Bản. Phái này do Thiền sư Xuân Ốc Diệu Ba (1311-1388) khai sáng. Hiện nay phái này có khoảng 93 ngôi tự viện trên khắp Nhật Bản.

18. Sư Vô Văn Nguyên Tuyền Và Phương Quảng Tự

Sư Vô Văn Nguyên Tuyền (1323-1390), một trong những Thiền sư nổi tiếng của Nhật Bản vào thế kỷ thứ XIV. Sư là người khai sáng ra phái Phương Quảng Tự, một trong những nhánh thiền quan trọng nhất trong trường phái Lâm Tế ở Nhật Bản. Hiện nay phái này có khoảng 171 ngôi tự viện trên khắp Nhật Bản. Phương Quảng Tự thuộc phái Lâm Tế, Phật giáo Nhật Bản, được Thiền sư Vô Văn Nguyên Tuyền (1323-1390) khai sáng vào năm 1384. Phương Quảng Tự là một trong những tự viện Nhật Bản hiện vẫn còn đào tạo các thiền sư theo truyền thống chính thống của Thiền. Thiền phái Phương Quảng Tự là một trong những nhánh thiền quan trọng nhất trong trường phái Lâm Tế ở Nhật Bản. Phái này do Thiền sư Vô Văn Nguyên Tuyền (1323-1390) khai sáng. Hiện nay phái này có khoảng 171 ngôi tự viện trên khắp Nhật Bản.

19. Sư Ngẫu Trung Châu Cập Và Phật Thông Tự

Sư Ngẫu Trung Châu Cập (1323-1409), một trong những Thiền sư nổi tiếng của Nhật Bản vào thế kỷ thứ XIV. Sư là người khai sáng ra phái Phật Thông Tự, một trong những nhánh thiền quan trọng nhất

trong trường phái Lâm Tế ở Nhật Bản. Hiện nay phái này có khoảng 50 ngôi tự viện trên khắp Nhật Bản. Phật Thông Tự thuộc phái Lâm Tế, Phật giáo Nhật Bản, được Thiền sư Ngu Trung Châu Cập khai sáng vào thế kỷ thứ XIV. Phật Thông Tự là một trong những tự viện Nhật Bản hiện vẫn còn đào tạo các thiền sư theo truyền thống chính thống của Thiền. Thiền phái Phật Thông Tự là một trong những nhánh thiền quan trọng nhất trong trường phái Lâm Tế ở Nhật Bản. Phái này do Thiền sư Ngu Trung Châu Cập khai sáng vào thế kỷ thứ XIV. Hiện nay phái này có khoảng 50 ngôi tự viện trên khắp Nhật Bản.

20. Sư Từ Vân Diệu Ý Và Quốc Thái Tự

Sư Từ Vân Diệu Ý (1274-1345), một trong những Thiền sư nổi tiếng của Nhật Bản vào thế kỷ thứ XIV. Sư là người khai sáng ra phái Quốc Thái Tự, một trong những nhánh thiền quan trọng nhất trong trường phái Lâm Tế ở Nhật Bản. Hiện nay phái này có khoảng 34 ngôi tự viện trên khắp Nhật Bản. Quốc Thái Tự thuộc phái Lâm Tế, Phật giáo Nhật Bản, được Thiền sư Từ Vân Diệu Ý (1274-1345) khai sáng. Quốc Thái Tự là một trong những tự viện Nhật Bản hiện vẫn còn đào tạo các thiền sư theo truyền thống chính thống của Thiền. Thiền phái Quốc Thái Tự là một trong những nhánh thiền quan trọng nhất trong trường phái Lâm Tế ở Nhật Bản. Phái này do Thiền sư Từ Vân Diệu Ý (1274-1345) khai sáng. Hiện nay phái này có khoảng 34 ngôi tự viện trên khắp Nhật Bản.

21. Sư Lan Khê Đạo Long Và Kiến Trường Tự

Sư Lan Khê Đạo Long (1213-1278), người Trung Hoa, thuộc dòng Dương Kỳ của Thiền Lâm Tế. Ông theo những thuyết giảng của nhiều thiền sư nổi tiếng trong tỉnh triết Giang, trong đó có Vô Chuẩn Sư Phạm. Năm 1246, ông du hành đi Nhật, ông đến Nhật Bản vào năm 1247 để truyền bá Thiền. Lúc đầu ông sống tại Kyoto trước khi đến Kamakura theo lời mời của tướng quân Bắc Triều Thời Lại (Hojo Tokiyori). Ông được sự yểm trợ của vị tướng quân này để lập ra tu viện Joraku-ji, đến năm 1253 lập tu viện Kencho-ji, một trong những thiền viện chính ở Thương Liêm mà ông là viện trưởng cao cấp đầu tiên. Tướng cũng nên nhắc lại, chùa Kiến Trường thuộc phái Lâm Tế,

Phật giáo Nhật Bản, mà tên vị viện trưởng đầu tiên là một thiền sư Trung Hoa tên Lan Khê Đạo Long. Thiền viện nằm trong vùng Thương Liêm, nó là một phần của "Ngũ Sơn", thuộc trung tâm Thiền lớn này ở Nhật Bản. Kiến Trường Tự là một trong những tự viện Nhật Bản hiện vẫn còn đào tạo các thiền sư theo truyền thống chính thống của Thiền. Thiền phái Kiến Trường Tự là một trong những nhánh thiền quan trọng nhất của dòng Dương Kỳ trong trường phái Lâm Tế ở Nhật Bản. Phái này do Thiền sư Lan Khê Đạo Long (1213-1278) khai sáng. Hiện nay phái này có khoảng 406 ngôi tự viện trên khắp Nhật Bản. Hồi đó, Lan Khê Đạo Long cũng có ảnh hưởng tới Kiến Nhân Tự ở Kyoto, nơi ông giảng Phật pháp cho Thiên Hoàng Ta Nga (Go-Saga) sau khi vị hoàng đế này thoái vị. Lan Khê là một trong những thiền sư xuất sắc từng góp phần du nhập Thiền vào Nhật Bản và đã cắm rễ nó ở đây dưới tên gọi 'Zen'. Ông thị tịch tại Kiến Trường Tự, thuộc vùng Thương Liêm, và sau khi mất ông được truy tặng danh hiệu "Đại Giác Thiền Sư". Về sau này Ngũ lục của Lan Khê Đạo Long Thiền Sư (Lan Khê Hòa Thượng Ngũ Lục), do ngài Lan Khê và hai đệ tử là Trí Quang và Viên Hiển soạn vào năm 1246 vào đời Tống, được xếp vào Tống Triều Đại Chánh Tạng.

Sư thường khuyên đồ chúng hãy quay trở vào tự xem xét lấy mình. Chúng ta, những Phật tử thuần thành, phải tự quán sát lấy mình để từ đó chúng ta có khả năng hiểu mình là ai. Hiểu thân và tâm mình bằng sự quan sát theo dõi. Trong lúc ngồi thiền, trong khi ăn uống, ngủ nghỉ, chúng ta đều biết phải làm như thế nào để giới hạn và điều hòa. Hãy xử dụng trí tuệ của chúng ta. Hành thiền không nhằm mục đích đạt được, hay để hoàn thành một cái gì cả. Chỉ cần chú tâm tĩnh thức. Toàn thể việc hành thiền của chúng ta là nhìn thẳng vào tâm mình. Khi nhìn thẳng vào tâm mình chúng ta sẽ thấy được sự khổ, nguyên nhân của khổ, và chấm dứt sự khổ. Theo Thiền sư Đại Giác (1213-1279) trong quyển Thiền và Đạo: "Thiền tập không phải là gạt bỏ những phân biệt có tính khái niệm, mà chính là để ném bỏ những quan điểm và khái niệm đã có từ trước, ném bỏ cả kinh điển và mọi thứ còn lại, và xuyên thủng những lớp bao phủ sự phát khởi của cái ngã ở đằng sau. Từ trước đến nay các bậc thánh đều quay trở vào bên trong và tìm kiếm trong cái ngã, và qua đó vượt lên trên tất cả mọi nghi hoặc. Quay lại bên trong có nghĩa là trong hai mươi bốn giờ, trong mọi hoàn cảnh, xuyên thủng qua những lớp vỏ bọc kín cái ngã của mình, càng lúc càng

sâu hơn, để đi đến một nơi không thể nào diễn tả được. Chính lúc đó mọi ý nghĩ chấm dứt, mọi phân biệt dừng bật; khi mà tà kiến, vọng niệm đều biến mất mà mình không cần phải xua đuổi; khi không cần phải tìm kiếm mà chánh nghiệp và xung lực đích thực đều tự phát. Đó chính là lúc mà chúng ta có thể biết được chân lý của trái tim."

22. Sư Viên Nhĩ Biện Viên Và Đông Phước Tự

Sư Viên Nhĩ Biện Viên là một trong những thiền sư nổi tiếng của Nhật Bản vào thế kỷ thứ 13. Viên Nhĩ Biện Viên, còn được gọi là Thiền sư Thánh Nhất, 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. Năm 1225, ông trở thành viện trưởng đầu tiên của chùa Đông Phước ở cố đô Kyoto. Ông cũng lãnh đạo những tu viện khác như chùa Thọ Phước ở Thương Liêm hay chùa Kiến Nhân ở cố đô Kyoto. Ba ngôi tự viện này là những trung tâm quan trọng nhất của Thiền ở Nhật Bản. Thánh Nhất có trên 30 người kế tục pháp. Ngoài danh hiệu Thánh Nhất, ông còn được phong danh hiệu Quốc Sư.

Sư Viên Nhĩ Biện Viên còn được biết dưới tên Thánh Nhất, vị thiền sư sớm nhất của dòng thiền Lâm Tế ở Nhật. Thánh Nhất bắt đầu nghiên cứu những thuyết giảng của phái Thiên Thai cùng với Nho học, rồi của Chân Ngôn ngay từ hồi mới tám tuổi. Rồi ông đi đến tự viện Choraku để học với một trong những đệ tử của Thiền sư Minh Am Vinh Tây, vị sư có tên là Vinh Triều Thiền Sư. Cũng giống như Vinh Tây ngày trước, Phật giáo của Vinh Triều cũng là một sự pha trộn giữa hai truyền thống Thiên Thai và Thiền. 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.

Mặc dầu vào thời của Viên Nhĩ Biện Viên, thầy Thiền, di cư từ Trung Hoa cũng như bản xứ (Nhật Bản), có thể được tìm thấy một cách sẵn sàng ở Nhật, một vài học nhân vẫn muốn du hành sang Trung Hoa để được tu tập như mình muốn. Một trong số những người đó là Viên

Nhĩ Biện Viên. Năm 1235, ông sang Trung Hoa và trong thời gian sáu năm lưu lại Trung Hoa, ông đã đạt được giác ngộ vào năm 1237 và nhận được ấn xác nhận từ thiền sư Vô Chuẩn Sư Phạm. Sau khi nhận được thầy Vô Chuẩn xác nhận, ông tiếp tục đi tìm những vị thầy Trung Hoa khác thời Tống để đi sâu vào sự thể nghiệm của mình bằng cách tiếp xúc với họ. Sau khi trở lại Nhật Bản vào năm 1241, ông đã góp phần mạnh mẽ vào việc du nhập Thiền vào nước Nhật. Vào thời đó, ông là một thiền sư tích cực hoạt động tại nhiều thiền viện khác nhau. Ông đã đem ảnh hưởng tu tập thiền của mình vào sự tu tập thần bí của hai trường phái Thiền Thai và Chân Ngôn. Trong chuyến Thánh Nhất du hành đến Trung Hoa, ông 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 Thiền 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. Năm 1243, theo lời mời của quan đại thần Fujiwara Michiie, sư đi đến Kyoto, kinh đô của nước Nhật thời bấy giờ. Lúc đó, quan đại thần Fujiwara Michiie quyết định xây dựng chùa Đông Phước và thỉnh Viên Nhĩ Biện Viên làm vị trụ trì đầu tiên. Chùa Đông Phước, được minh họa bởi quan đại thần Fujiwara Michiie, là một nơi mà ba truyền thống Thiền, Chân Ngôn và Thiền Thai cùng hiện hữu, Thiền sư Viên Nhĩ Biện Viên là người có sự tu tập trong cả hai truyền thống kia, nên ngài có thể chủ trì những nghi thức có liên hệ đến cả ba truyền thống, nhưng ngài đặt tu tập thiền tọa lên trên, và điều này thật tốt cho việc thanh tịnh thân tâm. Ngôi chùa đó, Đông Phước, đến ngày nay vẫn còn là kho báu của nước Nhật. Trong thời gian ở Đông Đô, Viên Nhĩ Biện Viên đồng thời cũng làm trụ trì chùa Kiến Trường của Tổ Vinh Tây. Ông chia thời gian của mình ra làm hai giữa hai ngôi chùa này, mỗi ngày ông đều đi bộ từ chùa này qua chùa kia. Tưởng cũng nên nhắc lại, Đông Phước Tự thuộc phái Lâm Tế, Phật giáo Nhật Bản, được Thiền sư Viên Nhĩ Biện Viên (1202-1280) khai sáng. Đông Phước Tự là một trong những tự viện Nhật Bản hiện vẫn còn đào tạo các thiền sư theo truyền thống chính thống của Thiền. Thiền phái Đông Phước Tự là một trong những nhánh thiền quan trọng nhất trong trường phái Lâm Tế ở Nhật Bản. Phái này

do Thiền sư Viên Nhĩ Biện Viên (1202-1280) khai sáng. Hiện nay phái này có khoảng 365 ngôi tự viện trên khắp Nhật Bản.

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."

Mặc dầu ông cho Thiền một vị trí ưu đãi, Viên Nhĩ Biện Viên cũng tôn kính giáo pháp Chân Ngôn và Thiên Thai và vì vậy mà cuối cùng ông có thể đạt được sự kính trọng đối với Thiền tông trong đó người ta bắt đầu ít thấy sự kỳ quặc kiểu Trung Hoa và có tính truyền thống dòng chính Nhật Bản hơn. Nhưng Viên Nhĩ Biện Viên hiểu rằng Thiền vẫn còn non trẻ trên đất Nhật, và ông tiếp tục khuyến tấn đệ tử du hành sang Trung Hoa để làm thâm sâu hơn sự tu tập của mình. Lâm Tế của Viên Nhĩ Biện Viên thời đó chưa phải là một trường phái độc lập với Chân Ngôn và Thiên Thai, nhưng nó đang trên đường độc lập với những truyền thống này. 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."

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 thần lực phi thường như vậy ấy trỗi dậy."

Mùa hè năm 1280, Thiền sư Viên Nhĩ Biện Viên lệnh cho chùa nổi trống lên và tuyên bố với chư đệ tử là mình sắp thị tịch. Rồi ông viết một bài thơ tiễn biệt:

“Những ai không thấy sự vật như thị,
Sẽ chẳng bao giờ hiểu được Thiền.”

Viết xong, ông nói lời từ biệt với các đệ tử rồi an nhiên thị tịch, thọ 78 tuổi.

23. Đại Ứng Quốc Sư (1235-1308)

Quốc Sư Đại Ứng (Phật giáo Nhật Bản), thuộc dòng Lâm Tế. Vào năm 1259, ông đã du hành sang Trung Hoa, trở thành đệ tử, thể nghiệm đại giác, và trở thành người kế vị pháp của thiền sư Hư Đường Trí Tạng (Trí Tạng Tây Đường). Ông 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 Phố 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.”

Trở về Nhật Bản, Nam Phố lưu lại một lúc với thầy cũ của mình là Thiền sư Lan Khê Đạo Long, trước khi đi đến đảo Kyushu ở phía nam, nơi ông được bổ nhiệm làm trụ trì chùa Kotoku-ji và sau này làm trụ trì chùa Sofuku-ji, nơi ông giảng Pháp ba mươi năm. Vào năm 1304, ông được vị hoàng đế đã nghỉ hưu là Nhật hoàng Go-Uda thỉnh đi Đông Đô làm trụ trì chùa Kagen-ji; tuy nhiên, sự thù hận liên tục của hàng giáo phẩm Thiên Thai về sự thâm nhập của các Thiền viện trong thành phố của họ đã cản trở việc lưu lại nơi này của ông. Từ khi trở về Nhật Bản, ông sinh hoạt như một vị thiền sư trong vùng Thương Liêm trên đảo Kyushu và ở Kyoto. Chính Đại Ứng là người đã đưa dòng thiền này vào Nhật Bản mà về sau này Bạch Ẩn Huệ Hạc cũng xuất thân từ đó, đã góp phần rất lớn trong sự du nhập Thiền vào Nhật Bản. Khác với nhiều thiền sư khác, Đại Ứng luôn tránh xen lẫn vào thiền những yếu tố từ các tông Thiên Thai và Chân Ngôn; ông đã đưa vào Nhật Bản truyền thống 'Khán Thoại Thiền' thuần túy nghiêm ngặt của Thiền phái Dương Kỳ Phương Hội. Sau đó vào thời suy thoái của Lâm Tế, một số thiền sư thuộc dòng này như Nhất Hữu Tông Thuần và Bạch Ẩn Huệ Hạc tuyên bố Đại Ứng và Hư Đường là thầy của mình và cho rằng họ là những người kế thừa di sản. Người kế vị nổi tiếng của Đại Ứng là Đại Đăng Quốc Sư.

Một hôm, Sư 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 tầm, 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, chúng thúc đẩy 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."

Ngôi chùa cuối cùng của ông là Kiến Trường Tự nằm trong vùng Thương Liêm. Trong buổi lễ bổ nhiệm, người ta nói ông đã tuyên bố: "Việc lão Tăng đến ngày hôm nay là chẳng từ nơi nào đến. Một năm tới đây, sự ra đi của lão Tăng cũng chẳng đi đến nơi nào." Như ông tiên đoán, một năm sau ông thị tịch. Ông để lại bài kệ thị tịch đọc là:

"Lão mắng gió và chửi mưa,
Lão chẳng màng Phật và Tổ;
Công việc duy nhất của lão
Là chuyển một cái nháy mắt,
Nhanh hơn cả tia điện chớp."

Cũng giống như Thiền sư Vô Học Tổ Nguyên, Nam Phổ được vua ban thụ hiệu là Đại Ứng, danh hiệu là Quốc Sư. Dòng Thiền Lâm Tế rộ rỡ nhất của Nhật Bản theo sau con cháu nối pháp của Đại Ứng Quốc Sư.

24. Thiền Sư Nhất Hư Tông Thuần (1394-1481)

Nhất Hư Tông Thuần là tên của một vị Thiền sư Nhật Bản vào thế kỷ 15. Sư là một trong những thiền sư nổi tiếng của Nhật Bản, đặc

biệt nổi tiếng về lối sống không theo chính thống của ông và những bài thơ tán dương công đức của rượu và tình dục. Thiền sư Nhất Hưu Tông Thuần là một nhân vật rất phổ thông trong văn hóa dân gian Nhật Bản đến nỗi ông trở thành tiêu đề cho một loạt phim hoạt họa được trình chiếu trên vô tuyến truyền hình. Ông nổi tiếng không chỉ vì là một Thiền sư lòng dũng cảm mà còn là một nhà thơ, nhà thư pháp. Ông được biết đến trong lịch sử Thiền về sự hài hước thâm sâu và sự chứng ngộ sâu của mình. Ông châm biếm loại thiền đang bị suy tàn trong các tự viện lớn vào thời của ông. Dù ông thuộc dòng Lâm Tế, ông thường chỉ trích nghiêm khắc lãnh đạo của tông phái vì việc cứng nhắc trong giáo pháp và hình thức của truyền thống.

Theo truyền thuyết Thiền Nhật Bản, ông là con ngoại hôn của hoàng đế Go-Komatsu, người đã thống nhất hai triều đình Bắc và Nam vào năm 1392. Khi mẹ của Nhất Hưu mang thai ông, bà bị bà hoàng thái hậu đẩy ra khỏi triều đình và bà đã chạy tránh về một hòn đảo ở về phía nam Kyushu, nơi bà đã nuôi nấng ông lớn lên trong nghèo khổ. Hoàn cảnh thời thơ ấu và những khó khăn của mẹ ông có ảnh hưởng đến cuộc đời ông. Từ những cảnh ngộ đó mà ông có ác cảm cả đời với những giai tầng thượng lưu và có cảm tình với người lao động, đặc biệt là những nỗi khổ của người đàn bà của thời đại và văn hóa đó. Khi ông lên năm tuổi, mẹ ông lo sợ cho sự an nguy của ông. Lo sợ rằng những nhóm chính trị đang tranh giành quyền lực có thể tìm đến ông và mưu toan sử dụng đứa con ngoại hôn của hoàng đế cho mục đích riêng tư của họ, bà ghi tên cho ông vào chùa An Quốc, một ngôi tự viện thuộc tông Lâm Tế trong hệ thống Ngũ Sơn. Cậu bé đã tỏ ra là một cậu học trò thông minh trước tuổi và đã biểu thị khuynh hướng bệnh vực người nghèo khó và hoạn nạn.

Một câu chuyện khá phổ biến kể lại vào một ngày, trong khi ông vẫn còn rất trẻ, thành linh ông vô tình làm bể một cái tách trà cổ mà vị trụ trì đặc biệt ưa thích. Nhất Hưu giấu những mảnh vỡ trong tay áo và đi đến gặp vị trụ trì. Ông hỏi một cách lòng vòng: “Bạch thầy, tại sao người ta lại chết?” Vị trụ trì bảo ông: “Đây là đạo của tự nhiên. Khi duyên khế hợp, sự vật được sinh ra, và khi duyên khác khế hợp, thì sự vật tịch diệt.” Nhất Hưu để lộ ra những mảnh vỡ của tách trà và nói: “Vậy thì có vẻ như là những duyên khác đang khế hợp cho cái tách trà này tịch diệt.” Ngay khi còn trẻ, Nhất Hưu đã có tánh khí nghĩ ngợi tự nhiên. Ông bị lôi kéo vào sự tu tập Phật giáo, nhưng ông cũng vô cùng

nhạy cảm với khoảng cách mà ông quan sát thấy giữa cách chư Tăng sống trong chùa và những nguyên tắc về đời sống trong tự viện mà qua đó họ chỉ nói bằng miệng. Ông cũng chán nản bởi sự tôn kính mà những đệ tử dành cho thầy không phải vì sự thành tựu tâm linh mà vì thứ bậc trong xã hội.

Vào thời tướng quân Túc Lợi Thị, Thiền đã trở thành một hiện tượng văn hóa nhiều hơn là tôn giáo, và các bộ phận văn hóa và mỹ thuật trở nên có ưu thế trong các chùa viện, có sự giảm nhẹ tương ứng trong sự giảng dạy tinh thần. Tại An Quốc Tự, Nhất Hưu hấp thụ giáo dục tốt về văn chương, có thể có lợi nhiều cho ông về sau này, nhưng ông nhận thấy rằng nếu ông muốn đạt ngộ thì ông cần tìm một vị thầy ở nơi khác. Không xa nơi ông ở có một ẩn sĩ tên là Keno Soi. Nhất Hưu bị thu hút bởi vị ẩn sĩ này do bởi cách sống đơn giản và mục đích hiển nhiên và thành thật. Tuy nhiên, Kenso không phải là một vị thầy được truyền thừa và ông ta thừa nhận với Nhất Hưu rằng ông không chắc ông có thể giúp cho Nhất Hưu được bao nhiêu. Nhất Hưu đã hấp thụ được một vài sự huấn luyện về thiền tọa tại An Quốc Tự, nhưng kinh nghiệm về thiền của ông dưới sự dẫn dắt của Keno thì thật là rất khác biệt. Tuy nhiên, cả Nhất Hưu và Keno đều không biết đây là bằng chứng của đạt ngộ hay chỉ là kinh nghiệm của “định” trong trạng thái thiền định sâu thường có trước khi đi đến “kiến tánh.”

Nhất Hưu tu tập với Keno cho đến khi vị này thị tịch năm năm sau đó. Ông vô cùng đau buồn đến nỗi toan tự trầm mình. Một người đi ngang qua cứu được ông, nhưng ông vẫn chán nản trong một thời gian dài. Cuối cùng ông quyết định đến xin làm đệ tử của Thiền sư Kaso Sodon, nổi tiếng là một trong những vị Thiền sư nghiêm khắc nhất thời đó. Thiền sư Kaso Sodon trụ trì chùa Đại Đức, một ngôi chùa uy danh được thiết lập bởi Quốc Sư Đại Đăng. Đại Đức Tự là ngôi tự viện không thuộc hệ thống Ngũ Sơn. Đại đa số những ngôi chùa không nằm trong hệ thống Ngũ Sơn này ở vùng thôn quê và thuộc truyền thống Tào Động. Đại Đức Tự tọa lạc bên trong kinh thành Đông Đô, là ngôi chùa Lâm Tế và không có quan hệ với hệ thống Ngũ Sơn. Không xao lãng trách nhiệm của một trụ trì, Thiền sư Kaso đã từ bỏ phương trượng của mình trong Đại Đức Tự và chọn sống trong một căn lều ẩn cư trong ngôi làng tên Katata, nằm trên bờ hồ Biwa. Tại đây ông làm việc với một nhóm đệ tử nhỏ, được tuyển chọn. Khi Nhất Hưu đến ra mắt lần đầu tiên tại lều ẩn cư, Thiền sư Kaso, theo truyền thống có từ thời Tổ

Bồ Đề Đạt Ma và Nhị Tổ Huệ Khả, chặn cửa lại và từ chối không nhận ông. Nhất Hưu cương quyết ngồi thiền định bên ngoài lều và về đêm ngủ dưới một chiếc thuyền lật úp. Trong năm ngày, Kaso cho Nhất Hưu cảm giác không có sự khích lệ nào và ngay cả; trong một dịp, Kaso cố đuổi Nhất Hưu đi bằng cách sai các đệ tử khác tát nước cho ông ướt đầm, nhưng Nhất Hưu không lay chuyển. Cuối cùng, bị thuyết phục bởi sự khẩn khoản thành thật, Thiền sư Kaso trở nên dịu dàng hơn và chấp nhận Nhất Hưu làm đệ tử.

Nhất Hưu được giao cho công án thứ 15 trong Vô Môn Quan: Ba hèo của Động Sơn. Một hôm, nhân Động Sơn đến tham học, Vân Môn hỏi: "Mới từ đâu đến?" Động Sơn đáp: "Tra Độ." Vân Môn lại hỏi: "Hạ an cư ở đâu?" Động Sơn đáp: "Chùa Báo Từ ở Hồ Nam." Vân Môn hỏi tiếp: "Rời chùa hôm nào?" Động Sơn đáp: "Hôm hai mươi lăm tháng tám." Vân Môn nói: "Tha cho ông ba hèo." Nhất Hưu tu tập công án này trong ba năm liền. Bên cạnh việc tu tập chung với chư Tăng khác, Nhất Hưu dành những buổi tối tọa thiền trên một chiếc thuyền câu nhỏ trong hồ. Cuối cùng, khi Nhất Hưu nghe tiếng của những ca sĩ đang hát trong chùa, ông đạt được một kinh nghiệm giác ngộ tương đối còn cạn cợt. Thầy Kaso thừa nhận giá trị của kinh nghiệm này và ban cho ông Pháp danh nhân việc thừa nhận sự thành tựu này, nhưng vị thầy bảo Nhất Hưu rằng ông chỉ mới có "hương vị trên đầu lưỡi" của Thiền mà thôi, rồi thầy ông hướng dẫn ông tiếp tục trên công án này. Không chán nản, Nhất Hưu tiếp tục tu tập với công án này trong hai năm nữa. Cuối cùng, một đêm vào năm 1420, ông đạt được đại giác trên con thuyền khi nghe tiếng kêu của một con quạ giữa lúc đang thiền định sâu. Kaso lắng nghe Nhất Hưu, rồi ra dấu bác bỏ. Kaso so sánh Nhất Hưu với một trong những đệ tử của đức Phật, những vị A La Hán, những người nghĩ rằng họ đã giác ngộ nhưng chưa đạt được mức hiểu biết mà truyền thống Thiền mong đợi. Thầy Kaso nói: "Đây vẫn còn là mức hiểu biết của người sơ cơ. Ông chưa tới gần được chỗ của một vị thầy Thiền." Nhất Hưu nói: "Vậy thì con đồng ý ở lại với mức độ của người sơ cơ." Kaso nói: "À, vậy thì cuối cùng ông đã đạt tới chỗ của một Thiền sư." Sau đó, Nhất Hưu được thầy xác nhận là người kế vị Pháp. Nhất Hưu đã làm một bài thơ kỷ niệm sự đạt ngộ của mình:

"Sự phẫn nộ của bạo loạn và dục vọng trì hoãn tâm ta
Hai mươi năm là giây phút này đây.

Một con quạ cười như một La Hán từ chốn trần ai,
 Khuôn mặt điểm kiêu
 Ca hát dưới ánh nắng mặt trời là gì nhỉ?”

Sau khi giác ngộ, Nhất Hưu lưu lại chỗ Kaso cho đến khi vị thầy này thị tịch, nhưng mối liên hệ của họ thường không dễ dàng. Kaso gắn chặt vào nguyên lý Phật giáo và thanh qui tự viện một cách nghiêm khắc, trong khi Nhất Hưu lại có những cuộc tình, bôn cợt với gái làng chơi, và thích rượu sa kê. Có một dịp, Kaso mắng Nhất Hưu vì đã không tỏ thái độ kính trọng thích hợp đối với những vị khách nổi tiếng đến thăm tự viện. Về phần mình, Nhất Hưu lúc nào cũng tận tụy với thầy mình. Trong những năm cuối đời, Thiền sư Kaso trở nên bất lực về mặt thể chất, và Nhất Hưu làm thị giả cho ông ta, đưa ông đi từ chỗ này đến chỗ khác khi cần thiết, ngay cả chuyện giúp ông ta khi đi vào nhà xí. Nhưng đến lúc Kaso công nhận người nối pháp, ông ta lại chọn một vị Tăng truyền thống hơn, đó là Yoso, làm người kế tục mình.

Khi Thiền sư Kaso thị tịch thì Nhất Hưu được ba mươi tuổi. Ông không tôn trọng Yaso cho lắm, người mà ông xem chỉ hơn người quản lý một chút thôi, vì thế mà ông rời chùa Đại Đức. Ông đã chính thức được phép giảng dạy nhưng lại chọn không làm việc này. Thay vào đó ông chấp nhận cách sống của một vị hành cước Tăng, di chuyển từ thành phố này qua thành phố khác giữa Đông Đô và Osaka, tới viếng tiệm rượu và nhà thổ cũng thường xuyên như ông viếng các Thiền tự. Ông đề nghị cả trong thi thơ của mình rằng những lúc ông ở bên những kỹ nữ cũng có ý nghĩa như kinh nghiệm giác ngộ của mình. Trong một bài thơ, ông viết tiếng quạ kêu cũng tốt, nhưng cái đêm mà ông ở lại với một kỹ nữ “mở ra trí tuệ sâu xa hơn những gì con chim nói.”

Mặc dầu Yoso và Nhất Hưu không hợp nhau lắm, Yoso thừa nhận sự đạt ngộ của Nhất Hưu và mời ông trở về Đại Đức Tự và đảm nhiệm trách vụ của một trong những ngôi chùa phụ trong vòng rào Đại Đức Tự. Nhất Hưu chỉ lưu lại vai trò này mười ngày trước khi quyết định rằng quản lý chùa và vô số những nghi lễ mà người ta mong đợi nơi ông có ít liên hệ tới Thiền. Ông viết một bài thơ trước khi ra đi để tiếp tục cuộc hành trình của mình:

“Lưu lại chùa này mười ngày,
 Tâm ta xoay vòng
 Rối bù trong nghi thức không ngừng

Giờ đây nếu ai muốn tìm ta

Thử tới quày cá, nhà thờ, hay tiệm rượu.”

Nhất Hưu chỉ trích sự giả cách của những vị Tăng làm bộ trong một cuộc sống đạo đức giả với nghi thức chủ nghĩa của các tự viện. Trong những trường hợp này, hành giả tự cắt đứt mình với những thực tế của cuộc sống bình thường. Ông thích viện dẫn một câu chuyện tìm thấy trong một bộ sưu tập những công án có nhan đề là “Dây Cát Đằng,” một bộ sưu tập công án gồm hai phần, được biên soạn ở Nhật Bản dưới triều đại Đức Xuyên. Người biên soạn và ngày xuất bản đầu tiên không ai biết. Văn bản bao gồm 272 công án, nguyên lai từ những nguồn Thiền cổ điển Trung Hoa. Một vài công án bắt nguồn từ Nhật Bản. Ngày nay, tác phẩm này vẫn còn là tài liệu căn bản của tông Lâm Tế Nhật Bản. Chuyện kể về một góa phụ hiếu hạnh đã dựng lên một lều ẩn cư cho một vị Thiền Tăng và hỗ trợ ông ta tu tập trong hai mươi năm. Một hôm khi bà tò mò muốn biết về mức độ hiểu biết của vị Tăng đã đạt được trong thời gian này. Để thử nghiệm vị Tăng, bà chiêu mộ sự trợ giúp của một cô gái trẻ. Bà nói: “Hãy đến viếng vị Tăng này, người mà ta đang hỗ trợ cho ông ta tu tập, rồi hai tay ôm lấy ông ta, chà xát thân thể ông một chút, và cho ông ta biết cô sẵn sàng làm bất cứ việc gì ông thích. Rồi trở lại đây báo cho tôi biết những đáp trả của ông ấy.” Cô gái làm dáng một cách tự nhiên để thử vị lão Tăng. Cô ấy đi vào trong lều, mặc bộ đồ ngủ hấp dẫn nhất, đến ngồi bên cạnh vị Tăng đang tọa thiền một cách nghiêm chỉnh. Cô gái thoa bóp vào vai vị Tăng và ép ngực mình vào lưng ông ta. Cô gái thì thầm bên tai vị Tăng: “Bây giờ ông muốn làm gì?” Vị Tăng nói một cách đầy kiêu ngạo: “Vào đông, một cái cây già mọc lên từ một tảng đá trơ trọi.” Cô gái không hiểu gì về chuyện vị Tăng có ý gì, nhưng cô ta quay trở về gặp bà lão và báo cáo những gì đã xảy ra. Bà già than thở: “Quả là một tên lang băm!” Cô gái hỏi: “Bà có nghĩ là ông ấy sẽ làm tình với tôi không?” Bà già nói: “Không nhưث thiết, nhưng ông ấy nên thông cảm cho hoàn cảnh của cô và nói với cô về điều đó. Ông không biểu tỏ lòng bi mẫn một chút nào cả. Ta đã phí phạm tài vật mà ta đã sử dụng cho một gã vô lại trong suốt những tháng năm này.” Rồi sau đó bà già đuổi vị Tăng đi và đốt rụi căn lều ẩn cư. Nhất Hưu đã viết một bài kệ bình luận câu chuyện trong đó ông khen sự rộng lượng của bà già trong việc cung cấp một cô dâu trẻ cho vị Tăng. Ông thêm vào:

“Nếu lão Tăng được dâng hiến cái gì tương tự,

Cây già kia sẽ dùng hết sức cho chồi non nảy mầm.”

Có nhiều câu chuyện về những cuộc du hành của Nhất Hưu ngay cả hồi sinh tiền của ông. Thí dụ như có một câu chuyện về một dịp ông “Khất Thực,” truyền thống tự viện đi xin thực phẩm bằng cách khất thực. Ông đến một nhà giàu, mặc dầu chủ nhà là một Phật tử thuần thành, chỉ cho Nhất Hưu một đồng xu một cách miễn cưỡng. Nhất Hưu trở về nơi trú ngụ và mặc y áo chính thức được truyền lại từ thầy; mặc xong, ông trở lại căn nhà vừa rồi. Chủ nhà mời ông vào nhà một cách cung kính và bảo gia nhân làm một bữa cơm hoàn hảo để đãi khách. Khi vật thực đã được dọn lên, Nhất Hưu đứng dậy, cởi y áo ra và đặt lên ghế danh dự. Nhất Hưu ghi nhận: “Bữa cơm này rõ ràng không chuẩn bị cho lão Tăng mà là cho những quần áo này của lão Tăng.” Nói xong, ông bước ra khỏi nhà. Trong một câu chuyện khác, Nhất Hưu 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 thiên 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. Một trong những câu chuyện thường được kể lại nhất của Thiền sư Nhất Hưu Tông Thuần là câu trả lời của ông cho một vị đệ tử tại gia đến tham vấn ông khi ông đang làm trụ trì Đại Đức Tự. Một hôm, có một vị đệ tử tại gia đến thăm Thiền sư Nhất Hưu Tông Thuần và nói: "Thưa Thầy, xin Thầy vui lòng chỉ cho đệ tử một cái gì thuộc về đại trí huệ." Thiền sư Nhất Hưu Tông Thuần cầm cây bút lông và viết: "Chú tâm." Vị đệ tử hỏi: "Chỉ có vậy thôi sao?" Thiền sư Nhất Hưu Tông Thuần lại cầm bút lên và viết: "Chú tâm, chú tâm." Thiền sinh bất bình nói: "Như thế này thì có gì là sâu sắc và tinh tế?" Để trả lời, Thiền sư Nhất Hưu Tông Thuần lại viết: "Chú tâm, chú tâm, chú tâm." Thất vọng, Thiền sinh hỏi: "Nhưng chú tâm có nghĩa gì?" Thiền sư Nhất Hưu Tông Thuần trả lời "Chú tâm có nghĩa là chú tâm."

Thiền sư Nhất Hưu Tông Thuần là một trong những thiền sư lớn của Nhật Bản đã duy trì di sản của Đức Sơn và Lâm Tế vào thời suy thoái nhất của Thiền Nhật Bản khi nó phải tự khép vào những nghi thức tôn giáo cứng nhắc. Theo giọng mỉa mai của mình, khá đặc trưng cho văn chương Thiền, Nhất Hưu Tông Thuần tự gọi mình là "đám mây điên" và đã ca ngợi những vị tổ thiền Trung Hoa của mình trong một bài thơ:

Mây điên
Gió điên...
Anh hỏi đó là gì ư?
Sáng trên núi,
Chiều trong thành phố
Ta thấy
Thật đúng lúc
Dùng gậy và tiếng hét
Và làm đỏ mặt cả Đức Sơn
Và Lâm Tế.

Khi Nhất Hưu ở tuổi sáu mươi, ông trụ lại tại Diệu Siêu Tự (Đại Đức Tự), một ngôi chùa nhỏ được dựng lên để tưởng niệm Đại Đăng Quốc Sư. Tại đây cuối cùng ông qui tụ một vài đệ tử. Hoàn cảnh tại Diệu Siêu Tự thích hợp với ông. Nó không đem lại nhiều chú ý của công chúng, và con số đệ tử mà ông huấn thị không bao giờ quá đông. Tuy nhiên, hoàn cảnh của ông lại trải qua một sự thay đổi bi tráng, trong thời chiến tranh Onin, về việc ai sẽ là người kế vị tướng quân

Ashikaga Yoshimasa. Trong khi trận chiến kéo dài khoảng mười năm và đã tàn phá rất nhiều trên khắp đất nước, nhiều chùa viện, kể cả Đại Đức tự, đều bị phá hủy. Nhất Hư cảm thấy có bốn phận phải trở về đây và đem phần thời gian còn lại của đời mình để cố trùng tu lại nó. Ông đã gây được quỹ cần thiết cho việc trùng tu và miễn cưỡng đảm nhận cương vị trụ trì, nhưng ông không cảm thấy hạnh phúc với cương vị mới của mình. Ông diễn tả cảm giác của mình trong bài thơ ngắn:

“Ba mươi năm ta làm hành cước rày đây mai đó

Giờ thì nhục nhằn bởi tấm tử y.”

Khi làm trụ trì của một ngôi tự viện chính, ông đã lôi kéo được một số lớn đệ tử, và bất kể sự kiện ông nổi tiếng trong văn hóa phổ thông và lối sống không chính thống, ông đã chứng tỏ mình là một bậc thầy nghiêm khắc và có hiệu quả. Ông xử dụng những sưu tập công án truyền thống, nhưng ông cũng nhấn mạnh đến tầm quan trọng trong việc duy trì tu tập trong mọi tình huống. Ông dạy rằng sự tỉnh thức hành giả áp dụng trong thiền định hơi thở hay gặm nhấm câu hỏi của công án nên được áp dụng trong những khía cạnh khác trong đời sống:

“Đừng nhặt lá trà, mà tu tập thiền tọa.

Đừng tụng kinh, mà tu tập thiền tọa.

Đừng lau nhà, mà tu tập thiền tọa.

Đừng cưỡi ngựa, mà tu tập thiền tọa.

Đừng làm tương, mà tu tập thiền tọa.

Đừng gieo hạt trà, mà tu tập thiền tọa.”

Trong khi lưu lại Đại Đức Tự, Nhất Hư tiếp tục phê trương sự khiếm khuyết về nghi lễ của mình. Ông vẫn duy trì mối quan hệ với Mori. Người ta thường nghe cả hai người chơi hai loại nhạc khí vào những buổi hoàng hôn. Mori là một tay chơi thụ cầm và ca sĩ, và ông thổi sáo kèm theo. Khi ông cảm thấy cái chết đến gần, ở tuổi tám mươi bảy, ông viết bài thơ cuối cùng không thích đáng một cách đặc biệt:

“Tuổi tám mươi già yếu

Ta đại tiện và cúng dường lên Phật”

25. Sư Bàn Khuê Vĩnh Trác (1622-1693)

Bàn Khuê Vĩnh Trác là tên của một vị Thiền sư Nhật Bản nổi tiếng của trường phái Lâm Tế, và được biết tiếng nhất trong thời của ông.

Bàn Khuê sanh ra vào năm 1622, trong một gia đình theo Nho học. Cha cậu mất lúc cậu mới lên mười, và người anh lớn của Bàn Khuê lúc đó trở thành người chủ của gia đình gồm năm anh em trai, bốn chị em gái cùng với bà mẹ. Masaysu, cũng giống như cha mình, làm nghề bốc thuốc Bắc và là một người nghiêm nghị và thành công trong làng. Trong khi Bàn Khuê thì ngược lại, chẳng có gì tỏ ra là hứa hẹn cả. Ông chẳng bao giờ chịu khấp mình vào bất cứ thứ kỹ luật nào. Masaysu phải bảo người đưa đò đưa Bàn Khuê qua sông đi học và dừng để cho về sớm. Bàn Khuê đáp lại bằng cách nín thở đi bộ dưới nước qua sông cho tới khi vô được chỗ cạn.

Khi Bàn Khuê lên mười tuổi, ông bị đánh động bởi một đoạn văn trong sách Đại Học của Khổng giáo, đoạn văn nói: “Đại Trí chiếu sáng minh đức.” Bàn Khuê hỏi thầy mình là Khổng Tử muốn nói gì qua cái “minh đức.” Vị thầy viện dẫn chú giải truyền thống trong đoạn văn, trả lời rằng “minh đức” ám chỉ “bẩm tánh thiện nơi con người.” Bàn Khuê vẫn khăng khăng hỏi: “Bẩm tánh là cái gì?” Vị thầy nói: “Nó là cái tánh căn bản của con.” Bàn Khuê tiếp tục hỏi: “Nhưng mà nó có nghĩa gì? Nó chỉ cái gì? Làm sao con có thể biết được cái tánh căn bản của mình?” Vị thầy thừa nhận là mình không có câu trả lời cho câu hỏi này. Câu hỏi ở trong Bàn Khuê, và với ông, nó trở thành một thứ “đại nghi” có thể đưa hành giả tới chỗ giác ngộ. Nhân cơ hội những vị du Tăng đi ngang qua làng, cậu bé Bàn Khuê bèn hỏi họ xem nếu họ có thể làm rõ được vấn đề “minh đức” và cái tánh căn bản của con người hay không. Những vị Tăng bảo Bàn Khuê rằng nếu cậu thành khẩn, cậu có thể tìm một vị thầy và vị ấy có thể hướng dẫn cậu về Phật Pháp. Bàn Khuê mất quá nhiều thì giờ cho sự tìm kiếm này nên cậu bỏ bê việc học. Cuối cùng anh cậu là Masaysu cảm thấy phải dùng biện pháp thật mạnh là đẩy cậu bé ra khỏi nhà, mặc dầu lúc đó cậu mới có mười một tuổi.

Một người bạn của gia đình cung cấp cho cậu bé một cái lều mà Bàn Khuê đặt cho nó cái tên có phần long trọng là Ẩn Cư Am. Ông viết tên am trên một tấm bảng và đặt nó bên ngoài cửa. Trong cái lều nhỏ này, ông đã tận lực tu tập tâm linh và có thể khát thực từ những gia chủ tại địa phương. Tại một chùa địa phương theo trường phái Tịnh Độ, ông được giới thiệu về pháp môn niệm Phật, và hết mình tu tập pháp môn này một lúc. Rồi sau đó ông đến tu tập tại một chùa Chân Ngôn tông. Nhưng không có pháp nào có thể giúp ông khám phá ra bản tánh căn bản hay minh đức cả.

Ở tuổi mười sáu, Bàn Khuê tìm gặp Thiền sư Umpo, một vị Tăng tông Lâm Tế từ buổi ban sơ của triều đại Đức Xuyên của Nhật Bản (1603-1866). Chúng ta biết rất ít về giáo pháp của vị Thiền sư của Thiền phái Diệu Tâm Tự này. Sư nổi tiếng chủ yếu vì là thầy của Thiền sư Bàn Khuê Vĩnh Trác, một trong những nhân vật nổi tiếng nhất của thời đại Đức Xuyên. Thiền sư Umpo bảo Bàn Khuê rằng cách duy nhất để khám phá ra cái tánh căn bản là qua tu tập thiền tọa. Bàn Khuê cảm thấy có lẽ đây là vị thầy có thể giúp mình, và ông trở thành Tăng sĩ, với Pháp danh là “Vĩnh Trác.” Trong ba năm, ông lưu lại tại chùa Zuio-ji, nhưng ông chẳng bao giờ tiến tới gần việc tìm ra câu trả lời cho những câu hỏi của mình. Mặc dầu ông luôn kính trọng Thiền sư Umpo, Bàn Khuê quyết định là ông cần phải theo đuổi sự tìm kiếm của mình chỗ khác.

Sau khi rời chùa Zuio-ji, ông lang thang khắp nước Nhật và tham học với nhiều thầy khác nhau. Ông du hành từ chùa này qua chùa khác những mong tìm được ai đó có thể giải quyết được mối nghi dai dẳng của mình. Thường thì ông không có chỗ nào để trú ngụ và phải ngủ nghỉ ngoài trời hoặc ở chung với những người ăn mày, kể cả, có một lúc ông ở chung với những người ăn mày ở dưới gầm cầu Gojo nơi mà hoàng đế Hanazono đã tìm thấy Thiền sư Tông Phong Diệu Siêu. Qua tất cả những chỗ này, ông vẫn tiếp tục tu tập thiền tọa mà ông đã học được từ Thiền sư Umpo. Ông sống như thế này trong bốn năm; rồi trong lúc gần như tuyệt vọng, ông trở về chùa Zuio-ji, ông bảo Umpo là ông không thể tìm được một vị thầy nào có thể giải quyết được mối nghi của mình. Thiền sư Umpo bảo Bàn Khuê: “Cái khó của ông là ông cứ khăng khăng đi tìm một ai khác để giúp ông. Đó là thứ ngăn cản không cho ông đạt được mục đích của mình.” Hiểu được từ Umpo là ông chỉ có thể tìm cái ông muốn tìm từ bên trong mà thôi, Bàn Khuê chuyển đến một túp lều tranh không xa chùa Zuio-ji. Nó chỉ rộng khoảng bốn tám chiếu rưỡi (khoảng trên hai thước mỗi cạnh), và Bàn Khuê so sánh nó với một xà lim nhà tù. Ông đóng kín cửa lại, chỉ chừa một lỗ nhỏ để các vị Tăng chùa Zuio-ji đưa thức ăn vào cho ông. Trong lều này ông đã đắm mình trong thiền tọa một cách kịch liệt và quá lâu đến nỗi hai móng đít và hai chân đều sưng và lở loét ra. Ông chiến đấu với buồn ngủ bằng cách tự tạt nước lạnh vào mình. Trong suốt hai năm ẩn cư, ông chỉ chuyên việc tọa thiền chứ không làm việc gì khác. Trong thời gian này ông xem thường sức khỏe đến nỗi có nguy cơ chết vì lao phổi.

Một buổi sáng, sau khi khắc ra một cục máu, ông bỗng đạt được sự thể nghiệm đầu tiên về đại giác. Ông tuyên bố rằng “Vạn vật đều bất sanh.”

Về sau này ông đã theo học thiền với thiền sư Tao-Che Ch'ao-Yuan (Dosha Chogen), người đã thừa nhận sự chứng ngộ của ông. Tao-che Ch'ao-yuan (?-1660), Thiền sư Trung Hoa thuộc tông Lâm Tế vào thời nhà Minh, một trong những vị Tăng du hành sang Nhật Bản sớm nhất trong thời Đức Xuyên. Tao-che giữ chức Thủ Tòa tại một tự viện Trung Hoa ở Nagasaki, và Sư cũng loan cuốn nhiều đệ tử người Nhật có hứng thú trong việc tu tập với một vị thầy người Hoa. Vị đệ tử nổi trội nhất của Sư là Thiền sư Bàn Khuê Vĩnh Trác. Tao-che xuất thân từ cùng một dòng truyền thừa với Thiền sư Ấn Nguyên Long Kỳ, vị sáng lập dòng Thiền Hoàng Bá tại Nhật, và cũng được xem như là người đi tiên phong trong phong trào Thiền Hoàng Bá. Sư trở về Trung Hoa một thời gian ngắn trước khi thị tịch. Những cuộc gặp mặt giữa Bàn Khuê và Dosha vô cùng khó khăn bởi sự kiện không người nào nói được ngôn ngữ của người kia; tuy vậy, họ có thể đọc chữ Trung Hoa. Bằng cách trao đổi bằng chữ viết, Bàn Khuê diễn tả sự đạt ngộ của mình cho Dosha, và vị thầy đáp lại: “Ông đã hiểu được vấn đề của cái ngã, nhưng để chế ngự được sự thâm sâu của tông phái ta ông phải đi sâu hơn nữa.”

Bàn Khuê biết là mình có sự hiểu biết thâm sâu hơn nhiều vị thầy khác mà ông đã gặp. Ông tin rằng ông đã đạt được toàn giác và chỉ muốn Dosha xác nhận sự kiện. Cảm thấy kinh ngạc và nhục nhã trước lời bình của Thiền sư Dosha, Bàn Khuê đứng dậy và rời phòng mà không có cả cái lịch sự cúi đầu chào. Tuy nhiên, có cái gì đó nơi phong cách của vị Thiền sư và ngay cách cư xử lúc rầy rà với Bàn Khuê, nên Bàn Khuê không rời bỏ Thánh Phước Tự. Cuối cùng ông khiêm tốn xin Thiền sư Dosha nhận mình làm đệ tử. Từ đó ông gia nhập chúng đệ tử của Thiền sư Dosha và làm việc trong nhà trù, dọn những bữa ăn cho Tăng chúng. Tuy nhiên, ông không tham dự vào những nghi thức theo kiểu Trung Hoa và những hình thức mà Thiền sư Dosha sử dụng, tranh luận rằng ông tập trung vào chuyện giác ngộ và không có thì giờ cho những nghi thức ngoại lai. Việc này thực ra cũng là từ chối việc tham dự vào việc tu tập công án mà Thiền sư Dosha chính thức dẫn dắt bằng tiếng Trung Hoa. Suốt đời, Thiền sư Bàn Khuê Vĩnh Trác luôn biểu tỏ sự hoài nghi về giá trị của việc học công án. Ông đạt được kinh nghiệm

giác ngộ sâu lần thứ ba tại Thánh Phước Tự, ông đã trình ngay lên Thiền sư Dosha. Ông viết: “Đại sự trong Phật giáo là cái gì?” Thiền sư Dosha nhắc bút lên và đáp lại: “Sự của ai?” Bàn Khuê đẩy tay ông ra, Dosha lại bắt đầu viết, nhưng trước khi ngọn bút chạm giấy, Bàn Khuê đã nắm lấy nó. Đoạn ông quay gót và rảo bước ra khỏi phòng. Sau lần tham vấn này, Dosha thừa nhận sự toàn giác của Bàn Khuê và tìm cách bổ nhiệm ông làm đệ nhất tòa của Thánh Phước Tự. Bàn Khuê từ chối không nhận danh dự này, nhưng những vị Tăng khác đều biết là chuyện đó đã được quyết định. Nhiều người trong họ cảm thấy Bàn Khuê được nhiều đặc ân qua việc không tham dự vào các nghi thức Trung Hoa; nỗi uất ức của họ càng lớn thêm khi họ biết Bàn Khuê được cho làm đệ nhất tòa. Khi tình cảnh trở nên xấu đi thì Dosha khuyên Bàn Khuê rời Thánh Phước Tự.

Bàn Khuê đi đến rặng núi Yoshino, một nơi ưa thích của những ẩn sĩ Phật giáo, và tại đây ông đã thu hút những vị đệ tử đầu tiên của mình. Rồi vào năm 1654, ông trở lại Nagasaki và tìm thấy những đệ tử của Thiền sư Dosha đang tranh luận với vị Thiền sư mới tới là Ấn Nguyên Long Kỳ. Bàn Khuê luôn trung thành với thầy và bác bỏ pháp Thiền của Ấn Nguyên và Thiền phái Hoàng Bá do Ấn Nguyên thiết lập. Tuy nhiên, nói chung những người lãnh đạo cả Tăng lẫn tục đều xem trọng Ấn Nguyên. Bàn Khuê cố giúp Dosha tìm cách ở lại Nhật Bản; ông đã tìm một ngôi chùa thích hợp cho Dosha có thể ở lại. Nhưng những nỗ lực đều không có kết quả, và vào năm 1658 Dosha trở về Trung Hoa. Trước khi ra đi, có người hỏi ông ai trong số đệ tử của ông là người đạt được toàn giác. Ông trả lời: “Bàn Khuê Vĩnh Trác.”

Bây giờ đã được thừa nhận là người nối pháp của Dosha và Umpo, Bàn Khuê bắt đầu nghiệp giảng dạy đệ tử trong ba mươi sáu năm của mình. Ông có liên hệ với một số những ngôi chùa chính, nhưng ông vẫn lưu lại nơi lều ẩn cư nhỏ của mình: Oshiken, nơi ông đã quy tụ được một nhóm đệ tử chọn lọc của mình. Sau khi được triều đình bổ nhiệm về trụ trì tu viện Diệu Tâm Tự ở Kyoto vào năm 1672, ông trở thành nhân vật chủ chốt trong việc phục hưng truyền thống Lâm Tế ở Nhật Bản. Sức mạnh nơi tâm và khả năng thuyết giảng chân lý Thiền bằng ngôn ngữ dân gian một cách đơn giản và dễ hiểu đối với quảng đại quần chúng đã góp phần mạnh mẽ vào việc phục hưng trường phái Lâm Tế tại Nhật, đã từ lâu bị tắc nghẽn với hình thức bề ngoài cứng nhắc. Tuy nhiên, ông không để lại một trước tác nào và học trò của ông

cũng bị cấm ghi lại những bài thuyết giảng của ông. Vì vậy mà có rất ít ngữ lục của ông được đệ tử ghi chép còn sót lại. Thiền sư Bàn Khuê Vĩnh Trác vốn là một bậc tôn sư được mọi người kính phục.

Hồi tưởng lại những đoạn đường đi qua của chính mình, bây giờ ông xem những phép tu khổ hạnh chỉ là những “nỗ lực vô ích.” Ông bảo đệ tử rằng cách hành xử với những cực đoan như vậy là không cần thiết, và ông có vẻ tin rằng mình có thể giúp đưa người khác đến giác ngộ với những huấn thị đơn giản rằng họ phải giữ cho được cái “Tâm Bất Sinh” của mình. Khi bị thách thức bởi một vị Tăng người cứ nằng nặc cho rằng tất cả những vị đại sư trong quá khứ, gồm cả Bàn Khuê, đã đều phải nỗ lực không ngừng nghỉ. Bàn Khuê bảo ông ta hãy tưởng tượng một nhóm lữ hành lạc đường trong rừng núi mà không có nước nên phải chịu khát dữ dội. Một người trong nhóm ra đi tự mình tìm nước, đi qua những núi đồi và phải vượt qua những khó khăn trước khi thành công trong việc tìm kiếm này. Nước mà người ấy mang về có thể làm đỡ khát cho những người ở lại và không cần thiết cho họ phải trải qua những cố gắng tương tự. Bàn Khuê nói: “Sự cố gắng của lão Tăng đã được làm một cách sai trái, bởi vì lão Tăng không gặp được một bậc thầy có đôi mắt tinh tường. Dầu vậy, cuối cùng, lão Tăng đã khám phá được Phật tâm cho chính mình; từ đó, lão Tăng luôn nói với người khác về những nỗ lực của họ để cho họ không phải trải qua những thử thách đó nữa, giống như những người uống nước và làm dịu đi cơn khát của họ mà không cần phải tự mình đi tìm nước.” Suốt quãng đời hành đạo của mình, bên cạnh những lần tổ chức an cư thiền tập, Bàn Khuê thường thuyết giảng cho cả nam lẫn nữ của mọi giai tầng trong xã hội. Ngược lại với thành kiến thông thường của thời đó, Bàn Khuê xác nhận rằng người nữ cũng có cùng cái “Tâm Bất Sinh” như người nam. Trong bài thuyết giảng tại chùa Báo Thân, Bàn Khuê còn khẳng quyết rằng người nữ dễ dàng đạt ngộ hơn người nam, vì người nam thường bị trở ngại bởi những cao vọng tri thức.

Có lần Thiền sư Bàn Khuê chuẩn bị rời một ngôi chùa tại kinh đô, nơi ngài được mời đến để thuyết pháp. Ngay lúc đó, có một viên thư lại của một vị lãnh chúa hối hả đến báo với ngài rằng chủ nhân ông ta muốn gặp mặt và tham vấn ngài vào ngày hôm sau. Viên thư lại nài nỉ ngài hãy hoãn lại chuyến hành trình. Vì thế, ngài đã nhận lời và ở lại chùa. Hôm sau, viên thư lại ấy lại đến chùa một lần nữa để thông báo rằng vị lãnh chúa bận việc gấp cần phải giải quyết nên không thể gặp

mặt ngài được. Thay vào đó, viên thư lại trình những vấn đề mà vị lãnh chúa cần tham vấn và ghi nhận câu trả lời của thiền sư để truyền đạt lại. Nghe xong, Bàn Khuê đáp: "Thiền pháp khó lãnh hội, ngay cả khi trực tiếp tham vấn. Làm sao có thể truyền đạt qua người trung gian?" Bàn Khuê không nói gì thêm. Viên thư lại đành phải im lặng ra về.

Một lần khác, có người đến hỏi Bàn Khuê về phương pháp tọa thiền. Sư nói: "Hòa nhập vào tuệ giác minh diệu vốn có từ trước khi khởi tình thức thì gọi là Thiền; lia khỏi mọi vương bận trần cấu bên ngoài thì gọi là Tọa. Nếu chỉ ngồi trên chân và nhắm nghiền mắt lại thì không phải là tọa thiền. Nếu ngồi lặng lẽ suy cứu dòng tư tưởng của mình một cách tinh tế thì mới tạm được gọi là có đôi chút công phu. Mọi phiền não đều xuất phát từ vòng ảo vọng do tâm thức xoay chuyển. Khi cơn giận nổi lên, người ta trở thành ác quỷ. Cũng như thế, dục vọng khiến con người biến thành súc sinh, và tham lam biến con người thành quỷ đói. Khi nào còn bị phiền não và vọng tưởng trói buộc, chúng sanh vẫn còn lăn trôi trong luân hồi sanh tử, không thể nào đạt đến cảnh giới an lạc và tự tại. Nếu tự mình giải thoát khỏi sự ràng buộc của dòng tư tưởng và tình thức, hành giả sẽ cắt đứt được mối dây phiền não và vượt lên trên các hiện tượng nhân quả vô thường. Nên biết rằng nuôi dưỡng thiện ý là một nhân lành, ắt sẽ gặt được thiện quả; rằng làm việc ác độc và sai trái là một nhân xấu, ắt sẽ nhận lãnh ác báo. Tuy nhiên, tất cả đều là nghiệp quả vô thường. Lia xa khỏi mọi phiền não vọng tưởng mới chính là con đường thoát ly sanh tử. Nghe những lời này, xin chớ rơi vào chỗ chấp không; kẻ có trí phải biết nương theo lời mà đạt ý. Nên biết rằng cảnh giới Vô Niệm cũng chẳng phải là trạng thái hư không. Cho dù ta không để tâm lắng nghe, tuệ căn tiềm ẩn bên trong mỗi người luôn tỉnh thức giúp ta có thể nghe rõ ràng. Khi chạm tay vào nước hay lửa, ta tự biết lạnh hay nóng, không ai cần phải học cách cảm nhận nóng hay lạnh cả. Hành giả nên nhớ rằng chúng ta hoàn toàn có thể sống mà không cần đến vọng tưởng. Phật tánh vốn bao trùm muôn vật, vượt lên trên mọi khái niệm đối đãi: phải trái, đúng sai, có không, vân vân, của lý luận nhị nguyên, như một tấm gương trong phản chiếu ảnh tượng của muôn vật một cách rõ ràng và vô tư. Vì thế, chúng ta cần gì phải bám víu vào vọng tưởng và tình thức? Có vọng tưởng ắt sẽ phát sinh phiền não. Đạt đến tâm viên giác, hành giả trực nhận sự vật một cách rõ ràng, không bị chi phối bởi tình thức và vọng tưởng nên không vương bận phiền não. Bởi thế nên nói rằng Tọa với

tâm viên giác, và Thiên với tuệ minh sát mới chính là công phu thiền định cao tuyệt nhất."

Ngày nọ, có người đến gặp Thiền sư Bàn Khuê. Anh ta than rằng mình là người với bản tánh bầm 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 'bầm tánh' ấy chẳng phải là thiên tánh bầm sinh của anh đâu!"

Thời đó có một nhóm hành khất mắc bệnh phong cùi đến đến đạo tràng xin quy y và gia nhập vào đạo tràng của ông. Ông đã vui vẻ chấp nhận họ vào Tăng đoàn và chính ông đã đích thân làm lễ thí phác và thọ giới cho họ. Trong khi hành lễ có một nhà quý tộc, đại diện cho một lãnh chúa người đã xây dựng ngôi thiền viện và hết lòng bảo trợ sự nghiệp hoằng pháp của thiền sư Bàn Khuê, đến tham kiến ông. Khi vừa trông thấy ông đang xuống tóc cho những người bị cùi này, nhà quý tộc vội vàng mang một chậu nước thỉnh thiền sư rửa tay. Nhưng thiền sư Bàn Khuê đã từ chối với lời nhận xét: "Thói giả dối của ông còn đơ dái hơn cái đầu lở lói của những người phong cùi này!"

Một lần nọ, một vị lãnh chúa khác tìm gặp Sư để tham vấn về chỗ dụng tâm của nhà Thiền. Bàn Khuê quả rằng: "Tôi biết ông vừa mới trục xuất một vị học giả chỉ vì không chấp nhận đức độ và tài năng của ông ấy. Như vậy làm sao ông có thể đến đây để hỏi và lãnh hội được chỗ dụng tâm của Thiền gia?" Lại một lần khác, có một vị lãnh chúa trẻ tuổi theo thiền sư Bàn Khuê để tham học lý thiền, vị lãnh chúa này rất mê võ thuật. Có lần vị lãnh chúa cố tình thử phản xạ của thầy bằng cách xuất kỳ bất ý dùng giáo tấn công thiền sư nhân lúc ngài đang tĩnh tọa. Bàn Khuê bình thản dùng tràng hạt gạt ngọn giáo sang một bên, điềm nhiên nhận xét: "Kỹ thuật của con còn non lắm, chiêu thế chưa xuất ra mà tâm đã động rồi!"

Có một lần thiền sư Bàn Khuê Vĩnh Trác nói chuyện với Tăng chúng: "Khi ta mới phát tâm tìm cầu giác ngộ, vì không tìm được một vị thầy đã giác ngộ nên ta đã tu tập đủ loại khổ hạnh, tiêu hao sinh lực. Có lúc ta đã sống ẩn cư, cắt đứt hết mọi quan hệ với thế nhân. Có lúc ta dùng những bức vách bằng giấy để dựng thiền thất cho mình để có chỗ

tịnh tọa. Ta tọa thiền liên tục trong tư thế kiết già không bao giờ nằm ngả lưng xuống cho đến khi đùi ta bị lở loét để lại những vết sẹo vĩnh viễn trên thân thể. Mỗi khi nghe ở đâu đó có sự hiện diện của vị thầy, ta liền đi thẳng đến để gặp. Sau nhiều năm như vậy, ít có chỗ nào trên xứ Phù Tang mà ta chưa từng đặt chân tới. Tất cả việc này đã xảy ra như vậy là vì ta không gặp được một vị thầy giác ngộ. Cho đến một ngày tâm thức ta bừng sáng, lần đầu tiên trong đời ta nhận ra rằng tất cả những năm tháng lao nhọc và gian khổ trước đây đều là vô dụng, và kể từ đó ta đã đạt được an lạc. Giờ đây ta nói cho các ông biết cách làm thế nào để hoàn thành giải thoát ngay trong đời này mà không cần phải lao tâm hành xác, nhưng chưa chắc gì các ông hoàn toàn có đủ lòng tin tưởng vì các ông không thật sự nghiêm túc dốc hết toàn lực trên đường giải thoát của mình."

Có lần, thiền sư Yui-e, một vị trưởng lão của dòng Thiền Tào Động, tâm sự với thiền sư Bàn Khuê Vĩnh Trác: "Tôi đã phát tâm tu hành vào lúc 17 hay 18 tuổi. Suốt trên ba mươi năm, tôi chuyên tâm hành thiền, hiếm khi đặt lưng xuống chiếu, tập trung nhất niệm, nhưng vẫn thấy khó khăn trong việc thanh lọc tạp niệm và vọng kiến. Mãi đến những năm gần đây, tâm trí mới được trong sáng và đạt được niềm an lạc. Về phần ông, ông đã từng dụng công như thế nào?" Thiền sư Bàn Khuê Vĩnh Trác đáp: "Khi còn trẻ tôi cũng nỗ lực thực hành thiền quán, nhưng một ngày nọ tôi mới chợt nhận ra rằng tông môn của mình là tông môn của những người với con mắt giác ngộ, và không một ai có thể dựa vào người khác để đạt đến giải thoát. Từ đó trở đi tôi vượt lên khỏi những mối quan tâm khác mà chỉ tập trung vào mục đích kiến tánh mà thôi. Vì lý do đó, tôi đã làm chủ được khả năng nhận biết mức độ chứng đắc của những thiền giả khác trên con đường giác ngộ."

Có một thời Thiền sư Bàn Khuê Vĩnh Trác thường tìm đến khu hành quyết và tọa thiền ngay dưới cột xử tội trong suốt nhiều đêm để thử Tâm Thiền của chính mình. Sau đó, có khi Sư lại ngả lưng nằm xuống bờ đê bao quanh khu chẵn ngựa của quân đội. Một hôm, khi nhìn vào khu chẵn ngựa, Sư trông thấy một quân nhân đang vung roi quát ngựa. Sư đứng dậy quát lớn: "Này! Ông nghĩ ông đang làm cái gì vậy?" Người lính nghe tiếng Sư quát nhưng vẫn cứ làm ngơ, vẫn vung roi quát mạnh khi đang phóng ngựa ngang mặt Sư. Sư lại quát lớn: "Này! Ông có biết mình đang làm gì không?" Sự việc xảy ra ba lần như vậy. Cuối cùng người lính dừng lại, xuống ngựa, và tiến gần về phía Sư. Đến lúc

đó người lính mới nhận ra Bàn Khuê là một vị Tăng. Người lính lên tiếng: "Thầy đã quát tôi ba lần, chẳng hay thầy có chuyện gì muốn nói?" Bàn Khuê nói: "Thay vì đánh ngựa một cách tàn nhẫn như vậy, sao ông không nghiêm khắc với chính bản thân và điều phục tâm ý của chính mình?"

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 lầm lẫn 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." Thiền sư Bàn Khuê 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 lờ 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 thánh giả của các truyền thống Lâm Tế, Tào Động, Hoàng Bá, và ngay cả những hành giả các tông phái Thiền Thai, Chân Ngôn và Tịnh Độ.

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.’” 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.”

Thiền sư Bàn Khuê thị tịch trong một ngôi chùa thuộc vùng thôn dã vào thập niên cuối cùng của thế kỷ thứ 17. Trước lúc ngài thị tịch, chúng Tăng xin ngài để lại một bài kệ phó chúc theo đúng truyền thống Phật giáo Thiền tông. Ngài nói: "Ta đã ở lại thế giới này suốt 73 năm, giảng dạy lý Thiền suốt 44 năm trời. Tất cả những gì ta đã làm trong ngần ấy thời gian chính là bài kệ phó chúc của ta, không cần thiết phải có một bài kệ nào khác nữa. Vì sao ta lại phải bắt chước tiền nhân để thú nhận rằng mình đang chuẩn bị cho lần ra đi kia chứ?" Nói xong, ngài ngời thẳng người mà thị tịch.

26. Thiền Sư Chánh Thọ Lão Ông (1642-1721)

Chánh Thọ là tên của một vị thiền sư trong Phật giáo Nhật Bản, vào cuối thế kỷ thứ XVII, đầu thế kỷ thứ XVIII. Thiền sư Chánh Thọ Lão Ông, còn gọi là Đạo Cảnh (Đạo Kính Huệ Đoan), thuộc Thiền phái Lâm Tế, đệ tử và người nối pháp duy nhất của Vô Nan Thiền Sư; và là thầy của thiền sư Bạch Ẩn Huệ Hạc. Ngài làm du Tăng đi khắp nước Nhật, theo học với nhiều bậc thầy Thiền khác nhau. Ngài là tác giả của bộ “Góp Nhật Cát Đá,” một tác phẩm rất phổ thông, tập hợp những câu chuyện và truyền thuyết đầy chất hài hước mà các thầy Thiền thường dùng khi thuyết giảng tư tưởng của mình. Lúc còn là một

người trẻ, Đạo Kính Huệ Đoan (Chánh Thọ Lão Ông) đã từng là người hầu cận trong nhà của Lãnh chúa Matsudaira of Nagano. Sự thích thú về Thiền nơi ông khởi lên khi một số chiến sĩ yêu cầu một vị du Tăng viết tên của Đại Bi Bồ Tát như một lá bùa an toàn cho họ. Huệ Đoan cũng xin một cái, nhưng vị Tăng thấy có cái gì thâm sâu nơi người trẻ Huệ Đoan hơn là cái mà ông đã cảm giác nơi một chiến sĩ. Vị Tăng bảo Huệ Đoan: “Bồ Tát không thể tìm được từ bên ngoài. Những thứ giỡn chơi này không có giá trị gì đâu. Hãy tìm Bồ Tát từ bên trong.” Những lời nói của vị Tăng ở lại với Đạo Kính Huệ Đoan trong một thời gian rất dài, và ông luôn bận rộn tìm hiểu coi chúng có nghĩa gì. Vấn đề Bồ Tát Bên Trong đã trở thành khối Đại Nghi trong lòng Huệ Đoan, và ông ta tập trung cao độ trong nhiều tháng đến nỗi ông thường lơ là trong khi thực hiện những nhiệm vụ được giao phó khác. Một hôm, Huệ Đoan té ngã từ một cái thang và bị bất tỉnh. Đến khi tỉnh lại, vấn đề đã được giải quyết. Ông cảm thấy chắc chắn bây giờ ông đã biết cái gì là Bồ Tát Bên Trong, nhưng muốn sự hiểu biết của mình được một vị Thiền sư xác nhận.

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.

Sau khi lưu lại với Vô Nan được ít lâu, Huệ Đoan lui về trong một túp lều ẩn cư trong vùng núi tên là Chánh Thọ Am (Shoju-an). Mẹ ông, đã là một ni sư, cũng gia nhập với ông ở đây. Cả hai người sống đời khổ hạnh. Ông thực hành những phép tu như tọa thiền trong nghĩa địa, trong một biến cố xảy ra, ông ngồi trong tư thế thiền định bất động trong khi những con chó hoang đang ngửi vào thân thể ông ta. Những câu chuyện đương thời diễn tả ông đi lại với quần áo rách bươm đầu tóc rối bời. Người ta gọi ông là “Lão Ông tại lều ẩn cư Chánh Thọ” hay “Chánh Thọ Lão Ông.” Đây là cái tên mà ông được biết đến vào khoảng năm 1710, khi một trong những đệ tử của ông là Doju Sokaku đưa một chàng thanh niên đầy kiêu hãnh tới tham vấn ông, đó là chàng Sugiyama Iwajiro. Khi Bạch Ẩn đến tham kiến Thiền sư Chánh Thọ Lão Ông, tự khoe mình đã ngộ đạo, muốn được Chánh Thọ ấn khả. Chánh Thọ hỏi Bạch Ẩn đã ngộ Thiền nhiều hay ít? Bạch Ẩn đáp: “Nếu có bất cứ vật gì có thể bày ra trên tay, tôi sẽ ói hết ra rồi.” Thế là Bạch Ẩn làm hành động nôn ói ra. Chánh Thọ kéo mũi Bạch Ẩn, hỏi: “Đây là cái gì? Chẳng phải ta đã nắm được nó rồi sao?” Hành giả

hãy suy nghĩ về mẫu đối thoại này cùng Bạch Ẩn để tự mình phát hiện ra việc tiếp cơ sống động như thế của Chánh Thọ là muốn nói cái gì. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong tác phẩm "Thiền Học Nhập Môn", thật ra, Thiền không hoàn toàn phủ định, cũng không bắt buộc trong lòng không có điều gì cả, phảng phất là hư vô thuần túy vì điều đó sẽ tự giết mất trí huệ. Trong Thiền có một loại khẳng định tự ngã nào đó, nhưng đó là sự tự do tuyệt đối, không có bất cứ một giới hạn nào, cũng không thể thảo luận về nó thông qua phương pháp trừu tượng. Thiền là thực tướng của sinh mệnh, nó không phải là tảng đá hay hư vô không có sinh mệnh. Mục đích của việc tu Thiền là phải tiếp xúc với thực tướng tràn đầy sức sống này, nói trực tiếp hơn chính là nắm bắt nó ngay trong những hành động đi, đứng, nằm, ngồi.

Một lần khác, vào một buổi chiều hè, Bạch Ẩn đến trình chỗ sở ngộ của mình cho Lão Ông, lúc ấy đang hóng gió trước mái hiên. Lão Ông bảo: "Trò nhảm!" Bạch Ẩn lặp lại trong một tiếng cười gần hơi mai mỉa: "Trò nhảm!" Lão Ông bèn nắm lấy người học trò, đánh đá lung tung, rồi xô ra ngoài mái hiên. Đang mùa mưa, Bạch Ẩn té xuống vũng sinh. Lát sau tỉnh lại, Bạch Ẩn lại vào lạy thầy, và lần nữa bị thầy mắng: "Đồ súc sinh ở hang động." Hôm sau, Bạch Ẩn nghĩ rằng thầy mình không hiểu nổi kiến giải cao thâm tuyệt diệu của mình, nên nhất quyết bằng mọi cách phải làm cho ra lẽ. Vừa gặp cơ hội, ông vào ngay phương trượng, và đem hết biện tài ra tranh luận với thầy, lần này nhất định không nhường một tấc đất nào. Lão Ông nổi cơn thịnh nộ, chụp lấy Bạch Ẩn, giáng cho mấy bạt tai, rồi xô ra khỏi cửa. Bạch Ẩn rơi từ gác cao xuống chân bức tường đá, nằm mê man bất tỉnh. Lão Ông dòm xuống ông Tăng bất hạnh, cười ha hả. Tiếng cười đánh thức Bạch Ẩn tỉnh cơn chết giấc; ông ráng leo lên, mồ hôi đầm đìa. Nhưng Lão Ông vẫn chưa chịu buông tha, và như trước, lại mắng: "Đồ súc sinh ở hang động!" Trong cơn tuyệt vọng, Bạch Ẩn tính bỏ thầy ra đi. Ngày nọ, trên đường khát thực, ông dừng bước trước nhà một bà lão, bà không cho cơm, ông cứ đứng yên trước cửa như không biết gì đến sự từ khước của bà. Tâm thần ông đang tập trung cao độ vào câu hỏi làm bận tâm ông nhất mấy lúc gần đây. Bà lão nổi giận, tưởng ông không đếm xỉa gì đến lời bà nói, và cố xin cho kỳ được mới nghe. Sẵn cây chổi lớn cầm trên tay, bà đập vào đầu ông, bảo phải cút đi ngay. Cây chổi đập nặng quá làm xẹp cái nón từ lư của ông, còn ông thì ngã xuống đất xỉu. Giây lâu ông tỉnh dậy, và ô kìa, dưới mắt ông, tất cả

hiện ra sáng rõ, thông suốt. Tai nạn tình cờ hốt nhiên mở mắt ông trước chân lý Thiền, mà từ trước bị hoàn toàn khuất lấp ở ông. Ông mừng rỡ không kể siết, vội trở về trong tâm trạng phấn khích cực độ. Chưa đặt chân đến cửa ngoài thì Lão Ông đã nhận ra, đưa tay ra dấu, và nói: "Bữa nay đem tin vui gì về đây? Vào đây mau, lẹ đi!" Bạch Ẩn thuật lại sự việc vừa qua trong ngày. Lão Ông nhẹ nhàng vỗ vai ông, nói: "Được rồi đó, được rồi đó." Đó là cách mà người xưa dùng để biến một thiền sinh bình thường thành một Tổ Sư Thiền vĩ đại. Các thiền sư thường dùng những thủ đoạn hầu như quá tàn nhẫn. Tuy nhiên, trong những trường hợp này, lòng tin phải tuyệt đối đặt ở chân lý Thiền, và ở sự triệt ngộ của thầy. Thiếu lòng tin ấy tức là thiếu luôn lòng tin ở khả năng tự tri tự giác của chính mình. Hơn thế nữa, hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng trong sự tu tập Thiền, sức nội quán chiếu diệu phải đi đôi với đức độ khiêm hạ sâu dày và một cái tâm nhẫn nhục cao độ.

Huệ Đoan sống đến năm 80 tuổi. Ngay trước lúc thị tịch, ông ngồi trong tư thế thiền tọa và lấy bút ra viết bài kệ thị tịch:

“Vội vã chết,
 Khó tìm lời cuối.
 Nếu lão Tăng nói không lời,
 Sẽ là chẳng nói gì cả!”

Viết xong bài kệ, ông đặt bút xuống, mỉm cười rồi an nhiên thị tịch.

27. Thiền Sư Bạch Ẩn Huệ Hạc (1686-1769)

Bạch Ẩn sanh năm 1686 trong một cộng đồng nhỏ Hara nằm trong miền Shizuoka trên vùng xa lộ giữa Đông Đô và Giang Hộ. Đó là một khu vực nghèo nàn nằm dưới chân núi Phú Sĩ, và, cả đời Bạch Ẩn luôn cảm thương những giai cấp thấp trong xã hội Nhật Bản. Cha ông thuộc giới chiến sĩ với những phương tiện giới hạn nên đã chấp nhận vào cuộc sống của gia đình bên vợ mình. Mẹ của Bạch Ẩn là một đệ tử thuần thành của trường phái Nhật Liên, một chi phái của tông Thiên Thai được mang tên và phát triển bởi một vị Tăng Nhật Bản vào thế kỷ thứ XIV. Người con út của họ là một cậu bé tài trí, nhưng hơi bệnh hoạn và quá nhạy cảm. Người mẹ bắt đầu hình thành trong đầu cậu bé niềm tin tôn giáo bằng cách kể những câu chuyện về cuộc đời của đức

Phật. Ông nhớ hết những câu truyện này cũng như nguyên bộ kinh Pháp Hoa.

Khi Bạch Ẩn lên tám tuổi, mẹ ông đã đưa ông đến buổi nói chuyện cho công chúng của một vị Tăng thuộc trường phái Nhật Liên. Trong thời pháp, vị Tăng diễn tả về Tám Mười Hỏa Ngục mà những kẻ xấu ác bị đọa vào để đền tội trước khi tái sanh. Sự diễn tả của vị Tăng bao gồm những chi tiết về những nhục hình mà tội nhân phải chịu, chẳng hạn như bị nhúng vào vạc nước sôi. Thời pháp làm Bạch Ẩn sợ hãi, và ông cảm chắc rằng khi chết mình sẽ bị đọa vào một trong những ngục này. Ít lâu sau đó, cậu bé đang tắm. Khi nước hơi âm ỉm, bà mẹ bảo người hầu thêm củi vào lò để đun nước. Khi nước nóng lên, cậu bé Iwajiro bật khóc. Khi mẹ hỏi tại sao khóc, cậu bé bảo mẹ là cậu sợ bị đưa vào một trong Tám Mười Hỏa Ngục. Cậu bé khóc thành tiếng: “Dầu chỉ một chút nước nóng nữa cũng làm thương tổn! Làm sao con chịu nổi sự dày vò nơi Hỏa Ngục?” Mẹ cậu cố an ủi và khuyên cậu bé nên nghĩ về lòng bi mẫn của Bồ Tát Quán Thế Âm. Cậu bé ghi nhớ lời mẹ dặn trong tâm và xin một tấm hình của Bồ Tát Quán Thế Âm và đặt bức hình trong phòng ngủ của mình. Bất kể những biện pháp khuyên giải, sự ưu tư của Bạch Ẩn hầu như không thể khuyên giải được. Cậu bé có một niềm tin tự nhiên. Một khi cậu niệm cậu niệm Pháp Hoa Kinh, cậu bị đánh động bởi đoạn văn kinh hứa rằng nếu hành giả trì tụng một loại chú đặc biệt với đủ lòng nhiệt thành, hành giả sẽ được miễn trừ bởi sự xâm hại của lửa và nước. Bạch Ẩn trì chú không ngừng nghỉ trong nhiều ngày; rồi cậu thử nghiệm hiệu quả của nó bằng cách hơi nóng chiếc đĩa bếp bằng kim loại rồi cho nó chạm vào đùi mình. Cả bài chú lẫn sự nhiệt tình của cậu bé đều không có hiệu quả. Cuối cùng, cậu bé quyết định hy vọng duy nhất làm mình có thể tránh được sự tuyên án sau khi chết là phải trở thành một Tăng sĩ.

Sau một vài chống đối từ phía cha mẹ, Bạch Ẩn bước vào đời sống tự viện ở tuổi 15. Cộng đồng Tăng già đầu tiên của ông là ngôi chùa địa phương tên Shoin-ji, mà sau này trở thành trung tâm giáo huấn đệ tử của ông. Tại đây, Sư Tanrei Soden ban cho ông pháp danh “Huệ Hạc.” Ông nhận tên “Bạch Ẩn” về sau này khi ông trở lại chùa Shoin-ji. Khi Sư Tanrei Soden thị tịch, Bạch Ẩn vẫn còn ở tuổi thiếu niên, rời quê nhà đi đến Đại Thánh Tự ở cộng đồng Tăng già vùng lân cận Numazu. Nhưng đời sống tự viện dường như ít có thể hoàn thành được

những gì cho là lời chú trong kinh Pháp Hoa đã nói. Bạch Ẩn thấy đời sống tự viện vừa buồn chán vừa khô khan. Rồi đến khi ông đã làm Tăng được bốn năm, ông đọc được câu chuyện về cái chết của một Thiền sư Trung Hoa tên Nham Đầu Toàn Khoát. Khu vực ngôi chùa của vị Thiền sư này tọa lạc bị bọn thảo khấu chiếm cứ, và trong lúc lo sợ cho sinh mạng của mình, tất cả chư Tăng đã bỏ đi. Chỉ một mình Nham Đầu ở lại trong chùa. Khi bọn cướp đến, họ thấy vị Thiền sư đang ngồi thiền. Họ lục soát chùa tìm kiếm đồ quý giá, tức giận vì không tìm ra được bất cứ thứ gì, họ bèn trút giận bằng cách sát hại Thiền sư Nham Đầu. Người ta nói rằng khi lưỡi kiếm của bọn cướp đâm vào ông, ông đã hét lên một tiếng lớn đến nỗi các xa hàng mấy dặm vẫn nghe được. Tiếng hét này làm cho Bạch Ẩn vô cùng khó chịu, ông tự hỏi cuối cùng thì Thiền của Nham Đầu có lợi ích gì. Câu chuyện này, chính sự nhầm chán và sự vô dụng mà ông cảm nhận đã khiến cho Bạch Ẩn rời bỏ tự viện.

Một hôm, vị trụ trì của ngôi chùa địa phương mang kinh sách trong tàng kinh cát ra phơi nắng cho khô và tránh bị mọt ăn. Những tác phẩm này tiêu biểu cho văn bản của các tôn giáo chính, không những chỉ Phật giáo mà còn có Khổng và Lão giáo nữa. Thấy tất cả kinh sách hội tụ lại như thế này, người trẻ tuổi Bạch Ẩn tự hỏi làm sao người ta quyết định được nên đi theo con đường nào trong những con đường tâm linh này. Ông tình cờ cầm lên một quyển sưu tập những câu chuyện của các vị đại Thiền sư Trung Hoa. Rồi mở đại ra một trang, ông bắt gặp câu chuyện của Thiền sư Thạch Sương Sở Viện, người tầm cầu giác ngộ bằng cách tọa thiền ngày đêm không ngừng nghỉ, tự đâm kim vào đùi mình để không bị buồn ngủ. Câu chuyện làm cho Bạch Ẩn cảm thấy hổ thẹn với những cố gắng nhỏ nhoi trước đây của mình. Ít lâu sau đó, ông nghe tin mẹ mất. Phản ứng tức thời của ông là muốn trở về quê để kính bái đưa bà đến huyệt mộ, nhưng khi quán tưởng lại, ông quyết định một cách thích hợp hơn để vinh danh bà là phải tự mình tận lực lần nữa trong việc tu tập Thiền quán. Ông cũng có tài về thi thơ và hội họa và đã biến những thứ này thành hương có xúc cảm và có ý nghĩa trong đời sống của mình. Tuy nhiên, ông thấy đời sống nghệ sĩ cũng không có gì thỏa mãn hơn là đời sống ở tự viện.

Bạch Ẩn Huệ Hạc bắt đầu một chuyến du hành đến các Thiền viện, tầm cầu giáo huấn từ nhiều vị thầy khác nhau mà ông gặp gỡ, và ông đã có sự giác ngộ đầu tiên theo kiểu ném được trên đầu lưỡi khi

nghe tiếng đé gáy; đó chỉ là kinh nghiệm cạn cợt, nhưng nó đã thúc đẩy ông vào những cố gắng lớn hơn. Vào tuổi hai mươi hai, cuộc du hành của ông tới Anh Nham Tự, nơi ông đã tham dự một loạt bài thuyết giảng bởi một vị Thiền sư tông Lâm Tế tên Shotetsu. Giữa những buổi thuyết giảng này, Bạch Ẩn đã tập trung vào công án “Mu” của Triệu Châu. Ông chìm đắm trong công án đến nỗi ông cảm thấy như bị đông lạnh giữa khối băng tuyết. Không một tư tưởng nào còn lưu giữ lại trong tâm mà ông dành riêng cho sự lặp đi lặp lại liên tục của “Mu”...“Mu”...“Mu” với từng hơi thở của chính mình. Khi ông ngồi nghe thuyết giảng, công án tiếp tục, và ông cảm thấy như đang bồng bênh trong hư không. Tình trạng này kéo dài trong nhiều ngày, cho đến khi ông nghe tiếng chuông chùa. Ngay lúc đó ông cảm thấy dường như băng tan hay là cả một tòa tháp ngọc bích đổ vỡ. Không chỉ công án “Mu” được giải quyết, mà luôn cả vấn đề cái chết của Nham Đầu cũng giải quyết xong luôn. Bạch Ẩn tuyên bố: “Ta là Nham Đầu! Những kỳ diệu của những sự kỳ diệu, chẳng có sanh hay tử gì cả! Chẳng có giác ngộ để tầm cầu! 1.700 công án không còn giá trị gì hết!” Về sau này ông tự nhận, niềm tự hào của ông vọt cao lên như núi, và ông tin rằng trong vòng ba trăm năm trở lại đây không ai có được cái ngộ thâm sâu như cái mà ông đã kinh qua. Vì vậy mà ông hoàn toàn không chuẩn bị khi đi đến Shotetsu để được xác nhận và Shotetsu đã từ chối làm việc này, mà lại diễn đạt một vài nghi ngờ về sự đạt ngộ của Bạch Ẩn. Shotetsu không nhận đệ tử, nhưng ông đề nghị Bạch Ẩn cần làm việc với một vị thầy để làm rõ cái mà Bạch Ẩn đã thành tựu. Một trong những đệ tử của Đạo Kính Huệ Đoan (Chánh Thọ Lão Ông), Doju Sokaku cũng đang tham dự những bài thuyết giảng của Shotetsu đã khuyên Bạch Ẩn đến gặp thầy mình.

Vào năm 1708, Doju Sokaku và Huệ Hạc đến đi đến chùa Shoin-ji để gặp Thiền sư Chánh Thọ Lão Ông. Khi họ tới gần, họ thấy một vị lão sư, mà bây giờ được biết như là Chánh Thọ, đang chế cỏi. Vị thầy chào đệ tử của mình và mời hai người đi vào trong lều của mình. Tại đây, Huệ Hạc, theo cách quen, trình lên vị thầy một bài kệ trong đó tóm lược sự hiểu biết của mình. Chánh Thọ nhìn sơ qua bài kệ rồi bỏ tờ giấy qua một bên, nói: “Những thứ này chỉ là văn tự. Tổ bày cho lão Tăng cái mà ông biết đi.” Huệ Hạc bịt miệng lại mà nói thành tiếng để trả lời: “Nếu con có bất cứ thứ gì để bày tỏ cho thầy, con sẽ phải nôn mửa ra hết.” Chánh Thọ đòi: “Tổ cho lão Tăng thấy ông biết gì về

'Mu'." Huệ Hạc nói: "Làm sao người ta có thể tiếp xúc được nó?" Chánh Thọ bước tới nắm lấy lỗ mũi của Huệ Hạc, rồi vặn một cái thật mạnh: "Đây này, người ta tiếp xúc với nó bằng cách này đây!" Huệ Hạc chối với và không biết trả lời thế nào. Chánh Thọ nói bác ra rằng: "Ông thật đáng thương, là đồ quý trong hang. Ông thật sự thỏa mãn với cái thứ hiểu biết tầm thường này phải không?" Niềm hãnh diện trước đây của Huệ Hạc khô héo, và ông hỏi Chánh Thọ: "Còn thiếu thứ gì?" Thiên sư Chánh Thọ bắt đầu kể câu chuyện về cuộc nói chuyện cuối cùng của một vị Thiên sư Trung Hoa với đệ tử của mình: "Khi Nam Tuyền sắp thị tịch, các đệ tử hỏi trong một trăm năm tới đây ông ở đâu..." Trước khi Chánh Thọ có thể kể xa hơn, Huệ Hạc đã bịt tai lại và chạy nhanh ra khỏi phòng. Chánh Thọ gọi lớn: "Đồ quý ở trong hang!" Từ lúc đó trở đi, Huệ Hạc quyết định ở lại với Chánh Thọ, gặp gỡ thầy thường xuyên, hy vọng sự giác ngộ của mình được xác nhận. Nhưng mỗi lần ông trình diện trước mặt thầy, Chánh Thọ đều gọi ông là "Đồ quý ở trong hang" và đuổi đi. Một hôm, Bạch Ẩn mang đến thầy Chánh Thọ một bài kệ khác. Chánh Thọ ngồi tĩnh lặng bên hành lang cửa lều ẩn dật của mình sau những ngày mưa. Ông nhìn vào bài thơ của Bạch Ẩn, xé nát ra từng mảnh, nói: "Một mớ nhồi nhét và vô lý!" Bạch Ẩn thét lại thầy, "Một mớ nhồi nhét và vô lý!" Chánh Thọ dùng tay trái nắm lấy ve áo của Bạch Ẩn và nắm tay phải lại đánh Bạch Ẩn. Rồi ném người đệ tử đang kinh ngạc qua mái hành lang rớt xuống bùn. Bạch Ẩn nằm đó một lúc, chối với, lắng nghe thầy Chánh Thọ đang cười mình. Sau một lúc, Bạch Ẩn định thần lại và đứng lên. Ông bước tới lễ bái thầy rồi trở về chỗ của mình.

Với năng lực mới, Bạch Ẩn buông mình vào công án về cái chết của Thiên sư Nam Tuyền. Một sáng nọ, khi đang đi khát thực bằng chiếc bát xin bố thí. Việc các nhà sư Phật giáo đi khát thực theo truyền thống. Tập quán này hiện nay vẫn còn được thực hành trong nhà Thiền, ông mãi miết nghĩ về công án đến độ ông đứng trước nhà dường như chìm đắm trong thiền duyệt. Bà chủ nhà quan sát ông với sự ngờ vực trong một lúc, rồi chạy vội ra qươ cây chổi ra hiệu bảo ông đi. Bà la thét vào ông: "Đi! Đi đi! Đi chỗ khác đi! Nếu ông không đi, tôi sẽ đánh ông đấy!" Ông chìm ngập trong thiền định đến nỗi quên mất bà chủ nhà. Bà dùng chổi đánh ông, hất chiếc nón của ông xuống đất, và tiếp tục đánh ông cho đến khi ông ngã quỵ xuống đất bất tỉnh. Sau khi bà chủ nhà quay trở vào trong nhà, một người qua đường đã giúp

Bạch Ẩn ngồi dậy, đánh hai bên má cho ông tỉnh. Khi Bạch Ẩn tỉnh lại, ông nhận ra là ông đã giải quyết xong công án về cái chết của Nam Tuyên cũng như nhiều công án đã làm cho ông bối rối khác. Ông đứng dậy, vừa cười vừa vỗ tay trong niềm khoan khoái. Người đàn ông tới giúp Bạch Ẩn sợ rằng Bạch Ẩn là một người điên nên bỏ đi. Bạch Ẩn định tỉnh lại rồi vội chạy về am ẩn dật của Chánh Thọ. Vị thầy nhìn thấy Bạch Ẩn đi tới, và khi Bạch Ẩn sắp nói, thì Chánh Thọ liền quát lớn: “Lão Tăng thấy có cái gì đã xảy ra với ông. Vậy hãy nói cho lão Tăng biết.” Bạch Ẩn diễn tả lại tất cả những gì đã xảy ra. Thiền sư Chánh Thọ Lão Ông bảo Bạch Ẩn: “Bây giờ thì ông có nó!” Nói xong, vị thầy lại giao cho Bạch Ẩn một công án khác. Từ lúc đó trở đi Chánh Thọ không còn gọi Bạch Ẩn bằng “Quý ở trong hang” nữa. Theo sau sự giác ngộ, Bạch Ẩn lưu lại với Thiền sư Chánh Thọ Lão Ông thêm tám tháng nữa. Rồi Chánh Thọ Lão Ông bảo Bạch Ẩn là đến lúc Bạch Ẩn nên quy tụ đệ tử của chính mình. Đánh giá thấp đệ tử của mình tài năng mà đệ tử mình có được, Chánh Thọ khuyên Bạch Ẩn nên có những muốn muốn khiêm tốn thôi; chỉ cần có hai hay ba đệ tử để tiếp nối truyền thống là đủ rồi. Bạch Ẩn bắt đầu chuyến hành hương làm thâm sâu thêm sự hiểu biết của mình. Cho đến tuổi bốn mươi, Bạch Ẩn vẫn còn tiếp tục giác ngộ xa hơn cũng như là một số những kinh nghiệm khác.

Bạch Ẩn là một trong những vị thiền sư nhiều tài năng và sáng chói nhất của Nhật Bản. Hồi đang học Thiền với thiền sư Chánh Thọ Lão Ông, Lão Ông đã dùng những thủ đoạn hầu như quá tàn nhẫn. Tuy nhiên, đó là cách mà người xưa dùng để biến một thiền sinh bình thường thành một Tổ Sư Thiền vĩ đại. Trong những trường hợp này, Bạch Ẩn đã đặt lòng tin tuyệt đối ở chân lý Thiền, và ở sự triệt ngộ của thầy mình. Vì Sư hiểu rằng nếu thiếu lòng tin ấy tức là thiếu luôn lòng tin ở khả năng tự tri tự giác của chính mình. Hơn thế nữa, Sư luôn nhớ rằng trong sự tu tập Thiền, sức nội quán chiếu diệu phải đi đôi với đức độ khiêm hạ sâu dày và một cái tâm nhẫn nhục cao độ. Ngày nay, Bạch Ẩn được nhìn nhận là một trong những vị thiền sư vĩ đại nhất trong lịch sử Thiền tông Nhật Bản. Theo nhiều học giả Nhật Bản, phải đến năm trăm năm mới có một nhân vật như thiền sư Bạch Ẩn xuất hiện. Hầu như chỉ với công sức của bản thân mình, thiền sư Bạch Ẩn đã làm sống lại dòng Thiền Lâm Tế ở Nhật Bản bằng cách phục hồi kỷ luật tu tập đúng theo thanh quy tự viện, tái xác lập vai trò trọng tâm

của kinh nghiệm giác ngộ trong đời sống Thiền. Bạch Ẩn thường được gọi là cha đẻ của phái Lâm Tế thời bấy giờ, lý do chỉ một tay ông đã làm sống lại giáo lý Lâm Tế đã tàn lụi dần, qua sự hệ thống hóa các công án của ông. Ông đã hệ thống hóa việc đào tạo bằng công án và khẳng định lại tầm quan trọng của thiền tọa tĩnh tâm, là điều ngày càng bị xem nhẹ để nhường chỗ cho sự nghiên cứu các văn bản thiền theo lối trí tuệ. Các bản văn chính thức của Bạch Ẩn đã được tập hợp lại thành tám bộ tác phẩm đồ sộ. Trong số đó, tác phẩm nổi tiếng và được trân trọng nhất là một bài thơ súc tích được gọi là "Tọa Thiền Ca." Bài thơ hiện nay vẫn còn được tụng thường xuyên tại các thiền viện thuộc dòng Lâm Tế tại Nhật Bản, và bây giờ âm vang của nó cũng có thể được nghe thấy tại các trung tâm Thiền ở vùng Bắc Mỹ. Trong thánh ca nổi tiếng về thiền tọa tĩnh tâm của mình, Bạch Ẩn ca ngợi ưu điểm căn bản của tọa thiền để đạt tới đại giác, mục đích của con đường Thiền.

Bạch Ẩn Huệ Hạc, một đại thiền sư có công phục hưng tông Thiền Lâm Tế Nhật Bản vào thế kỷ thứ 18, ông đã từng theo học thiền với nhiều bậc thầy. Tuy nhiên, chính thiền sư Đạo Cảnh là người đã mở mắt cho ông về cả chiều sâu lẫn chiều rộng của chân Thiền. Đạo Cảnh thường nói: "Thiền tông của chúng ta đã bị suy đồi từ thời nhà Tống (960-1278) và tàn lụi vào thời nhà Minh (1368-1644). Mặc dầu vài hiệu quả còn sót lại đã được truyền sang Nhật Bản, nhưng nó mờ như sao ban ngày. Trạng thái của vụ việc thật là đáng thương." Đạo Cảnh cũng nói: "Ngày nay người học thiền chỉ là những kẻ bắt chước học theo những tấm bảng chỉ đường mà thôi, với sự chỉ dạy của những thiền sư không có cái nhìn giải thoát. Những người như vậy không mơ ngay cả việc được truyền thụ bởi những người không giác ngộ." Về sau này, sau khi giác ngộ, Bạch Ẩn Huệ Hạc dạy chúng: "Khi ta nghe lời chỉ trích của lão Shojū, ta tự hỏi tại sao ông ta lại phẫn nộ về những trung tâm Thiền vào thời đó như vậy, với sự sản sinh của nhiều tự viện và sự trỗi dậy của nhiều ông thầy nổi tiếng. Về sau này, khi ta hành cước quanh thế giới thiền và thấy một số đáng kể thiền sư, mà ta không gặp được đâu chỉ một vị thiền sư chân chính với trí huệ lớn. Chỉ đến lúc đó ta mới nhận thức được cái cách của lão sư Đạo Cảnh thật là quá cao hơn cách của nhiều trung tâm thiền khác."

Thiền sư Bạch Ẩn thường kể một câu chuyện xảy ra vào thời Sư còn là một thiền sinh trẻ, trên đường hành cước tìm kiếm danh sư để

tham cứu thiền đạo. Lúc đó Sư chuyên tâm thực hành pháp không quán, thanh lọc vọng tưởng và kiến chấp, chuẩn bị cho giai đoạn biến chuyển tâm thức. Có lần, Bạch Ẩn cùng đi hành cước với hai thiền sinh khác. Một trong số hai người yêu cầu Bạch Ẩn mang giúp hành lý cho mình vì lý do bệnh tật. Bạch Ẩn vui vẻ nhận lời, gạt bỏ gánh nặng trên lưng ra khỏi tâm trí và tập trung sâu hơn vào việc thiền quán. Thấy Bạch Ẩn là người trẻ tuổi và nhiệt tình, vị Tăng thứ hai cũng viện cố đầu yếu và nhờ Bạch Ẩn mang hộ hành lý cho mình. Với tinh thần hỷ xả của một Phật tử, Bạch Ẩn vui vẻ vác thêm một gánh nữa lên vai mình, tiếp tục bước đi và dồn hết tâm trí vào việc thiền quán. Cuối cùng, cả ba đi đến một bến đò. Lúc này Bạch Ẩn đã hoàn toàn kiệt sức, nên ngay khi vừa lên đò xong là nằm lãn ra ngủ say. Khi thức dậy, Bạch Ẩn thật sự bất ngờ. Đò đã đến nơi và cập bến tự lúc nào không biết. Mùi tanh hôi lan khắp con đò. Bạch Ẩn nhìn quanh quất và phát hiện ra mọi người đều bị ói mửa, mặt mày tái xanh. Ai cũng nhìn Bạch Ẩn một cách ngạc nhiên. Thì ra, chuyến đò vừa gặp phải một cơn gió lớn khi ra đến giữa sông. Gió to sóng lớn đã khiến cho chiếc đò bị lắc lư dữ dội, làm cho mọi người kể cả người trạo phu đều bị say sóng nặng. Chỉ trừ một mình Bạch Ẩn, do đã ngủ quá say vì kiệt sức, không bị ảnh hưởng gì từ cơn sóng gió vừa rồi. Sau này, mỗi khi nhắc đến sự kiện ấy, thiền sư Bạch Ẩn thường vui vẻ cho rằng lần đó Sư đã nhận được một phần thưởng xứng đáng.

Có một thương gia rất kính trọng đức độ của thiền sư Bạch Ẩn. Ông ta thường đến thăm viếng và cúng dường quà cáp, tiền bạc, phẩm vật và thực phẩm cho Bạch Ẩn. Về sau này, con gái của vị thương gia ấy có quan hệ tình dục với một gia nhân rồi hạ sanh một đứa bé. Khi bị tra vấn, cô gái quá sợ nên đã khai là đã có thai với Bạch Ẩn. Vị thương gia nổi cơn thịnh nộ: "Nghĩ rằng ta đã cúng dường cho tên ác Tăng này trong suốt mười năm trời!" Thế rồi ông giằng lấy đứa bé, mang đến ném vào lòng của Bạch Ẩn và mắng chửi thậm tệ rồi bỏ đi. Bạch Ẩn không tranh cãi gì cả, chỉ lẳng lặng chăm sóc đứa bé ấy như thể nó là con mình vậy. Thấy thế, mọi người đều tin rằng Bạch Ẩn chính là cha ruột của đứa bé. Vào một ngày mùa đông, Bạch Ẩn bỗng đưa bé ra ngoài khát thực từ nhà này qua nhà khác dưới trời đầy tuyết. Từ trong nhà, người con gái của vị thương gia nhìn thấy cảnh tượng này, cảm thấy tràn đầy hối hận trong lòng, cô chạy đến gặp cha mình khóc lóc và thú nhận tất cả sự thật. Nghe xong vị thương gia hết sức kinh ngạc.

Ông chạy nhanh ra ngoài, đến phủ phục dưới chân Bạch Ẩn, cầu xin ngài tha thứ cho lỗi lầm của mình. Bạch Ẩn chỉ mỉm cười và nói: "Đứa bé có người cha khác ư?"

Một vị võ sĩ dưới trướng một lãnh chúa trong vùng đến tham vấn với thiền sư Bạch Ẩn. Sư hỏi: "Ông đến vì chuyện gì?" Vị võ sĩ thưa: "Từ trước đến nay, con thường nghe giảng về Phật pháp. Giờ đây, con đang mắc phải tâm bệnh cũng vì Phật pháp." Bạch Ẩn hỏi: "Đó là tâm bệnh gì?" Võ sĩ thưa: "Mới đây, con có duyên gặp và tham cứu với một vị thiền sư, người dạy cho con cách tham thiền và tìm hiểu về bản chất của tâm. Sau đó, con gặp một vị cao tăng khác và được học giới luật cũng như các bí pháp của Chân Ngôn tông. Có một lần, trong khi con đang hành trì quán tưởng pháp ấn, bất thành linh các cảnh a tỳ địa ngục hiện lên trong đầu con. Khi con cố gạt chúng ra khỏi tâm bằng cách quán tâm vô thường, những cảnh khủng khiếp ấy biến mất cùng với các hình tượng pháp ấn. Kể từ đó về sau, con luôn sống trong tâm trạng bất an. Đêm ngủ thường có ác mộng, thức dậy lại cảm thấy hoang mang lo sợ." Bạch Ẩn chắc lưỡi nói: "Ông có biết nỗi sợ hãi địa ngục ấy là gì không?" Vị võ sĩ nói: "Chính là hư vô! Thăm thẳm và mờ mịt! Con đã mắc phải tâm bệnh ấy!" Bạch Ẩn bật dậy, lớn tiếng quát thảng vô mặt của vị võ sĩ, nói: "Đồ hèn! Võ sĩ đạo là hạng dũng sĩ trung thành với chủ nhân, không sợ cảnh đầu sôi lửa bỏng, không ngại núi giáo rừng gươm. Cớ sao ông lại sợ cảnh hư không kia chứ? Hãy đi vào các tầng địa ngục ấy ngay lập tức! Hãy căng mắt ra mà nhìn kỹ lại chúng!" Vị võ sĩ than phiền: "Ôi! Sao một vị thiền sư lại có thể xúi người khác chui vào địa ngục như vậy chứ?" Bạch Ẩn phá lên cười, nói: "Ta vẫn luôn vào đó đấy thôi! Số địa ngục mà ta rơi vào lên đến tám vạn bốn ngàn tầng. Nhìn xem chỗ nào mà ta không rơi vào?" Cuối cùng vị võ sĩ vô cùng vui mừng khi nhận ra được yếu chỉ của lời chỉ dạy này.

Có một trong những vị lãnh chúa ở miền Tây nước Nhật tìm đến thiền sư Bạch Ẩn để thỉnh giáo. Ngay lúc đó, có một người dân làng đến cúng dường thiền sư một đĩa bánh hạt kê, Sư bèn lấy bánh mời vị lãnh chúa. Vì đã quen với những thứ cao lương mỹ vị nên vị lãnh chúa không thể nào ăn được thứ bánh dân dã này. Thấy thế, Bạch Ẩn nói: "Ngài hãy cố mà ăn đi! Qua đó, ngài sẽ nếm được mùi vị khổ cực của dân dã. Phật pháp mà ta truyền dạy cho ngài cũng chỉ có vậy thôi!" Trong chúng của Bạch Ẩn, có một vị Tăng điên rồ, tự cho mình đã đạt

được đại giác về tự tánh Phật. Ông Tăng này xé hết kinh 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 kinh để chùi đít Phật chứ?" Có người báo cho Bạch Ẩn biết việc này. Bạch Ẩn liền đến hỏi vị Tăng: "Chúng Tăng nói ông dùng kinh 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 kinh điển làm giấy chùi đít Phật chứ?" Bạch Ẩn liền nói: "Ông sai rồi! Tại sao lại lấy giấy cũ và đã có viết chữ để chùi đít 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.

Vào thời phong kiến Nhật Bản, việc tiêu thụ hàng hóa được qui định tùy theo giai cấp xã hội. Lúc bấy giờ, gần thiền viện của thiền sư Bạch Ẩn Huệ Hạc có một thương gia giàu có nhưng rất bảo thủ. Qui luật trong nhà của ông ta là cấm người ăn kẻ ở không được mang dù vào nhà. Kết quả là tôi tớ của ông phải gửi dù tại nhà của bạn bè để sử dụng khi cần đến mỗi khi đi ra ngoài. Ngày kia, một nữ tỳ của vị thương gia này sắm một cây dù mới và mang đến thiền viện nhờ sư Bạch Ẩn viết tên cô trên chiếc dù. Khi người nữ tỳ đến, vị phó trụ trì nhận chiếc dù và chuyển lời yêu cầu của cô gái cho thiền sư Bạch Ẩn. Vị phó trụ trì cũng giải thích cho Bạch Ẩn về gia qui của vị thương gia ấy. Nghe xong, thiền sư Bạch Ẩn cầm bút và viết lên dù: "Dầu mưa hay bão, không làm trái ý chủ nhân." Người nữ tỳ cảm thấy thích thú khi nhận lại dù vì không biết chữ nên cô gái không đọc được thầy đã viết gì trên đó. Cô đinh ninh rằng đó là tên của cô, như cô đã yêu cầu. Một hôm người nữ tỳ có việc phải đi ra ngoài trong lúc trời mưa. Trên đường đi, cô giương cao dù và rảo bước, cô bắt đầu để ý thấy người người đều theo dõi và cười cô. Tự hỏi không biết chuyện gì đã xảy ra, khi hỏi ra mới biết nghĩa của dòng chữ được viết trên dù. Giận dữ, cô gái tìm đến Bạch Ẩn và yêu cầu sư bồi thường cho cô ta chiếc dù khác. Sư Bạch Ẩn đã mời cô gái ngồi xuống và nói cho cô nghe về cách làm việc và phục vụ chủ nhân. Sau đó Bạch Ẩn mang chiếc dù này đến gặp vị thương gia và nói: "Tôi tớ trong nhà cũng là con cái của ai đó. Xin ông hãy biết như vậy." Xúc động trước lòng từ bi của thiền sư Bạch Ẩn, vị thương gia đã ra lệnh bãi bỏ ngay những qui định không hợp lý trong nhà mình.

Vào năm 1716, Bạch Ẩn trở về quê và đi đến chùa Shoin-j, ông thấy tình trạng quá tệ. Chùa không còn nóc mà cũng không có ván sàn. Khi trời mưa, Bạch Ẩn phải đội nón đi mưa và mang giày đế cây ngay bên trong chùa. Đất chùa và đồ đạc bên trong đã được chuyển nhượng cho những chủ nợ ở địa phương. Không nản lòng, Bạch Ẩn bắt tay vào việc trùng tu ngôi chùa, và kết quả là ngôi chùa nhỏ này tại vùng quê Nhật Bản mà mãi cho tới năm mươi năm về sau này đã trở thành trung tâm mà học viên từ khắp nơi trên đất Nhật đã quy tụ về. Mặc dầu Bạch Ẩn không chủ động tìm đệ tử, cá tánh của Sư khiến cho những người chân thành tìm đạo đều tìm về với ông. Tiếng tăm lan truyền khắp xứ rằng có một bậc thầy giác ngộ đang sống trong cộng đồng nhỏ này. Khi chùa Shoin-ji không còn đủ sức dung chứa hết những người tìm đến với Bạch Ẩn, một số khu phòng ốc đã được dựng thêm lên. Về sau này Bạch Ẩn có cơ hội làm trụ trì những ngôi chùa lớn hơn ở vùng Giang Hộ và Đông Đô, nhưng ông vẫn thích lưu lại vùng Hara hơn.

Mặc dầu công việc tập trung chính yếu trong đời của Bạch Ẩn là canh tân trường phái Lâm Tế và giáo huấn chư Tăng dưới sự hướng dẫn của mình, Thiền sư Bạch Ẩn cũng duy trì việc hướng dẫn cho người tại gia tu tập, đặc biệt là giai cấp công nhân. Sư nhận đệ tử tại gia và rất nhạy cảm với những thử thách mà họ phải đương đầu. Trong khi đời sống tự viện cung ứng cơ hội cho Thiền sinh tu tập thiền tọa trong nhiều giờ, những người tại gia thì ngược lại, họ có quá nhiều bổn phận và quan hệ trong đời sống hằng ngày để được có cơ hội tu tập. Sư đã viết những bài thơ cho đệ tử tại gia của mình và đã được phổ thành những bài dân ca êm dịu. Một trong số những bài thơ này là bài thơ gửi cho một bà lão, Sư đã so sánh việc đi tìm chân tự tánh của mình cũng giống như việc xay bắp. Bạch Ẩn ghi nhận rằng người tại gia có ưu thế này. Có thể theo đuổi sự tu tập này ngay trong những công việc hàng ngày, họ không có khó khăn đặc biệt nào trong việc tham gia vào những buổi thiền tọa của tự viện. Tuy nhiên, chư Tăng thì có thể tu tập trong sự tĩnh lặng và bình an của đời sống tự viện lại thường bị lạc hướng khi bị ném vào một thế giới rộng rãi hơn. Sự quan tâm của Bạch Ẩn cho người tại gia đã khiến ông trở thành một nhân vật phổ biến trong dân gian, và ông đã trở thành chủ đề của rất nhiều câu chuyện.

Thiền sư Bạch Ẩn Huệ Hạc quay về với nghệ thuật khi ông đã ở tuổi khoảng sáu mươi. Ông là một nhà thư pháp và hội họa thành tựu, và những tác phẩm của ông về sau này đã gián tiếp ảnh hưởng đến

Tiên Nhai Nghĩa Phạm trong số những người khác. Những tác phẩm của Bạch Ẩn đã biểu thị một cảm giác khôi hài và chứng tỏ là những công cụ hữu hiệu trong việc giảng Pháp cho người không thể đọc chữ được. Bạch Ẩn chẳng những là một thiền sư xuất chúng, mà ông còn là một nhà họa sĩ đại tài, một người viết chữ Hán như rồng bay phượng múa, và một nhà điêu khắc. Sekishu hay “tiếng vỗ của một bàn tay là cái gì?” Đây là một công án nổi tiếng do ông thiết lập. Bài “Tọa Thiền Ca” (Zazen Wasan) phổ biến của ông thường được tụng trong các chùa hay thiền viện. Bài ca bắt đầu: “Tất cả chúng sanh vốn là Phật” và kết thúc: “Chính chốn này là đất sen, chính thân này là Phật.” Vào cuối tháng 12 năm 1768, Bạch Ẩn cảm thấy có chút bệnh. Một vị bác sĩ được gọi vào, sau khi khám xong, bác sĩ nói không có gì nghiêm trọng với ông. Sau khi bác sĩ ra về, Bạch Ẩn có lời bình rằng: “Ông ta chắc là một lang băm; ông ấy chẳng thể nhận ra một người sẽ chết trong một vài ngày nữa.” Một ngày trong tháng sau, đầu năm 1769, các đệ tử đến phượng trưng của ông và tìm thấy ông đã thị tịch trong giấc ngủ. Lúc ấy ông 83 tuổi. Có hơn 90 đệ tử được ông cấp giấy xác nhận giác ngộ.

28. Sư Đông Lãnh Viên Từ (1721-1792)

Đông Lãnh Viên Từ là tên của một vị Thiền Tăng nổi tiếng của tông Lâm Tế Nhật Bản vào thế kỷ thứ XVIII. Khi Đông Lãnh vừa lên năm tuổi, Thiền sư nổi tiếng tên Kogetsu Zenzai, đến viếng gia đình. Đứa nhỏ tên Đông Lãnh rất cảm kích Thiền sư Kogetsu đến nỗi cậu ta biểu tả ý muốn làm một vị Tăng. Cha mẹ cậu bác bỏ ngay ý nghĩ đó cho rằng đây chỉ là sự nhiệt thành của tuổi trẻ và họ muốn cậu phải lớn lên như những đứa trẻ khác trong vùng. Tuy nhiên, cậu bé cứ nằng nặc đòi xuất gia làm Tăng, nên cha mẹ cậu phải đồng ý cho cậu cạo tóc vào năm lên chín tuổi, mặc dầu vậy phải mãi đến năm cậu mười bảy tuổi mới được thọ cụ túc giới. Thoạt đầu sư Đông Lãnh Viên Từ tu học tại tự viện của thiền sư Kogetsu. Dưới sự hướng dẫn của thiền sư Kogetsu, Đông Lãnh đạt được lần kiến tánh đầu tiên; sau đó Sư đi hành hương theo truyền thống để trải nghiệm và làm cho sự giác ngộ của mình sâu sắc thêm. Đông Lãnh chẳng bao giờ có ý thích ở lại lâu tại những tự viện mà ông đã đến cho đến năm 1743, theo lời đề nghị của Thiền sư Kogetsu, ông du hành đến chùa Shoin-ji để gặp gỡ Thiền

sư Bạch Ẩn Huệ Hạc. Trước khi gặp gỡ Thiền sư Bạch Ẩn, Đông Lãn chẳng nghi ngờ gì về tánh chân thật và chiều sâu của sự giác ngộ của mình, nhưng đến khi mặt đối mặt với Thiền sư Bạch Ẩn, Đông Lãn không thể mở miệng ra để nói được một lời. Rõ ràng sự đạt ngộ của Bạch Ẩn vượt xa sự giác ngộ của ông, nên ông đã xin Thiền sư Bạch Ẩn chỉ dạy cho mình.

Khi Sư đi đến học thiền với thiền sư Bạch Ẩn. Đã được thiền sư Kogetsu chuẩn bị cẩn thận, nên chẳng bao lâu sau khi đến với Bạch Ẩn, sư đã nhanh chóng ngộ được lý thiền. Một hôm, Thiền sư Bạch Ẩn thách thức Đông Lãn: “Nếu có một con quỷ đứng lên ngay lúc này để ném ông vào địa ngục, làm sao tự mình giải thoát?” Đông Lãn không có lời gì để đáp lại câu hỏi. Từ đó ông gia nhập vào hàng đệ tử của Bạch Ẩn và tu tập xa hơn về Thiền. Mỗi lần ông đến tham thiền chỗ Bạch Ẩn, vị thầy đều hỏi ông đã tìm ra cách tự giải thoát mình hay chưa, và trong một thời gian dài, ông chẳng nói được gì. Cuối cùng, Đông Lãn có thể trả lời công án với sự hài lòng của Bạch Ẩn, nhưng vị thầy đã cảnh báo ông là vẫn còn chỗ để phát triển xa hơn và không nên làm suy giảm những nỗ lực của mình. Đông Lãn lưu lại chỗ của Bạch Ẩn cho đến khi ông nhận được tin mẹ ông lâm bệnh, và gia đình yêu cầu ông quay về quê để chăm sóc cho bà. Đông Lãn về quê chăm sóc mẹ trong hai năm. Sau khi mẹ ông qua đời, ông không quay ngay trở lại chỗ của Bạch Ẩn, tại chùa Shoin-ji, mà đi đến Đông Đô. Tại đây ông lui về ở ẩn và bắt đầu chương trình tu tập khổ hạnh nghiêm ngặt. Ông đã học từ Bạch Ẩn là giác ngộ tiên khởi luôn đòi hỏi hành giả phải làm cho nó sâu sắc hơn, và để đạt được điều này, ông đã quyết duy trì chương trình tu tập này trong 150 ngày liền. Sau một trăm ngày đầu, ông cảm giác như mình đã cạn hết sức lực, nhưng ông đã lấy lại tinh thần và đẩy mình tới trước: “Tôi quất vào con trâu chết và tiến về phía trước không ngừng nghỉ. Nghiến răng và nắm chặt hai nắm tay, tôi không còn để ý là mình có một cái thân. Ngay những ngày băng giá và những đêm lạnh cóng quần áo của tôi lúc nào cũng ướt đẫm mồ hôi. Thỉnh thoảng con quỷ ngủ trở lên mạnh quá tôi phải dùng kim chích vào người, cho xuyên thấu qua xương tủy. Tôi không còn tìm thấy hương vị gì trong đồ ăn thức uống nữa; và cứ như thế mà tôi đã trải qua 50 ngày còn lại trong những điều kiện như vậy. Trong khoảng thời gian đó, tôi đã tám chín lần có được tuệ giác, và vào ngày cuối của 150 ngày, tôi thấu suốt kinh nghiệm của thầy tôi. Ah, ha, ha!

Tử sự đã bị làm sai, cùng với những đám mây trắng, đáng lãnh 30 hèo. Tôi biết một cách chân tình sự ủy quyền của thầy tôi thật lớn. Nếu ông ấy không dẫn dắt và dạy dỗ cho tôi nhiều như thế này thì làm sao ngày hôm nay tôi có thể được cái chỗ tôi đang ở đây? Tôi sẽ cả đời ở mãi trong cái chết trong sự hiểu biết và kiến thức tầm thường. Bây giờ mỗi khi tôi nghĩ về những biến cố trong quá khứ, từng chữ, từng câu, đang rỉ ra với máu, sợ hãi và u hoài. Kể từ đó trở đi, tôi học ngày học đêm. Làm sao mình có thể phung phí thời gian một cách nhàn rỗi với một thái độ dễ duôi cho được?"

Chỉ trong vòng vài năm, sư đã lãnh hội được toàn bộ yếu chỉ thiền pháp của thiền sư Bạch Ẩn. Từ những nỗ lực này Đông Lãnh đã đến với một kinh nghiệm thâm sâu, nhưng một trong những lý do khiến cho quần áo của ông ướt đầm mồ hôi ngay trong "những ngày đêm lạnh cóng" đã làm cho ông không chống nổi bệnh lao phổi. Quá trình nỗ lực tu tập đã khiến cho thân thể của ông bệnh hoạn đến thập tử nhất sinh. Không tìm ra thuốc chữa. Vào lúc ấy, ông chỉ mới ba mươi tuổi, nhưng bị suy yếu bởi cả hai thứ là bệnh hoạn và những phép khổ hạnh mà ông đã tự đặt lên mình, ông không chắc là ông có thể sống còn với cơn bệnh. Tuy nhiên, ông không muốn chết khi chưa đáp đền được công ơn của Bạch Ẩn đã truyền trao lại những gì mà ông đã học được. Sư Đông Lãnh đã tự nghĩ rằng: "Mặc dầu ta đã ngộ được bản tâm và yếu chỉ thiền pháp, nhưng tất cả những thứ này có ích gì cho chúng sanh nếu ta bất thành linh chết ngay lúc này?" Nghĩ vậy, sư bèn viết một quyển sách để lại cho đời với nhan đề "Thiền Đăng Bất Tận" (Thiền Đăng Thường Chiếu). Đây là một tập sách chỉ nam cho người mới tu tập Thiền, cung cấp sự hiểu biết thâm sâu vào nội dung của giáo pháp của trường phái Bạch Ẩn. Vào lúc ông hoàn thành văn bản này, sức khỏe của Đông Lãnh có những dấu hiệu phục hồi, làm cho ông không biết phải làm gì với văn bản. Cuối cùng Sư quyết định trình sách lên thiền sư Bạch Ẩn và thưa rằng: "Nếu quyển sách này có đôi chút lợi lạc, con xin để lại cho hậu thế. Tuy nhiên, nếu nó chỉ là một mớ giấy lộn, con sẽ cho nó ngay vào lò lửa." Sau khi xem xong, thiền sư Bạch Ẩn nói: "Đây là phương thuốc giải bệnh mở mắt tâm cho người đời sau." Sau đó sư từ giã thầy đi ẩn cư ở Kyoto, từ bỏ hết thảy mọi thứ, sống chết không màng. Một ngày kia, sư nhập định trong trạng thái vô niệm, hoát nhiên liễu ngộ được tri kiến và tâm chứng tất cả những gì mà lão sư Bạch Ẩn đã từng kinh qua trong đời. Ngay sau khoảnh khắc đó, bao

nhiều bệnh tật của ông đều tan biến. Lòng ngập tràn niềm vui, sư viết một lá thư cho Bạch Ẩn, tường trình hết mọi việc. Khi đọc được thư, thiền sư Bạch Ẩn cho gọi thiền sư Đông Lãn trở về làm người kế thừa. Sau khi lành bệnh, Sư Đông Lãn hết lòng trợ giúp thiền sư Bạch Ẩn trong việc thiết lập chương trình dạy thiền cho trường phái. Hầu hết công việc chi tiết về tham vấn cho Tăng sinh rõ ràng sinh đều được Đông Lãn đảm nhận.

Thiền sư Đông Lãn bắt đầu “Bài Pháp” bằng cách định nghĩa cái phân biệt Thiền tông với những hình thức khác của Phật giáo. Không phải những trường phái khác sai mà là chưa đầy đủ. Các trường phái khác chỉ có thể bàn luận và làm thành lý luận về sự giác ngộ nhưng không có khả năng mang con người đến với giác ngộ. Những trường phái này dạy “sự bắt đầu và sự chấm dứt” của con đường, trong khi Thiền lại chỉ vượt lên trên con đường đến chính sự giác ngộ. Ông so sánh sự khác biệt giữa một người nghèo và một người giàu; người nghèo có thể bàn luận về sự giàu có của người giàu, nhưng không thể xử dụng nó được. Đông Lãn hỏi: “Vậy thì, có lợi ích gì cho ông ta?” Hành giả phải bắt đầu Thiền tập với ý định và động lực đúng đắn. Con đường khó khăn và đòi hỏi sự bền bỉ, vì vậy hành giả cần phải có lập trường đúng đắn trước khi tiến hành tu tập. Đối với Đông Lãn, cách đúng đắn để làm việc này là phải toàn tâm phó thác vào tứ hoằng thệ nguyện. Những nguyện này, ban đầu được thành hình ở Trung Hoa, và được trì tụng hằng ngày trong các Thiền viện

“Chúng sanh vô biên thệ nguyện độ
Phiền não vô tận thệ nguyện đoạn
Pháp môn vô lượng thệ nguyện học
Phật đạo vô thượng thệ nguyện thành.”

Thiền sư Đông Lãn khẳng định là hành giả phải quả quyết việc tu tập Thiền là vì lợi ích của tất cả chúng sanh; nếu làm khác đi thì việc tu tập chỉ là vô bổ. Cách mà hành giả tu Thiền hoàn thành tứ hoằng thệ nguyện là làm sao cho đạt được quả vị tương đương với chư Phật và chư Tổ trong quá khứ và rồi truyền sự chứng ngộ ấy lại cho “một hoặc hai” người khác. Hành giả cũng không thể tự mình bắt đầu con đường. Nó đòi hỏi sự dẫn dắt của một vị thầy đã đạt được toàn giác. Thiền sư Đông Lãn thú nhận rằng thật khó để tìm được một vị thầy như vậy trong những “thời mạt pháp” này, và ông than thở rằng một số lớn những vị thầy không có tư cách, không có đủ khả năng giáo huấn

chỉ dẫn dắt đệ tử đi sai đường mà thôi. Nhưng không có một vị thầy có đủ phẩm chất, người học sẽ bị vướng vào sự hiểu biết nông cạn và tầm nhìn sai lệch. Ông so sánh việc tiến hành tu tập Thiền mà không có một vị thầy có đủ phẩm hạnh cũng giống với việc bắt đầu một cuộc hành trình xa mà không có sự chỉ dẫn thông minh; hành giả có điểm đến đặc biệt trong tâm, nhưng, vì thiếu sự chỉ dẫn đúng đắn, hành giả có thể đi vào một nơi nào đó hoàn toàn khác với nơi mà mình đã định tới. Trong khi một vị thầy là cần thiết, hành giả cũng phải thừa nhận rằng con đường này không phải là con đường bên ngoài. Cái mà hành giả đi tìm không phải có từ một nơi nào khác hay một người nào khác, mà chỉ có thể tìm được cách hướng vào bên trong chính mình. Phật tính không thể tìm thấy bằng cách học giáo pháp mà bằng cách tìm lấy trong tâm của chính mình. Căn bản của sự tu tập này là Chánh Niệm, có được từ sự tu tập Chánh Định. Những qui luật khác liên hệ tới đời sống tự viện chỉ có ý định cổ vũ cho Chánh Niệm mà thôi. Nếu hành giả tu tập dưới sự dẫn dắt thích hợp và với ý định đúng đắn, hành giả sẽ phát triển khả năng tập trung mạnh đến độ tư tưởng nhận biết đi đến chỗ chấm dứt. Cái này, Thiền sư Đông Lãn nói với chúng ta là “Cửa Ngộ đi vào Đại Đạo,” khi đạt được cái này, hành giả phải tiến hành với sự cẩn trọng. Hành giả phải kiên trì quyết không tìm cầu bất cứ thứ gì đặc biệt khác; vì làm khác đi sẽ là đi tìm cái gì đó do hành giả tưởng tượng mà thôi. Nếu hành giả có thể buông xả cả thân lẫn tâm, hành giả sẽ đến chỗ giác ngộ, sự hiểu biết về Chân Tính và tánh của vạn hữu.

Thiền sư Đông Lãn thách thức người đệ tử: “Không nghĩ 'có' cùng 'không', nói cho lão Tăng biết: Ai thấy? Ai nghe? Nếu hành giả kiên trì trong phong cách này, câu trả lời sẽ tự nó khởi lên vào một thời điểm thích hợp mà không cần đến phân biệt nhị nguyên.” Thiền sư Đông Lãn tiếp tục cảnh báo người đệ tử không nên cho là nỗ lực của mình hoàn tất sau lần đầu kiến tánh. Từ kinh nghiệm của chính ông, cũng như của thầy ông là Thiền sư Bạch Ẩn, ông hiểu sự quan trọng của “Tiến trình tiến tới Giác Ngộ,” và ông đưa ra những thí dụ của các vị thầy trong quá khứ, những vị mà sự giác ngộ ban đầu được làm cho thâm sâu hơn bằng cách tiếp tục tu tập sau khi kiến tánh. Ngay cả khi hành giả đạt được trí huệ tương đương với Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát, vị Bồ Tát của Trí Tuệ, hành giả vẫn được kêu gọi tiếp tục sự tu tập của mình để đưa sự giác ngộ vào tất cả những khía cạnh của đời sống.

Thiền sư Đông Lãn cung cấp thêm những thí dụ về các vị thầy, những người sau khi nhận được ấn chứng giác ngộ, trì hoãn việc thu nhận đệ tử để có thì giờ làm cho sự giác ngộ của họ thuần thực. Ngay cả lúc đó, họ vẫn duy trì sự chọn lựa về việc nhận đệ tử, chỉ chọn những người tỏ ra là có sự quyết tâm thật sự trong việc nỗ lực cho giác ngộ.

Mặc dầu ông tiếp tục chịu khổ từ dấu vết của bệnh lao phổi trong khoảng đời còn lại của mình, Đông Lãn đã hồi phục mạnh mẽ và bắt đầu sự nghiệp giảng dạy tiếp tục thêm bốn mươi năm nữa. Ông trở về chùa Shoin-ji trong một khoảng thời gian ngắn, nơi Thiền sư Bạch Ẩn ban cho ông y áo của mình, có nghĩa là vị thầy này thừa nhận người trẻ Đông Lãn là người nối pháp của ông ta. Đáng lẽ Đông Lãn đã được bổ nhiệm làm trụ trì tại một số tự viện, nhưng ông chọn không nhận bất cứ cơ hội nào cho đến khi Bạch Ẩn tạo mãi và giao cho ông một ngôi chùa cũ bị hỏ hoang, tên là chùa Ryutaku-ji, nằm dưới chân núi Phú Sĩ. Đây là một nơi nổi tiếng vì vẻ đẹp thiên nhiên của nó, và cuối cùng thì Đông Lãn trụ lại đây. Thiền sư Bạch Ẩn cũng tạo mãi nơi ẩn cư của Thiền sư Chí Đạo Vô Nan tại vùng Giang Hộ để ngăn ngừa chính phủ tịch thu những khu đất này. Đông Lãn đã xử dụng khu này làm khu lưu trú của mình khi nào ông có dịp đi về thành phố kinh đô.

Trong một dịp, một đệ tử hỏi Đông Lãn: “Bạch thầy, thầy Chân Tánh cũng giống như đạt được Phật tính, có đúng vậy không?” Đông Lãn nói: “Đúng vậy.” Người đệ tử hỏi: “Vậy thì, bạch thầy, thầy là Phật.” Đông Lãn gật đầu. Người đệ tử nói: “Nhưng chúng ta đã được dạy là chư Phật có năng lực tâm linh đặc biệt. Nếu thầy là Phật, tại sao thầy lại không có những năng lực tâm linh đặc biệt?” Đông Lãn đáp: “Lão Tăng chắc chắn có hầu hết những năng lực tâm linh.” Người đệ tử hỏi: “Vậy thì tại sao thầy không hiển thị chúng để người khác có thể thấy và biết chúng?” Đông Lãn nói: “Lão Tăng luôn hiển thị chúng. Tuy nhiên, ông không nhận ra chúng. Không phải là lỗi của nhật nguyệt nếu một người mù không thấy được chúng. Mặt khác, nếu những thứ mà ông nói là những phép lạ hay những hiệu quả có tính ảo thuật, thì cho dầu có đạt được những khả năng, một vị thầy chân chánh sẽ không sử dụng chúng. Bởi vì nếu ông ta làm như vậy, người ta sẽ đi đến chỗ tin 'Đây là người có phẩm chất phi thường; mình không hy vọng gì đạt được những thứ mà ông ấy đạt được đâu.' Suy nghĩ như vậy khiến họ thất bại trong khám phá ra những năng lực tâm linh của chính họ.”

Trong những năm sau đó, chính Sư và Thầy mình là Thiền sư Bạch Ẩn Huệ Hạc đã tuyển chọn và sắp xếp lại từ các pho ngữ lục cổ ghi lại ngôn ngữ, hành trạng cũng như thoại ngữ của những vị Tổ sư, thiền giả đắc pháp ở Ấn Độ và Trung Hoa ngày xưa. Hệ thống này phân các công án làm thành những nhóm căn bản. Sự liên hệ giữa Bạch Ẩn và Đông Lãn vượt xa hơn tình thầy trò và trở thành thứ tình bạn thâm sâu. Nơi Đông Lãn, Bạch Ẩn tìm thấy một người nối pháp có thể ủy thác, và khi sức lực của Bạch Ẩn về chiều, Đông Lãn đã nhận lãnh trách nhiệm dạy dỗ thế hệ kế tiếp tại chùa Shoin-ji.

Có lần thiền sư Đông Lãn Viên Từ thuyết pháp tại Saga, một vùng núi non ngoại ô cố đô Kyoto. Lúc đó là vào cuối mùa đông, thời tiết lạnh đến nỗi mọi người trong chúng đều rất khó chịu vì rét. Đông Lãn quát: "Những ai trong số các ông không chịu nổi giá rét hãy quay trở về cõi đời thế tục ngay lập tức! Làm sao các ông có thể tu học Thiền pháp? Tại sao các ông không chịu nỗ lực tìm kiếm con đường giải thoát ngay trong tâm mình? Loài cá sống trong nước nhưng không biết quanh mình là nước; con người sống trong chân lý vi diệu nhưng lại không nhận ra sự vi diệu của chân lý." Trong số những người đến nghe thuyết pháp lần đó có một đệ tử của phong trào tu tập pháp môn Quán Tâm, đó là một người đàn ông tên Nakazawa Doni, người mà về sau này đã thành lập một phong trào tu tập pháp môn Quán Tâm tại miền đông nước Nhật. Khi nghe những lời giảng của thiền sư Đông Lãn Viên Từ, Nakazawa Doni chợt tỉnh ngộ. "Ý chỉ lời dạy của sư là không nên hưởng tâm cầu Phật bên ngoài." Về sau, Nakazawa Doni giải thích thêm "Đó là con đường thành Phật ngay trong thân xác này và ngay trong kiếp này." Vào những năm cuối đời của thiền sư Bạch Ẩn, lão sư không thể đảm nhiệm mọi thứ. Sư Đông Lãn Viên Từ đã cật lực dẫn dắt và khuyến khích chúng Tăng trong việc tu tập. Có rất nhiều đệ tử của lão sư Bạch Ẩn vào những năm cuối đời ngài đã trở thành những thiền giả xuất chúng, đã từng được sư Đông Lãn Viên Từ hướng dẫn và dạy dỗ. Sau khi Bạch Ẩn thị tịch, Đông Lãn rời chùa Shoin-ji và rút lui về chùa Ryutaku-ji. Ông trùng tu những phòng ốc cũ, biến ngôi chùa này thành một trung tâm xứng đáng với vẻ đẹp về vị trí của nó. Ông lưu lại đây trong hai mươi năm. Ở tuổi bảy mươi, ông trở về ngôi chùa nhỏ tại quê nhà, nơi ông thị tịch vào năm 1792.

Luận Vô Tận Đẳng Thiền, văn bản gồm hai phần được Thiền sư Đông Lãn Viên Từ biên soạn dưới bút hiệu Fufuan. Lời tựa đề ngày

vào năm 1751 bởi tác giả, nhưng văn bản được xuất bản lần đầu tiên vào năm 1800. Thiền sư Đông Lãn viết tập sách này khi ngài đang sống tại Kyoto, nơi ngài trải qua giai đoạn ẩn cư thiền tập quyết liệt sau lần giác ngộ đầu tiên của mình. Kết quả là ngài lâm trọng bệnh vì nhiễm phải bệnh lao phổi. Người ta nói rằng tình trạng sức khỏe của ngài lúc đó đang trong giai đoạn cuối và ngài sẽ không sống được bao lâu nữa. Thiền sư Đông Lãn viết trong lời tựa rằng ngài lấy làm tiếc là không thể hướng dẫn người khác tu tập giác ngộ được. Vì thế ngài quyết định ghi lại những giáo thuyết căn bản của Phật giáo Thiền đã được thầy Bạch Ẩn Huệ Hạc dạy cho mình. Văn bản được chia làm mười phần diễn tả hệ thống lũy tiến của Thiền tập được Thiền sư Bạch Ẩn Huệ Hạc đề ra. Văn bản trở nên rất có ảnh hưởng trong Lâm Tế tông, tông phái vẫn tiếp tục sử dụng bộ sách như sự giới thiệu vào Thiền Pháp Bạch Ẩn.

29. Tiên Nhai Nghĩa Phạm Thiền Sư (1751-1837)

Tiên Nhai Nghĩa Phạm Thiền Sư (1751-1837), tên một vị thiền sư Nhật Bản thuộc phái Lâm Tế. Sư sinh trong một gia đình nông dân tại làng Taniguchi thuộc vùng Mino, ngày nay là quận hạt Gifu. Sư đi tu từ năm 11 tuổi. Tại trường học trong chùa, ông chẳng những được học giáo thuyết và pháp tu Phật giáo, mà còn được học về thư pháp, hội họa bằng bút lông, và làm thơ. Ngay khi còn nhỏ, Tiên Nhai đã biểu thị tài năng hội họa của mình. Ông làm một chuyến chu du rộng lớn vào năm 19 tuổi để tìm một vị thầy có thể giúp mình giác ngộ. Ông du hành khắp nước Nhật, đi hết tự viện này đến tự viện khác để tìm một vị thầy thích hợp với mình. Cuối cùng ông trụ lại chỗ của Thiền sư Nguyên Tín và trở thành đệ tử và pháp tử nối pháp của vị thầy này. Ông là môn đồ và người kế vị pháp của thiền sư Nguyên Tín.

Thiền sư Nguyên Tín giao cho Tiên Nhai công án Hương Nghiêm Thượng Thụ: “Ví như người leo lên cây cao, dưới là vực thẳm ngàn thước. Người ấy miệng ngậm cành cây, chân không đạp chỗ nào, tay không bám vào đâu. Chợt có người đến hỏi: “Ý Tổ Sư từ Ấn Độ sang.” Nếu mở miệng đáp thì mất mạng nát thân, bằng chẳng đáp thì phụ lòng người hỏi. Chính khi ấy phải làm sao?” Khi Tiên Nhai giải quyết công án, ông theo cách tu tập truyền thống, diễn tả sự hiểu biết của mình bằng bài kệ:

“Đức Thích Ca đã nhập diệt hai ngàn năm qua
 Di Lạc sẽ không thị hiện trong một tỷ năm nữa
 Chúng sanh thấy điều này khó hiểu
 Nhưng có việc như vậy: Lổ mũi nằm trên môi.”

Tiên Nhai trình bài thơ này cho sư phụ Nguyên Tín xem, vị thầy này thừa nhận sự đạt ngộ của Sư và trao ấn chứng cho Sư. Tiên Nhai lưu lại với Thiền sư Nguyên Tín mười ba năm, cho đến khi vị này thị tịch vào năm 1781, Tiên Nhai hoàn tất việc tu tập công án với người nối pháp của Nguyên Tín là Thiền sư Thanh Chuyết Chánh Trường.

Sau khi học xong công án với Thanh Chuyết, ông lại làm một chuyến chu du khác xuyên qua miền trung và miền bắc nước Nhật, thăm viếng các tự viện nổi tiếng. Sư lưu lại Mino một thời gian, đó là tỉnh quê của Sư, nhưng vì chống lại cách quản lý sai trái của chính quyền địa phương nên Sư bị trục xuất. Tuy nhiên, Sư đã để lại một bài thơ với hai chỗ nói giễu về chữ, một là chữ "kasa" vừa có nghĩa là cái dù, vừa có nghĩa là cái nón tre của Tăng sĩ, nói rộng ra là chính vị Tăng sĩ đó; và chữ nữa là "Mino," vừa có nghĩa là tên của tỉnh này, vừa có nghĩa là cái áo đi mưa:

"Ta giương lên chiếc 'kasa'
 Mưa như trút nước cũng là như không.
 Đâu cần nhờ đến 'Mino' làm gì!"

Đến năm 1790 trở thành viện trưởng thứ 123 của tu viện Shofuku ở Hakata trên đảo Kyushu, đây là thiền viện xưa nhất của Nhật Bản, do thiền sư Vinh Tây lập ra vào năm 1195. Tiên Nhai nổi tiếng vì không theo khuôn phép và vì phương pháp đào tạo thiền cực kỳ hữu hiệu của mình; ông cũng được biết tới vì tánh hài hước. Những phẩm chất này của ông hiện lên trên những bức họa mực Tàu và những tác phẩm nghệ thuật đồ họa của ông, đến nay những người yêu thích nghệ thuật trên thế giới vẫn còn trân quý. Vào năm 1778, ở tuổi ba mươi chín, Tiên Nhai nhận lời mời của một vị Tăng tên Tống Sơn, một đệ tử của Thiền sư Nguyên Tín, để tới vùng Cửu Châu. Khi tới nơi, Tống Sơn giới thiệu Tiên Nhai với vị trụ trì tên Vạn Quốc tại chùa Shôfuku, ngôi Thiền tự đầu tiên được Thiền sư Vinh Tây dựng lên vào năm 1195. Tại đây Tiên Nhai trở thành vị Tăng đệ nhất tòa, và ít lâu sau đó được bổ nhiệm làm trụ trì đời thứ một trăm hai mươi ba. Đây là một chức vị hết sức được trọng vọng, nhưng tình trạng của ngôi tự viện đang trong tình trạng xuống cấp thê thảm. Tiên Nhai chăm chỉ thực hiện bổn phận của

mình. Sư khôi phục lại Tăng Đường vào năm 1800, và hai năm sau sư xây dựng lại Thiên Đường. Tiên Nhai không chỉ giảng dạy cho các môn sinh, mà còn dành nhiều thời gian truyền bá đạo Phật cho nông dân và thương nhân trong vùng. Những người có trách nhiệm ở Diệu Tâm Tự, trung tâm của nhánh Thiên Lâm Tế của Sư, đã nhiều lần dâng lên Sư "Tử Y" (áo cà sa tím) dành ban thưởng cho các vị trụ trì xuất sắc, nhưng Sư đều khước từ, thay vào đó Sư chỉ mặc áo màu đen. Sư hài lòng chỉ dùng một cái bát trong các bữa ăn, song không ngại dùng nó để đi khất thực; bát đã đầy, Sư từ chối không nhận thêm của bố thí nào khác nữa. Có nhiều nét tương đồng trong đời sống của Tiên Nhai và Bạch Ẩn: cả hai đều tránh danh vọng, cả hai đều sống trong các chùa ở vùng quê để dạy đệ tử, và cả hai đều tiếp cận với lớp người bình dân bằng cách truyền giảng dựa trên hội họa và thư pháp.

Có nhiều giai thoại về Tiên Nhai hơn so với những Tăng sĩ khác, do bởi Sư có tính cách tử tế tự nhiên và cũng do nơi sự nhiệt tình tận tụy của Sư. Có một câu chuyện kể lại rằng một hôm Sư phát hiện thấy một đệ tử của mình chiều nào cũng lén rời khỏi tự viện để đi tìm gái làng chơi ở khu giải trí trong vùng. Sư lại thấy tảng đá nơi người học trò leo qua tường thật dễ trượt và nguy hiểm. Một buổi sáng trước lúc mặt trời mọc, người học trò kia từ trên tường tuột xuống thì thấy tảng đá có hơi ẩm: đó là do Tiên Nhai từ một cửa sổ gần đó đã chồm người xuống để giữ vững tảng đá giúp cậu học trò. Chẳng nói chẳng rằng, nhưng kể từ đó, vị Tăng trẻ tuổi này đã từ bỏ những chuyến đi đêm của mình.

Vào năm 1811, Tiên Nhai giao trách nhiệm trụ trì tự viện Kôfuku lại cho một đệ tử của mình là Tansen rồi rút lui về một ngôi chùa phụ thuộc nhỏ Kobaku-in. Trong hai mươi sáu năm cuối đời, Tiên Nhai dành cho việc giảng dạy, du hành đó đây, tiếp khách thập phương đủ mọi tầng lớp xã hội, vẽ tranh và viết thư pháp, và lập tức ngay sau đó Sư được nổi tiếng. Nét hài hước nơi Sư là một kiểu chế giễu thanh tao và không có ác ý. Sự bất tín nơi chính quyền của Tiên Nhai có lẽ là một trong những động lực cho một trong những bức tranh sinh động nhất của Sư, bức "Shôki Giết Quỷ." Đề tài về Shôki là một đề tài truyền thống, liên quan tới một quan chức thời nhà Đường bên Trung Hoa, người này từ cõi chết trở về cứu vị hoàng đế khỏi một con quỷ độc ác, và ông thường được nhắc tới trong văn học dân gian Trung Hoa và Nhật Bản, là người trị được quỷ dữ. Ông được vẽ trên các cuộn

tranh và những tranh in tay đang trưng trị những con quý dữ, nhưng tranh của Tiên Nhai lại đặc biệt vẽ ông này đang chặt làm hai một con tiểu quý; lời đề trong bức tranh ghi: "Một nhát, hai mảnh." Nét hoan hỷ lộ ra trên mặt của Shôki khi ông thấy mình khéo sử dụng kiếm thuật, nét hoảng sợ của con quý, tất cả tạo ra cảnh sinh động hài hước, nhất là có thêm hình ảnh sinh động của người giết quý. Chắc hẳn Tiên Nhai muốn chế nhạo những kẻ chỉ biết vung kiếm để giải quyết những vấn đề của mình, song ở một mức độ khác thì Tiên Nhai lại muốn biểu thị bằng hình ảnh khoảnh khắc tập trung tuyệt đối, chống lại mọi ràng buộc và ảo vọng, khoảnh khắc của sự giác ngộ. Những họa phẩm của Tiên Nhai đi từ trữ tình đến thông tục và đến thanh tao. Sư họa cảnh nông trại và các lễ hội cũng như những đề tài truyền thống, như họa hình Bồ Đề Đạt Ma và Bồ Tát Quan Âm. Theo chân người đi trước mình là ngài Bạch Ẩn, Sư đã mở ra thế giới hội họa Thiền, với nét hài hước, để xuyên qua mọi rào cản. Một nét bút tạo được niềm hoan và một cảm xúc nhân bản ấm áp, là những thứ tạo được vẻ đẹp đặc biệt nơi tâm hồn của Sư.

Tiên Nhai thường sử dụng những phương pháp không chính thống để làm cho các quan chức giác ngộ. Một vị học giả phái Kuroda ở Hakata tên là Kamei Shôyô, thường giảng dạy về Khổng học và vạn vật học Tây phương cho vị lãnh chúa trong vùng. Vào thời đó, có một vị lãnh chúa rất yêu thích hoa cúc. Ông ta cho trồng toàn loại hoa cúc ở khu vườn phía sau dinh thự, và đã tốn không ít thời gian, công sức để chăm sóc cho khu vườn ấy. Kỳ thật, ông ta để ý chăm sóc những bông hoa cúc này còn hơn cả vợ con và những nàng hầu của mình. Nói tóm lại, niềm đam mê hoa cúc của vị lãnh chúa đã gây phiền hà và đau khổ cho mọi người chung quanh ông. Rất nhiều gia nhân trong dinh thự đã bị trừng phạt nặng nề chỉ vì vô ý làm hư hại những đóa hoa cúc trong vườn. Một lần nọ, khi vị quản gia vô tình làm gãy một cành hoa cúc trong vườn. Vị lãnh chúa đã giận dữ ra lệnh giam người quản gia vào ngục. Bị sỉ nhục vì cách đối xử này, người quản gia đã mổ bụng tự sát theo truyền thống võ sĩ đạo. Lúc này câu chuyện được truyền đến tai thiền sư Tiên Nhai (Sengai). Sư vội vã đi đến nhà ngục để can ngăn hành động tự sát vô nghĩa này. Không vừa ý với biện pháp tạm thời này, thiền sư Tiên Nhai quyết tâm giải quyết vấn đề đến tận gốc rễ. Vào một đêm mưa, Tiên Nhai đột nhập vào khu vườn phía sau nơi có đầy hoa cúc của vị lãnh chúa. Ông đã dùng chiếc liềm và thẳng tay cắt

gọn tất cả khu vườn đang nở rộ hoa cúc. Nghe tiếng động lạ trong vườn, vị lãnh chúa nhìn ra ngoài và thấy có người, ông vội vã tuốt kiếm ra và quát lớn xem coi Tiên Nhai đang làm gì ngoài đó. Vị thiền sư điềm nhiên trả lời: "Nếu không cắt chúng đi thì cuối cùng đám rong rêu này sẽ mọc đầy ra sân!" Sau những lời này, lúc bấy giờ, vị lãnh chúa đã nhận ra sự sai trái của mình. Như vừa tỉnh sau một giấc mơ. Từ đó về sau ông ta không cho trồng hoa cúc trong vườn nữa.

Thoát khỏi trách nhiệm trụ trì của một Thiền viện chính, Tiên Nhai mong có thì giờ ẩn dật và diễn tả cuộc sống mới của mình qua những vần thơ:

“Đức Phật có tám ngàn chư Tăng,
Khổng Tử có ba ngàn đệ tử.
Ta ngồi một mình trên tảng đá phủ đầy nho
Nhìn mây từng chập bay qua.”

Bài kệ dưới đây được viết kèm theo một bức họa về Bạch Am Trống Trãi:

“Ta đến một mình
Ta đi một mình
Giữa khoảng đến đi
Ngày đêm ta lưu lại một mình.”

Trong Thiền: Thi Kệ, Cầu 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 sững sờ buông bút."

Tuy nhiên, vào lúc cuối đời, Sư 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 Shōfuku. 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 vướng víu dốc đá này
 Mây chẳng bao giờ biết
 Gió sẽ mang chúng đi đâu.”

30. Sư Lương Khoan Đại Ngụ (1758-1831)

Thiền sư Lương Khoan thuộc phái Tào Động, được phong chức sư lúc 18 tuổi sau bốn năm đào tạo ở một ngôi chùa nhỏ tại thành phố quê hương, ông tới Tamashima, nơi có Viên Thông Tự làm đệ tử thiền sư Kokusen và được thầy trao ấn xác nhận. Sau khi thầy mất, ông đi chu du khắp nước Nhật, cuối cùng ông đến ở ẩn trên núi Kugami, không xa thành phố quê hương, ở đó ông dồn nỗ lực vào việc làm thơ, một nghệ thuật mà ông học được nơi cha mình. Tất cả những bài cú của ông theo phong cách Trung Hoa là điển đạt thể nghiệm thiền của ông bằng thơ; đó là một phần trong những bài thơ đẹp nhất Nhật Bản. Tuy được phép mang danh hiệu "Lão thiền sư", Lương Khoan bao giờ cũng từ chối dạy học trò và sống trong cảnh cô độc và thiếu thốn, thậm chí hết sức nghèo khổ. Ông nổi tiếng với tính dịu dàng và tình thương yêu trẻ con. Những bài thơ của ông cũng tỏa ra sự trong sáng ngây thơ khác thường, một sự chấp nhận hoàn toàn với mọi hoàn cảnh, kết quả của một sự siêu thoát hoàn toàn.

Lúc đầu Lương Khoan không có hương làm Tăng. Cha Sư được thừa kế chức vụ trưởng làng Izumozaki kiêm chức từ giữ đền Thần Đạo tại địa phương; Sư cũng là một nhà thơ hài cú ít nhiều nổi tiếng, và là người hết lòng ủng hộ hoàng đế. Khi còn là một đứa trẻ, người ta mong đợi Sư theo đuổi nghề nghiệp của cha mình. Lúc đó Sư theo học tại một trường Khổng học địa phương, tại đó Sư đặc biệt say mê cả thi thơ Trung Hoa và Nhật Bản. Về sau Sư có viết một bài tứ tuyệt theo phong cách Trung Hoa về thời trai trẻ của mình:

"Ta vẫn nhớ khi còn trai trẻ
 Minh ta đọc trong phòng trống vắng

Đèn cạn dầu ta lại châm thêm
 Chẳng hề biết đến đêm dài đông giá."

Vào năm 1779, Thiền sư Kokusen đếm thăm chùa Kôshô-ji, nơi Lương Khoan đã tu tập được bốn năm. Vị Tăng sĩ trẻ này lập tức quyết định xin theo thọ giáo với Kokusen, và theo ông này về chùa Tào Động tên Viên Thông trong vùng Okoyama, Sư đã tu tập tại đây mười hai năm tiếp theo sau đó. Trong khi tu tập thiền định, Sư vẫn tiếp tục học thi phú và thư pháp Trung Hoa và Nhật Bản:

"Từ ngày ta đến Viên Thông Tự
 Đã bao lần đông qua hè tới
 Trước cổng chùa, ngôi làng ngàn nóc,
 Mà ta chẳng hề biết một ai
 Khi áo dơ, ta tự giặt lấy
 Khi hết thức ăn, ta đi khát thực
 Ta thường đọc cuộc đời chư thiền đức
 Sống nghèo nàn mà thật sáng trong."

Năm 1790, Sư nhận được ấn chứng giác ngộ tại chùa Viên Thông, nhưng năm sau khi sư phụ của Sư thị tịch thì Sư bước vào giai đoạn hành cước chu du khắp nơi. Năm 1795, cha Sư đến viếng Kyoto, tại đó rõ ràng là thấy quá tuyệt vọng trong hoàn cảnh bất lực của vị hoàng đế, ông đã tự vẫn dưới dòng sông Katsura. Lương Khoan về Kyoto chịu tang cha rồi quay về quê hương Niigata và sống ở đó cho đến cuối đời. Năm 1804, Lương Khoan sống trong một túp lều nhỏ một gian, dựng trên phần cao của sườn núi Kugami, cách nhà Sư khoảng vài giờ đi bộ. Túp lều này được gọi là "Ngũ Hiệp Am," bởi vì vị Tăng ở đó trước đây mỗi ngày nhận được một khẩu phần ăn như vậy từ một ngôi chùa lân cận. Tự thân Lương Khoan cũng phải đi khát thực phần ăn cho chính mình. Sư sống 13 năm ở "Ngũ Hiệp Am"; cách sống của Sư được kể lại hoàn toàn như trong bài thơ đơn giản mà sâu xa của Sư:

"Hơi thở mùa xuân, du dương yên bình;
 Vung gậy lên, ta đi vào Đông phố.
 Màu liễu xanh non phủ khắp vườn
 Mặt hồ lênh bênh loài thủy thảo
 Bát cơm thơm mùi gạo thiên gia
 Tim ta chối bỏ quyền hành danh vọng
 Theo đường cổ Phật ngày xưa,
 Ta tiếp tục lữ hành khát thực

Một ngày khát thực đã xong
 Ta quay về lều qua miền núi xanh
 Ánh tà dương ẩn khuất sau dốc tây
 Và bóng trăng soi nhợt nhạt dưới suối
 Ta dừng lại bên vách đá rửa sạch chân
 Thắp nén nhang lên ta ngồi yên thiền định
 Tặng chúng này duy chỉ một người;
 Ôi!... Dòng thời gian bóng câu cửa sổ."

Đại sư Đại Ngu Lương Khoan sống một cách thanh bần trong một túp lều nhỏ dưới chân núi. Một đêm khuya, một tên trộm lẻn vào lều và thấy rằng chẳng có thứ gì để lấy cắp. Đại Ngu Lương Khoan quay lại và bắt quả tang tên trộm. 'Ông hẳn đã đi từ rất xa để đến đây viếng ta,' đại sư nói với tên trộm, 'vậy cũng không nên để ông ra về tay không. Hãy cầm lấy bộ đồ này, xem như là quà tặng của ta.' Tên trộm sửng sốt, cầm lấy bộ đồ và biến mất. Đại Ngu Lương Khoan trấn trụ, ngồi ngắm vầng trăng. 'Khổ thân anh ta,' ngài lẩm bẩm, 'ước gì ta có thể tặng cho anh ta vầng trăng lộng lẫy kia luôn. Nhân đó ông đã viết một bài thơ khi tên trộm đã lấy hết mọi thứ như thế này: "Tên trộm đã để lại cái này: Đó, ánh trăng lấp lánh trong khung cửa sổ."

Yamamoto Yasuo là một học giả về văn học Nhật Bản chuyên nghiên cứu về thi ca dân gian. Thất vọng trước sự suy thoái của nền văn hóa truyền thống Nhật Bản trong thời đại của mình, để chống lại khuynh hướng này, ông đã viết tác phẩm "Thực Tại Cửa Thần Thánh" rồi tự sát. Là một người giàu có và có địa vị cao trong xã hội, Yamamoto Yasuo đã để lại toàn bộ tài sản của mình cho năm người con, bốn trai và một gái. Con trai lớn nhất của ông, một chàng trai trẻ thích sống đời tự tại, đã từ chối quyền thừa kế, tự đổi tên mình thành "Đại Ngu" và xuất gia tu học Thiền đạo. Vào tuổi hai mươi hai, chàng khát sĩ "Đại Ngu" lên đường hành cước tầm sư học đạo. Chàng được một vị thiền sư hướng dẫn, sau vài năm chuyên cần tu tập và nỗ lực thực hành chàng đã lãnh hội được yếu chỉ tông môn. Sau đó "Đại Ngu" lại tiếp tục lên đường hành cước để tham vấn các vị thiền sư trên khắp mọi miền của đất nước để tìm cầu và hoàn thiện sở ngộ của mình. Hai mươi năm sau đó, trước khi quay về bản quán, nơi chàng đã dựng lên một túp lều. Đại Ngu sống thanh bần, chỉ mặc trên người một chiếc y bá nạp, ăn toàn cháo đậu, và không có vật dụng gì ngoài trừ một chiếc bát được dùng trong mọi công việc như nghiền đậu, nấu cháo đậu, và

rửa tay chân. Vị thiền sư này rất thích chơi với trẻ con. Bất cứ chỗ nào sư đến, sư thường tập hợp một nhóm trẻ để chơi banh hoặc chơi trò "cút bắt" (trốn tìm). Có lần, giữa lúc đang chơi trốn tìm thì bọn trẻ bỏ chạy về nhà, quên mất vị sư đang ở đó. Sư vẫn tiếp tục đứng đó với đôi mắt nhắm nghiền đến nửa đêm, cho đến khi có người đến hỏi ông làm gì ở đây. Sư đáp rằng sư đang chơi trò "cút bắt" với bọn trẻ và đang đợi xem bọn trẻ có tìm được sư không. Sư không hề để ý đến chuyện mọi người đang trêu chọc sư. Khi có người hỏi sư vì sao sư thích chơi đùa với trẻ con. Sư đáp: "Ta thích sự hồn nhiên và trong sáng của bọn trẻ." Là một nhà thư pháp nổi tiếng, nên nhiều người tìm đến xin sư viết chữ, nhưng sư từ chối mỗi khi sư cảm thấy không cần thiết. Ngược lại, bất cứ lúc nào bọn trẻ đòi sư viết, sư đều vui lòng xoắn tay hạ bút. Sư thường nói: "Có ba thứ mà ta chán ghét nhất: thơ của các thi sĩ, chữ của các nhà thư pháp, và dụng cụ bếp núc của thợ nấu."

31. Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang & Sự Phát Triển Thiền Tông Nhật Bản Thời Cận Đại

D.T. Suzuki (1870-1966) là một học giả Phật giáo nổi tiếng Nhật Bản, được phương Tây biết đến qua những lý giải thiền hiện đại, là tác giả bộ Thiền Luận. Ông luôn nhấn mạnh trí tuệ trong thiền; tuy nhiên, ông không bao giờ được xác nhận là một thiền sư. Ông học thiền với Thiền sư phái Lâm Tế tên Shaku Soen và chứng ngộ khi đang thiền về công án "Không." Ông du hành sang Hoa Kỳ và làm việc với Paul Carus từ năm 1897 đến năm 1909, sau đó ông trở về Nhật Bản. Năm 1911 ông kết hôn với Beatrice Lane và trở về lưu lại Hoa Kỳ một thời gian ngắn vào năm 1936. Ông sống tại Nhật trong suốt thời đệ nhị thế chiến, và trở về sống tại Hoa Kỳ từ năm 1950 đến năm 1958. Ông xuất bản một số sách có ảnh hưởng lớn và đóng một vai trò quan trọng trong việc phổ thông hóa Thiền cho Tây phương. Trong cuộc sống thọ 96 năm tại thế, Thiền sư Daisetz Teitaro Suzuki đã để lại sau lưng cho chúng ta, những hành giả tu tập thiền định, với rất nhiều tác phẩm Thiền có giá trị. Một vài tác phẩm của ngài bao gồm: 1) Thiền Học Nhập Môn; 2) Thiền Luận, 3 tập; 3) Sống Thiền; 4) Chủ Nghĩa Thần Bí Và Thiền; 5) Thiền và Phân Tâm Học; 6) Thiền và Văn Hóa Nhật Bản; 7) Nghiên Cứu Lịch Sử Tư Tưởng Thiền; 8) Vấn Đáp Thiền và

Ngộ; 9) Tùy Bút Thiên; 10) Mục Lục Kinh Lăng Già; 11) Nghiên Cứu Kinh Lăng Già.

Trong bộ Thiên Luận, Sư viết: "Những gì mà chúng ta nghĩ hoặc đọc đều gắn liền với các giới từ "về" hoặc "về chủ đề" và không chỉ cho chúng ta đúng sự vật. Không một bài nói nào về nước hay cảnh tượng một dòng suối có thể giải được cơn khát của chúng ta bằng một ngụm nước có thật. Làm thế nào Thiên giải quyết vấn đề của các vấn đề? Giải pháp đầu tiên mà Thiên đưa ra là nhìn thẳng vào những sự kiện trải nghiệm của từng cá nhân, chứ không dựa vào tri thức qua sách vở. Bản thể của con người, nơi đang diễn ra một đấu tranh dữ dội giữa cái hữu hạn và vô hạn, phải được nắm bắt bởi một năng lực cao hơn trí năng của con người. Vì Thiên nói rằng chính trí năng trước hết đã đưa ra câu hỏi mà chính nó không giải đáp được, và vì vậy cần phải gạt nó sang một bên để nhường chỗ cho một cái gì cao hơn và sáng sủa hơn. Vì trí năng có một phẩm tính kỳ lạ là phá mất sự tĩnh lặng. Dầu nó khởi lên những câu hỏi đủ để khuấy động sự thanh tịnh trong tâm, thường thì nó lại không thể đưa ra được một giải đáp thỏa đáng nào. Thiên tông có một thí dụ được ưa thích: để chỉ mặt trăng, cần phải dùng đến ngón tay, nhưng khổ nỗi cho ai lầm tưởng ngón tay là mặt trăng. Để mang cá về nhà, phải dùng đến cái rổ, nhưng một khi cá đã dọng lên bàn, hà cớ gì phải bận tâm đến cái rổ? Sự việc là như thế và chúng ta hãy nắm vững nó, nếu không, chúng ta sẽ tuột mất nó: đó là điều Thiên tông khuyên chúng ta nên làm. Giống như thiên nhiên sợ cái rỗng không, Thiên tông sợ cái gì đó phát sanh từ khoảng chen giữa sự việc và chúng ta. Theo Thiên tông, trong chính sự việc, không có đấu tranh như giữa hữu hạn và vô hạn, giữa thể xác và tinh thần. Những phân biệt vu vơ ấy được bịa ra bởi trí năng chỉ vì lợi lạc cho chính nó. Những người quá xem trọng những phân biệt ấy hoặc cố gắng nhận ra những phân biệt ấy trong từng sự việc của cuộc sống là những người lầm tưởng ngón tay là mặt trăng. Khi đói, chúng ta ăn; khi buồn ngủ, chúng ta nằm xuống. Có cần bận tâm phân biệt hữu hạn và vô hạn trong những chuyện ấy chẳng? Tự chúng ta, và tự mỗi người chúng ta, chúng ta không đủ cho mình hay sao? Cuộc sống thực sống của chúng ta là đủ. Chỉ đến khi trí năng rầy rà xen vào và cố gắng giết chết cuộc sống thì chúng ta mới thôi sống và tưởng tượng ra mình bị thiếu một cái gì đó.

Trong quyển Thiền Luận, Tập III, Thiền sư D. T. Suzuki viết: "Nhất thời, bạn có thể đọc sách, nhưng hãy cẩn thận dẹp sách đi, càng sớm càng tốt. Nếu bạn không rời bỏ sách, bạn sẽ mắc phải thói quen chỉ học các văn tự. Điều đó cũng giống như tìm băng giá bằng cách sưởi nóng dòng nước chảy, hoặc tìm tuyết bằng cách đun sôi nước nóng. Chính vì điều đó mà chư Phật đôi khi nói rằng chân lý tối thượng có thể giải thích được mà đôi khi không giải thích được. Thật ra, không có thứ gì gọi là giải thích hoặc không giải thích được nơi Chân Như, là cảnh giới của vạn hữu hiện tiền. Khi đã nắm được điều này, ngàn thứ khác cũng theo luôn." Ý tưởng căn bản của Thiền là tìm được kết cấu nội tại trong sự tồn tại của chúng ta, và làm như vậy bằng một phương cách trực tiếp nhất có thể được, chứ không bằng cách tìm bất cứ thứ gì từ bên ngoài. Vì vậy, tất cả những thứ giống với quyền uy bên ngoài đều bị Thiền từ chối. Niềm tin tuyệt đối chỉ hiện hữu bên trong mỗi con người. Nếu có bất cứ quyền uy nào trong Thiền thì tất cả đều đến từ nội tâm. Đây là chân lý mang ý nghĩa nghiêm túc nhất. Cho dầu khả năng luận lý cũng không phải là cứu cánh hay tuyệt đối. Ngược lại, nó sẽ làm chướng ngại sự thông giao trực tiếp nhất của tâm và chính nó. Nhiệm vụ của trí tuệ chỉ là trung gian, mà Thiền thì không liên quan gì đến trung gian, trừ khi nó muốn giao thông với người khác. Do đó, tất cả kinh giáo đều chỉ là giả thiết và phương tiện, trong đó không có bất cứ cứu cánh nào cả. Trên thực tế, Thiền nắm bắt sự thật cốt lõi của sinh mệnh, và đây là hình thức trực tiếp và sinh động nhất. Thiền tự xưng là tinh thần Phật giáo, thực ra nó là tinh thần của tất cả các tôn giáo và triết học. Khi người ta hoàn toàn thể hội được Thiền, họ sẽ đạt sự bình yên tuyệt đối nơi tâm hồn, sẽ sống đúng với sinh mệnh của họ. Ngoài việc sống đúng với sinh mệnh, chúng ta còn mong cầu cái gì nữa đây? Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong tác phẩm "Thiền Học Nhập Môn," có lẽ có người cho rằng phê bình chủ trương "Thiền học là triết học cổ xúy sự phủ định thuần túy" là hoàn toàn không sai, nhưng trong Thiền học không có hàm nghĩa phê bình. Vì Thiền vẫn chú trọng ở chỗ nắm bắt thực tướng của sinh mệnh, chứ nó tuyệt đối không thể nào đặt trên bàn mổ của trí tuệ. Vì mục đích nắm bắt thực tướng của sinh mệnh, cho nên Thiền buộc phải đưa ra hàng loạt những câu phủ định. Song, phủ định đơn thuần hoàn toàn không phải là tinh thần của Thiền, nhưng chúng ta quen lối suy nghĩ nhị nguyên, cho nên chúng ta cần phải đoạn trừ những sai lầm của trí tuệ này ngay nơi gốc rễ. Đường

nhiên Thiền chủ trương "chẳng phải đây, chẳng phải kia, chẳng phải tất cả." Nhưng có lẽ chúng ta vẫn thắc mắc sau khi phủ định tất cả những thứ này rồi thì còn cái gì? Lúc này vị Thiền sư sẽ cho chúng ta một cái tát tai và nói: "Đồ ngớ ngẩn, đây là cái gì?" Không chừng có người sẽ cho rằng đó là cái cơ để tìm cách trốn tránh tình thế khó xử, hoặc là chỉ chứng tỏ họ không được dạy dỗ. Nhưng nếu chúng ta lãnh hội được tinh thần thuần túy của Thiền thì chúng ta sẽ hiểu cái tát tai này là vô cùng nghiêm túc. Vì nó chẳng phải khẳng định, chẳng phải phủ định, mà là sự thật phân minh rõ ràng, là kinh nghiệm thuần túy, cũng chính là cơ sở tư tưởng và sự tồn tại của chúng ta. Tất cả rỗng rang hư vô đều có trong hoạt động tâm thức hoạt bát nhất mà con người mong ước. Chúng ta sẽ không còn lúng túng bởi những tập khí hay những vật bên ngoài nữa. Thiền phải nắm bắt bằng tay không mà không thể mang găng tay.

*Brilliant Stars in the Vault of
the Sky of Japanese Buddhism*

1. Great Teacher Who Spreads Widely the Dharma

The posthumous honorific title Kobo Daishi, which means "Great Teacher Who Spreads Widely the Dharma," by which Kukai, the founder of the Shingon sect in Japan, is popularly known. A famous Japanese monk, the founder of the Japanese Shingon Sect, at the same time with the T'ang dynasty in China. No other monk has been more popular than Kukai among the Japanese nor regarded with greater respect throughout the ages. He is even more famous among a group of people known as the "Kobo Daishi." As a monk of the Shingon sect he systematized the doctrine of his sect by writing a treatise on the ten stages of the mind, a treatise on the distinction between Tantric Buddhism and other sects. Besides, his contribution to Japanese culture in the field of the arts, education, and social welfare was considerable. The doctrines and practices of the Shingon Zen Sect were brought from China to Japan in the ninth century by Kukai (or Kobo-daishi, as he is more popularly known). Shingon Zen discipline

and practice revolve around three meditational devices: the mandala, the mantra, and the mudra.

2. Master Myoan Eisai and Kennin Monastery

Myoan Eisai (Ming-an Jung-hsi or Mangan Rongxi) was the name of a Japanese famous monk in the middle of the twelfth century. His father was a Shinto priest, but who had such respect for new Buddhist religion that when his son was eight years old, he sent him to study at a T'ien T'ai Temple on Mount Hiei near Kyoto. He took the full precepts at the age of fourteen and studied the teachings of the Tendai and Shingon schools. After completing his training on Mount Hiei, Eisai planned to travel to China to have further training with most outstanding master of the time. Zen master Myoan Eisai founded the Kenninji branch, one of the most important branches from Lin-Chi school in Japan. Up to now, this branch has about 70 temples throughout Japan. Kenninji-ha was founded by Zen master Myoan Eisai. The Kennin-ji is one of the few Japanese monasteries in which monks are still trained today in the authentic Zen tradition. Kenninji branch, founded by Zen master Myoan Eisai. This is one of the most important branches from Lin-Chi school in Japan. Eisai undertook his first voyage to China in 1168, three years before Kakua in order to further his studies. The visit was less than a year long, and, although during the course of it he met a number of Zen monks, he made no effort to question them about their teachings. He returned to Kyoto the following autumn, and bringing with him a collection of T'ien T'ai texts written in Chinese. He dedicated the next twenty years of his life to the study of those texts, and found his interest piqued by the stories he read in them of various Zen teachers. He remained firmly in the T'ien T'ai tradition, however, and eventually earned the title of "Patriarch" within it.

Around 1187, he made a second trip to China with the intention of undertaking a pilgrimage to important Buddhist sites in India. He had come to suspect that the Dharma taught in Japan may have been corrupted through mistranslations and contamination from non-Buddhist sources. He hoped that by traveling to the land of the Buddha's birth, he would find a purer expression of the Buddha's original teachings.

However, once in China he was unable to procure the necessary travel documents to proceed to the continent. Disappointed to his original intention, he decided to investigate the Zen school to see if it were a less adulterated expression of the Dharma than what was currently being promulgated in Japan. Later, he came to study at the T'ien-T'ai school, the order in which he was ordained, but he also studied Ch'an with Hui-An Hui-Ch'ang of Oryo lineage of the Lin-Chi order of Ch'an. Hui-An gave Eisai a certification of awakening. Then, he came to visit and stayed to study Zen with Zen Master Kian Esho, who belonged to the Oryo lineage of Rinzai Zen. What Eisai found in Lin-chi Zen was something very different from the Buddhism with which he was familiar. It did not offer philosophical analysis or carry out ritual observances; rather, it focused on a discipline which, he was told, could bring him to have the same experience of awakening that Siddhartha Gautama had had 1600 years earlier. The goal of Zen was not to study Buddhism but to become a Buddha. Eisai did koan study with Zen master Kian Esho for four years, following him from one monastery to another. In 1191, Eisai received official "transmission," acknowledgment that he had seen into his own Buddha-nature and was authorized to teach others. In recognition of this authorization, master Kian Esho gave Eisai an official document that attested that Eisai was a successor in a tradition which was traced, without break, from the Buddha to the present day. He also presented his disciple with a robe, bowl, and a whisk which represented the possessor's right to teach the Dharma, and, specifically in Eisai's situation, the authority to take and promote the Zen tradition to the people of Japan.

Upon his return to Japan Eisai began instructing students in Ch'an practice. He is credited with being the first successfully to bring Zen to Japan. He was the first master of Dogen Zenji, who later transmitted the Zen of Soto school in Japan. Thus Eisai is also important for that Zen lineage. Once on a journey Zen master Zenko happened to see a ruined temple that he thought should be restored. Completely without material resources of his own, Zenko wrote a large sign saying, "This month, on such-and-such a day, the pilgrim Zen master Zenko will perform a self-cremation. Let those who will donate money for firewood come watch." Now Zenko posted this sign here and there. Soon the local people were agog, and donations began pouring in. On

the appointed day, people jammed the temple, awaiting the lighting of the fire. Zenko sat in the firewood, preparing to immolate himself. He called for the fuel to be ignited at his signal. Now Zenko went into silent meditation. A long time passed. All of a sudden, he looked up at the sky and nodded. Then he addressed the crowd, saying, "Listen, listen! There are voices in the clouds! Just as I was about to enter into extinction, the saints all said, 'It is still too early for you to think of leaving the defiled world! Put up with this world for a while, and stay here to save living beings.' So I can't go on with the cremation today." Then he took the money that had been donated and was able to restore the abandoned temple with it.

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. Zen master Eisai passed away in 1215 at the age of seventy-five.

Although there had been Japanese who had studied Zen before him, Eisai is identified as the individual to establish Zen, in its Rinzai (Lin-chi) form, on the islands, just as Bodhidharma was acknowledged to have brought the meditation school to China. Japanese Rinzai School, one of the three main traditions of contemporary Japanese Zen (the others being Soto and Obaku). The Lin Chi Zen sect was transmitted directly from China from Lin Chi Patriarch, named Lin-Chi I-Hsuan (- 866) and initially brought to Japan by Eisai Zenji (1141-1215). Eisai trained in the Huang Lung lineage in China, one of the two main schools of Lin-Chi, the others being Yang-Ch'i. The Huang Lung school did not long survive Eisai in Japan, but the Yang-Ch'i tradition continues today. It is characterized by emphasis on Koan practice and the use of abrupt methods to awaken students, such as shouting at them and hitting them. It claims that its methods lead to experiences of "sudden awakening," referred to as "Kensho" or "Satori" in Japanese.

During the time of Myoan Eisai, in China, tea began as a medicine and grew into a beverage. According to Zen Legends, the First Patriarch Bodhidharma had been so angered after falling asleep during meditation one day that he cut off his eyelids, which fell to the earth and there, supposedly, grew to become the first tea plants. In China, in the eighth century, it entered the realm of poetry as one of the polite amusements. As with Bodhidharma, Eisai is also credited with introducing the first tea plants to a new land. Eisai's story is less dramatic; he simply brought tea seeds back from China. Tea had been imported from China in small quantities before, but Eisai was the first to systematically cultivate tea plants in Japan. He even wrote a book in which he promoted tea as a helpful stimulant to meditation and good health. This kind of beverage, at first, was better accepted than the new spiritual tradition he also brought from China. According to Kakuzo Okakura in "The Book of Tea," the fifteenth century saw Japan ennoble it into a religion of aestheticism: Teatism. Teatism is a cult founded on the adoration of the beautiful among the sordidfacts of everyday existence. It inculcates purity and harmony, the mystery of mutual charity, the romanticism of the social order. It is essentially a worship of the Imperfect, as it is a tender attempt to accomplish something possible in this impossible thing we know as life.

3. Master *Dainichi Nonin* Founded Japanese Bodhidharma School

Master Dainichi was also called Jimbo Zenji; a Japanese Zen master of the Rinzai school in the 13th century. He was introduced to the teachings of the T'ien-T'ai school on Mount Hiei, reached enlightenment without a master. He founded the Sambo-ji monastery in Settsu province and began to instruct students in the mind of Zen. To protect himself from the accusation that he was not part of the Zen tradition and had not been authorized by a master of the Zen lineage of transmission, he finally sent two students of his to China with writings concerning his Zen experience. There the students presented these to Zen master Yu-wang Cho-an of the Rinzai school, who thereupon confirmed Nonin's enlightenment. The relatively short-lived school founded by Nonin, in which elements of Zen and the Tendai school were mixed, was called Nihon-Daruma school. Among Nonin's most prominent students was Koun Ejo (1198-1280), later became the second patriarch of the Soto Zen school of Japan.

4. Master *Wu-Chun Shih-Fan*

Bushun shiban or Mujun shiban (Wu-chun Shih-fan) was the name of a Chinese Zen master of the Lin-Chih Sect in the thirteenth century. He received teachings from Zen master P'o-an. Later, he became the master of Zen master Wu-Hsueh Tzu-Yuan and Zen master Hsueh-Yen Tsu Ch'in (?-1287). He was also the master of the Japanese Zen master Ben'en, who helped establish Zen in Japan. Wu-chuan was one of the most important Zen masters of his time. He was the abbot of important Chinese monasteries, among them the Wan-shou monastery on Mount Ching in Chekiang province, the first of the Five Mountains of China. In Hsueh-Yen's autobiography, Zen master Hsueh-Yen told the following stories of his experience in Zen: "I passed many years under the master Wu-chun, listening to his sermons and asking his advice, but there was no word which gave a final solution to my inner disquietude, nor was there anything in the sutras or the sayings of the masters, as far as I read, that could cure me of this heart-ache. Ten years thus passed

without my being able to remove this hard inner obstruction. One day I was walking in the Buddha Hall at T'ien-mu when my eyes happened to fall on an old cypress-tree outside the Hall. Just seeing this old tree opened a new spiritual vista and the solid mass of obstruction suddenly dissolved. It was as if I had come into the bright sunshine after having been shut up in the darkness. After this I entertained no further doubt regarding life, death, the Buddha, or the Patriarchs. I now realized for the first time what constituted the inner life of my master Wu-chun, who indeed deserved thirty hard blows."

5. Master Dogen

Eithei Dogen (Yung-p'ing Tao-yuan or Yongping Daoyuan), a famous Japanese Zen master in the thirteenth century. In 1223 he traveled to China, where he experienced profound enlightenment under Master T'ien-t'ung Ju-ching and received from him the seal of confirmation of the lineage of Soto Zen. Around 1225, one day master T'ien-t'ung asked Dogen to come and said: "You must let fall body and mind." Later Dogen appeared at T'ien-t'ung's room, lit a stick of incense (a ceremonial gesture usually reserved for noteworthy occasions), and prostrated himself before his master in the customary fashion. T'ien-t'ung asked: "Why are you lighting a stick of incense?" Dogen replied: "I have experienced the dropping off of body and mind." T'ien-t'ung exclaimed: "You have dropped body and mind, body and mind have indeed dropped!" But Dogen remonstrated: "Don't give me your sanction so readily!" Reversing their roles, Dogen demanded: "Show me that you are not readily sanctioning me." T'ien-t'ung repeated: "This is body and mind dropped," demonstrating. Whereupon Dogen prostrated himself again before his master as a gesture of respect and gratitude. T'ien-t'ung added: "That's dropping dropped." Even after this profound experience, Dogen continued his Zen training in China for another two years before returning to Japan. In 1227 he returned to Japan and lived for ten years in Kyoto. In order to protect his lineage from the influence of worldly power, he withdrew to a hermitage in Echizen province (today Fukui province). From the hut in which he then lived gradually developed a large monastery and he became the founder of the Soto Zen sect in Japan. He was the one who

brought the tradition of Soto school to Japan; without any question the most important Zen master of Japan.

He is known not only for his religious character but also as one of the most prominent philosophers of Japan. He is also considered Japan's greatest religious personality and is venerated there by all Buddhist schools as a saint or a Bodhisattva. However, Dogen is not a philosopher of life. What Dogen writes does not originate in philosophical speculation and is not the result of a thought process but rather the expression of immediate inner experience of the living truth of Zen. He laid down rules of conduct in Zen monasteries which were accepted by all followers of Zen Buddhism in Japan. Among his discourses, the most important is called "The Essence of the True Doctrine," which is considered to be one of the most eminent philosophical works in Japan. In accordance with the teachings of the Soto school, Dogen emphasizes that 'Shikantaza' is the supreme and true form of 'zazen'. However, he by no means rejected training with the help of koans, as favored by the Rinzai school (kanna Zen), which can be seen from the fact that he put together a collection of 300 koans, providing each one with his own commentary and obviously also used them in Zen training.

Zen Master Dogen taught in 'Instructions for the Zen Cook,' you must not leave the washing of rice or preparation of vegetables to others, but must carry out this work with your own hands. Put your whole attention into the work, seeing just what the situation calls for. Do not be absent-minded in your activities, nor so absorbed in one aspect of a matter that you fail to see its other aspects. Do not overlook one drop in the ocean of virtue by entrusting the work of others. Cultivate a spirit which strives to increase the source of goodness upon the mountain of goodness. Zen Master Dogen also taught in Instructions for the Zen Cook: "When you prepare food, never view the ingredients from some commonly held perspective, nor think about them only with your emotions. Maintain an attitude that tries to build great temples from ordinary greens, that expounds the Buddhadharma through the most trivial activity. When making a soup with ordinary greens, do not be carried away by feelings of dislike towards them nor regard them lightly; neither jump for joy simply because you have been given ingredients of superior quality to make a special dish. By

the same token that you do not indulge in a meal because of its particularly good taste, there is no reason to feel an aversion towards an ordinary one. Do not be negligent and careless just because the materials seem plain, and hesitate to work more diligently with materials of superior quality. A person who is influenced by the quality of a thing, or who changes his speech or manner according to the appearance or position of the people he meets, is not a man working in the Way."

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." Zen Master Dogen also taught: "Firewood becomes ash, and it does not become firewood again. Yet, do not suppose that the ash is future and the firewood is past. You should understand that firewood abides in the phenomenal expression of firewood, which fully includes past and future and its independent of past and future. Ash abides in the phenomenal expression of ash, which fully includes future and past. Just as firewood does not become firewood again after it is ash, you do not return to birth after death. This being so, it is an established way in buddha-dharma to deny that birth turns into death. Accordingly, birth is understood as no-birth. It is an unshakable teaching in Buddha's discourse that death does not turn into birth. Accordingly, death is understood as no-death. Birth is an expression complete this moment. Death is an expression complete this moment. They are like winter and spring. You do not call winter the beginning of spring, nor summer the end of spring."

According to 'In Zen Poems of China and Japan: The Crane's Bill', Zen Master Dogen said,

"Four and fifty years,
I've hung the sky with stars.
Now I leap through,
What shattering!"

In enlightenment, master Dogen often taught on dropping off body and mind. Dropping off body and mind, an expression used in Sôtô Zen for the experience of enlightenment, which Dôgen Kigen identified with the practice of seated meditation. The expression derived from traditional accounts of Dôgen's enlightenment experience during an

intensive summer retreat at a Chinese Zen monastery where he resided for a time. Dôgen and his fellow monks were sitting in meditation when the man beside him fell asleep. Dôgen suddenly attained enlightenment when he heard his master Ju-ching (1163-1228) shout at his sleepy neighbor, "When you study under a master, you must drop off your body and mind. What is the use of single-minded, intense sleeping?" Scholars now believe that the original expression employed by Ju-ching may have actually been "Dropping off dust from the mind." Although they are not homonyms in the original Chinese, in Japanese, the two expressions are pronounced identically. It is theorized that Dôgen either cleverly reinterpreted the verse or fortuitously misheard it.

One of his famous works is the *Shobo-genzo* or the right Dharma eye treasury or Something that contains and preserves the right experience of reality or 'Treasure Chamber of the Eye of True Dharma'). Something that contains and preserves the right experience of reality, the principal work of the great Japanese Zen master Dogen Zenji; it is considered the most profound work in all of Zen literature and the most outstanding work of religious literature of Japan. A collection of sayings and instructions of the great Japanese Zen master Dogen Zenji as recorded by his student Ejo (1198-1280). "*Shobo-genzo*" is a major work of Dogen Master (1200-1253), a voluminous treatise that discusses all aspects of Buddhist life and practice, from meditation to details concerning personal hygiene. In *Shobogenzo*, Zen Master Dogen taught: "When all things are Buddha-teachings, then there is delusion and enlightenment, there is cultivation of practice, there is birth, there is death, there are Buddhas, there are sentient beings. When myriad things are all not self, there is no delusion, no enlightenment, no Buddhas, no sentient beings, no birth, no death. Because the Buddha Way originally sprang forth from abundance and paucity, there is birth and death, delusion and enlightenment, sentient beings and Buddhas. Moreover, though this is so, flowers fall when we cling to them, and weeds only grow when we dislike them. People's attaining enlightenment is like the moonreflected in water. The moon does not get wet, the water isn't broken. Though it is a vast expansive light, it rests in a little bit of water, even the whole moon, the whole sky, rests in a dewdrop on the grass, rests in even a single droplet of

water. That enlightenment does not shatter people is like the moon not piercing the water. People's not obstructing enlightenment is like the drop of dew not obstructing the moon in the sky."

Three Hundred Cases, a collection of three hundred kôan (Sanbyakusoku--jap), compiled by the Sôtô master Dôgen Kigen (1200-1253). The text is more widely known as the Sanbyakusoku Shôbôgenzô. It is composed in Chinese and may have originally been entitled simply Shôbôgenzô. In the Sanbyakusoku, Dôgen brings together traditional kôan materials that he collected in China while practicing under the Chinese master Ju-ching (1163-1228). It is possible that Dôgen composed the more famous Shôbôgenzô in Japanese as a commentary on the Chinese text. Lost for several centuries, the Sanbyakusoku was discovered during the Tokugawa period (1600-1867) by Ein Shigetsu (?-1764). Shigetsu's disciple, Honkô Katsudô, published the work, with a brief commentary on each case by his master. The text published under the name Nempyô Sanbyakusoku Funô Go, caused some controversy in Japan. Sôtô scholars had long maintained that Dôgen completely rejected the use of kôan, so they initially denounced the Sanbyakusoku text as a forgery. Thus, the text does not usually appear in modern editions of the collected works of Dôgen. Scholars now accept the theory that Dôgen compiled the Chinese text, and they study it as a part of Dôgen's works. In order to reduce confusion and distinguish between the Chinese Sanbyakusoku Shôbôgenzô and the Japanese language text, the former is sometimes called the Shinji Shôbôgenzô, the Shôbôgenzô in Proper Characters, while the latter is known as the Keji Shôbôgenzô, the Shôbôgenzô in Temporary Characters.

According to Dogen, 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."

Also according to Zen master Dogen, Mahayana Meditation or Great Vehicle Zen is a truly Buddhist Zen, for it has its central purpose, seeing into your essential nature and realizing the way in your daily life. In the practice of Mahayana Zen your aim in the beginning is to awaken to your true-nature, but upon enlightenment you realize that meditation is more than a means to enlightenment. It is the actualization of your true-nature. The object of the Mahayana Zen is Awakening, it is easy to mistakenly regard meditation as but a means. However, any enlightened masters point out from the beginning that meditation is in fact the actualization of the innate Buddha-nature and not merely a technique for achieving enlightenment. If meditation were no more than such a technique, it would follow that after awakening meditation would be unnecessary. But T'ao-Yuan himself pointed out, precisely the reverse is true; **THE MORE DEEPLY YOU EXPERIENCE AWAKENING, THE MORE YOU PERCEIVE THE NEED FOR PRACTICE.** This is the method of practicing meditation which is based on the Mahayana Sutras. Mahayana Meditation is considered as "Instant Awakening Meditation," or "Supreme Meditation." Mahayana Meditation emphasizes: "Everyone is able to meditate, is able to be awakened instantly and attain the Buddhahood."

6. Nichiren & Nichiren School

Nichiren is also called New Lotus School, a branch of Japanese Buddhism founded by Nichiren (1222-1282). Nichiren believers devotedly recite "Namo Wonderful Dharma Lotus Sutra" to the vigorous accompaniment of their own drum-beating. He was the Japanese founder of the Nichiren Sect. Nichiren was born in around 1222 A.D., the son of a fisherman of Kominato, Awa, the southeastern coast of Japan. He left home at fifteen and was sent to Kiyozumi, a hill near his home, to live as a novice in a monastery. His early problem, "What was the Truth taught by the Buddha?" was not solved there. He

proceeded to Kamakura and later passed to Mount Hiei in search of the Truth. His study of ten years on the mountain (1243-1253) convinced him that a revival of T'ien-T'ai philosophy alone was the nearest approach to the Truth. However, later, he disagreed with the two masters Jikaku and Chisho on the mystic rituals, he returned to his old monastery in 1253 at Kiyozumi where he proclaimed his new doctrine that the Lotus alone could save the people of the depraved age. For Nichiren, the teaching of Buddha found its highest expression in the Lotus Sutra. It was his conviction that the teaching found there alone could lead mankind to liberation. In his view the essence of the sutra's message was to be found in its title. Thus the practice that he instituted consisted in the recitation of the title of the sutra. The essential formula being "Homage to the Text of the Lotus of the True Ideal" (Veneration to the Sutra of the Lotus of the Good Law). It is thought on Dharma (Dharma-smṛti) and not Buddha-smṛti. Dharma is the ideal realized by the original Buddha. All beings are saved through homage to the Lotus of Truth, and this alone, he declared, is the true final message of the Buddha.

Nichiren saw himself as the savior of his nation. He wanted to bring about peace in Japan by causing its people to live in accordance with the teachings of the Lotus Sutra. He accused the rulers of supporting "heretical" schools of Buddhism and regarded this as the reason for the difficulties in which the country found itself at the time. Later, he attacked the religious schools violently. He formulated his views as follows: the Pure Land is hell, Meditative Intuitionism is devil, Shingon or mysticism is national ruin and Vinaya sect is traitorous, and Amitabha-pietism is enemy of all Buddha, chiefly responsible for the evils and calamities within and without the nation.

Nichiren sect, which is also known as the Lotus Sect (Pháp Hoa Tông), founded by Nichiren, a Japanese founder in 1252 AD. Nichiren believers devotedly recite "Namo Wonderful Law of the Lotus Sutra" (I trust in the sutra of the Lotus of the Wonderful Law). To know Nichiren School we must first know the Lotus text on which all his ideas and arguments are founded. Originally, the Lotus sutra consisted of twenty-one sections and was later enlarged into twenty-eight sections by additional revision. The earliest translation was by Dharmarakṣa in 286 A.D., and the second by Kumārajīva in 406 A.D.,

and the third and complete translation by Jnanagupta and Dharmagupta in 601 A.D.. Among them, the second was the best in Chinese composition. The text of twenty-eight sections was used by Chih-I and Nichiren. After many years of study, Nichiren declared the Lotus of the Good Law (Saddharma-pundarika) to be the final revelation of the truth. He introduced the formula 'homage to the sutra of the Lotus of the Good Law, perhaps to counteract the influence of the Pure Land sect (Jodo). According to him, the Sakyamuni Buddha is the eternal, absolute Buddha, and the recitation of the Saddharma-pundikara-sutra or even its title is the best way of attaining enlightenment. Its chief tenets are the three great mysteries, representing the Tripitaka: First, chief object of worship being the great mandala of the worlds of the ten directions, or universe, such as the body or nirmanakaya of Buddha. Second, the title of the Lotus Sutra (Namo Wonderful Dharma Lotus Sutra or Homage to the Lotus of Truth), preceded by Namo, or Adoration to the scripture of the Lotus of the wonderful law, for it is Buddha's spiritual body. Third, the altar of the law, which is also the title of the Lotus Sutra; the believer, wherever he is, dwells in the Pure Land of calm light, the sambhogakaya.

Nichiren's attacks against other schools became more and more violent. In 1261, he was mobbed, attacked and banished to Izu. He returned to Kamakura. Upon the arrival of the Mongolian envoys demanding tribute, he again remonstrated the regime to suppress and adopt the Lotus doctrine as the only way out of national calamities. In 1271, he was arrested, tried and sentenced to death. In a miraculous way, he escaped the execution and was banished to the remote island of Sado at the end of the same year. After three years, he was allowed to return to Kamakura. Because of his unusual views, his life was a succession of persecutions by the government. Nevertheless, the burning patriotism he preached in his sermons as well as his simple doctrine gained for him much sympathy and devotion among Japanese people. The sect founded by him was called the Nichiren sect after him. He was looked upon by the followers of the Nichiren sect as a Mahabodhisattva who saved the nation. In 1274, he retired to Minobu, west of Mount Fuji, and lived peacefully. He died at Ikegami, near Tokyo, in 1282.

7. Master Shinchi Kakushin

Shinchi Kakushin, name of a Japanese Rinzai Zen master in the thirteenth century. He was a contemporary of Zen master Enni Benen. He attended a Buddhist school associated with the local Shinto shrine and renounced the world to become a monk at the age of 19. When he had his head shaved, he was given the Buddhist name “Kakushin” which means “Enlightened Mind.” He was ordained at Todaiji and studied in the Shingon school before traveling to China in 1249. When he returned to Japan, he brought Wu-Men Kuan and Lin-Chi of the lineage of Yang-Qi-Fan-Hui back to Japan to found the lamp of Dharma school there.

In 1235, he became interested in Zen after meeting Gyoyu Zenji, a famous Japanese Huang-lung Zen master of the Rinzai school in the middle of the Kamakura Period, around the early thirteenth century (Huang-lung branch is one of the most important branches from Lin-Chi school in Japan). Gyoyu Zenji was one of Zen master Myoan Eisai's dharma heirs. Four years later, he accompanied Taiko Gyoyu Zenji to Jufuku-ji in Kamakura, where Gyoyu put him in charge of the operations of the temple. After Taiko Gyoyu Zenji's death, Kakushin studied with Master Dogen for a while, but he ultimately decided that he needed to go to China to better understand Zen. In 1249, he began to travel to China. There he hoped to study with Mujun Shibao as had Mugaku and Shoichi, but Shibao had recently died. So, while there, he became a student of the greatest Ch'an master of the day, Wu-Men Hui-K'ai (1183-1260), who belonged to the Yang-Ch'i school of Lin-Chi. Wu-Men conferred the certificate of awakening (inka shomei) on him and named him as his dharma successor. He also gave him a handwritten copy of a work containing his teachings, entitled Wu-Men Kuan (Mumonkan), which was to become one of the most important works of Japanese Zen.

When Kakushin presented himself before Mumon, Mumon asked him, "What is your name?" Kakushin told the Zen master his name. Noting that the name Kakushin means "Awakening the Mind" or "Awake Mind," the master wrote a verse for the pilgrim:

"Mind is Buddha,
Buddha is mind:

Mind and Buddha,
being such, are there
throughout all time."

Under Mumon's direction, Kakushin was introduced to koan practice. He achieved awakening after only six months in China, and won the admiration of his teacher. When it was time for him to return to Japan, Mumon presented him with a hand-written copy of the Mumonkan. It was the first copy to come to Japan.

After his return to Japan Kakushin became an influential Zen master. His teachings emphasized Koan practice, but he also incorporated elements of Shingon. After Kakushin's return to Japan, Emperor Kameyama heard of his Zen mastery and summoned him to teach in one of the imperial temples. Later the emperor also invited the master to the palace to ask him about Zen. The master's profound discourse, immense intelligence, and uninhibited eloquence impressed Emperor Kameyama beyond anything he had ever known. Realizing the exceptional quality of Zen Buddhism, the emperor converted the imperial residence into a Zen sanctuary. The next emperor, Go-Uta, also invited Kakushin to a special imperial villa to teach Zen. The master said, "The Buddhas and sentient beings have the same Buddhita (the nature of awareness or the intuitive nature). The Buddhas understand mind; ordinary people misunderstand mind. The source of all Buddhas is one; the realms of misunderstanding and understanding divide. Without depending on another power, you can know by inherent capacity. If you want to arrive at Buddhahood, you must look into your own mind."

Shinchi kakushin founded the Fu-hua-Tsung (Fukeshu) in Japan. Fu-Hua was the name of a Buddhist branch that was named after Fuke, the founder of the school in the ninth century. This school was brought to Japan by Shinchi during the Kamakura period. Kakushin was also the teacher of the samurai, Yoritake Ryoen. Yoritake was said to have attained enlightenment after hearing the sound of a flute following a battle. Under Kakushin's direction he was able to use the music of the flute to bring others to awakening. The sect they founded in this way was known as Fuke. The practitioners of Fuke included samurai and other lay people. In this school, which does not belong to the Goke-shichishu (five houses, seven schools), the chanting of sutras as a

meditative practice is replaced by the playing of a bamboo flute. Adherents of the school made pilgrimages through the country wearing beehive-shaped bamboo hats, which hid their personal identities, and playing bamboo flute, the sound of which was to recall the Buddha-dharma to the minds of believers. Such pilgrims were called 'monks of emptiness' (kamuso). In the Meiji period this school was officially prohibited.

8. Master Sung-yuan Ch'ung-Yueh & The Lineage of Eigenji Zen Sect

It should be reminded that Eigen-ji is the name of a monastery of the Japanese Rinzai school, founded by Zen master Jakushitsu Genko. The Eigen-ji is one of the few Japanese monasteries in which monks are still trained today in the authentic Zen tradition. Eigen-ji branch was founded by Zen master Jakushitsu Genko. This is one of the most important branches from Lin-Chi school in Japan. Up to now, this branch has about 129 temples throughout Japan. Sung-yuan Ch'ung-yueh, name of a Chinese Zen master of the Yogi lineage of Rinzai Zen; a grandson in dharma of Master Shao-lung (Hu-ch'in Shao-lung). Through Master Sung-yuan passes the lineage of Zen that produced Hakuin Zenji, the great reviver of Rinzai Zen in Japan.

We encounter his name in example 20 of the Wu-Men-Kuan. Master Sung-yuan is chronologically the last Zen master to appear in the Wu-Men-Kuan. In example 20 we read: "Master Sung-yuan said, 'How is it that a man of great strength does not lift up his legs?' And he also said, 'It isn't the tongue with which we speak.'" According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, Sung-yuan certainly emptied his stomach and turned out his guts. However, there is no one who can acknowledge him. Yet even if someone could immediately acknowledge him, I would give him a painful blow with my stick if he can come to me. Why? Look! If you want to know true gold, you must perceive it in the midst of fire.

One day, Zen master Sung-yuan took the high seat and said: 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 remarked, “If you understand, you understand. What’s the use of pecking at it?” Lin-Chi shook his sleeves and left. Chao-Chou said, “Thirty years I’ve been on pilgrimage, yet today I carelessly offered advice.” Zen master Sung-yuan commented, “Half rain, half shine (a draw between the two); peach blossoms are pink, plum blossoms are white (Chao-Chou and Lin-Chi each had his own way of doing things). If you understand, then be on your way--no need to peck at it. At what point did Chao-Chou offer advice? Try to give an answer.”

9. Master Kokan Shiren

Kokan Shiren, a Japanese Zen master in the fourteenth century, was recorded as the third generation Dharma heirs of Zen Master Tôzan Tanshō. 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!"

When Kokan was twenty, Torei sent him to see Zen master Gasan. Gasan told Kokan to hear the sound of one hand clapping. Now Kokan went to work contemplating the sound of one hand. His concentrated doubt was so intense that felt as if he were carrying a heavy burden up a steep hill. At this time it was the dead of winter, and the weather was extremely cold. Since Kokan had nothing but a single robe. Gasan took pity on him and asked one of the lay patrons to give him some padded clothing. Kokan accepted it as a courtesy but would not put it on. Kokan also ignored the many cultural sites of the eastern capital and refused to go on sight-seeing tours with the other monks. "I have not yet mastered myself," he would say. "What leisure have I to go sight-seeing." Then one day as he was walking around the edge of the yard in meditation, all of a sudden Kokan experienced a great enlightenment. When he told Gasan what he had realized, the elder master tested him with several koans. It turned out that Kokan still had some obstruction. Gasan said, "Although your entry into enlightenment has been ecstatic, you should still examine the root source of the sound of one hand in every detail." After this, Kokan refined his practice and focused his energies tremendously. He had once asked Gasan who he should follow to complete his Zen studies after Gasan's death, and the old master had recommended Inzan. Now Kokan went to Inzan and worked intensively on cultivating thorough refinement.

Over a long period of time he attained all of the inner secrets of Zen and finished the Great Work. Inzan gave him formal recognition of his mastery and sent him to look after a hermitage. There Kokan spent sixteen years living in poverty and polishing his practice of Zen. During the interval he often experienced awakening. Once he had penetrated deeply into the root source of it all, he finally got to see that there was a special higher mystic function in the school of Hakuin, and he attained extraordinary freedom in his everyday experience. After that he taught freedom in his everyday experience. After that he taught many people accordingly to their individual potentials, and many benefited from his advice. Like Hakuin, Gasan, and other great Zen masters, Kokan declined the honor of abbacy at a major monastery, preferring to work inconspicuously with sincere seekers only. He also

returned a present of gold that had been given to him by a baron, saying he had not practiced Zen to win any prizes. One year, the crops failed in the central seaboard provinces, and famines ensued among the peasants. Kokan prepared gruel to feed the people who were fleeing starvation, begging along the road. They say that he helped an extremely large number of people in this manner.

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

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

Kokan used to guide people by getting them to find out "the root source of the sound of one hand clapping." He was a strict Zen teacher and rarely gave anyone approval. When he died in 1843, he left only a few successors to carry on his work.

10. Master Mugaku-Sogen and Engaku Monastery

Mugaku-Sogen, name of a Chinese Zen master of the Rinzaï school. Mugaku-Sogen (Wu-hsueh Tzu-yuan) became a monk at the age of fourteen and studied with Zen master Wu-chun Shih-fan. Shih-fan was one of the most significant teachers of his day, and one of the few who was willing to accept Japanese students. In addition to being a master of the Lin-chi tradition, Shih-fan was also a celebrated artist and calligrapher, and his students acquired an appreciation of those along with their Zen training. Wu-hsueh Tzu-yuan was trained by Zen master Wu-chun Shih-fan and became abbot of the Chen-Ju monastery of T'ai-chou. 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 my master 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.'" Here is the stanza composed by Mugaku-Sogen at the moment of enlightenment, describing his inner feelings:

“With one stroke

I have completely smashed the cave of the ghosts;

Behold, there rushes out the iron face of the monster Nata!

Both my ears are as deaf and my tongue is tied;

If thou touchest it idly, the fiery star shoots out!”

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.

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. Mugaku was one of the founders of Zen in Japan. He was born in China, he experienced his first awakening at the age of twelve, when he heard a Zen verse while visiting a country temple with his father:

“Bamboo shadows sweep the stairs,
 Yet not a mote of dust is stirred;
 Moonlight pierces the depths of the pond,
 Leaving no trace in the water.”

“Complete Awakening Monastery”, name of a Japanese Rinzai Temple. After defeating the Mongol forces, Tokimune built Engaku Temple as a memorial for those who sacrificed their lives defending Japan. Zen master Mugaku was invited to be the first abbot there. After he passed away, he received the honorific title of Bukkhu Kokushi (Fo-Kuang National Teacher). This is one of the major monasteries of the Japanese Rinzai Zen lineage, built in 1282 by the Chinese Ch'an master Wu-hsueh Tsu-Yuan (1226-1286) with the financial support of the Shogun Hojo Tokimune. Engakuji branch, founded by Chinese Zen master Mugaku Sogen (1226-1286). This is one of the most important branches from Lin-Chi school in Japan. Up to now, this branch has about 427 temples throughout Japan.

In the year 1280, Mugaku was invited to Japan by Hojo Tokimune, regent for the shogun. When Tokimune visited the Zen master in the spring of the following year, he asked Tokimune what it was he was seeking from the practice of Zen. Tokimune explained that he sought to conquer all fear. Zen master Mugaku instructed Tokimune to search within himself for the source of fear; this became Tokimune's kōan--“Where is my fear located?” When the second Mongol fleets approached Japan, Tokimune went to see Zen master Mugaku and told the master: “This will be the most important event in my life.” Zen

master Mugaku asked, “How do you plan to deal with it?” Tokimune responded by shouting out the word: “Victory!” with all his might. Zen master Mugaku remarked, “Ah, the son of a lion roars like a lion!” Then, Mugaku wrote the regent a three-word message: “Don’t be disturbed.” When Tokimune asked for an explanation, the Zen master said, “At the junction of spring and summer, southern Japan will be in an uproar; but it will settle down before long, so you should not worry.” As it turned out, a Mongol invasion force attacked southern Japan that very autumn, just as the Zen master had said. And as the master predicted, the invaders were repelled and peace was soon restored.

11. Master Fumon and Nanzen Monastery

Zen Master Enni Benen's school continued to receive the support of the court after his death. His heir, Tozan, was appointed spiritual advisor to the Emperor Fushimi (1287-1298), and Emperor Hanazono (1308-1318). A later descendant of Shoichi, Zen master Mukan Fumon, also called Daimin-Kokushi, one of the most famous Japanese Zen masters in the thirteenth century, a Zen master of the Rinzai school, his first master was Ben'en; later Mukan traveled to China where he trained for twelve years under a Rinzai master and received the seal of confirmation from him. After returning to Japan, he became abbot of the Tofuku-ji in Kyoto and thus the third generation successor of Ben'en. Zen master Mukan Fumon was always asked to come to the court to perform ritual services for the Emperor Go-Kameyama (1383-1392) for which he later too would be awarded the title Kokushi. According to the story, the Emperor's palace had become haunted, and he called upon various monks to exorcise the ghosts without success. His advisors suggested he seek the assistance of Zen master Fumon. Called to the court, Fumon told the Emperor, “The honored Confucius, whose writings we consider secular and not religious, wrote that demons and ghosts are helpless before men of virtue. My monks and I can dispose of them without difficulty.” Unlike the earlier monks who had tried to rid the palace of its unwanted occupants by supernatural and wonderful powers and religious ceremonies, Fumon did not perform any particular rituals; he did not even chant the sutras, as was common for Buddhists. He and his monks simply sat quietly and

persistently in zazen sessions. As a result, all ghosts dispersed. The Emperor was so impressed that he declared the palace a Zen monastery and appointed Fumon its abbot.

In 1291, he was appointed the first abbot of the Nanzen-ji monastery in Kyoto by emperor Kameyama; however, he died before he could assume this post. Even so, nowadays, people still assume that he was the founder of the Nanzenji branch, one of the most important branches from Lin-Chi school in Japan. Nanzen-ji, name of a monastery of the Japanese Rinzai school, founded by Zen master Mukan Fumon. This is one of the most important Zen monasteries of Kyoto, originally the country seat of the abdicated emperor Kameyama. In 1293 he had it changed to a Zen monastery, Nanzen-ji did not belong to the Five Mountains of Kyoto; rather by decree of the shogunate it was placed above the Gosan. It is also known for its landscape garden. At the present time, The Nanzen-ji is one of the few Japanese monasteries in which monks are still trained today in the authentic Zen tradition. Nanzenji branch, founded by Zen master Mukan Fumon (1212-1291) in the thirteenth century. This is one of the most important branches from Lin-Chi school in Japan. Up to now, this branch has about 427 temples throughout Japan.

12. Master Shûho Myôcho and Daitoku Monastery

Shûho Myôcho, name of a Japanese Zen master of the Rinzai school; a student and dharma successor Shomyo (Daio-Kokushi) and the master of Kanzan Egen (Musô Daishi). These three masters are the founders of the Otokan school, a particularly important lineage of Rinzai Zen in Japan. When Shuho Myocho was only ten years old, he became weary of the things of childhood and turned to serious studies. He sought a teacher to introduce him to the doctrines of Buddhism and began to practice meditation. Then he went on a pilgrimage to various monasteries and hermitages in Japan. While residing at a monastery in Kamakura, he had an initial awakening which deepened his resolve to come to full enlightenment.

Around 1304, Shuho came to Kyoto where he was accepted as a student of Nampo Jomyo, whose posthumous name: Daio Kokushi. Nampo assigned the young man the koan known as Yun-men's "Kan!"

or Ts'ui Yen's Eyebrows. The full koan consists of replies of three students to a question posed by Suigan Reisan (Ts'ui-yen Ling-yen). Suigan had been head monk under Zen master Seppo Gison (822-908) at the time Yun-men was also a student of Seppo (Hsueh-fêng I-ts'un). At the end of the summer retreat 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, "Kuan (a barrier or gate as at a border crossing)!" After concentrating on "Kuan!" for ten days, Shuho came to a deep concentrating. He later wrote that in penetrating the koan he came to a state of non-duality in which all opposites were reconciled; the whole of the Dharma, he declared, was clear to him. Bathed in sweat, he rushed to express his understanding to his teacher. But before he had a chance to speak, Nampo was able to know from his deportment that he had attained enlightenment. "I had a dream last night," Nampo told him, "in which it seemed that the great Yun-men himself had come into my room. And here today you are, a second Yun-men!" Shuho embarrassed by the compliment, covered his ears and fled from his teacher's chamber. But the next day he returned and presented Nampo with two poems he had written to commemorate his achievement:

"Having once penetrated the cloud barrier (kuan),
 The living road opens out north, east, south, and west.
 In the evening resting, in the morning roaming,
 Neither host nor guest.
 At every step the pure wind rises.
 Having once penetrated the cloud barrier,
 There is no old road,
 The azure heaven and the bright sun,
 These are my native place.
 The wheel of free activity constantly
 Changing is difficult to reach.
 Even the golden-hued monk (Kasyapa)
 Bows respectfully and returns."

Zen master Nampo recognized Shuho as his heir and expressed confidence that now his teaching would persist. He then advised the younger man to refrain from taking students for another twenty years;

instead, he should use the time to continue his meditation and deepen his understanding. When Nampo died, Shuho left the monastery and spent the next twenty years residing among the indigent, beggars, and street people in Kyoto until the Emperor Hanazono found him under the bridge at Gojo. Hanazono eventually became Shuho's disciple, but first it was necessary for the two to acquire an understanding of their relative status. One one occasion, early in their acquaintance, Shuho was seated with Hanazono. Both were on the same level. Protocol would have had it that under normal circumstances the commoner would be below the Emperor, who would be seated on a raised platform. Hanazono, perhaps to draw Shuho's attention to the honor being paid him, remarked casually, "Is it not wondrous that a Zen master should sit at the same level as an Emperor?" "Is it not wondrous that an Emperor should sit at the same level as a Zen master," Shuho shot back. Later, Emperor Hanazono donated grounds for a new temple to be called Daitoku-ji and Shuho was installed as its first abbot. Both Hanazono and the reigning emperor, Go-Daigo, attended the dedication ceremony officially opening the temple. Shuho would remain at Daitoku-ji for the rest of his life except for a period of one hundred days during which he acted as abbot of Nampo Jomyo's temple Sofuku-ji. Shuho taught his students to seek their "original countenance," what the Sixth Patriarch in China had called "one's face before one's parents were born." The original countenance that you had before your were born of your mother and father! Before you were born of your mother and father means before your mother and father were born, before heaven was separated from earth, before I took on human form. Your original countenance must be seen.

Myocho was the founder and the first abbot of Daitoku-ji in Kyoto, one of the most important Zen monasteries in Japan. Myocho entered the monastery of Enkyo-ji on Mount Shosha in Hyogo province at the age of ten. Later he trained under Master Ken'ichi, the abbot of Monju-ji in Kyoto. In Master Shoyo, whom he met in Kyoto and followed to Kamakura, he finally found the master who was to lead him to enlightenment. He was confirmed by Shoyo as his dharma successor at the age of twenty-five. Daitoku-ji, name of a monastery of the Japanese Rinzai school, founded by Zen master Shuho Myocho. This is a famous Rinzai monastery of Kyoto (former Capital of Japan),

founded in 1326. The Daitokuji is one of the few Japanese monasteries in which monks are still trained today in the authentic Zen tradition. Daitokuji branch was founded by Zen master Shuho Myocho. This is one of the most important branches from Lin-Chi school in Japan. Up to now, this branch has about 201 temples throughout Japan.

According to Japanese Zen legends, the retired Emperor heard a rumor that a Zen master of exceptional ability had come to the city of Kyoto where, instead of establishing himself at one of the city's temples, he had chosen to live among the derelicts and beggars residing under the Gojo Bridge. The Emperor was intrigued by the tale and asked his informant if there were any way that he could identify which of the beggars was the modest Zen Master. All the informant could tell him was that it was rumored the master was particularly fond of honeydew melons. Hanazono disguised himself as a fruit peddler and pushed a cart laden with melons to the region by the bridge. As the residents gathered around him, he held up a ripe melon and announced, "I will give this melon freely to anyone who can come up to me and claim it without using his feet." One of the beggars immediately challenged him, "Then give it to me without using your hands." It was as much the gleam in the eye of the beggar as his reply that told Hanazono that he had found the Zen teacher he was seeking. His name was Shuho Myocho. He would later come to be known as Daito (Great Light) Kokushi (National Teacher).

Myocho returned to Kyoto and, following the counsel of his master, 'effaced his traces' for roughly twenty years before he came forward as a Zen master. It is said that during this time he lived in utmost poverty among the beggars under Kyoto's Gojo Bridge. At last he settled in a hermitage on a hill on the edge of Kyoto, where soon many students gathered around him. The press of persons seeking instruction from him on the way of Zen was soon so great that a great monastery, Daitoku-ji, was built to house them. From the abdicated emperor Hanazono, who was among his students, he received the honorific title of 'Kozen daito Kokushi'. Daitoku-ji was soon declared the monastery in which the emperor's health was to be prayed for and, in the classification of the Gosan of Kyoto, placed above them. Myocho received posthumously the honorific titles of 'Daiijun-kyoshi-kokushi' and 'Genkaku-koen Kokushi' from the imperial house. In spite of the

great esteem in which he was held already during his lifetime, Daito Kokushi remained a man of utmost humility. At a time several generations after Daito when Rinzai Zen in Japan was in the grips of decline, Ikkyu Sojun, one of Daito's most important dharma heirs in the Otokan lineage, sang the praise of the great Zen master in a poem with the title 'Written on the Last Page of Biography of Daito':

"Far over the heavens
Stream Daito's light.
Before his monastery
They throng in gorgeous sedan chairs
Trying to see the master.
No one remember the time
When he lived from wind
And slept on water
Twenty years
Beneath the Gojo Bridge."

Zen Master Shuho established a daily schedule of period of zazen, sutra recitation, and other activities that represented the rigors of Chinese monasteries. However, while the monks in China and India limited themselves to only two meals a day, Shuho accommodated the condition in Japan and permitted a small evening meal that was referred to as "medicine." At the time of the Buddha, in the evening, monks have a custom to place a stone on their belly to relieve the hunger (to ease his conscience); they call it "medicinal food". Nowadays, in Japanese Zen monasteries, monks can have a light dinner in the evening. In his instructions to his students, Zen master Shuho stressed the importance of proper posture and the traditional cross-legged sitting associated with meditation. However, in his fifties he sustained an injury to his leg that prevented him from assuming these postures. When he was in his final illness, he forced his legs into the lotus posture, breaking his bone (a similar story is told of Yunmen). The injured leg bled and the pain was severe, but he sat calmly and took up a brush to compose his death poem:

"I have cut off Buddhas and patriarchs;
The Blown Hair (Sword) is always burnished;
When the wheel of free activity turns,
The empty void gnashes its teeth."

After completing the poem, he calmly passed away at the age of fifty-six.

13. Master Kanzan-Egen and Myoshin Monastery

Also called Muso-Daishi, a Japanese Zen master of the Rinzaï school, a student and dharma successor of Myocho Shuho (Daito Kokushi). Kanzan had begun his Buddhist training in Kamakura, then spent a short time with Shuho's master, Nampo Jomyo. It was Nampo who gave Kanzan his Buddhist name, Egen. Shortly after they met, Nampo died, and Kanzan returned to his home province, where he lived for a while as a hermit. Twenty years passed before he chanced to learn that Nampo's heir, Shuho, was teaching at Daitoku-ji. Although he was now over fifty years old, Kanzan sought to become Shuho's disciple regardless of the fact that Shuho was younger than he.

Shuho assigned Kanzan the same koan that had brought him to enlightenment, Yun-men's "Kuan!" Kanzan worked with the koan for two years before resolving it. When at last he did so, Shuho was so pleased with his attainment that he wrote a poem to commemorate the event:

"Where the road is barred and difficult to pass through,
Cold could eternally girdle the green mountain peaks.
Though Yun-men's single 'Kuan' has concealed its activity,
The true eye discerns it far beyond the myriad mountains."

Nowadays, the document, known as "Kanzan's Inka," remains a Japanese treasure in part because of the quality of Shuho's calligraphy.

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 at night he sat in meditation on a stone ledge that jutted from the edge of a high cliff. He lived in this manner until the Emperor Hanazono summoned him to

Kyoto to become the abbot of the Myoshin-ji. Although he was now in his sixties, Kanzan continued to live as frugally at Myoshin-ji as he had in the mountains. The temple was small and could only accommodate a few monks. The disciples of Kanzan who did accept were subjected to an exacting training. Comforts were few; robes were mended rather than replaced; the temple was inclined and the roof leaked.

Later, the koan Kanzan most frequently assigned was: "There is no birth-and-death around Kanzan." His teaching manner was similar to that of the Chinese T'ang masters; he made free use of his staff and shouting. Not many could withstand the rigors of the training, and there were frequent defections. But those who stayed became the basis of one of the strongest lines in Japanese Rinzai. And among those who did remain with Kanzan was the cloistered Emperor Hanazono. According to Master Kanzan, Zen practitioners should always remember that in practicing Zen, a mere understanding of the truth of Zen is not sufficient, but one must go through a period which is known as "the long maturing of the sacred womb." According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "An Introduction To Zen Buddhism," the term must have come originally from Taoism; but in Zen nowadays it means, broadly speaking, living a life harmonious with the understanding. Under the direction of a competent master, a Zen practitioner may finally attain to a thorough knowledge of all mysteries of Zen, but it will be more or less intellectual though in the highest possible sense. The Zen practitioner's life, in and out, must grow in perfect unison with this attainment. To do this a further self-training is necessary, for what he has gained under the master after all only the pointing of the finger in the direction where his utmost efforts must further be put forth. But it is no longer imperative for him to remain under a master or in a Zendo; on the contrary, his intellectual attainments must be put on trial by coming into actual contact with the world. There are no prescribed rules for this "maturing". Each must act under his own discretion as he meets with the accidental circumstances of life. One may retire into the mountains and live as a solitary hermit, or he may come out into the market and be an active participant in all the affairs of the world. The Sixth Patriarch is said to have lived among the mountaineers for fifteen years after he had left the Fifth Patriarch. He was quite unknown in the world when he first returned to hear a lecture in Ying-tsung (Inshu).

The National Teacher Chung spent forty years in Nan-yang and never showed himself out in the city. But his holy life became known far and near, and at the earnest request of the Emperor he finally left his hut. Kuei-shan (Yisan) spent several years in the wilderness, living on nuts and befriending monkeys and deer. He was found out, however, and great monasteries were built about his anchorage, and he became the master of one thousand and five hundred monks. Kwanzan, the founder of the great Myoshin-ji in Kyoto, lived at first a retired life in Mino Province, working for the villagers as a day laborer. Nobody recognized him until one day an incident disclosed his identity and the Court insisted on his founding a monastery in the Capital.

Myoshin-ji, a monastery of the Japanese Rinzai school, founded by Zen master Kanzan-Egen. According to the Japanese Zen legends, under Shuho's tutelage, the cloistered emperor, Hanazono, became a sincere devotee of Zen. He converted a portion of one of his country estates into a temple where he intended to pursue his practice. He had hoped Shuho would take charge of this new temple, but the master was in poor health. Instead Shuho recommended that the Emperor appoint Kanzan Egen, a monk who was then living in a mountain hermitage. Respecting his teacher's advice, Hanazono brought Kanzan to Kyoto and put him in charge of the temple, which he called Myoshin-ji. Despite the fact that it had been specifically designed for an emperor, Myoshin-ji was very modest. Kanzan himself had few disciples and lived with great simplicity. The monks at Myoshin-ji raised their own food in the temple gardens. To some, the temple would have seemed shoddy; the buildings were allowed to age without being repaired and the roof, at times, leaked. But sincere Zen students recognized the purity of the practice under Kanzan's direction. Nowadays, Myoshin-ji is a famous and biggest Lin-Chi monastery in Kyoto (former capital of Japan). The Myoshin-ji is one of the few Japanese monasteries in which monks are still trained today in the authentic Zen tradition. Miao-Ssu (Myoshinji) branch was founded by Zen master Kanzan-Egen in Kyoto. This is one of the most important branches from Lin-Chi school in Japan. Myoshinji-ha has its headquarters at Myoshin Monastery. Up to now, this branch has about 3,406 temples throughout Japan. Kanzan lived to be 83 years old. On the day of his death, he told his disciples, "I ask only this of you. Dedicate yourselves to the Great

Matter!’” Then he donned his travel clothes and went to stand quietly by a pond near the monastery's front gate. In this manner, he passed away. His disciples, continuing to respect his austerity and anonymity, did not carry out the usual ceremonies, nor was a tomb constructed for his remains. After he passed away in 1360, Kanzan Egen received a number of honorific titles from the Japanese imperial court (Muso Daishi, Honnu enjo Zenji, Busshin Kakusho Zenji, Daijo Shoo Zenji, Homu Ryoko Zenji).

14. Master Muso-oseki and Tenryu Monastery

Muso-Soseki (Muso-Kokushi), one of the most outstanding Zen masters in Japan Rinzai school in the fourteenth century. He left home at the age of nine, and was ordained at the age of seventeen. Muso was one of the two most significant figures in Japanese Zen at the turn of the 14th century, the other was Zen master Keizan Jokin. Each founded the temple that would become the primary institution of their schools. Keizan was the founder of the Soto Temple Soji-ji, and Muso was the founder of the Rinzai Temple Tenryu-ji. Muso was born in the nobility, a distant relative of the imperial family. His mother died when he was four years old, and, as was common with children of the nobility, he was placed in a Shingon monastery to be educated. He had an academic nature and enjoyed studying the doctrines and rituals of the Shingon and T'ien T'ai Schools. He became a monk at the age of eight and first devoted himself to study of the sutras and the teachings of the mystical schools of Buddhism.

Although he had been too young to be significantly affected by his mother's death, at eighteen he was very deeply moved by that of one of his teachers. After observing the difficult and painful death of that teacher, Muso found that the issues of religion that he had been studying were no longer abstract. He had been directly confronted with the issue of the frailty of life. He prepared a hermitage and determined to do a one hundred-day silent retreat in the hope that through meditation he might gain insight into these issues. Before he completed the hundred-day silent retreat, he had a dream in which two famous Chinese Zen monks of the T'ang dynasty appeared to him: Shu-shan K'uang-jên (Sozan-kyonin) and Shih-t'ou Hsi ch'ien (Sekito Kisen).

They presented him with a portrait of Bodhidharma and instructed him to safeguard it. This dream left such a powerful impression upon him that he took the first characters of the names of the two Zen masters ('So' and 'Seki') and combined them to form the name "Soseki," by which he was known for the remainder of his life. This dream, he believed, was a call from his "true nature" to follow the path of Zen. He left his retreat and set out for Shinchi Kakushin's temple on the southern peninsula of the island of Honshu.

Along his journey he stopped at a number of Zen Centers, including that of Issan Ichinei (Yishan Yining), a Chinese Zen master who taught in Kamakura. He went under Zen training with Zen under Zen master I-shan I-ning, but he was apporved by Zen master Kao-Feng Hsien-Ju. Issan was mostly concerned that his students be well grounded in Chinese Zen theory and much of his teaching was in the form of lectures. Muso himself would later want to make certain his own disciples had an understanding of the basic tenets of Buddhist doctrines, and he would assert that to preach about the sutras was to preach Zen. But as a young man, he found Issan's approach too abstract for his needs. He lamented that with Issan he had traded the study of Buddhism for the study of Zen; the content was different, but these were still intellectual structures that only "darkened the mind." He gave up his intention to go to Shinchi and chose to meditate on his own, without a teacher, demonstrating his life-long tendency towards solitude. In this way, he attained a number of insights into Buddhist doctrine but was astute enough to realize that those insights were not the same thing as awakening.

One spring evening, he was meditating under a tree outside of his hermitage. When it was night, he stood up to return to the hut. It was too dark for him to be able to see, and he reached out to where he thought the hermitage wall should be. There was nothing there, and he stumbled and fell. At that moment, it was as if he had fallen through a "wall of darkness" into light. The "unity of all things" was no longer a concept but rather an achieved experience. He wrote a poem to commemorate this experience:

"For many years I dug the earth
And searched for the blue heaven,
And how often, how often

Did my heart grow heavier and heavier.
 One night, in the dark,
 I took stone and brick,
 And mindlessly struck the bones
 Of empty heavens.”

He traveled to Kamakura and met with the Zen master Koho Kennichi, who authenticated his awakening and presented him with a certificate of inka. It is rare that an individual should come to awakening while not under the direction of a teacher and then have that awakening verified. The Chinese Sixth Patriarch was one such example, as was Hsiang-yen Chih-hsien (?-898); and so too was Muso Soseki. Because of his own experience, Muso recognized that awakening could just as easily be attained in Japan as in China. There was no need for seekers to go somewhere special in order to achieve enlightenment, and consequently he discouraged those disciples who felt they needed to travel to the Land of Sung to deepen their practice.

During long and evenful years of wandering he lived in various monasteries and hermitages, where he dedicated himself to sitting meditation. At last he was appointed abbot of Tenryu-ji, one of the monasteries of the Gosan of Kyoto. In this post he became one of the central figures in the Buddhist culture of the imperial city. Zen master Muso Soseki founded the Tenryuji branch, one of the most important branches from Lin-Chi school in Japan. Up to now, this branch has about 105 temples throughout Japan. Zen master Muso Soseki was one of the Zen masters who repeatedly warned against inordinate attention to literary accomplishments in Japan in the fourteenth century. He scornfully described monks who devoted their time to such endeavors as mere "shaven-headed laymen" who ranked below the lowest of his disciples. Zen master Muso Soseki made a major contribution to the spread of Zen in Japan.

Muso Soseki was one of the leading authors of the Literature of the Five Mountains, which played a major role in the transplantation of Chinese science and art to Japan. His name is associated with the foundation of numerous monasteries, and he was the abbot of several influential Zen monasteries, among them, Nanzen-ji. At his instance Shogun Ashikaga Takauji had 'Zen monasteries for the gratification of the country' (Ankoku-ji) built in sixty-six Japanese localities, from

which Zen spread throughout the country. Among his principal works are the 'Muchu-mondo', in which the principles of Zen are presented in the form of questions and answers. He is also famous as a master of the Way of calligraphy and of the art of garden design.

In *Dream Conversations on Buddhism and Zen*, Zen master Muso Kokushi taught: "Doing good seeking rewards is contaminated virtue. Doing good without thought of reward, dedicating it to enlightenment, is uncontaminated virtue. Contamination and noncontamination refer to the state of mind of the doer, not to the good deed itself. Besides, causes are complex and have different time scales. The efforts of individual are not the sole determining factor in the individual's condition in life, because everyone is part of the nexus of society and nature and the continuum of time. It is common for people to attribute causes wrongly because of misperception of real relationships. Every cause is the effect of something else, and every effect is the cause of something else. What may seem a curse may be a blessing, and what may seem a blessing may be a curse. Hardship is a blessing when it spurs effort and development; ease is a curse when it increases complacency and self-indulgence." He added: "People sometimes go mad from doing Zen meditation. This may happen when some perception or understanding arises through meditation, and the practitioner becomes conceited about it. It may also happen when the practitioner has unsolved psychological problems. Then again, it can happen through excessive physical and mental strain due to greedy haste to attain enlightenment. According to an ancient saying, those who have not yet attained enlightenment should study the intent rather than the expression, while those who have attained enlightenment should study the expression rather than the intent. The intent is the inner meaning of Zen, which is the fundamental that is inherent in everyone. The expression is the varied methodology of the Zen schools. The intent is the root, the expression is the branches. Students first need to find out the inner meaning of Zen, not getting bogged down in expressions."

As a practitioner within the Rinzai tradition, Muso made use of koans but not exclusively. He saw them as a tool that was not necessarily suited to all monks. He noted that the koan tradition was a relatively new one in Buddhism; the earliest Buddhists had not made

use of them. They arose in later generations as the zeal of monks for awakening had lessened and special incentives needed to be devised to spur them on. For him, as for the teachers of Zen Master Enni Benen's days, the power of koan study was its ability to promote the necessary "Great Doubt" needed to bring the student to awakening. Muso also taught that genuine Zen practice was not limited to periods of formal meditation. The seventh and eighth steps of the Buddha's Noble Eightfold Path are "Correct Mindfulness" and "Correct Meditation." The Zen practitioner is called to remain "mindful (aware)" not only when meditating but during all other activities of daily life. Muso lists eating, drinking, getting dressed and undressed, chanting, and even going to the toilet as examples of opportunities for mindfulness. The term Muso uses in "Kufu" (Zen practice, especially seated meditation or contemplation of a kôan during seated meditation), in Chinese "kung-fu." Although the term is now popularly associated with martial arts, it did not originally have that exclusive meaning. Kufu referred to any skill developed through effort and practice. The Kufu of Zen includes mindfulness throughout one's normal activities, no matter how trivial. Everything one does, therefore, becomes part of one's practice, or one's "kufu." Muso declared, "There is no difference between the Dharma of the Buddha and the Dharma of the world."

Tenryu-ji, a monastery of the Japanese Rinzai school, founded by Zen master Muso Soseki. Tenryu-ji is one of the great Zen monasteries in the area of "Five Mountains" of Kyoto, built by Shogun Ashikaga Takauji in 1339. Its first abbot was Muso Soseki, who also designed the famous landscape garden of the monastery. The Tenryu-ji is one of the few Japanese monasteries in which monks are still trained today in the authentic Zen tradition. All his life, Musô Soseki would be drawn to solitude, but he acquired so much stature within the Zen community that time and again and again he was called upon to take on responsibilities at various temples. The Emperor Go-Daigo, who would bestow the title Kokushi on Soseki during his lifetime, directed him to serve as the abbot of Nanzen-ji in Kyoto. Soseki tried to avoid the appointment, as he had several earlier ones, but this time was unable to do so. Nanzen-ji was the most prominent Zen temple in the country, and, as its abbot, Musô Soseki became a national figure. He also served for a time as abbot of Engaku-ji in Kamakura and founded

Zuisen-ji in the Momijigayatsu Valley. This was a particularly unstable period in Japanese history. Emperor Go-Daigo, the heir of Emperor Hanazono, with the assistance of Ashikaga Takauji, wrestled power away from the Shogunate of the Hojo family, ending the Kamakura Period. Emperor Go-Daigo then sought to re-establish the political power of the Imperial Household, assigning positions of authority to various members of the nobility. Ashikaga Takauji felt that his contributions to the restoration of the Emperor were inadequately appreciated, and he was angered at being excluded from political power in the new government. Muso was astute enough to see that the Ashikaga were unlikely to accept the current situation, and he forged an alliance with the family and in particular with Takauji. The samurai classes were restive under Emperor Go-Daigo, and when the emperor sought to impose a tax for the purposes of building a new palace, Takauji led a coup that ended the so-called “Kemmu Restoration,” which had lasted for only three years. Takauji declared himself Shogun, initiating the Muromachi Period. Emperor Go-Daigo fled north from Kyoto and sought refuge in Yoshiro. Takauji raised the Crown Prince Komyo, of the Jimyoin-to line, to the status of a rival emperor to Emperor Go-Daigo who was of the Daikakuji-to line, and for the next sixty years (1331-1392) there would be two claimants to the Chrysanthemum Throne, one in the north and one in the south.

During the conflict between the Emperor Go-Daigo and the Ashikaga family, Muso retired to Rinsen-ji, out of the way of the storm. While there, he composed the “Rinsen Kakun.” The Rinsen-ji House Code, a Zen monastic code devised by Musô Sôseki (1275-1351) for Rinsen-ji temple in 1339. The Rinsen Kakun is among the first Zen monastic codes (Shingi) written in Japan. It is an important resource for understanding Rinzai practice within the Gozan system during the Ashikaga period (1392-1568). A complete English translation appears in Martin Collcutt's *Five Mountains*. This is a rule for the monastic life, in which Muso emphasized the importance of zazen over ritual activity of the type being conducted in Keizan's Soto temples. Musô Soseki advocated that monks spend a minimum of four hours a day in meditation.

In 1339, Emperor Go-Daigo died, and Muso was appointed abbot of Saihoji, a temple where the discipline of the monks had become

slack. Muso was able to revitalize the temple and turned it into a center of Zen training. But his most significant achievement at Saihoji was the construction of a moss garden for which the temple would become famous. If Muso was unable to have the solitude he sought, he then determined to create gardens that captured the feel of his beloved rural hermitages. His skill as a landscape designer is one of the things for which he was most respected during his lifetime. When he was able to leave Saihoji in the care of others, Muso petitioned Takauji to convert one of the imperial palaces in Kyoto into a Zen temple dedicated to the memory of Emperor Go-Daigo. In this way the shogun could atone for any responsibility he had for dividing the country. The palace, which had been built on the site of a ninth century temple, was thus returned to its original state. The restored temple was called Tenryu-ji (Heavenly Dragon Temple). Here again Muso displayed his genius in designing gardens. His technique was to make the garden, which is an artificial construct, appear natural. He achieved this goal by incorporating not just plants but also stones and mosses in his gardens. A significant part of the legacy left behind and for which he is remembered in Japan is the association he established between Zen Temples and gardens. A well-designed garden became a kind of an effective tool in developing awareness in the Zen practitioner. Tenryu-ji became an extremely wealthy temple. In spite of which Muso retained a taste of simplicity. The story is told that once he visited Kanzan Egen at Myoshin-ji and was impressed by the stark simplicity of the smaller temple. Kanzan received Muso in a plain, unadorned room. The temple had nothing that the abbot could serve his guest, so a monk was given a few coins and asked to purchase buns from a nearby shop. Then, because he had no flatware, Kazan served his guest the buns on the lid of an ink box. Muso remarked that Kanzan's school was destined over his own austerities.

Zen master Muso passed away in 1351 at the age of 76. He received the title of Muso Kokushi from Emperor Go-Daigo, and posthumously the honorific title Muso Shogaku Shinshu Kokushi from Emperor Komyo. In one of his final sermons, he reminded his students to be ever conscious of impermanence: "The breath of life eventually takes leave of all of us; whether you are young or old, if we live we must die. The number of the dead grows; the blossoms of the flowers

must fade away; the leaves of the trees must fall. Things are like foam in a dream. As fish gather in tiny pools of water, so life moves on as the days pass by. Parents and children, husbands and wives who passed their lives together, do not remain together. What use is high standing or wealth? Red cheeks in the morning, dead bones in the evening. Not to trust in the things of this perishing world but to enter upon the way of Buddha. Thus will one stir up the mind that seeks the way and believes in this exalted Dharma.”

15. Master Yakusitsu Genko and Eigen Monastery

Zen master Jakushitsu Genko, one of the most famous Japanese Zen masters of the Rinzai school in the fourteenth century. He was one of the most famous Zen masters of the Five-Mountain Literature in Japan. He was ordained as a monk at fifteen and soon thereafter became a student of the Zen master Butto Kokushi in Kamakura. Later Jakuhitsu went to China, where he sought out Master Ming-pen and other Zen masters of the Rinzai school of the Yuan period. All of these confirmed his profound realization of Zen. Jakuhitsu was the last well-known Japanese Zen master to go to China, where Zen was already in decline. Once when his master was sick, Jakuhitsu, who was taking care of his treatment, asked him about the "last word" (a question about the living truth of Zen). Butto Kokushi hit him, and in this instant Jakuhitsu experienced enlightenment. He was then eighteen years old. He was the founder of the Eigen-ji branch, one of the most important branches from Lin-Chi school in Japan. Up to now, this branch has about 129 temples throughout Japan. The Eigen-ji is one of the few Japanese monasteries in which monks are still trained today in the authentic Zen tradition. Eigen-ji branch was founded by Zen master Jakushitsu Genko. This is one of the most important branches from Lin-Chi school in Japan.

A woman lay believer requested a famous artist of the time to paint a portrait of Zen master Jakushitsu Genko, and the poem that accompanied it is by master Jakushitsu himself:

"Who took these splendid robes of purple and gold,
 Wrapped them round the old fool's lump of red flesh?
 When bystanders see him, I'm afraid they'll laugh;

Better send him back to stay in his old green mountain!"

The following is intended to offer instruction to a disciple and nudge him along toward an understanding of "this thing," enlightenment. It is the first of "Two Poems to Show to a Monk" written by Zen master Jakushitsu Genko:

"This thing, I show it to you clear as can be!

No need to plot any special feats or exploits.

Breezes mild, the sun warm, yellow warblers caroling;

Spring at its height already in the blossoming treetops."

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.

16. Master Bassui Tokushô and Kogaku Monastery

Master Bassui-Tokusho was one of the great Japanese Zen masters of the Lin-Chi school, a disciple of Koho Zenji. He was the founder of the Kogakuji-ha with a system of sixty-nine temples in Japan in the fourteenth century. According to the Japanese Zen legends, in the end days of the Kamakura Era, a pregnant woman of the samurai class had a dream in which she imagined that the child she was carrying would grow up to become a vicious criminal who would slay both of his parents. Terrified by that possibility, when she felt her labor begin, she went out to a field and gave birth in secret, abandoning the child as soon as it was born. A household servant suspecting something peculiar was going on followed her mistress to the field and rescued the child, bringing it back into the household and raising it herself. The child, who, later, would become one of the most important figures in Japanese Rinzai Zen, is known to history by his Buddhist name, Bassui. The boy grew up in his father's household, apparently fully aware of his actual parents. Perhaps because of the circumstances of his birth he was a particularly sensitive child, given to precocious reflection on the nature of human existence. The death of his father when Bassui was four years old. Three years later, a memorial ceremony was carried out

during which offerings of rice cakes and fruit were presented according to custom. The boy asked the presiding monk at the ceremony to whom these offerings were being made. The monk told him: "To your father." Bassui asked, "But my father is dead and his body has been cremated. He no longer has a form. How can he eat these cakes?" The monk assured him, "He may no longer have a physical body, but his soul will receive these offerings." In stead of answering his concerns, the reply only raised further questions in the child's mind: "What did the monk mean by a 'soul'? Did he, too, have one? If so, what was its nature? These questions became the basis of Bassui's 'Great Doubt'."

And these questions drove him to try to resolve the question of his being. Bassui's doubt was intense from an early age. While still a child, he was frightened by the stories he heard about the torments to which the souls of the wicked were subjected after death. The idea that there was a non-physical part of himself which would survive death. The boy was really terrified by the idea that his soul might be capable of experiencing pain after his body was dead. His questioning continued when he became a youth. What was the nature of the soul? Did it really exist or not? If the soul did not exist, then what was it that animated the body, what was it that saw, heard, and felt? What was it that responded to the question "Who are you" by answering "I am so-and-so"? Bassui picked up some religious instructions, and, following it as best he could, he meditated on the questions plaguing him. Eventually, like the Buddha before him, he came to the conclusion that there was "no thing" that could be identified as a soul (this is the traditional Buddhist doctrine of Anatta). He achieved a degree of awareness of what the Heart Sutra calls "emptiness (sunyata)" the void which underlies all of existence and from which all experiences arise.

This temporarily resolved his worries, but he remained uncertain whether what he had sensed was the same as the "awakening" spoken of in Zen circles. In fact, he later came across a passage in his reading that roused all his old anxieties. Even if the nature of all being is sunyata. His intensive doubtful questioning led him to several enlightenment experiences, but he was never content with what he had attained but rather searched ever deeper. Even if the nature of all beings is sunyata, Bassui reasoned, there is something that animates the body, which experiences the world through the senses. If it is not

“soul,” what, then, is it? The way he posed this question was to ask, “Who is the master?” This became, for him, a natural koan, are not assigned by a teacher but one that came from his own nature of mind. As his later writings would point out, the koan is a variation of the question the Sixth Patriarch had put to Venerable Ming: “What is one's face before one's parents were born? What is one's True Nature?” Bassui was drawn to enter of the monastic life when he was still very young. The form of Buddhism with which his family was most familiar with Rinzai Zen, which had been adopted as the semi-official religion of the samurai class. The national leadership in Kamakura and later in Kyoto (after the Ashikaga returned the capital there), were patrons of the Rinzai tradition, and it became the form of Zen favored by the upper classes. By contrast, Soto Zen was more popular with the peasantry and working classes. Young Bassui was well aware of these conditions and throughout his life distanced himself from the official Rinzai Temple tradition.

At the age of twenty, he entered Jifuku-ji where he sought instruction from a master named Oko. Under Oko's instruction, he began a rigorous meditation practice. However, he still questioned the value of the many ritual activities carried out in the temple and resented the time they took away from zazen. As a consequence, he resisted taking the precepts, choosing instead to practice as a layman. He did so for nine years before finally having his head shaved and becoming a monk. Even then, despite his official change of status, he remained uncomfortable with the trappings of monastic life and remained non-compliant in many regards. He refused to chant sutras or take part in rituals; he even decided not to wear traditional robes of a monk. He was convinced that the path to awakening could only be found through unstinting meditation. Eventually he even ceased to stay at the monastery and began pattern he would follow for most of the remainder of his life by choosing to live in a nearby hermitage. When he decided that Oko could not assist him any further, he began a long tour of other temples. During his time at Jifuku-ji, he had heard about a hermit named Tokukei Jisha who lived in a small hut in the wilderness. As it really happened, both Bassui and Tokukei came from the same village. Intrigued by what he had been told, Bassui sought the hermit out. At their first meeting, Tokukei was confounded by the young man's

appearance and remarked, "I can tell by your shaved head that you are a monk. Why then aren't you wearing the robes of a monk?" Bassui answered, "I became a monk to learn the Buddha way, not to wear special clothing." Tokukei said, "So do you study the koan of the old masters?" Bassui said, "Of what use to me are the koans of the old masters when I do not yet understand my own mind?" Tokukei ask, "What, then, is your practice?" Bassui said, "I seek to attain enlightenment for the benefit of all beings in order to help them overcoming their sufferings even if by doing so I should fall into the deepest hells." Tokukei was so impressed by this answer that he bowed to the youth. A deep friendship developed between the two who both preferred to live in unassuming hermitages rather than in the increasingly wealthy Rinzai monasteries.

No doubt in their discussions Bassui and Tokukei talked about the current status of Buddhism in Japan. They were aware that there were many unqualified teachers at large. Tokukei had never been able to find a teacher in whom he had enough confidence to work with, so he had pursued his own path. Bassui made a determination that he would refrain from teaching until he not only came to full awakening but had that awakening officially confirmed by an appropriate teacher. Bassui continued to travel throughout Japan, visiting monasteries and speaking with teachers, but never staying within the temple compounds. In the evening, he would withdraw and find an appropriate place to continue his meditations in the countryside, often throughout the night. One morning, after having sat in zazen all night long, he became conscious of the sound of the water flowing in a nearby stream. That experience triggered an initial "Kensho" (to behold the Buddha-nature within oneself or to see into one's own nature. Semantically "Beholding the Buddha-nature" and "Enlightenment" have virtually the same meaning and are often used interchangeably. In describing the enlightenment of the Buddha and the patriarchs, however, it is often used the word "Enlightenment" rather than "Beholding the Buddha-nature." The term "enlightenment" implies a deeper experience. This is a common saying of the Zen or Intuitive School). He proceeded onto Kamakura to meet with master Kozan Mongo at Kencho-ji and asked to be tested. However, even though Kozan confirmed the authenticity of Bassui's

attainment, something within Bassui remained dissatisfied and uncertain.

He began searching for a Zen master who could lead him to inner peace. He received monastic ordination at the age of twenty-nine but chose not to live in a monastery, shunning comfort in favor of a life of wandering and meditation. At the age of fifty, however, he consented to become abbot of a Zen monastery, where he remained until his death ten years later. He chose Koho-Kennichi Zenji his Zen master because Koho was right for him and Koho ultimately led him to profound enlightenment, in which all his previous concepts, beliefs, and views were entirely annihilated in the fire of his overwhelming experience, and through which his profound doubt finally vanished. After receiving the seal of realization from Koho, he continued his life of wandering for many more years. 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."

Although for the remainder of his life Bassui would consider Koho his master in the Dharma and his most important teacher, in fact he only remained with Koho for a few months before resuming his travels. He stopped for a time with Tokukei, to whom he described his time with Koho. Tokukei congratulated him on his good fortune in finding such a teacher and lamented that he had not had a similar opportunity to work with a teacher of Koho's stature. He also warned Bassui of the dangers of remaining too isolated from others, admitting that his own

preference for solitude was due in part to pride. Bassui, however, was still not ready to attach himself to a monastery. He continued his tour of temples, seeking to deepen his awakening through “Dharma Combat” with their teachers. Through these encounters, Bassui began to acquire a reputation, and students started to seek him out although he still doubted that he had attained sufficient insight to be able to assume the responsibility of teaching others. Whenever the number of would-be students became too great or importunate, he would move to another location in order to escape them.

It was not until he was fifty years old that he felt ready to finally accept students. At that time he was living in a mountain village in Yamanashi Prefecture. This time when students gathered around him, he did not flee as in the past. As his fame increased and the number of students increased, the local governor donated land for a temple to be built to accommodate all of them. Bassui preferred to call it Kogaku-an, rather than Kogakuji, the suffix “an” suggesting a modest hermitage as opposed to “ji” which traditionally meant a temple or monastery. The reality was that Kogaku-an was much more than a hermitage; in his later years, Bassui was estimated to have had as many as a thousand disciples, both lay and ordained monks, resident there. It should be reminded that Kogaku-ji, a monastery of the Japanese Rinzai school, founded by Zen master Bassui Tokusho. The Kogaku-ji is one of the few Japanese monasteries in which monks are still trained today in the authentic Zen tradition. Kogakuji branch was founded by Zen master Bassui Tokusho. This is one of the most important branches from Lin-Chi school in Japan. Up to now, this branch has about 69 temples throughout Japan.

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'."

Zen Master Bassui Tokusho always taught his disciples: "In zazen neither despise nor cherish the thoughts that arise; only search your own Mind, the very source of these thoughts. You must understand that anything appearing in your consciousness or seen by your eyes is an illusion, of no enduring reality. Hence you should neither fear nor be fascinated by such phenomena. If you keep your mind as empty as space, unstained by extraneous matters, no evil spirits can disturb you even on your deathbed. While engaged in zazen, however, keep none of this counsel in mind. You must only become the question 'What is this Mind?' or 'What is it that hears these sounds?' When you realize this Mind you will know that it is the very source of all Buddhas and sentient beings."

According to Zen Master Bassui's Records of Teachings, on another occasion, he said: "Those who wish to break the cycle of rebirth must know the way of becoming a Buddha. The way of becoming a Buddha is the way of enlightenment. Before one's father and mother were born and before one's own body was formed, one's mind existed unchanged until now, as the ground of all sentient beings. This is also called one's original countenance. This mind is pure from the beginning. When the body is born, it is without the form of life, and

when the body dies, it is without the form of death. Neither does it have the form of man or woman, of good or evil. Because there is nothing to which it can be compared, it is called Buddha nature. From this mind there arise ten thousand images, like waves on a vast sea or forms reflected in a mirror.” One of his students named Myodo compiled a collection of his sayings. Myodo also included his master's biography and a number of anecdotes. When he had completed the manuscript, he brought it to Bassui and asked him to suggest an appropriate title for the work. Bassui was surprised to learn of Myodo's efforts and told him, “This is your doing, not mine. What name should I suggest for such a mixture of mud and water?” So the volume came to be known as “Wadeigassui (Mud and Water).”

One day Zen Master Bassui Tokusho entered the hall to preach the assembly: "Once a man was invited to the home of a friend. As he was about to drink a cup of wine offered him, he believed he saw a baby snake inside his cup. Not wishing to embarrass his host by drawing attention to it, he bravely swallowed it. Upon returning home he felt severe pains in his stomach. Many remedies were applied but in vain, and the man, now grievously ill, he felt he was about to die. His friend, hearing of his condition, asked him once more to his home. Seating his friend in the same place, he again offered him a cup of wine, telling him it was medicine. As the ailing man raised his cup to drink, once again he saw a baby snake in it. This time he drew his host's attention to it. Without a word the host pointed to the ceiling above his guest, where a bow hung. Suddenly the sick man realized that the 'baby snake' was the reflection of the hanging bow. Both men looked at each other and laughed. The pain of the sick man vanished instantly and he recovered his health. Becoming a Buddha is analogous to this. The Patriarch Yoka (Vĩnh Gia Huyền Giác 665-713) said: 'When you realize the true nature of the universe you know that there is neither subjective nor objective reality. At that very moment karmic formations which would carry you to the lowest hell are wiped out.' This true nature is the root-substance of every sentient being." In 1387, at the age of sixty-one, Bassui was seated in zazen with a group of his disciples. He suddenly shouted at them: “Look directly! What is this? Look and you will not be deceived!” He repeated the words a second time, then peacefully passed away.

17. Master Shunnoku Myoha and Shokoku Monastery

Master Shunnoku Myoha, one of the most famous Japanese Zen masters in the fourteenth century. He was the founder of the Shokokuji branch, one of the most important branches from Rinzaï (Lin-Chi) school in Japan. Up to now, this branch has about 93 temples throughout Japan. Shokoku-ji, a monastery of the Japanese Rinzaï school, founded by Zen master Shunnoku Myoha. The Shokoku-ji is one of the few Japanese monasteries in which monks are still trained today in the authentic Zen tradition. Shokokuji branch was founded by Zen master Shunnoku Myoha. This is one of the most important branches from Lin-Chi school in Japan. Up to now, this branch has about 93 temples throughout Japan.

18. Master Mumon Gensen and Hoko Monastery

Master Mumon Gensen, one of the most famous Japanese Zen masters in the fourteenth century. He was the founder of the Hokoji branch, one of the most important branches from Lin-Chi school in Japan. Up to now, this branch has about 171 temples throughout Japan. Hokoji-ji, a monastery of the Japanese Rinzaï school, founded by Zen master Mumon Gensen in 1384. The Hokoji-ji is one of the few Japanese monasteries in which monks are still trained today in the authentic Zen tradition. Hokoji branch was founded by Zen master Mumon Gensen. This is one of the most important branches from Lin-Chi school in Japan. Up to now, this branch has about 171 temples throughout Japan.

19. Master Guchun-Shugyo and Butsutsuri Monastery

Master Guchu Shukyu, one of the most famous Japanese Zen masters in the thirteenth century. He was the founder of the Butsujji branch, one of the most important branches from Lin-Chi school in Japan. Up to now, this branch has about 50 temples throughout Japan. Butsu-ji, a monastery of the Japanese Rinzaï school, founded by Zen

master Guchu Shukyu (1323-1409) in the fourteenth century. The Butsu-ji is one of the few Japanese monasteries in which monks are still trained today in the authentic Zen tradition. Butsuji branch was founded by Zen master Guchu Shukyu (1323-1409) in the fourteenth century. This is one of the most important branches from Lin-Chi school in Japan. Up to now, this branch has about 50 temples throughout Japan.

20. Master Jiun Myoi and Kokutai Monastery

Master Jiun Myoi, one of the most famous Japanese Zen masters in the fourteenth century. He was the founder of the Kokutaiji branch, one of the most important branches from Lin-Chi school in Japan. Up to now, this branch has about 34 temples throughout Japan. Kokutai-ji, a monastery of the Japanese Rinzai school, founded by Zen master Jiun Myoi. The Kokutai-ji is one of the few Japanese monasteries in which monks are still trained today in the authentic Zen tradition. Kokutaiji branch was founded by Zen master Jiun Myoi. This is one of the most important branches from Lin-Chi school in Japan. Up to now, this branch has about 34 temples throughout Japan.

21. Master Rankei-Doryu and Kencho Monastery

Lan-ch'i Tao-lung (Rankei-Doryu), a Chinese Zen master, of Yogi lineage of Rinzai Zen. He trained under several famous Zen masters of Chekiang province, Wu-chun Shih-fan was among them. In 1246 he traveled to Japan and came to Japan to spread Zen in 1247. There he lived initially in Kyoto but went to Kamakura at the invitation of Shogun Hojo Tokiyori. There he got the support from Hojo-Tokiyori, he founded Joraku-ji monastery and, in 1253, the Kencho-ji, one of the most important Zen monasteries of Kamakura, of which he was also the first abbot. It should be reminded that Kenchoji, a monastery of the Japanese Rinzai school, the first abbot of which was the Chinese Zen master Lan-ch'i Tao-lung (Rankei Doryu). It is located in Kamakura and belongs to the Five Mountains (Gosan) of this center of Zen in Japan. The Kencho-ji is one of the few Japanese monasteries in which

monks are still trained today in the authentic Zen tradition. Kenchoji branch, founded by Zen master Rankei-Doryu. This is one of the most important branches from Yogi lineage of the Rinzai Zen in Japan. Up to now, this branch has about 406 temples throughout Japan. Lan-ch'i Tao-lung was also active intermittenly in the Kennin-ji in Kyoto, where he instructed the abdicated emperor Go Saga in Buddha-dharma. Lan-ch'i was one of the outstanding Zen masters who contributed towards bringing the Ch'an tradition to Japan and adopted Japan as their homeland. He passed away in Kencho-ji in Kamakura, Japan, and received Posthumously the honorific title "Daikaku Zenji." Later, records of teachings of Daikaku-Zenji (Rankei-Doryu-goroku), composed by Zen master Lan-ch'i Tao-lung and his two disciples Zhi-kuang and Yuan-hsien in 1246 during the Sung dynasty. These records were placed in the Sung Chinese Tripitaka.

He often advised his disciples: We, devoted Buddhists, must examine ourselves so that we are able to know who we are. Know our body and mind by simply watching. In sitting, in sleeping, in eating, know our limits. Use wisdom. The practice is not to try to achieve anything. Just be mindful of what is. Our whole meditation is to look directly at the mind. We will be able to see suffering, its cause, and its end. According to Zen Master Daikaku in *Zen and the Way*: "Zen practice is not clarifying conceptual distinctions, but throwing away one's preconceived views and notions and the sacred texts and all the rest, and piercing through the layers of coverings over the spring of self behind them. All the holy ones have turned within and sought in the self, and by this went beyond all doubt. To turn within means all the twenty-four hours and in every situation, to pierce one by one through the layers covering the self, deeper and deeper, to place that cannot be described. It is when thinking comes to an end and making distinctions ceases, when wrong views and ideas disappear of themselves without having to be driven forth, when without being sought the true action and true impulse appear of themselves. It is when one can know what is the truth of the heart."

22. Master Enni Bennen and Tonfuku Monastery

Master Enni Benen, one of the most famous Japanese Zen masters in the thirteenth century. Zen master Enni Benen, also called Shoichi, 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. In 1225 he became the first abbot of the Tofuku-ji in Kyoto; he also assumed leadership of monasteries like the Jufuku-ji in Kamakura and the Kennin-ji in Kyoto. All these three monasteries belong to the most important Zen monasteries in Japan. Ben'en had more than thirty dharma successors. Posthumously he received the honorific titles of Shoichi Kokushi and Kosho Kokushi (Imperial Teacher).

Enju Ben'en or Enni Ben'en was also known as Shoichi Kokushi. He was an early Japanese master of the Yogi Lineage of Rinzai or Yogi School. At the age of eight Ben'en began to study the teachings of a mixture of T'ien-T'ai school and Confucianism, and later of the Shingon school of Japanese Buddhism. Then he went to Choraku-ji to study with one of Myoan Eisai's disciples, the monk named Eicho. Like that of Eisai before him, Eicho's Buddhism was also a combination of T'ien-T'ai and Zen. 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.

Although Zen teachers, immigrants as well as native born, could be readily found in Japan at the time of Enni Benen, some of the more students still felt it necessary to travel to China to get the training they wanted. One of these was Enni Benen. In 1235 he went to China and during a six-year stay in China he came to enlightenment in 1237, and received the seal of confirmation from the Chinese Zen master Wu-chun Shih-fan. After the latter had confirmed him, he continued to seek out other Zen masters of the Sung period in order to deepen his experience. After his return to Japan in 1241, he made a major contribution toward the establishment of Zen there. During his time, he was an active Zen master in various Zen monasteries. He influenced

the practices of the mystical schools of T'ien-T'ai and Shingon through his style of Zen training. 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. In 1243 he was invited to Kyoto, the imperial capital, by the distinguished courtier Fujiwara Michiie. At that time, Fujiwara Michiie determined to build a temple in Kyoto and he invited Enni to be its first abbot. Tofuku-ji, as pictured by Fujiwara Michiie, was to be a place where the Zen, Shingon, and T'ien T'ai traditions could co-exist, Zen master Enni, who had training in the other two schools, was able to to preside over the rituals associated with all three, but he gave precedence to the Zen practice of meditation, and this was very good for the purification of body and mind. That temple, Tofuku-ji, is today designated one of Japan's national treasures. While in Kyoto, Enni was also served as abbot of Eisai's Kennin-ji. He divided his time between the two temples, walking from one to the other every day. It should be reminded that Tofuku-j, a monastery of the Japanese Rinzai school, founded by Zen master Enni Benen. The Tofuku-ji is one of the few Japanese monasteries in which monks are still trained today in the authentic Zen tradition. Tofukuji branch, founded by Zen master Enni Benen. This is one of the most important branches from Lin-Chi school in Japan. Up to now, this branch has about 365 temples throughout Japan.

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."

In spite of the preferential status he gave Zen, Enni also honored the Shingon and T'ien T'ai teachings and was thus eventually able to win respect for the Zen school, which was beginning to be seen less as a Chinese oddity and more of a mainstream tradition in Japan. But Enni understood that Zen was still young in Japan, and he continued to encourage his disciples to travel to China to deepen their practice. Enni's Rinzai was not yet a school independent of Shingon and Tendai teachings, but it was Zen on its way to independence from those traditions. 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."

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.”

During the summer of 1280, Zen master Enni Benen ordered the temple drums to be sounded and announced to his disciples that he was about to die. He then wrote a farewell poem:

“Those who do not see things as they are,
Will never understand Zen.”

Then he peacefully passed away at the age of seventy-eight.

23. Daio-Kokushi

Also called Nampo Somin (Nampo Shomyo), as well called Daio-Kokushi; early Japanese Zen master of Yogi lineage of Rinzai Zen school. In 1259, he traveled to China where he became a student, experienced enlightenment, and dharma successor of Chinese Zen master Hsu-t'ang Chih-yu (Kido Chigu). He 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.”

Upon his return to Japan, Nampo spent some time with his former teacher, Lan-ch'i, before moving to the southern island of Kyushu, where he was appointed abbot of Kotoku-ji and later Sofuku-ji, where he taught for thirty years. In 1304 he was invited to Kyoto by the

retired Emperor, Go-Uda in order to become the abbot of Kagen-ji; however, the continued enmity of the T'ien T'ai hierarchy to the incursions of Zen temples into their city prevented him from staying. Since the time he returned to Japan and was active in Kamakura, on the island of Kyushu and in Kyoto as a Zen master. Shomyo brought the lineage of Zen to Japan to which Hakuin Zenji belonged and contributed greatly toward the establishment of Zen in Japan. Unlike many early Zen masters in Japan, Shomyo did not mix Zen with elements drawn from the Tendai or Shingon schools; rather he transmitted the pure 'kanna Zen' of the strict 'Yogi school'. Thus later masters of this lineage like Ikkyu Sojun and Hakuin Zenji, in whose time Rinzai Zen in Japan was already in decline, appealed to the example of the Shomyo's master Hsu-t'ang and speak of themselves as his true dharma heirs. Shomyo's most famous dharma successor was Myocho Shuho (also called Dai-o Kokushi).

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."

His final temple was Kencho-ji in Kamakura. At his investiture ceremony, he is said to have proclaimed, "My coming today is coming from nowhere. One year hence, my departing will be departing to nowhere." Just as he predicted, one year to the day he died. The death poem he left behind reads:

"I rebuke the wind and revile the rain,
I do not know the Buddha and patriarchs;
My single activity turns in the twinkling of an eye,
Swifter even than a lightning flash."

Like Mugaku, Nampo was given a posthumous name, Daio, and the title, National Teacher. The most vigorous line of the Japanese Rinzai School would proceed from the Dharma descendants of Daio Kokushi.

24. Zen Master Ikkyu Sojun

Ikkyu Sojun, a Japanese Zen master in the fifteenth century. One of the most famous Japanese Zen masters, particularly renowned for his unorthodox lifestyle and his poems extolling the virtues of wine and sex. Zen Master Ikkyu Sojun is such a popular figure in Japanese folk culture that he became the subject of a televised cartoon series. He achieved fame not only for his prowess as a Zen master but for his poetry, and calligraphy. He is known in the history of Zen as much for his profound wit as for his profound realization of Zen. He mocked the deteriorating Zen of the great monasteries of his time. Though he belonged to the Rinzai tradition, he often castigated its leaders for their dogmatic adherence to form and tradition.

According to Japanese Zen legends, he was the illegitimate son of Emperor Go-Komatsu, who reunited the Northern and Southern courts in 1392. When Ikkyu's mother became pregnant, she was banished from the court by the Empress and fled to the southern island of Kyushu, where she raised her child in poverty. The circumstances of his childhood and his mother's difficulties were formative influences in Ikkyu's life. From them he acquired a life-long aversion to the upper classes and a sympathy for working people, in particular for the tribulations of the women of that era and culture. When he was five years old, his mother became fearful for his safety. Worried that competing political factions might seek him out and attempt to use the Emperor's illegitimate child for their own purposes, she enrolled her son in Ankokuji, a Rinzaï Temple of the Gozan System. The boy proved to be precocious student and demonstrated an early proclivity for poverty, calligraphy, and mischief.

A pretty popular tale relates how one day, while he was still very young, he happened accidentally to break an antique teacup which was a particular favorite of the abbot's. Ikkyu concealed the shards in the sleeves of his robe and went to see the abbot. He inquired disingenuously, "Sir, why is it that people die?" The abbot told him, a little pompously, "This is the way of nature. When conditions are appropriate, things are born, and, when other conditions are appropriate, things pass away." Ikkyu said, revealing the broken pieces of the heirloom, "Well then, it looks like other conditions were appropriate for your teacup to pass away." Even as a youth, Ikkyu had a natural reflective temperament. He was drawn to Buddhist practice, but he was also very sensitive to the discrepancy he observed between the way monks lived in the temple and the principles of monastic life to which they paid lip service. He was also discouraged by the deference students and teachers alike paid to certain monks not because of their spiritual attainment but because of their social rank.

By the time of the Ashikaga Shogunate, Zen had become as much a cultural phenomenon as a religious one, and, as the cultural and artistic components became more dominant in certain temples, there was a corresponding attenuation of the spiritual teaching. At Ankoku-ji, Ikkyu received a good literary education, which would serve him well in later life, but he realized that if he wished to achieve enlightenment

he would need to seek a teacher elsewhere. Not far away lived a hermit named Keno Soi. Ikkyu was drawn to the hermit because of his simple lifestyle and apparent sincerity of purpose. Keno, however, was not a transmitted teacher and admitted to Ikkyu that he was uncertain how much help he could be. Ikkyu had received some training in zazen at Ankoku-ji, but his experience of meditation under Keno's guidance was very different. Neither Ikkyu nor Keno, however, knew whether this was evidence of awakening or was rather only an experience of "samadhi," the deep state of absorption that often precedes "kensho."

Ikkyu worked with Keno until the latter's death, five years later. He was so distressed by his teacher's passing away that he attempted to drown himself. A passerby rescued him, but he remained despondent for a long while. Eventually he decided to apply to be accepted as a student of Zen master Kaso Sodon, reputed to be one of the most demanding Zen Masters of his time. Kaso was abbot of Daitoku-ji, the prestigious monastery established by Daito Kokushi. Daitoku-ji was a rinka temple (the term applied to temples outside of the Gozan System). The majority of these were rural and Soto; Daitoku-ji, located within Kyoto, was the most significant Rinzai rinka (không có quan hệ với hệ thống Ngũ Sơn) temple. Without neglecting his duties as abbot, Kaso had given up his quarters in Daitoku-ji and chose to live in a hermitage in the village of Katata, on the shore of Lake Biwa. There he worked with a small, selected group of students. When Ikkyu first presented himself at the hermitage, Kaso, following the tradition that went back to Bodhidharma and Eka, barred the door and refused to receive him. Ikkyu persisted, sitting outside the hermitage in meditation posture and sleeping under and upturned boat at night. For five days, Kaso gave Ikkyu no encouragement and even, on one occasion, tried to chase him off by having his disciples drench him with water, but Ikkyu did not waver. Finally, convinced of the supplicant's sincerity, Kaso relented and accepted Ikkyu as a student.

Kaso assigned Ikkyu the fifteenth case in the Mumonkan (Wu-Men-Kuan): Tung-shan's Three Blows. One day, Tung-shan came to see Yun-men. Yun-men asked him, "Where were you most recently?" Tung-shan said, "At Ch'a-tu." Yun-men said, "Where were you during the summer?" Tung-shan, "At Pao-tzu Monastery in Hu-nan." Yun-men said, "When did you leave there?" Tung-shan said, "On August 25th."

Yun-men said, "I spare you three blows." Ikkyu worked on this koan for three years. In addition to his regular sittings with the other monks, Ikkyu spent his evenings meditating in a small fishing boat on the lake. Finally, while listening to a group of singers who were performing at the temple, Ikkyu had an initial, but relatively shallow, awakening experience. Kaso recognized the validity of the experience and gave the young man his Buddhist name in recognition of his achievement, but he also told Ikkyu that he had only a "tongue-lip taste" of Zen and directed him to continue to work on the koan. Undiscouraged, Ikkyu continued to focus on his koan for another two years. Then, finally, in 1420, while meditating by night in a boat on a lake, at the sudden caw of a crow, he experienced enlightenment. Kaso listened to Ikkyu, then made a dismissive gesture. He compared Ikkyu to one of the early followers of the Buddha, the arhats, who may have thought they were enlightened but had not yet reached the level of understanding expected within the Zen tradition. Kaso said, "This is still only the level of understanding of a beginner. You are nowhere near the level of a Master yet." Ikkyu told the master, "Then I am content to remain a beginner." Kaso said, "Ah, then you have reached the level of a Master after all." Then, Ikkyu was confirmed by his master as his dharma successor. Ikkyu commemorated his awakening in a poem:

"Violent wrath and passions linger in my heart
 For twenty years which is this moment.
 A crow laughs, as an arhat from this dusty world,
 What means the beautiful face singing in the sunshine?"

After awakening, Ikkyu remained with Kaso until the latter's death, but their relationship was not always an easy one. Kaso strictly adhered to the Buddhist principles and the monastic code of conduct, whereas Ikkyu had amorous affairs, dallied with prostitutes, and was fond of saki. On one occasion, Kaso had to chide Ikkyu for not showing appropriate deference to distinguished visitors who came to the monastery. For his part, Ikkyu remained devoted to his teacher. In his last years, Zen master Kaso became physically incapacitated, and Ikkyu acted as his personal attendant, carrying him from place to place when necessary, even helping him when he used the privy. But when it was time for Kaso to acknowledge an heir, he chose a more traditional monk, Yoso, as his successor.

Ikkyu was in his early thirties when Kaso died. He did not have a great deal of respect for Yoso, who he considered to be little more than an administrator so he left Daitoku-ji. He was officially qualified to teach but chose not to. Instead he adopted the life of an itinerant monk, moving between the cities of Kyoto and Osaka, visiting wine shop and brothels as often as he did Zen Temples. He even suggested in his poetry that the time spent with prostitutes also was as significant as his enlightenment experience. In one poem, he wrote that the caw of the crow was fine, but the night he spent with a pretty prostitute “opened a wisdom deeper than that bird said.”

Although Yoso and Ikkyu did not get along well, Yoso recognized Ikkyu's attainment and invited him to return to Daitoku-ji and assume responsibility for one of the sub-temples in the compound. Ikkyu only spent ten days in the role before deciding that temple administration and the endless round of ceremonies he was expected to carry had little to do with Zen. He wrote a parting poem and resumed his travels:

“I've spent ten days in this temple,
 My mind a whirl
 Entangled in formalities which never stop
 If anyone wants to find me now
 Try the fish stand, brothel, or wine shop.”

Ikkyu was critical of the pretensions of monks who affected a sanctimonious lifestyle in the ritualism of the temples. In these cases, the practitioners were cut themselves off from the realities of ordinary life. He was fond of referring to a story found in the collection of koans as “Shumon Kattoshu” (Entangled Vines), a Zen kōan collection in two sections, compiled in Japan during the Tokugawa period (1600-1867). The compiler and date of first publication are unknown. The text includes 272 kōan, primarily from classical Chinese Zen sources. A few are of Japanese origin. The work remains a basic resource within the Japanese Rinzai sect today. It told of a pious widow who had built a hermitage for a Zen monk and supported him for twenty-some years. One day she became curious about the level of understanding the monk had acquired during this time. To test him, she enlisted the aid of a young girl. She said, “Visit this monk I've been supporting, put your arms around him, rub up against him a bit, and let him know you're willing to do whatever he'd like. Then come and tell me how he

responds.” The girl was naturally flirtatious to test the old monk. She went into his hut dressed in her most attractive kimono and knelt down beside him as he sat, sternly, in meditation. She massaged his shoulders and pressed her breasts into his back. She whispered in his ear: “What would you like to do now?” The monk said sententiously, “In winter, an old tree grows from barren rock. There's no warmth to be found anywhere.” The girl had no idea what the monk meant, but she returned to the old woman and reported what had taken place. The old woman exclaimed, “What a charlatan!” The girl asked, “Do you think he would make love to me?” The old woman said, “Not necessarily, but he should have shown sympathy for your condition and spoken to you about it. He demonstrated no compassion whatsoever. I've wasted the money I've spent on that rascal all these years.” Then the old woman turned the monk out of the hermitage and burned it to the ground. Ikkyu wrote a verse commentary to the tale in which is commended the old woman's generosity in providing a young bride for the monk. He added:

“If I had been offered something similar,
That old tree would have put forth new green shoots.”

Stories about Ikkyu's travels circulated even during his lifetime. There is a story, for example, about an occasion when he was practicing “Takahatsu,” the monastic tradition of begging of food. He came to the house of a wealthy landowner who, although he professed to be a Buddhist, gave Ikkyu only a single small coin and that grudgingly. Ikkyu returned to his dwelling and put on the formal robes of a transmitted Zen Master; wearing these, he returned to the landowner's house. The landowner respectfully invited Ikkyu in and ordered an elaborate meal prepared for his guest. When the meal was served, Ikkyu stood, took off his robes and placed them on the seat of honor. Ikkyu remarked, “This meal has obviously been prepared not for me but for my clothes.” Then he left the house. In another 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 rajah 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. One of the most frequently told stories about Ikkyu relates his response to a layman who approached him while he was abbot of Daitoku-ji. One day, a lay student said to Master Ichu (Ikkyu), "Please write for me something of great wisdom." Master Ikkyu picked up his brush and wrote one word: "Attention." The student said, "Is that all?" The master wrote: "Attention. Attention." The student became irritable. "That doesn't seem profound or subtle to me." In response, master Ikkyu wrote simply: "Attention. Attention. Attention" In frustration, the student demanded, "What does this word attention mean?" Master Ikkyu replied, "Attention means attention."

Ikkyu Sojun was one of the great Japanese Zen masters who highly esteemed the legacy of Te-shan and Lin-chih in a time when the Zen of Japan was in decline and threatened to rigidify into outer forms. In the mocking tone so typical of Zen literature, Ikkyu Sojun, who himself was known as Crazy Cloud, in one of his poems to praise his Chinese forefathers:

Crazy cloud
 Crazy wind,
 You ask what it means:
 Mornings in the mountains
 Evenings in the town

I choose
 The right moment
 For stick and shout
 And make Tokusan
 And Rinzai
 Blush.

When Ikkyu was in his sixties, he settled at Myosho-ji, the small temple that had been built to honor the memory of Daito Kokushi. Here at last he gathered a few students. The situation at Myosho-ji suited him. It did not bring with it much public attention, and the number of students with whom he worked was never large. His situation underwent a dramatic change, however, during the Onin Wars over who would be the successor to the shogun, Ashikaga Yoshimasa. During the fighting, which lasted for ten years and devastated much of the country, many temples, including Daitoku-ji, were destroyed. Ikkyu felt obligated to return there and spent the last years of his life struggling to rebuild it. He was able to raise the funds necessary for the reconstruction and reluctantly assumed the official position of abbot, but he was not happy with his new situation. He expressed his feelings a short poem; the purple robes he refers to those are those of an abbot:

“Thirty years a vagrant and a wanderer
 Now humiliated by purple robes.”

As the abbot of a major temple, he drew a larger number of students, and, in spite of the fact that he was celebrated in popular culture for his unorthodox lifestyle, he proved to be an effective and demanding teacher. He made use of the traditional koan collections, but he also stressed the importance of maintaining one's practice under all circumstances. He taught that the mindfulness one applied during meditation to the breath or to the gnawing question of the koan should be applied to all the other aspects of one's life:

“Don't pick up tea leaves, but practice zazen.
 Don't read sutras, but practice zazen.
 Don't clean the house, but practice zazen.
 Don't ride on horse back, but practice zazen.
 Don't make fermented beans, but practice zazen.
 Don't sow tea seeds, but practice zazen.”

Even while at Daitoku-ji, Ikkyu continued to flaunt his lack of convention. He still maintained his relationship with Mori. The two could often be heard in the evenings playing duets. She was a harpist and vocalist, and he accompanied her on the flute. As he felt his death approaching, at age eighty-seven, he wrote a final, characteristically irreverent poem:

“Age eighty weak
I shit and offer it to Buddha.”

25. Master Bankei Eitaku

Bankei Eitaku, name of a famous Japanese Zen master of the Lin-Chi school, and quite the most popular and famous of his time. Bankei was born in 1622 in a Confucian family. His father died when the boy was only ten, and Bankei's elder brother, Masaysu, became the head of the family that consisted of five brothers and four sisters along with their mother. Masaysu was a serious and successful man in the village. Bankei, on the other hand, did not show much promise. He was never place himself under any kind of discipline. Masaysu had to instruct the ferryman who transported Bankei across the river to his school not to let him return from class early. Bankei responded by wading the river on foot, holding his breath as he went under until he came back into the shallows.

When Bankei was ten years old, he was struck by a passage from the Daigaku (The Great Learning) which stated that “the Great Wisdom illuminates bright virtue.” Bankei asked his teacher what Confucius meant by “bright virtue.” The teacher, quoting a traditional gloss on the passage, replied that it referred to the “inherent nature of goodness in person.” Bankei persisted, “What is that inherent nature?” The teacher said, “It is your basic nature.” Bankei continued to ask, “But what does that mean? What does it refer to? How can I come to know my basic nature?” The teacher admitted that he did not have the answer to that question. The question stayed with Bankei and became, for him, a kind of “great doubt” which can lead one to the quest for awakening. The boy took an opportunity to speak with the itinerant monks who passed through his village, asking them if they could clarify the matter of bright virtue and one's basic nature. The monks told him

that if he were sincere, he should find a teacher who could guide him in the Buddha Dharma. Bankei spent so much time in this quest that he neglected his schoolwork. Eventually, Masaysu felt compelled to take the extreme measure of casting Bankei out of the household, even though he was only eleven years old.

A family friend provided the boy with a hut, which Bankei gave the grandiose name of Shugyo-an (Hermitage of Practice). He wrote the name on a plank he set up outside its door. In this small hut, he dedicated himself to the spiritual practices, and he had been able to beg his food from local households. At a local Pure Land temple, he was introduced to the nembutsu, and he applied himself to that for a while. Then he spent a period of time at a nearby Shingon Temple. But neither of these was able to help him discover what either basic nature or luminous virtue was.

At sixteen, Bankei sought out the Zen master Umpo Zenjo (a Japanese Rinzai master from early Tokugawa period. Little is known about the teachings of this master, who came from the Myôshin-ji lineage. He is famous primarily for his prominent disciple, Bankei Yôtaku) at Zuio-ji in Ako. Umpo told him that the only way to discover basic nature was through the practice of zazen. Bankei sensed that perhaps here was a teacher who could help him, and he became a monk, receiving the Buddhist name Yotaku. For three years, he remained at Zuio-ji, but never came no closer to finding an answer to his questions. Although he retained respect for Umpo, Bankei decided he needed to pursue his quest elsewhere.

After leaving Zuio-ji, Bankei wandered through Japan and sought out numerous Zen masters. He traveled from monastery to monastery seeking someone who could resolve his persistent doubt. Frequently he had nowhere to stay and slept out in the open or stayed with beggars, including, for a time, with the beggars under the Gojo Bridge where the Emperor Hanazono had found Shuho Myocho. Throughout all of this, he continued the practice of zazen he had learned from Umpo. He went on in this manner for four years; then, nearly in despair, he returned to Zuio-ji, where he told Umpo that he had not been able to find a teacher who could resolve his doubt. Zen master Umpo told Bankei, “Your difficulty is that you persist in looking for someone else to help you. That's what prevents you from attaining your goal.” Understanding

from Umpo that he could only find what he sought within himself, Bankei moved into a straw hut not far from Zuio-ji. It was four and a half mats large, and Bankei compared it to a prison cell. He sealed off the door, leaving only a small opening for monks from Zuio-ji to pass him food. There he applied himself so intensively to zazen that sores broke out on his buttocks and legs from the extended sitting. He fought sleep by dousing himself with cold water. For two years he retreated to a hermitage in order to do nothing but practice sitting meditation. During this time he neglected his health to such an extent that he had almost died of consumption when, one morning as he coughed up a clot of blood, he suddenly had an enlightenment experience. All things, he later declared, were perfectly resolved in what he called “the Unborn.”

Later he studied under the Chinese master Tao-Che Ch’ao-Yuan (?-1660), who gave him the certification of enlightenment. Dōsha Chōgen, a Chinese Rinzai master of the Ming dynasty who was among the earliest Chinese monks to travel to Japan during the early Tokugawa period (1600-1867). Tao-che served as head monk for a Chinese Zen monastery in Nagasaki, and he also attracted many Japanese students interested in practicing with a Chinese master. His most prominent disciple was Bankei Yōtaku. Tao-che came from the same lineage as Yin-yuan Lung-ch’i (1594-1673), the founder of Obaku Zen, and is commonly regarded as a forerunner of the Obaku Zen movement. He returned to China shortly before his death. Bankei’s meetings with Dōsha were extremely difficult by the fact that neither spoke the other’s language; however, they could both read Chinese characters. By exchanging written messages, Bankei described his experiences to Dōsha. The Zen master replied, writing, “You have understood the matter of self, but to master the depths of our school you must go even deeper.”

Bankei was aware of how much more profound his insight was than that of the other teachers he had met. He had been confident that he was already fully awakened and had only wanted Dōsha to confirm the fact. Surprised and affronted by Dōsha’s remark, Bankei stood and left the room without the courtesy of bowing. However, something about the Zen master’s manner and comportment nagged at Bankei, and he did not leave Sofuku-ji. He eventually humbled and asked Dōsha to accept him as a pupil. Since then, he joined the community of

Dosha's disciples and worked in the kitchen and served meals to the other monks. However, he resisted taking part in the Chinese rituals and forms Dosha made use of, arguing that he was focused on awakening and had no time to waste on learning foreign procedures. This indeed refusing to take part in koan training, which Dosha formally conducted in Chinese. Throughout his career, Bankei would always express skepticism about the value of koan study. He had his third and most profound enlightenment experience at Sofuku-ji, where he immediately presented himself to Dosha. He wrote: "What is the great issue of Buddhism?" Dosha took the brush and replied, "Whose issue?" Bankei thrust out his arms, Dosha started to write again, but, before the brush touched the paper, Bankei grabbed it. Then he turned on his heel and strode from the room. After this interview, Dosha acknowledge Bankei's full enlightenment and sought to appoint him senior monk at Sofuku-ji. Bankei declined the honor, but other monks were aware it had been made. Many of them already felt that Bankei had been shown special privileges by being excused from partaking in the Chinese rituals; their animosity grew when they learned that he had been offered the position of senior monk. When the situation grew worse, Dosha advised Bankei to leave the monastery.

Bankei went to the mountains of Yoshino, a favorite haunt of Buddhist hermits, and there he attracted his first disciples. Then, in 1654, he returned to Nagasaki and found Dosha's followers in contention with those of newly arrived Ingen Ryuki. Bankei was always loyal to his own teacher and dismissive of Ingen's Zen and the Obaku school he established. Generally, however, both secular and religious leaders held Ingen in higher regard. Bankei tried to assist Dosha in finding a way to stay in Japan; he search for a suitable temple where Dosha could be installed. But the efforts were fruitless, and, in 1658, Dosha returned to China. Before he left, Dosha was asked if any of his students had come to full enlightenment. He replied, "Only Bankei."

Now recognized as the heir of both Dosha and Umpo, Bankei began thirty-six year career as a teacher. He was associated with a number of major temples, but he also maintained a smaller hermitage: Oshiken, where he gathered a selected group of disciples. After being appointed by the Imperial House as abbot of Myoshin-ji Monastery in

Kyoto in 1672, he was a key figure in the revival of the Lin-Chi tradition in Japan. The power of his mind and his ability to present the truth of Zen in the language of the people in a way that was simple and widely comprehensive, contributed greatly to the revival of the Lin-Chi school in Japan, which for a long time had rigidified into concern with outer forms. However, he himself left no writings behind and forbade his students to record his teachings in any form. Thus, very few number of his presentations and dialogues were written down by followers.

Reflecting back on his own trials, he now considered the strict austerities he had undertaken to be “useless efforts.” He told his disciples that such extremes of behavior were unnecessary, and he appears to have believed that he could bring others to awakening with the simple instruction that they keep in their “Unborn mind.” When challenged by a monk who insisted that all the great masters of the past, including Bankei, had undertaken strenuous efforts. Bankei told him to imagine a group of travelers who had lost their way in the mountains without water and were suffering great thirst. One of the members of the group sets off to seek water on his own, breaking through rough terrain and overcoming many hardships before succeeds in his quest. The water he returns with would refresh those who had stayed behind and there would be no need for them to undergo the same struggle. Bankei said, “My own struggle was undertaken mistakenly, because I didn't meet up with a clear-eyed master. Eventually, though, I discovered the Buddha-mind for myself; ever since, I have been telling others about theirs, so they'll know about it without going through that ordeal, just as those people drink water and quench their thirst without having to go and find it for themselves.” Throughout his career, in addition to conducting meditation retreats, Bankei frequently gave talks that were open to men and women of all classes in the society. Contrary to the common prejudice of the day, Bankei asserted that women were endowed with the same “Unborn Buddha-mind” as men. In a sermon given at Hoshin-ji he even confirmed that it was easier for women to attain awakening than it was for men, who were often hampered by intellectual pretensions.

Once when Zen master Bankei was about to leave a temple in the capital where he taught from time to time, a mandarin came to tell the master that his baron asked the master to postpone his departure

because he wanted to see the Zen master in person on tomorrow regarding some Zen issues. Zen master Bankei assented and put off leaving. However, the next day, the mandarin came again to inform the master that the baron had some urgent business to take care of and could not come to see the master. The baron had asked the mandarin to relay his question to Bankei, then report the Zen master's answer back to him. When he had heard the mandarin, Bankei said, "This matter of Zen is difficult to convey even by direct question and direct answer; it is even more difficult to convey by messenger." Bankei said nothing more. At that time, the mandarin was speechless, he withdrew and departed.

Another time, someone asked Zen master Bankei about sitting Zen. He replied: "Harmonization with the ineffable wisdom inherent in everyone before getting involved in thinking and conceptualization is called meditation; detachment from all external objects is called sitting. Just closing your eyes and sitting there is not what I call sitting meditation; only sitting meditation attuned to subtle knowledge is to be considered of value. All confusion is a matter of revolving in vicious circles of delusion because of using thoughts. When angry thoughts come out, you become a titan; craving makes you an animal; clinging to things makes you a hungry ghost. If you die without giving these up, you revolve in routines forever, taking on all sorts of forms, whirling in the flow of birth and death. if you detach from thoughts, there is no confusion, so there is no cause or effect. There being no cause or effect, there is no revolving in routines. As long as you entertain thoughts, when you cultivate good thoughts there are good causes and effects, and when you do wrong there are bad causes and effects. When you have detached from thought and tuned into subtle knowledge, there are no causes or effects of birth or death. When I speak this way, it seems like a vision of nothingness, but it is not so. The reason I say that this is not nothingness is that when I say so, each of you hears it. Even though you do not think of hearing, because of the original knowledge innate in everyone is effectively aware, you can hear distinctly. When you touch water or fire, you know it is cold or hot; yet no one learns to feel cool or heat. This is working beyond thought, so even if there is no thought, it cannot be called nothingness. This inherent subtle knowledge comprehends everything without

involvement in the dualistic ideas of being and nothingness, just as a clear mirror reflects the images of things distinctly. So what discursive thought is necessary for this? Discursive thought is there because there is confusion. When you arrive at nondiscursive knowledge, you perceive and distinguish things before discursive thought, so in the end there is no confusion. That is why nondiscursive knowledge is valued. For this reason, sitting meditation with unfabricated subtle knowledge is the highest practice."

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."

Once a group of beggars afflicted with leprosy came to the assembly of Zen Master Bankei; and Bankei admitted them to his congregation, and when he initiated them, he even washed and shaved their heads with his own hands. At that time, a certain noble person, the representative of a baron who helped build Bankei's temple, showed up. Revolted by the sight of the Zen master shaving the heads of untouchables, the noble person hurriedly brought a basin of water for Bankei to wash his hands. But the master refused, remarking, "Your disgust is filthier than their sores."

One time, another lord came to ask Zen master Bankei about Zen "mind art." Instead of welcoming his inquiry, Bankei upbraided the lord, saying, "I understand you dismissed a secular scholar because you did not recognize his worthiness. How can you even ask and understand about the Zen mind art?" Another time, a lord who was young and fond of martial arts, studied Zen from Bankei. One day he decided to test his master's gut by suddenly attacking him with a lance as he sat quietly. Zen Master Bankei calmly deflected the thrust with his rosary. Then he said to the lord, "Your technique is still immature, your mind moved first."

Once Zen master Bankei said to a group of people, "When I was first inspired to seek enlightenment, because I did not find an enlightened teacher I practiced all sort of austerities, wasting my body

away. Sometimes I would cut off all human contact and live in isolation. Sometimes I would fashion a paper enclosure and sit inside it, or I would set up screens and sit in a dark room, sitting in the lotus position without lying down, until my thighs became ulcerated and festered, leaving permanent scars. Then when I'd hear of the existence of a teacher at such-and-such a place in such-in-such a province, I'd go there directly to meet him. After several years of this, there were few places in all of Japan that my footsteps had not reached. All this was due to the fact that I hadn't met an enlightened teacher. After my mind opened up one day, for the first time I realized how useless my years of toil and pain had been, and I attained peace. Now I tell you all how to attain fulfillment in your present lives without straining yourselves, but you may not completely believe in it. This is because you are not really serious."

Yui-e, an elder of the Soto school of Zen, came to Zen master Bankei and said, "I was inspired when I was seventeen or eighteen years old. For over thirty years I sat for long periods without lying down, concentrating single-mindedly, but found errant thoughts and false consciousness hard to erase. In recent years my mind and intellect have both become clear, and I have attained peace. How did you concentrate in the past?" Bankei replied, "I too toiled over the occurrence of thoughts when I was young, but one day suddenly I realized that our school is the school of the enlightened eye, and no one can help another without clear perception. From that time on I transcended all other concerns and concentrated on working solely on attainment of clear vision. For this reason, I have mastered the ability to see whether other people have true perception."

Once Zen master Bankei spent several nights sitting under a crucifix in an execution ground, testing his Zen mind. After that, sometimes, he lay down on an embankment surrounding a corral. Now it so happened that there was a warrior in the corral beating a horse. Seeing this, Bankei hollered, "Hey! What do you think you're doing?" The warrior heard the Zen master shouting but paid no attention. Whipping his horse, he galloped past Bankei. Again the master shouted, "Hey! What do you think you're doing?" This happened three times before the warrior stopped and got off his horse. Approaching the Zen master, he now saw that Bankei was not an ordinary man. The

warrior said, "You were yelling at me. Do you have something to tell me?" Bankei said, "Rather than beat your horse for being unruly, why not chastise yourself and train your own mind right?"

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." 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 Dosha. 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.

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'." 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."

Zen master Bankei died in a country temple in the last decade of the seventeenth century. At the end, his disciples asked him for a parting verse, according to the ancient Zen tradition. The master said, "I have been in this world for seventy-three years, of which I have spent forty-four years teaching Zen to liberate others. All that I have pointed out to you in over half a lifetime is my parting verse. There is no other parting verse to compose. Why should I imitate everyone else and make a confession on my deathbed?" Having said this, the great Zen master Bankei passed away, sitting perfectly straight.

26. Zen Master Shoju Rojin

Shoju Rojin, a Japanese Zen master in the late seventeenth century and early eighteenth century. Zen master Shoju Rojin, also called Dokyo Etan, belonged to the Japanese Lin-Chi school, a disciple and the only dharma successor of Bu'nan Shido; and the master of Hakuin Zenji. He wandered through Japan and trained under masters of various Zen schools. He is the author of the Collection of Sand and Stone, a popular anthology of frequently humorous Buddhist stories and legends, which Zen masters are fond of quoting in their teaching. As a young man, Dokyo Etan had been a retainer in the household of Lord Matsudaira of Nagano. His interest in Zen was roused when a number of older samurai asked an itinerant monk to write down the name of the Bodhisattva of Compassion as talismans for their safety. Etan asked for one as well, but the monk recognized something deeper in the young man than he had sensed in the other soldiers. He told Etan, "The Bodhisattva isn't to be sought without. These trifles are of no value. Seek the Bodhisattva within." The monk's words stayed with

Etan for a very long time, and he became preoccupied with seeking to understand what they meant. The matter of the Bodhisattva Within became his mass of Great Doubt, and he focused on it for many months with such intensity that it often distracted him while he was carrying out his assigned duties. One day, he fell from a ladder and was knocked unconscious. When he came to, the question was resolved. He felt certain he now knew what the Bodhisattva Within was, but he wanted to have his understanding confirmed by a Zen master.

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 become 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, Muna 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.

After remaining with Munan a while longer, Etan retired to a hermitage in the mountains known as Shojuan. His mother, who had become a nun, joined him there. They both lived ascetic lives. He undertook practices such as meditating in cemeteries, in one incident remaining in meditation posture motionless while wild dogs sniffed at his body. Contemporary accounts describe him as going about in a tattered robe with unkempt hair. People called him "The Old Man of Shoju Hermitage" or "Shoju Rojin." This is the name he was known by in 1710, when one of his disciples, Doju Sokaku, brought a proud young man named Sugiyama Iwajiro to visit him. While still a young monk, Hakuin eagerly bent on the monastery of Zen, had an interview with Zen master Shoju Rojin. Hakuin thought that he fully comprehended Zen and was proud of his attainment, and this interview with Shoju Rojin was in fact intended to be a demonstration of his own high understanding. Shoju Rojin asked Hakuin how much he knew of Zen. Hakuin answered disgustingly, "If there is anything I can lay my hand on, I will get it all out of me." So saying, he acted as if he were going to vomit. Shoju Rojin took firm hold of Hakuin's nose and said: "What is this? Have I not after all touched it?" Zen practitioners should think it over on Hakuin's interview with Zen master Shoju Rojin and try to find out for yourselves what is that something which is so realistically demonstrated by Shoju Rojin. According to Zen master D.T. Suzuki in "An Introduction To Zen Buddhism," Zen is not all negation, leaving the mind all blank as if it were pure nothing; for that would be intellectual suicide. There is in Zen something self-assertive, which, however, being free and absolute, knows no limitations and refuses to be handled in abstraction. Zen is a live fact, it is not like an inorganic rock or like an empty space. To come into contact with this living fact,

directly speaking, to take hold of it in every phase of life such as walking, standing, lying down and sitting, is the aim of all Zen discipline.

Another time, in one summer evening when Hakuin presented his view to the old master, Shoju, who was cooling himself on the veranda, Shoju said, "Stuff and nonsense." Hakuin echoed, loudly and rather satirically, "Stuff and nonsense!" Thereupon Shoju seized him, struck him several times, and finally pushed him off the veranda. It was soon after the rainy weather, and poor Hakuin rolled in the mud and water. Having recovered himself after a while, he came up and reverentially bowed to the teacher, who then remarked again, "O you, denizen of the dark cavern!" Another day Hakuin thought that the master did not know how deep his knowledge of Zen was and decided to have a settlement with him anyhow. As soon as the time came Hakuin entered the master's room and exhausted all his ingenuity in contest with Shoju, making his mind up not to give way an inch of ground this time. Shoju was furious, and finally taking hold of Hakuin gave him several slaps and let him go over the porch again. Hakuin fell several feet at the foot of the the stone wall, where he remained for a while almost senseless. The master looked down and heartily laughed at the poor fellow. This brought Hakuin back to consciousness. He came up again all in perspiration. Shoju, however, did not release him yet and stigmatized him as ever with, "O you, denizen of the dark cavern!" Hakuin grew desperate and thought of leaving the old master altogether. When one day he was going about begging in the village, a certain accident made him all of a sudden open his mental eye to the truth of Zen, which until this time completely shut off from him. His joy knew no bounds and came back in a most exalted state of mind. Before he crossed the front gate, the master recognized him and beckoned to him, saying "What good news have you brought home today? Come right in, quick, quick!" Hakuin told Shoju all about what he had been through that day. The master tenderly stroked him on the back and said, "You have it now, you have it now." That's the way the ancients turn an ordinary student to a great Zen patriarch. Zen masters always resort to methods seemingly inhuman. In these cases, however, there must be absolutely faith in the truth of Zen and in the master's perfect understanding of it. The lack of this faith will also mean the same in one's own spiritual

possibilities. Furthermore, Zen practitioners should always remember that in the study of Zen the power of an illuminating insight must go hand in hand with a deep sense of humility and meekness of mind.

Etan lived eighty years. Just before he passed away, he assumed meditation posture and took up his brush to write his death poem:

“Hurrying to die,
It's difficult to find a last word.
If I spoke the wordless word,
I wouldn't speak at all!”

Then he laid down his brush, chuckled (*cũđi mím*), and peacefully passed away.

27. Zen Master Hakuin

Hakuin Ekaku was born in 1686 in a small community of Hara in Shizuoka Prefecture on the highway between Kyoto and Edo. It was an impoverished region near the foot of Mount Fuji, and, throughout his life, Hakuin would retain a great empathy for the lower classes of Japanese society. His father was a samurai of limited means who had been adopted into his wife's family. Hakuin's mother was a devout practitioner of Nichiren Buddhism, an offshoot of Tendai developed by the fourteenth century Japanese monk after whom the sect was named. Their youngest child was an intellectually gifted boy, but somewhat sickly and over sensitive. His mother began the child's formation of religious belief by telling him stories from the life of the Buddha. He took pleasure in these stories and memorized the Lotus Sutra.

When he was about eight years old, his mother took him to a public talk given by an itinerant Nichiren monk. In the sermon, the monk described the Eighty Fiery Hells to which the wicked were condemned in order to expiate their sins before their rebirth. His description included details of the torments to which the damned were subjected, such as being immersed in cauldrons (big pots) of boiling water. The sermon terrified him, and he came away certain he would be doomed to one of those hells when he died. Not long afterwards, he was having a bath with his mother. When the water grew tepid (*âm âm*), she asked the servant to add more wood to the fire heating it. As the water became warmer, young Iwajiro burst into tears. When his mother asked

why he was crying, he told her of his fear of being sent to one of the Eighty Fiery Hells (Tám Mười Hỏa Ngục). He wailed, “Even a little bit of hot water hurts! How could I bear the torments of the Fiery Hells?” His mother tried to console him by counseling him to think of the infinite mercies of the Bodhisattva Kannon. The boy took her words to heart and acquired a picture of the Bodhisattva and enshrined it in his sleeping quarters. Regardless, his anxiety remained unassuaged (không khuyên giải được). He had a natural faith. Once, when he was reciting the Lotus Sutra, he was struck by the passage that promised that if one were to chant a particular mantra with sufficient zeal, one would be exempt from harm by either fire or water. Hakuin chanted the mantra unremittingly for many days; he then tested its efficacy by taking up a heated poker from the hearth and touching it to his thigh. Either the mantra or his zeal failed. Eventually he decided the only hope he had of avoiding condemnation after death was to become a monk.

After some initial resistance from his parents, Hakuin entered monastic life at the age of fifteen. His first community was the local Zen temple, Shoin-ji, which would later become his teaching center. Here Tanrei Soden gave him the Buddhist name “Ekaku.” He would adopt the name “Hakuin” later in life after he returned to Shoin-ji. When Tanrei passed away, Hakuin, still in his teens, left his hometown and went to Daisho-ji in the neighboring community of Numazu. But monastic life seemed as little able to fulfill the claims attributed to what it said in the mantra from the Lotus Sutra. Hakuin found the life both dull and sterile. Then, when he had been a monk for four years, he came across the story of the death of the Chinese Zen Master, Ganto Zen katsu. The region where the master's temple had been located was overrun by bandits, and, in fear of their lives, all of the monks fled. Ganto alone remained in the temple. When the bandits arrived, they found him seated in zazen. They searched the temple for valuables and, frustrated at not find any, took out their anger by slaying Ganto. It was said that as their sword pierced him, he let out a scream so loud it could be heard for miles around. That scream distressed Hakuin, who wondered of what use Ganto's Zen proved to be in the end. This story, on top of the tedium and sense of futility he already felt, drove him to leave the monastery.

One day, the abbot of the local temple brought all the manuscripts and books of the temple library out in the courtyard and placed them in the sun in order to dry out any dampness they had acquired and rid them of insects. These works represented copies of the major religious texts not only Buddhism but of Confucianism and Taoism as well. Seeing them all assembled like this, young Hakuin wondered how one determined which of the many spiritual paths available one should follow. He took up a volume by chance it happened to be a collection of the tales of the great Chinese Zen masters. Allowing it to open at random, he came upon the story Shishuang Chu-yuan (Thạch Sương Sở Viện) who had been so committed to the quest for enlightenment that he did zazen day and night without interruption, stabbing himself in the thigh with an awl to stave off drowsiness. The story made Hakuin feel ashamed of his prior puny efforts (những cố gắng nhỏ nhoi). Shortly after this, he learned that his mother had died. His immediate reaction was to travel home in order to pay his respects at her gravesite, but, upon reflection, he decided a more appropriate way to honor her would be to rededicate himself to his Zen practice. He had some talent as a poet and painter and turned to these to give some sense of direction and meaning to his life. However, he found the artistic life no more satisfying than monastic life had been.

Hakuin began a tour of Zen temples, seeking instruction from the various teachers he met, and he had an initial “tongue-tip” taste of awakening upon hearing the chirp of a cricket; it was a shallow experience but spurred onto greater effort. At the age of twenty-two, his travels brought him to Eigan-ji, where he took in a series of public lectures being given by the Rinzai teacher, Shotetsu. Between talks, Hakuin spent his time focused on Chao-chou's Mu. He became so absorbed in the koan that he felt as if he were frozen in the midst of a glacier. Not a thought remained in his mind save for the constant repetition of mu...mu..mu with each breath. When he sat in on the lectures, the koan continued, and he felt as if he were floating in air. This condition persisted for several days, and then he chanced to hear the toll of the temple bell. At that moment it was as if the ice had shattered or a jade tower had come crashing down. Not only was the question of Mu resolved, so too was the question of Ganto's death. Hakuin declared, “I'm Ganto! Wonders of wonders, there is no birth or

death! There is no enlightenment to seek! The 1700 koans are of no value whatsoever!” His pride, he later confessed, soared up “like a mountain,” and he believed that no one for the last three hundred years could possibly have had as profound an awakening as he had experienced. So he was entirely unprepared when he went to Shotetsu to have his awakening acknowledged and Shotetsu refused to do so, expressing some doubt about Hakuin's attainment. Shotetsu did not take students, but he suggested that Hakuin needed to work with a teacher to clarify what he had accomplished. One of Dokyo Etan's disciples, Doju Sokaku, had also been attending Shotetsu's lectures and he advised Hakuin to come with him to meet his teacher.

In 1708, the two, Doju Sokaku and Ekaku, set out for Shoju-an. As they approached, they saw the old master, now known as Shoju, chopping firewood. He welcomed his disciple back and invited the two travelers into his hut. There, Ekaku, following the customary practice, presented the master with a verse in which he summed up his understanding. Shoju looked at the poem briefly then tossed the paper aside, saying, “These are just words. Show me what you know.” Ekaku made a gagging sound and replied, “If I had anything to show you, I would vomit it up.” Dokyo Etan demanded, “Show me how you understand Mu.” Ekaku said, “How can one touch it?” Dokyo Etan reached forward, grabbed Ekaku's nose, and gave it a sharp twist: “Here is how one can touch it!” Ekaku was stunned and did not know how to reply. Dokyo Etan said dismissively, “You poor cave-dwelling demon. Are you really so easily satisfied with this meager understanding?” Ekaku's former pride in his attainment withered, and he asked: “What's missing?” Zen master Dokyo Etan began to relate the story of the Chinese master's last conversation with his disciples: “When Nasen was dying, his disciples asked where he would be a hundred years to come...” Before the master could go any further, Ekaku put his hands over his ears and rushed from the room. Dokyo Etan called out after him, “You cave-dwelling demon!” From that time on, Ekaku decided to remain at the hermitage, meeting with Dokyo Etan regularly in the hope of having his awakening confirmed. But each time he presented himself to the old master, Dokyo Etan called him as “cave-dwelling demon” and sent him on his way. One day, Hakuin brought Dokyo Etan another verse. Shoju was seated on the

veranda of his hermitage enjoying the warm sun after several days of rain. He looked at Hakuin's poem, broke it up, saying, "Stuff and nonsense!" Hakuin shouted back at the master, "Stuff and nonsense!" Dokyo Etan gripped the lapels (ve áo) of Hakuin's robe in his left hand and beat him with his other fist. Then he threw the startled student off the porch into the mud. Hakuin lay there for a while, stunned, listening to Dokyo Etan laugh at him. After a while, Hakuin gathered himself together and rose to his feet. He made his formal bow to master Dokyo Etan and returned to his quarters.

With renewed vigor, he threw himself into the koan about Nansen's death. One morning sometime later, he was engaged in "Taku hatsu" (Request (taku) with the eating bowl (hatsu), the traditional religious begging round of Buddhist monks as still practiced by Zen monks today, and was so caught up in the koan that he stood in front of one house as if in a trance. The woman of the house watched him with suspicion for a while then rushed out waving her broom at him. She screamed at him, "Go! Go away! Go somewhere else! If you don't go away, I'll hit you!" He was so absorbed that he ignored her. She hit him with the broom, knocking his hat off, and kept beating him until he fell to the ground unconscious. After the woman returned to her house, a passerby helped Hakuin sit up, patting his cheeks to revive him. When Hakuin came to, he realized he had resolved not only the koan about Nansen's death but several others as well that until that time had puzzled him. He got to his feet, laughing and clapping his hands in delight. The man who had come to his assistance feared Hakuin was a mad man and left him. Hakuin gathered himself together and rushed back to master Dokyo Etan's hermitage. The master saw him coming and, when Hakuin was within speaking range, shouted loudly at him, "I see something has happened to you. So, tell me about it." Hakuin described all that had taken place. Master Dokyo Etan told him, "Now you have it!" Then, the master assigned his student another koan. From that time on, the master never again referred to Hakuin as a "cave-dwelling demon." Following his awakening, Hakuin remained with Zen master Shojū for another eight months. Then Shojū told him it was time to begin gathering his own disciples. Underestimating the talent his student would have, he advised Hakuin to have modest expectations; it would be enough if Hakuin were able to have two or three disciples to

continue the tradition. Hakuin undertook a pilgrimage during which his understanding deepened. Until he was in his forties, he would continue to have further awakening as well as a number of other ecstatic experiences.

Hakuin was one of the most versatile and brilliant of the Japanese Zen masters. When Hakuin was studying Zen under Shoju, Shoju always utilized methods that seemed inhuman. However, that's the way the ancients used to turn an ordinary student to a great Zen patriarch. Zen masters In these cases, however, Hakuin knew that there must be absolutely faith in the truth of Zen and in the master's perfect understanding of it. He knew that the lack of this faith would also mean the same in one's own spiritual possibilities. Furthermore, he always kept in his mind that in the study of Zen the power of an illuminating insight must go hand in hand with a deep sense of humility and meekness of mind. Hakuin Ekaku is widely regarded as one of the greatest masters in the history of Japanese Zen. As the Japanese put it, someone of Hakuin's stature appears only once every five hundred years. Hakuin almost single-handedly revived Rinzai Zen in Japan by restoring disciplined monasticism and reiterating the centrality of the enlightenment experience. Hakuin is often called the father of Linn-Chih Sect (Rinzai) at that time by reason of the fact that he single-handedly revitalized the Linn-Chih's teachings, which had been steadily declining, through his systematization of the koans. He systematized koan training and emphasized once again the importance of zazen, the practice of which had been more and more eclipsed by intellectual preoccupation with Zen writings. Hakuin's formal Zen writings fill eight huge volumes. Yet one of his best-known and most-loved works is a pithy poem called Zazen wasan, or "Chant in Praise of Zazen." This verse is still chanted regularly in Japanese Rinzai monasteries, and now it can be heard in North American Zen centers as well. In his famous praise of Zazen (Hakuin Zenji zazen-wasan), he extolls the importance of "sitting in meditation" for the actualization of enlightenment, which is the goal of the way of Zen.

Hakuin, the great Zen master who revived the Rinzai sect in the eighteenth century, studied with many teachers. It was Shoju Rojin, however, who opened his eyes to the depth and breadth of real Zen. Shoju Rojin used to say, "This Zen school of ours declined in the Sung

dynasty (960-1278) and died out in the Ming dynasty (1368-1644). Although some of the residual efficacy was transmitted to Japan, but it is as faint as stars in daytime. This state of affairs is truly lamentable." Shoju also said, "Everything nowadays there are only lifeless imitators studying signposts, 'Zen teachers' without liberated vision. Such people haven't even dreamed of what is transmitted by the enlightened." Later on, after his own enlightenment, Hakuin would tell people, "When I heard old Shoju's criticisms, I wondered why he was so indignant about the Zen centers of the time, with the proliferation of monasteries and the emergence of famous teachers. Later, when I traveled around the Zen world and saw a number of 'masters,' I did not run into a single true master with great insight. Only then did I realize how the Way of old Shoju was far superior to those of other Zen centers."

Zen master Hakuin used to tell a story regarding the period when he was a young student, traveling around to see Zen teachers and meditating on emptiness, by which Zen followers seek to clear their minds of subjective imaginings in preparation for perception of objective truth. On one occasion, Hakuin was traveling in the company of two other Buddhist monks. One of them asked Hakuin to carry his baggage for him, pleading weakness and fatigue from illness. The young Hakuin readily assented, taking his mind off the extra load by plunging even more deeply into his contemplation of emptiness. Observing Hakuin's youth and zeal, the other monk decided to take a load off his own shoulders as well. Claiming illness like the first, he asked Hakuin to carry his baggage too. In the spirit of Buddhist service, Hakuin took up the third load and continued on his way, immersing himself in emptiness more intently than ever. Eventually the three monks reached a point where they could go on only by boat, so they boarded a ferry at the nearest landing. Completely exhausted by now, Hakuin collapsed into a heap and fell sound asleep. When he awoke, the young seeker was momentarily disoriented. It appeared that they had just docked, but he had no memory of the trip. Noticing a foul odor, he looked around and saw that everyone was green in the face and covered with vomit. And they were looking at him very strangely. It turned out that the ferry boat had run into a squall in the course of its passage and had been tossed about so violently that everyone, including the boatman himself, had become uncontrollably seasick.

Only the young Zen student Hakuin, so exhausted from carrying the baggage of his two companions that he slept right through the storm, had not been affected at all. This, related Zen master Hakuin, was how he had first realized through his own experience that the principle that hidden virtue is manifestly rewarded is actually true.

There was a certain merchant who was deeply impressed by the lofty virtue of Zen master Hakuin. He used to present the monk with gifts of money and goods from time to time. Later, the daughter of the merchant had a love affair with a family servant, resulting in the birth of a child. When the irate merchant demanded an explanation, his daughter said she had been impregnated by the monk Hakuin. The merchant was furious: "To think that I gave alms to an evil monk like that for ten years!" Then, the merchant picked up the baby in his arms and took it right over to Hakuin. Laying the baby in the Zen master's lap, the merchant gave him a tough-lashing and left in a huff. Hakuin didn't argue. He began to take care of the baby as if it were his own. People saw him also believed he had fathered the child. One winter day, when Hakuin was out begging for alms from house to house in the falling snow, carrying the infant with him as he went, the merchant's daughter saw them and was filled with remorse. In tears, she went to her father and confessed the truth. After hearing the truth, the merchant was totally at a loss. He rushed over to throw himself to the ground at the feet of Zen master Hakuin, begging for forgiveness. Hakuin simply smiled and said, "The child has another father?"

A samurai of the provincial barony came to call on Zen master Hakuin. The master asked the samurai, "What have you done?" The samurai said, "I have always liked to listen to Buddhist teaching. I have become infected with an illness because of this." Hakuin asked, "What is your illness like?" The samurai said, "I first met a Zen teacher and searched the principle of the essence of mind. Then I met a Shingon Discipline teacher and studied the esoteric canon. Developing doubt and confusion about these two schools, while in the midst of visualization of the letter A, there suddenly arose in my mind images of hells. When I tried to stop them by means of the principle of the essence of mind, the two visions clashed, so my mind has become disturbed. In sleep I have nightmare, and when awake, I only toil at conceptual thinking." Hakuin clucked his tongue and said, "Do you

know what it is that fears hell?" The samurai said, "The view of emptiness! I have caught this illness." Hakuin shouted at the samurai again and again, shouting him away, saying, "You little knave! A samurai is someone who is loyal to his lord that he does not flee floods or fires, and he exposes his body to spears and swords without quivering or blinking an eye. How can you fear the view of emptiness? Right now, fall into earth of those hells, and let's check them out!" The samurai complained, "How can a teacher have people fall into an evil state?" Hakuin laughed and said, "The hells I fall into are eighty-four thousand in number! Look, there's nowhere I don't fall!" Finally seeing the master's point, the samurai was overjoyed.

One of the great barons of western Japan went to visit the Zen master Hakuin and ask for some instruction. At that time, a villager had brought some millet cakes for the Zen master. Hakuin immediately took the cakes and offered them to the baron. Accustomed to the rich food, the baron had never eaten millet. He could not manage to eat the peasant woman's simple cakes. Observing this, Hakuin scolded the baron, saying, "Force yourself to eat it; you will get to know the misery of the common folk. My teaching is nothing but this." 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.

In late feudal Japan, consumption of goods was regulated by detailed laws, which differed according to one's social class. Now in Zen master Hakuin's area there was a wealthy merchant, but very conservative, whose household rules forbade the servants to carry umbrellas. The consequences of this rule, however, was simply that his servants used to keep umbrellas at the houses of friends, then use them

as necessary when going out. One day it happened that a certain maid of that merchant's house took a new umbrella she had purchased and brought it to the Zen master Hakuin, hoping to have him write her name on it for her. When she got to the temple, an assistant agreed to take the umbrella and relay her request to the master. He also explained to Hakuin the situation in the merchant's household. Having listened to all this, Hakuin picked up a brush and wrote on the paper umbrella, "Whether it rains or pours, I won't disobey my employer." The maid was delighted. Being illiterate, she couldn't read what the master had written. She assumed it was her name, as she had requested. Then one rainy day, the maid asked for some time off to run an errand. As she went on her way, holding her umbrella over her against the rain, she began to notice that people were snickering at her. Wondering what the matter was, at length she asked someone about it, only to learn what was really written on her umbrella. Furious, the woman went to Hakuin demanding compensation for her umbrella. Instead, the Zen master invited her in to sit down and talked to her about how to work for an employer. Then Hakuin went to see the merchant himself. "A servant is someone's child too, you know," he said to the rich man, who was so moved by the great master's compassion that he changed the unreasonable rules of his house.

In 1716, Hakuin returned to his home and to Shoin-ji, which he found in poor condition. It had neither roof nor floor boards. When it rained, Hakuin had to wear a rain hat and high getas (sandals with wooden slats on their soles) even indoors. The land and furnishings were mortgaged to local creditors. Undaunted, Hakuin set about rebuilding it, and subsequently this small rural temple became a center to which students from throughout Japan flocked for the next fifty years. Although Hakuin did not actively seek for disciples, his character was such that genuine aspirants were drawn to him. Word spread throughout the land that a fully enlightened teacher lived in this small community. When Shoin-ji was no longer able to accommodate all those who sought to work with Hakuin, a number of additional buildings were constructed to house them. He would later have opportunities to become the abbot of larger temples in Edo and Kyoto, but he preferred to remain in Hara.

Although the primary focus of his life's work was in renewing the Rinzai School and in training the monks under his direction, Hakuin also retained a commitment to lay people, in particular the working classes. He took lay disciples and was sensitive to the challenges they faced. While monastic life provided an opportunity for meditators to spend hours each day in formal zazen, lay people, on the contrary, had myriad obligations and responsibilities to which they needed to attend. Hakuin taught them how they could transform their involvements in daily life into opportunities for practice. He wrote poems for the laity that were sung to popular folk melodies. In one of these, an old woman compares the process of becoming aware of true self to grinding corn. Hakuin even noted that lay people had this advantage. Able to pursue their practice in the midst of the claims of worldly affairs, they had no difficulty when participating in formal monastic retreats. Monks, however, who were able to practice in the solitude and peace of temple life often lost their way when they were thrown into the wider world. Hakuin's concern for the laity made him a popular figure with the common people, and he became the subject of so many tales.

Zen master Hakuin returned to art around the age of sixty. He was an accomplished calligrapher and painter, and his work would later inspire Sengai Gibon among others. Hakuin's pieces displayed a great sense of humor and proved to be effective tools in teaching the Dharma to people unable to read. Not only was Hakuin an outstanding master, he was a highly accomplished painter with great talents, calligrapher, and sculptor. Sekishu, or "What is the sound of one hand?" which he devised, is the best known koan by a Japanese master. His popular Chant in Praise of Zazen, frequently recited in Zen temples, begins: "From the beginning all beings are Buddha" and ends: "This earth where we stand is the pure lotus land, and this very body, the body of Buddha." At the end of December 1768, Hakuin felt a little ill. A physician was called in who, after examining him, determined that there was nothing seriously wrong with the master. After the doctor left, Hakuin remarked, "He was certainly a quack; he couldn't even recognize someone who'll be dead within days." One day the following month, the beginning of 1769, his disciples came to his quarters in Shoin-ji and found that he had died in his sleep. He was eighty-three

years old. There were more than ninety monks whom he had conferred inka.

28. Master Torei Enji

Torei Enji, name of a famous Japanese Zen monk of the Lin-chi school in the eighteenth century. When Torei Enji was five years old, the celebrated Zen master Kogetsu Zenzai, visited the boy's family. The child was so impressed with Kogetsu that he expressed a desire to become a monk. His parents dismissed this as a childhood enthusiasm that they expected him to grow as other children in the area. He kept insisting to leave home to become a monk, however, they allowed him to have his head shaved at the age of nine, although it would not be until he was seventeen that he took full ordination. At first, Torei stayed to study at Kogetsu's temple. Under Kogetsu's instruction, Torei achieved an initial "Kensho;" after which, he undertook the traditional pilgrimage to test and deepen his awakening. He did not have a desire to remain very long at any of the temples he visited until, in 1743 at Kogetsu's suggestion, he travel to Shoin-ji to meet Zen Master Hakuin. Before meeting Zen master Hakuin, Torei had had no doubt about the genuineness and depth of his awakening, but, when he met Hakuin face-to-face, he could not even open his mouth to say a word. Clearly Hakuin's attainment far surpassed his own, so he asked the master to instruct him.

Torei first studied Zen with master Kogetsu. Later on he went through a severe apprenticeship with Hakuin. Well prepared by his work with Kogetsu, Torei soon attained awakening under Hakuin's guidance. One day, Zen master Hakuin challenged Torei, "If a demon rose up just now to throw you into hell, how would you free yourself?" Torei had no idea of how to reply to the question. Since then, he joined Hakuin's disciples and practiced to further zazen. Each time he came to Hakuin in sanzen, the master asked if he had yet found a way to free himself, and, for a long while, he had nothing to say. Eventually Torei was able to respond to the koan to Hakuin's satisfaction, but the old master warned him he still had room for further development and should not relax his efforts. Torei stayed with Hakuin until he received word from his family that his mother had fallen ill, and they requested

he return to his hometown to care for her. He did so for two years. After her death, he did not immediately return to Shoin-ji but went, instead, to Kyoto. There he retired to a hermitage and undertook a rigorous and ascetic training schedule. He had learned from Hakuin that the initial awakening almost always required further deepening, and, to that end, he committed himself to maintain this schedule for one hundred fifty days. After the first one hundred, he felt as if he had reached the end of his resources, but then he rallied and pushed forward: "I whipped the dead ox again to forge ahead nonstop. Gritting my teeth and clenching my fists, I didn't notice I had a body. Even on freezing days and frigid nights my clothing was always moist with sweat. Sometimes when the demon of sleep was strong I stuck myself with a needle, penetrating bone and marrow. I found no taste in food and drink; and I passed another half a hundred days in such conditions. During that time I had insights eight or nine times, and on the last day I saw through my teacher's experience. Ah, ha, ha! The dead work I had mistakenly been doing, along with the white clouds, deserved thirty strokes of the cane. I truly knew my teacher's empowerment was tremendous. If he hadn't led me along and instructed me so much, how could I be where I am today? I would have spent my whole life mistakenly remaining dead within ordinary understanding and knowledge. Now as I think of past events, every word, every phrase, was dripping with blood, frightening and saddening. Ever since then, I studied day and night, never stopping. How can we waste time idly with an easygoing attitude?"

Within a few years, he had learned the whole of Hakuin's inner teaching. From these efforts, Torei came with a profound experience, but one of the reasons his clothing had been damp with sweat even on "freezing days and frigid nights" was that he had succumbed to tuberculosis. The duress of Torei's exertions broke his body down, and he fell mortally ill. Finding no medical treatment of any avail. At that time, he was only thirty years old, but, weakened by both disease and the physical austerities to which he had subjected himself, he was uncertain he would survive his illness. He did not, however, want to die without repaying Hakuin by passing on what he had learned from him. Torei thought to himself, "Even though I have found out all about the source of mind and the methods of Zen, what good will that do if I

should suddenly die?" So he wrote a book called "The Inexhaustible Lamp of Zen." This is a guide for New Zen Practitioners which provides great insight into the content of the teaching of the Hakuin School. By the time he had completed the manuscript, Torei's health showed signs of recovery, which left him uncertain what to do with the text. Finally, he decided to show it to Hakuin, he said, "if there is anything worthwhile in this book, I'd like to pass it on to future generations. If it's bunch of claptrap, however, I'll toss it right in the fire." Hakuin took a look at it and said, "This will be medicine to open the eyes of later generations." Then Torei left Hakuin and went to Kyoto, where he lived quietly, resigned to accept whatever was in store for him, death or life. One day while he was in a mindless state, all at once Torei saw through Hakuin's lifetime experience. From that point on he recovered spontaneously. Overcome with joyfulness, Torei wrote Hakuin a letter, telling him what had happened. The great master called Torei back and made him his Zen successor. After Torei's recovery, he and Hakuin collaborated to set up a curriculum for a Zen school. Most of the work on detailed examinations in the curriculum was evidently done by Torei.

Zen master Torei begins the "Discourse" by defining what distinguishes the Zen School from other forms of Buddhism. It is not that these other schools are in error but that they are inadequate. They are only able to discuss and theorize about awakening but are incapable of bringing people to awakening. These schools teach "the beginning and the end" of the path, whereas Zen points beyond the path to awakening itself. He compares the difference to that between a poor man and a rich man; the poor man can discuss the rich man's wealth, but he cannot make use of it. Torei asked, "So then, of what use is it to him?" One must undertake Zen practice with proper intent and motivation. The path is difficult and requires persistence, therefore one needs to be properly grounded before proceeding. For Torei, the correct way to do this is through making a whole-hearted commitment to the four vows. These vows, originally formulated in Chinese, were chanted daily in Zen temples:

"Sentient beings are numberless
(Shujo-muhen-geigando),
I vow to save them all.

Afflictions are inexhaustible
 (Bonno-mujin-segandan),
 I vow to end (cut) them all.
 The teachings of Dharma are boundless
 (Homon-muryo-seigangaku),
 I vow to study them all
 The Buddha-Way is supreme
 (Butsudo-mujo-seganjo),
 I vow to complete (realize) it.”

Zen master Torei confirms that one must undertake the practice of Zen for the benefit of all beings; to do otherwise is to practice in vain. The way in which the Zen aspirant fulfills these vows is by committing him or herself to equal the attainments of the Buddhas and Patriarchs of the past and then to pass that attainment on to “one or two” others. Nor can one undertake the way on one's own. It requires the guidance of a fully awakened teacher. Torei admits that it is difficult to find such a teacher in these “degenerate times,” and he lamented the great number of unqualified teachers whose inadequate instruction only misleads their students. But without a qualified teacher, students would be caught to shallow understanding and misleading visions. He compares proceeding without a qualified teacher to setting out on a journey to a distant land without a knowledgeable guide; one has a particular destination in mind, but, because one lacks proper guidance, one may end up somewhere altogether different than where one had intended to be. While the teacher is necessary, one must also recognize that the path is not an external one. What one is seeking cannot be had from another one or another place but can only be found by turning inward. Buddha-nature is not found by learning a doctrine but by searching one's own mind. The basis of this practice is Right Mindfulness, which in turn is cultivated through Right Meditation (zazen). The various regulations associated with monastic life are solely intended to promote Right Mindfulness. If one practices under appropriate guidance and with correct intention, one will develop a capacity concentration so strong that conscious thought comes to an end. This, Zen master Torei tells us, is the Entrance to the Great Way, when this is attained, one must proceed with care. One must persist without seeking anything in particular; because to do otherwise would

be to seek only for something one has imagined. If one can let go of both body and mind, one will come to awakening, the understanding of one's True Nature and the nature of all Being.

Zen master Torei challenged the student: "Without thinking 'yes' or 'no,' tell me: Who is it that sees? Who is it that hears? If one persists in this manner, the answer will arise of itself at the appropriate time without the need of discriminating dualistic thought." Zen master Torei goes on to warn the student not to suppose his or her efforts are complete with an initial kensho. From his own experience, as well as that of Hakuin, he understands the importance of "Progressive Enlightenment," and he cites examples of masters from the past whose initial awakenings were deepened by continued practice after kensho. Even if one were to attain a degree of insight equal to that of Bodhisattva Manjusri, the Bodhisattva of Prajna, one would still be called to continue one's practice in order to integrate awakening into all aspects of one's life. Zen master Torei provided further examples of teachers who, after receiving inka, delayed accepting students until they had allowed time for their awakening to mature. Even then, they remained selective about the students they accepted, choosing only those who were able to demonstrate a genuine commitment to strive for awakening.

Although he would continue to suffer from the vestiges of tuberculosis for the remainder of his life, Torei made a strong recovery and began teaching career that continued for forty years. He returned to Shoin-ji briefly, where Zen master Hakuin presented him with his robe, signifying that he recognized the younger man as his principle Dharma heir. Torei could have been appointed abbot of a number of temples, but chose not to accept any of these opportunities until Hakuin purchased an old neglected temple, Ryutaku-ji, in the foothill of Mount Fuji and presented it to him. It was an area celebrated for its natural beauty, and Torei finally settled there. Zen master Hakuin also purchased Shido Munan's hermitage in Edo in order to prevent the government from confiscating these grounds. Torei made use of this as his residence whenever his teaching brought him to the capital city.

On one occasion, a student asked Torei, "Is it true that seeing into one's True Nature is the same as attaining Buddhahood?" Torei said, "It is." The student asked, "Then you, Master, are a Buddha?" Torei

nodded his head. The student said, "But we've been taught that Buddhas have special spiritual powers. If you're a Buddha, why don't you have special powers?" Torei replied, "I most certainly have spiritual powers." The student asked, "Then why don't you manifest them so others can see them and be aware of them?" Torei said, "I'm always manifesting them. You, however, don't recognize them. It isn't the fault of the sun or the moon if a blind man is unable to see them. If, on the other hand, what you're asking about are miracles or magical effects, even if he attains these abilities, a true teacher wouldn't make use of them. Because if he should, people would come to believe, 'This is a man of exceptional qualities; we can't hope to achieve what he's achieved.' In that way they would fail to discover their own spiritual powers."

In the years that followed, Zen master Torei Enji and his master Hakuin systemized the koan system into general categories from the many recorded sayings, doings, and dialogues of the ancient patriarchs of India and China. The relationship between Hakuin and Torei went beyond that of master and disciple and became a deep friendship. In Torei, Hakuin found an heir whom he could trust, and, as Hakuin's energy waned in his later years, Torei assumed responsibility in teaching and taking care of the next generation of students at Shoin-ji.

Once Zen master Torei was giving a talk on the Teaching in Saga, on the mountainous outskirts of Kyoto. It was the dead of winter, and the weather was so cold that everyone in the audience looked intensely uncomfortable. Torei bellowed, "Those of you who are cowed by cold weather should return to mundane life right away! How can you learn Zen? Why don't you look for it in your own hearts? Fish are in the midst of water, yet do not know the water is there; people are in the midst of sublime truth, but do not know the truth." In the audience at that time was an early follower of the Mind Studies movement, a man named Nakazawa Doni, who was later to establish Mind Studies in eastern Japan. Hearing these words from Zen master Torei, he suddenly attained enlightenment. "Exposition of the Teaching means not putting the mind on externals." He later explained, adding, "This is what they mean by attaining Buddhahood in this very body and in this very life." Late in Hakuin's life, when his energy finally waned, Torei worked hard to guide and encourage the disciples. Many of Hakuin's last

disciples were crude in their realization; the outstanding ones were those whose fine tuning was completed by Torei. After Hakuin's death, Torei left Shoin-ji and retired to Ryutaku-ji. He worked on restoring the old buildings, transforming the temple into a center worthy of the beauty of its location. He remained there for twenty years. In his seventies, he returned to a small temple in his hometown, where he passed away in 1792.

Treatise On the Eternal Lamp of Zen (Shûmon Munjintô Ron), a text in two sections composed by Tôrei Enji under the pen name Fufuan. The preface is dated 1751 by the author, but the text was first published in 1800. Tôrei wrote the text while he was living in Kyoto, where he undertook an intense period of solitary meditation after his initial enlightenment experience. As a result of his severe discipline he became ill, contracting tuberculosis. Told that his condition was terminal and that he would not live long. Tôrei wrote in the preface that he regretted being unable to lead others to enlightenment. He therefore decided to record the basic teachings of Zen Buddhism as they were taught to him by Hakuin Ekaku (1685-1768). The text is divided into ten sections that describe the progressive system of Zen practice designed by Hakuin. The text became highly influential in the Rinzai sect, which continues to use it as an introduction to Hakuin Zen.

29 .Zen Master Sengai Gibon

Sengai Gibon, name of a Japanese Zen master of the Rinzai school. He was born to a farming family in Taniguchi village in Mino, present-day Gifu prefecture. He became a monk at the age of 11. At the temple school he attended, he was introduced not only to Buddhist doctrine and practice, but also to calligraphy, brushwork, and poetic composition. Even at young age, Sengai showed a talented for drawing. At 19, he went on wandering pilgrimage to look for a teacher who could help him achieve awakening. He traveled about Japan, visiting temple after temple, seeking an appropriate master. Finally he settled upon Gessen Zenne and became a student and dharma successor of Master Gessen.

Zen master Gessen assigned Sengai the koan based on a problem Hsiang-yen Chih-hsien/Kyogen Chikan (jap) (?-898) put to his

disciples: Hsiang-Yen's Up a Tree: "Talking about this, you could compare it to a person who has climbed a tree and is grasping a branch, supported only by his teeth. His feet are hanging freely, as are his hands. Suddenly someone down on the ground yells out to him: 'What is the meaning of the First Ancestor coming from the west?' To not answer isn't acceptable, but if he does so he'll fall, and so lose his life. At this very moment what can he do?" When Sengai resolved the koan, he followed the traditional practice of expressing his understanding in verse:

"Sakyamuni entered extinction two thousand years ago;
Maitreya won't appear for another billion years
Sentient beings find this hard to understand,
But it's just like this: the nostrils are over the lips."

Sengai showed this poem to his teacher Gessen, who recognized Sengai's enlightenment and awarded him with a certificate of enlightenment, testifying to his enlightenment. Sengai remained with Gessen for another thirteen years, until the master's death in 1781, then he completed koan study with Gessen's successor, Seisetsu Shucho.

After his training of koan with Seisetsu was completed, he went once again on another wandering pilgrimage through central and northern Japan, visiting famous temples and testing his Zen with well-known monks. For a time, he settled in Mino, his home province, but he spoke out against the mismanagement of the clan government and was expelled. However, he left behind a poem with two puns. One is on the word "kasa," which can mean both an umbrella and a monk's bamboo hat (and by inference the monk himself); and the other is on "Mino," which can be either the province or a straw raincoat:

"Under an open kasa,
Even if it rains down from the heavens,
There is no need to rely on Mino!"

He was appointed in 1790 the 123rd abbot of Shofuku-ji in Hakata on Kyushu island, which had been founded in 1195 by Eisai Zenji as the first Zen monastery in Japan. Sengai was known for his unorthodox but extremely effective style of training Zen students and for his humor. These are qualities that are reflected in his ink paintings and calligraphies, which have come to be appreciated by lovers of art throughout the world. In 1778, at the age of thirty-nine, Sengai

received an invitation to visit Kyushu from the monk Taishitsu, who had been a fellow pupil under Gessen. When Sengai arrived, Taishitsu introduced him to the abbot Bankoku of Shôfuku-ji, which had been established by Zen master Myoan Eisai in 1195 as the first Zen monastery in Japan. Sengai became "first monk" at Shôfuku-ji under Bankoku and soon was ordained as the 123rd abbot of the temple. This was a most prestigious post, but the temple was in a rundown condition. Sengai fulfilled his obligations diligently. He re-established the Monks' Hall in 1800, and two years later he founded the Zendô. He not only taught a number of monk pupils, but he also spent much of his time propagating Buddhism among the farmers and merchants of the area. The authorities at Myôshin-ji, the head temple of his branch of Rinzai Zen, repeatedly offered him the purple robe awarded to excellent abbots, but Sengai always declined and instead wore a plain black robe. He was content with a single bowl, from which he ate his meals, and he did not disdain to go begging with the same bowl; when it was full he would refuse further contributions. There are many parallels between the lives of Sengai and Hakuin: both eschewed honors, both lived in country temples training students, and both reached out to the populace with their teachings through painting and calligraphy.

More anecdotes are told about Sengai than about any other Zen monks, due in part to his kindly nature and in part to his irrepressible wit. There is a story that Sengai once discovered a pupil was sneaking out of the temple every evening to visit a prostitute in the local entertainment district. Sengai realized that the rock that his disciple used to climb over the monastery wall was sometimes slippery and dangerous. One morning just before dawn, the disciple stepped off the wall and noticed that the "rock" was warm since Sengai had bent over near the temple window to assure his pupil a safe foothold. Nothing was said, but the young monk thereupon desisted from his nightly exploits.

In 1811 Sengai turned his position as abbot of Shôfuku-ji over to his disciple Tange and retired to the small subtemple Kohaku-in. He lived his final twenty-six years teaching, traveling, receiving visits from people of all social classes, and brushing Zen paintings and calligraphy that were immediately popular. His humor was gently mocking but never unkind. Sengai's distrust of officialdom may be

among the motivations for one of his most dynamic paintings, *Shôki Killing a Demon*. The subject of *Shôki* is traditional, referring to a Tang dynasty official who came back from the dead to save the emperor from a wicked imp. *Shôki* thereafter was beloved in Chinese and Japanese folklore as a demon-queller. He is depicted in scrolls and prints presiding over or chastising demonic creatures, but Sengai's painting is unique in showing *Shôki* slicing the imp in half; the inscription read: "One stroke, two pieces." The joyous glee of *Shôki* as he views the results of his swordmanship, the surprise but not unhappy expression of the demon, and the lively action create a humorous dynamism that is reinforced by the twisting figure of *Shôki*. Sengai was certainly satirizing those who take up the sword as the answer to their problems, but on another level he was also graphically representing the instant of total concentration in which one may cut oneself off from all attachment and illusion, the moment of enlightenment. Sengai's paintings range from the erotic to the everyday to the sublime. He brushed scenes of farming and festivals as well as traditional subjects such as Daruma and Kannon. Following the lead of his predecessor Hakuin, Sengai opened up the world of Zen painting, using humor to penetrate all barriers. Sengai had a joyful touch and a sense of warm humanity that make his wit especially delightful. The sheer quantity of his output, even allowing for the prevalence of imitations, demonstrates how frequently he took up the brush in his later years.

Sengai often used unorthodox methods to enlighten high officials. The local scholar for the Kuroda clan of Hakata, Kamei Shôyô (1773-1836), taught the daimyo both the Confucian classics and elements of Western botany. During that period of time, there was a baron who was extremely fond of chrysanthemums. He had the whole rear garden of his mansion planted with them, and spent a lot of time and effort cultivating them. In fact, the baron paid more attention to the care of his chrysanthemums than to his wife and concubines. In short, the baron's passion for chrysanthemums made life miserable for everyone around him. Many of his retainers were punished for inadvertently breaking off a blossom. On one occasion, when a certain retainer accidentally broke off a blossom, he was ordered into confinement by the furious baron. Enraged by this treatment, the retainer resolved to disembowel himself in protest, according to the traditional warrior

code. Now it so happened that Zen master Sengai heard of this and hastened to intervene, preventing the retainer from committing suicide over such an affair. Not content with a temporary measure, Sengai resolved to effect a permanent solution. One rainy night when the chrysanthemums were in full bloom, Sengai sneaked into the baron's garden with a sickle and cut down every single chrysanthemum. Hearing a strange sound from the garden, the baron looked out and saw someone there. Rushing out wielding his sword in great alarm, he demanded to know what Sengai was doing. The Zen master calmly replied, "Even weeds like this eventually become rank if they are not cut." Now the baron realized how wrong he had been. It was like awakening from a dream. From that time onward, he no longer raised chrysanthemums.

Freed from responsibilities of an abbot of a major Zen Temple, Sengai looked forward to a time of solitude and described his new life in a number of poems:

"Buddha had 80,000 monks
Confucius 3,000 disciples.
I sit alone on a vine-covered stone
Watching the occasional cloud go by."

This verse accompanies a drawing of Kyohakuin (The Empty White House):

"I came alone
I will die alone
In between
I remain alone night and day."

In 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."

At the end of his life, however, he 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."

30. Master Ryôkan Daigu

Ryôkan Daigu, name of a Japanese Zen monk of the Soto school. Ryokan was ordained as a monk at the age of eighteen. After four years of training at a small temple near his home town, he entered the Zen monastery Entsu-ji, the abbot of which was Master Kokusen. After twelve years of training under Master Kokusen, he received from the latter the seal of confirmation. Soon thereafter, his master died, and Ryokan wandered for about five years as a pilgrim through Japan. Finally he settled at a hermitage on Mount Kugami in the vicinity of his birthplace, where he dedicated himself primarily to writing poetry, an art he had learned from his father. Ryokan's haiku and waka, and also his poetry in the Chinese style are poetical expressions of Zen realization and are among the most beautiful Zen poems in Japanese literature.

Ryokan was not originally destined to become a monk. His father had inherited the posts of headman of Izumozaki and keeper of the village Shinto shrine; he was also a haiku poet of some note and a passionate supporter of the emperor. As a child, Ryokan was expected to follow his father's career. He attended the local Confucian academy, where he was particularly attracted to both Chinese and Japanese

poetry. He later wrote a Chinese-style quatrain about these youthful studies:

"I recall when I was a youth,
I would read, alone in the empty hall
Filling the lamp with oil again and again,
I never noticed the long winter night."

In 1779 the Zen master Kokusen visited Kôshô-ji, where Ryôkan had been in training for four years. The young monk immediately decided to become Kokusen's disciple and followed him to his home Sôtô temple, Entsû-ji, in Okayama; Ryôkan studied there for the next twelve years. As well as practicing Zen, Ryôkan must also have continued his studies of Chinese and Japanese poetry and calligraphy:

"Since I first came to Entsû-ji,
How many winters and springs have passed
In front of the gate, a village of a thousand homes,
But I do not know a single person.
When my robe is dirty, I wash it myself,
When I run out of food, I go out begging.
I used to read the lives of the great monks:
They spent their lives in the goodness of poverty."

Ryôkan received the certificate of enlightenment at Entsû-ji in 1790, but after his teacher's death the following year he embarked on a period of wandering and pilgrimage. In 1795 Ryôkan's father visited Kuoto. Evidently in a fit of despair at the powerless situation of the emperor, he drowned himself in the Katsura River. Ryôkan traveled to Kyoto to participate in a memorial service, then returned to his native Niigata, where he remained for the rest of his life. In 1804, Ryôkan settled down in a little one-room hut built high on the slopes of Mount Kugami, a few hours' walk from his original home. The hut was called "Gogô-an" (Five Rice-Bowl Hermitage), as the previous monk who had lived there received a daily ration of rice from a nearby temple. Ryôkan, however, had to beg for his food. He stayed at the "Gogô-an" for thirteen years; his way of life is best recounted in his own simple but deeply personal poetry:

"The springtime breathes a quiet melody;
Swinging my staff, I enter the eastern town.
Newly green willows fill the garden,

Buoyantly floating plants cover the ponds.
 My bowl is fragrant with rice from a thousand hearths,
 My heart renounces power and glory.
 Following the path of past Buddhas,
 I beg for food and travel on.
 Finishing a day of begging,
 I return home through the green mountains.
 The setting sun is hidden behind the western cliffs
 And the moon shines weakly on the stream below.
 I stop by a rock and wash my feet.
 Lighting some incense, I sit peacefully in zazen.
 Again a one-man brotherhood of monks;
 Ah... how quickly the stream of time sweeps by."

Ryōkan, a Zen master, lived the simplest kind of life in a little hut at the foot of a mountain. One evening a thief visited the hut only to discover there was nothing in it to steal. Ryokan returned and caught him. 'You may have come a long way to visit me,' he told the prowler, 'and you should not return empty-handed. Please take my clothes as a gift.' The thief was bewildered. He took the clothes and slunk away. Ryokan sat naked, watching the moon. 'Poor fellow,' he mused, 'I wish I could give him this beautiful moon.

Yamamoto Yasuo was a scholar of ancient Japanese literature and an expert in native poetry. Lamenting the decline of the Japanese traditional culture, he wrote a book called "The Reality of the Gods" and killed himself in protest. A wealthy man of social standing, Yamamoto Yasuo left five children behind when he died, four sons and one daughter. His eldest son, a free-spirited youth, had no desire to inherit the family fortune. Giving up everything, he left home to study Zen, changing his name to Great Fool. At the age of twenty-two, the young mendicant went traveling to look for a teacher. Finding a Zen master who could guide him, he mastered the teaching in a few years of intensive work. Then he went traveling again, calling on Zen masters all over the land, seeking further enlightenment. It was more than twenty years before he returned to his native province, where he built a hut. He was so poor that he wore a robe of patches, lived on bean gruel, and had no utensils save a single bowl, which he used for every purpose from grinding bean paste and cooking gruel to washing

his hands and feet. This Zen master loved to play with children. Wherever he went, he would gather a group to play kickball or hide-and-peek. Once when the master was in a game of hide-and-peek, the children went home, leaving him where he was. He stood still with his eyes closed till nightfall, when someone finally asked him what he was doing. He replied that he was playing hide-and-peek with the children and waiting for someone to come find him. He didn't realize they had played a joke on him. Once someone asked him why he liked to play with children. The master said, "I like their genuineness, their lack of falsehood." As a famous calligrapher, he was often approached with requests for writing, but he used to refuse if it didn't feel right to him. Whenever children asked him to write something, however, he would always be glad to take up his brush. The master used to tell people, "There are three things I very much dislike: the poetry of poets, the writing of writers, and the cuisine of cooks."

31. Daisetz Teitaro Suzuki & the Development of Japanese Zen in the Modern Time

D.T. Suzuki is a Japanese Buddhist scholar (1870-1966), who as one of the best known to the West for his modern interpretations of Zen. He always emphasizes on the intellectual interpretation of the Zen teachings; however, he was never confirmed as a Zen master. He studied with the Rinzai master Shaku Soen and reportedly had an experience of Kensho while meditating on the "Wu" koan. He traveled to the U.S.A. and worked with Paul Carus from 1897 to 1909, after which he returned to Japan. In 1911 he married Beatrice Lane, and returned to the U.S.A. briefly in 1936. He lived in Japan during World War II, and again returned to America from 1950 to 1958. He published a number of influential books, and played an important role in the popularization of Zen in the West. In his long-life of ninety-six years in the world, Zen master Daisetz Teitaro Suzuki left behind for us, Zen practitioners from all over the world, a lot of valuable Zen works. Some of his works include: 1) *An Introduction to Zen Buddhism*, 2) *Essays in Zen Buddhism*, 3 volumes; 3) *Living by Zen*; 4) *Shimpi Shugi to Zen*; 5) *Zen Buddhism and Psychoanalysis*; 6) *Zen and Japanese Culture*; 7) *Zen Shisoshi Kenkyu*; 8) *Zen Mondo to Satori*; 9) *Zuihitsu*:

Zen; 11) An Index to the Lankavatara Sutra; 11) Studies in the Lankavatara Sutra.

In *Essays in Zen Buddhism*, Zen Master D. T. Suzuki wrote: "What one thinks or reads is always qualified by the preposition "of," or "about," and does not give us the thing itself. Not mere talk about water, nor the mere sight of a spring, but an actual mouthful of it gives the thirsty complete satisfaction. How does Zen solve the problem of problems? In the first place, Zen proposes its solution by directly appealing to facts of personal experience and not to book-knowledge. The nature of one's own being where apparently rages the struggle between the finite and the infinite is to be grasped by a higher faculty than the intellect. For Zen says it is the latter that first made us raise the question which it could not answer by itself, and that therefore it is to be put aside to make room for something higher and more enlightening. For the intellect has a peculiarly disquieting quality in it. Though it raises questions enough to disturb the serenity of the mind, it is too frequently unable to give satisfactory answers to them. Zen's favorite analogy is: to point at the moon a finger is needed, but woe to those who take the finger for the moon; a basket is welcome to carry our fish home, but when the fish are safely on the table why should we eternally bother ourselves with the basket? Here stands the fact, and let us grasp it with the naked hands lest it should slip away; this is what Zen propose to do. As nature abhors a vacuum, Zen abhors anything coming between the fact and ourselves. According to Zen there is no struggle in the fact itself such as between the finite and the infinite, between the flesh and the spirit. These are idle distinctions fictitiously designed by the intellect for its own interest. Those who take them too seriously or those who try to read them into the very fact of life are those who take the finger for the moon. When we are hungry we eat; when we are sleepy we lay ourselves down; and where does the infinite or the finite come in here? Are not we complete in ourselves and each in himself? Life as it is lived suffices. It is only when the disquieting intellect steps in and tries to murder it that we stop to live and imagine ourselves to be short of or in something.

In *Essays in Zen Buddhism*, volume III, Zen Master D. T. Suzuki wrote: "For a while you may read books, but be careful to set them aside as soon as possible. If you do not quit them, you will get into the

habit of learning letters only. This is like seeking ice by heating running water, or like seeking snow by boiling up hot water. Therefore, it is sometimes said by the Buddhas that ultimate truth is explicable and sometimes that it is not explicable. The fact is that there is nothing explicable or inexplicable in Reality itself, which is the state of all things that are. When this one thing is thoroughly grasped, all the other thousand things follow." The basic idea of Zen is to come in touch with the inner workings of our being, and to do this in the most direct way possible, without resorting to anything external or superadded. Therefore, anything that has the semblance of an external authority is rejected by Zen. Absolute faith is placed in a man's own inner being. For whatever authority there is in Zen, all comes from within. This is true in the strictest sense of the word. Even the reasoning faculty is not considered final or absolute. On the contrary, it hinders the mind from coming into the directest communication with itself. The intellect accomplishes its mission when it works as an intermediary, and Zen has nothing to do with an intermediary except when it desires to communicate itself to others. For this reason all the scriptures are merely tentative and provisory; there is in them no finality. The central fact of life as it is lived is what Zen aims to grasp, and this in the most direct and most vital manner. Zen professes itself to be the spirit of Buddhism, but in fact it is the spirit of all religions and philosophies. When Zen is thoroughly understood, absolute peace of mind is attained, and a man lives as he ought to live. What more may we hope? According to Zen master D.T. Suzuki in "An Introduction To Zen Buddhism," it may be thought that the critics are justified in charging Zen with advocating a philosophy of pure negation, but nothing is so far from Zen as this criticism would imply. For Zen always aims at grasping the central fact of life, which can never be brought to the dissecting table of the the intellect. To grasp this central fact of life, Zen is forced to propose a series of negations. Mere negation, however, is not the spirit of Zen, but as we are so accustomed to the dualistic way of thinking, this intellectual error must be cut at its root. Naturally Zen would proclaim, "Not this, not that, not anything." But we may insist upon asking Zen what it is that left after all these denials, and the master will perhaps on such an occasion give us a slap in the face, exclaiming, "You fool, what is this?" Some may take this as only

an excuse to get away from the dilemma, or as having no more meaning than a practical example of ill-breeding. But when the spirit of Zen is grasped in its purity, it will be seen what a real thing that slap is. For here is negation, no affirmation, but a plain fact, a pure experience, the very foundation of our being and thought. All the quietness and emptiness one might desire in the midst of most active mentation lies therein. Do not be carried away by anything outward or conventional. Zen must be seized with bare hands, with no gloves on.

Chương Ba Mươi Lăm
Chapter Thirty-Five

Những Vì Sao Sáng Chói
Trên Vòm Trời Phật Giáo Tây Tạng

1. Đại Sư Pháp Xứng (530-600)

Đại Sư Pháp Xứng, một trong những triết gia lớn của Phật giáo Đại thừa, và là người có ảnh hưởng rất lớn về truyền thống nhận thức luận. Pháp Xứng sanh ra tại làng Tirumalai trong xứ Cola, là người kế thừa của Trần Na. Thoạt tiên ông học lý luận học với Isvarasena, một đệ tử của ngài Trần Na. Về sau, ông đến đại tu viện Nalanda và trở thành đệ tử của ngài Pháp Hộ (see Dhammapala) khi ấy là viện trưởng và cũng là một luận sư xuất chúng của Duy Thức tông. Tiếng tăm của ông bị chìm vào bóng tối, nhưng Rahul Sankrityayan đã phát hiện tại Tây Tạng bản dịch từ nguyên bản tiếng Phạn của cuốn Lượng Thích Luận (Pramana-vartika), tác phẩm lớn của Pháp Xứng, sau biến cố đó người ta mới biết ông đã từng là một trong những nhà luận lý và triết gia Phật giáo nổi tiếng và xuất chúng, ông cũng là nhà lãnh đạo trường phái Yogachara, đến từ Nam Ấn vào thế kỷ thứ VII sau Tây Lịch. Tiến sĩ Stcherbatsky xem ông như là triết gia Kant của Ấn Độ quả cũng không sai. Thậm chí các đối thủ Bà La Môn của ông cũng phải nhìn nhận năng lực suy luận siêu phàm của ông. Ngoài tác phẩm chính của ông là Pramana-vartika (Giải Thích các Tiêu Chuẩn hay Lượng Thích Luận), ông còn viết những tác phẩm khác như Quyết Định Theo các Tiêu Chuẩn hay Lượng Quyết Định Luận (Pramana-viahishchaya), bàn về những vấn đề căn bản của nhận thức, Nyaya-bindu, Sambandha-pariksa, Hetu-bindu, Vadanyaya và Samanantara-siddhi. Tất cả những tác phẩm này phần nhiều nói về lý thuyết tri thức của Phật giáo, và cho thấy bộ óc uyên bác rộng lớn với một tư duy tinh tế. Các tác phẩm của ngài Pháp Xứng đánh dấu tột đỉnh về nhận thức luận mà Phật giáo sau này đã đạt tới. Quan tâm chính yếu của ông là sự làm việc của tâm và mối quan hệ của nó với thế giới bên ngoài. Sự tập trung tư tưởng chính của ông là trực nghiệm và lý luận phải được dựa trên kinh nghiệm này.

2. Đại Sư Nguyệt Xứng

Đại sư Nguyệt Xứng là một trong những triết gia theo chủ trương bút chiến của trường phái Trung Đạo vào thế kỷ thứ tám, ông đã có ảnh hưởng rất lớn trong việc truyền bá trường phái Trung Đạo vào đất Tây Tạng. Ông tự xem mình như là nhà phê bình bảo vệ truyền thống giáo thuyết của Ngài Buddhspalita chống lại các đối thủ của nó, quan trọng hơn hết là truyền thống Bhavya và truyền thống Du Già được các ngài Vô Trước và Thế Thân sáng lập. Tập phê bình của ông trên tác phẩm Căn Bản Kệ về Trung Đạo, có nhan đề “Minh Ngữ” đã trở thành tập sách giảng giải dứt khoát về Long Thọ tại Tây Tạng. Ông là một trong những đại biểu quan trọng nhất của trường phái Trung Quán vào thế kỷ thứ 8. Ông giữ một vai trò quan trọng và có ảnh hưởng rất lớn trong việc phát triển Trung Quán tại Tây Tạng.

Đại sư Nguyệt Xứng đã viết khoảng 20 bộ luận giải về Trung Quán Luận của ngài Long Thọ. Những tác phẩm này hiện chỉ còn được bảo tồn ở những bản dịch bằng tiếng Tây Tạng. Trong đó “Minh Cú Luận” của ngài là bản duy nhất còn tồn tại trong văn bản Bắc Phạn nguyên thủy. Dường như chính nó đã hất cẳng tất cả những bản chú giải khác. Nguyệt Xứng nổi tiếng vào đầu thế kỷ thứ 7 và ngài đã viết một số tác phẩm xuất sắc. Ngài đã từng theo Liên Hoa Giác, một đệ tử của ngài Phật Hộ, để nghiên cứu về giáo lý Trung Quán, và có thể ngài cũng là đệ tử của Thanh Biện. Như đã nói, tác phẩm “Minh Cú Luận” là bộ luận giải do ngài viết nhằm chú giải Trung Quán Luận của ngài Long Thọ. Ngoài ra, “Nhập Trung Luận” và chú thích của nó chính là tác phẩm độc lập của ngài. Trong Minh Cú Luận ngài thường đề cập đến “Nhập trung Luận,” điều này cho thấy rõ rằng “Nhập trung Luận” đã được viết sớm hơn Minh Cú Luận. Ngoài ra, ngài còn chú giải “Thất thập tụng không tánh luận,” “Lục Thập Tụng Chánh Lý Luận” của ngài Long Thọ và “Tứ Bách Luận” của ngài Thánh Đề Bà. Ngoài ra, còn có hai bản khái luận, đó là “Nhập trung Đạo Bát Nhã Luận” và “Ngũ Uẩn Luận.” Trong tất cả các sách của ngài, hiện chỉ còn Minh Cú Luận là vẫn còn bản gốc, còn thì tất cả chỉ còn tồn tại qua bản dịch bằng Tạng ngữ mà thôi. Nguyệt Xứng đã biện hộ cho Quy Mậu Luận Chứng Phái một cách nhiệt liệt, hơn nữa ngài còn nêu ra rất nhiều điểm sơ hở về luận lý của Thanh Biện. Ngài cũng ủng hộ

chủ trương quan điểm thông thường của cảm quan tri giác và chỉ trích học thuyết “Tự Tướng” và “Vô Phân Biệt.” Ngài cũng phê bình về thuyết “Vô Thức” và cho rằng ý thức mà không có đối tượng là một điều không thể quan niệm được.

3. Đại Sư Liên Hoa Sanh

Đại Sư Liên Hoa Sanh (nhà sư Ấn truyền giáo tại Tây Tạng), một vị thầy Mật giáo từ Oddiyana vào thế kỷ thứ VIII, mà bây giờ vài học giả tin là vùng Swat, nhưng vài học giả khác lại tin là vùng gần Ghazni, theo biên niên sử Tây Tạng thì ngài Liên Hoa Sanh du hành sang Tây Tạng dưới thời Trisong Detsen. Khi đến đó ngài đã gặp phải sức đề kháng mãnh liệt từ những người trung thành với giáo phái cổ của Tây Tạng là giáo phái Bon, nhưng nhờ thần lực ngài đã đánh bại được bọn họ. Sau đó thì Liên Hoa Sanh, Trisong Detsen, and Santaraksita xây dựng tự viện Phật giáo đầu tiên ở Tây Tạng mang tên là Samye vào năm 775. Ngài được trường phái Nyingmapa của Phật giáo Tây Tạng xem như là vị tổ khai sơn của trường phái này, và được mọi người trong trường phái tôn kính như là hiện thân của Đức Phật A Di Đà. Cùng với đệ tử của ngài là Yeshe Tsogyel, ngài đã biên soạn một bộ giáo điển khổng lồ mà người ta gọi là “Ấn Tạng,” và cất giấu đi. Sự cất giấu này được bảo toàn bởi mật chú mà chỉ có người đã thọ giới “Khai Tạng” (khám phá ra Ấn tạng) của trường phái mới có thể tìm ra mà thôi.

4. Đại Sư A Đế Sa

Theo Giáo Sư Bapat trong Hai Ngàn Năm Trăm Năm Phật Giáo, tên tuổi của luận sư Dipankara-Srijnana được xếp hàng đầu trong số những người Ấn Độ đã hoạt động nhiệt tình để tạo cho Tây Tạng và Ấn Độ gần gũi nhau hơn về mặt văn hóa. Tại Tây Tạng, danh tiếng ông chỉ đứng sau danh tiếng của Đức Phật và ngài Liên Hoa Sinh (Padmasambhava). Trong số tất cả các học giả Ấn Độ đến Tây Tạng, luận sư A Đế Sa là một học giả có công lớn lao trong việc dịch những tác phẩm vô giá từ tiếng Phạn ra tiếng Tây Tạng. Thân phụ của ngài là vua Kalyana Sri và thân mẫu là Sri Prabhavati. Ông sinh năm 982 tại Sahor, miền đông Ấn Độ. Không xa nơi Dipankara chào đời (cung điện

Kalyana Sri) là tu viện Vikrama, nơi mà song thân của ngài rất gắn bó. Tu viện này rất nổi tiếng vào thời đó. Năm 12 tuổi, ngài xuất gia. Song thân muốn ngài tu tại tu viện Vikramasila, nhưng sau lời khuyên của luật sư Jitari, ngài xin phép song thân để đi đến Na Lan Đà. Tại đây ngài được thầy của trưởng tu viện là Avadhutipada nhận làm đệ tử. Thế là cậu bé Dipankara mười hai tuổi ở lại với Avadhutipada cho đến năm 18 tuổi. Trong thời gian này cậu đã nghiên cứu kỹ các kinh sách Phật giáo. Sau đó ngài trở về Vikramasila và hoàn tất việc học hành Phật pháp tại đây, nhưng sự khao khát về kiến thức của ngài vẫn chưa nguôi, nên ngài đi đến tu viện Mati ở Vajrasana và trở thành đệ tử của Mahavinayadhara Silaraksita, một nhà nghiên cứu sâu về luật tạng. Dipankara học về luật tạng trong hai năm. Do đó lúc 31 tuổi, Dipankara đã trở thành nhà tinh thông về Tam Tạng và Mật tông, và trở thành một học giả toàn diện. Tại Vikramasila, Dipankara đã gặp gỡ các học giả nổi tiếng, và có lẽ đã học được nhiều điều từ các môn đệ của ngài Hộ Pháp. Tuy nhiên, nỗi khao khát chu du của ông vẫn chưa thỏa mãn. Từ Bồ Đề Đạo Tràng, ngài đi đến vùng duyên hải, có lẽ là đến Tamralipti, nay là Tamluk, trong quận Midnapur miền tây Bengal. Ngoài ra, ngài còn đi đến Lộc Uyển (Sarnath), Xá Vệ (Sravasti), Câu Thi Na (Kusinara) cùng các thánh địa khác trước khi dong buồm đi Sumatra. Lúc Dipankara du hành sang Sumatra là thời vua Vijayapala đang cai trị xứ Ma Kiệt Đà và Mahmud Ghaznavi đang xâm chiếm Ấn Độ (có lẽ vào năm 1023). Dipankara đi suốt 14 tháng, trong thời gian này, có thể ngài đã ghé thăm cả Miến Điện và Mã Lai. Ngày nay, không còn một dấu tích Phật giáo nào tại Sumatra ngoại trừ những đồng gạch đồ nát của một vài tu viện cổ. Nhưng khi Dipankara đến đây thì nơi này đã nổi tiếng về kiến thức Phật giáo. Các tu sĩ Phật giáo nước ngoài trên đường đến Ấn Độ thường lưu lại Sumatra một thời gian để trau dồi tiếng Phạn. Người ta được biết điều này qua các bản tường thuật mà các nhà hành hương Trung Hoa từ bốn thế kỷ trước còn để lại. Năm 44 tuổi ngài rời khỏi Sumatra và quay trở về Vikramasila. Do có kiên thức và năng lực xuất chúng, ngài đã trở thành người đứng đầu nhóm 51 học giả và lãnh đạo 108 đền chùa tại đại tu viện Vikramasila.

Cuộc sống và công việc của ngài A Đề Sa tại Tây Tạng rất quan trọng cho sự phát triển Phật giáo tại nước này. Từ khi ông đến Tây Tạng thì Phật giáo nước này đã phát triển thành nhiều trường phái bản

địa khác nhau. trong số này hình thức Phật giáo hỗn tạp và chưa cải cách ban đầu được gọi là Rin-po-tse hay là trường phái Cũ với bốn tiểu phái chính. Các tín đồ của trường phái này thờ cúng Padmasambhava, xem đây là người sáng lập và là đạo sư của họ, họ tin tưởng vào sự ứng nghiệm của thần linh ma quỷ, họ thường được nhận biết qua chiếc mũ màu đỏ. Các giáo lý cải cách của A Để Sa, dựa trên truyền thống Du Già do Di Lạc và Vô trước sáng lập, dẫn đến sự hình thành của trường phái Bkah-gdams-pa bởi người đệ tử người Tây Tạng của ông là Hbrom-ston. Trường phái này có quan điểm tổng hợp của cả Tiểu Thừa lẫn Đại Thừa, buộc các tu sĩ phải sống độc thân và không khuyến chuyện phù phép. Chính trên cơ sở của giáo lý này mà nhà cải cách vĩ đại của Tây Tạng là Tông Khách Ba vào thế kỷ thứ 14, đã lập nên trường phái Dge-lugs-pa, qua sự gạt bỏ những nghi thức cầu kỳ của Bkah-gdams-pa và đang chiếm ưu thế trong Phật giáo Tây Tạng ngày nay cả về thế tục lẫn tâm linh, qua sự kế vị của các vị Đạt Lai Lạt Ma (Dalai Lamas).

5. Đại Sư Milarepa (1040-1123)

Một trong những nhân vật lớn của Phật giáo Tây Tạng, được đặc biệt tôn kính và được xem như là một phạm nhân đạt được giác ngộ Bồ Đề chỉ trong một kiếp người, dù có gánh chịu nhiều ác nghiệp. Theo tiểu sử, ông và gia đình ông bị truất quyền sở hữu tài sản bởi những cô bác tham lam, sau khi mẹ ông bắt buộc ông phải học bùa phép ảo thuật. Ông ném ra một loại bùa làm hại chết nhiều người, nhưng mĩa mai cho ông là người cô và người bác của ông không hề hấn gì, và sau đó, quan ngại cho những hành động của mình sẽ làm cho ông chịu khổ đau khủng khiếp trong kiếp tới, nên ông tìm đến một vị thầy nhờ giúp đỡ. Cuối cùng ông tìm gặp Marpa-Choskyi-Blo-Gros, người bắt ông phải làm một số những phép trừ ma đau đớn để tẩy trừ nghiệp chướng của ông và dạy cho ông một phép tu tập căn bản. Sau đó Marpa dạy ông về đại thủ ấn và sáu pháp “Naropa.” Tiểu sử và những bài hát xuất thần của ông là những tác phẩm văn học Phật giáo được phổ biến rộng rãi khắp vùng Hy Mã Lạp Sơn.

6. Đại Sư Tông Khách Ba (1357-1419)

Tông Khách Ba là một trong những nhà sư nổi tiếng nhất của Tây Tạng. Ông sanh ra tại vùng thung lũng Tsong Kha. Ông xuất gia với Karmapa đời thứ tư là Gyelwa Karmapa Rolpe Dorje (1340-1383) vào lúc mới có ba tuổi. Vào lúc 7 tuổi ông thọ giới Sa Di, và lấy Pháp danh là Lobsang Gragspa. Hầu hết cuộc đời ông chu du khắp xứ Tây Tạng, học hỏi với nhiều thầy và nhiều truyền thống khác nhau, tập trung vào những truyền thống triết lý được truyền lại cho Tây Tạng từ Ấn Độ cũng như kinh điển và thực tập mật chú. Ông chính là người cải cách hệ thống Chùa bên Tây Tạng, vị sáng lập ra tông phái áo vàng (Hoàng Giáo) hay trường phái Gelukpa của Phật giáo Tây Tạng. Theo Tây Vực Tân Ký thì Tông Khách Ba sanh năm 1417 tại Tân Ninh, tỉnh Cam Túc, tông phái của ông được thành lập dựa trên sự tinh chuyên giữ giới, để đối lại với sự biếng nhác của Hồng Giáo (phái áo đỏ). Người ta cho rằng Tông Khách Ba là hậu thân của Văn Thù; người khác lại cho rằng ông là hậu thân của Đức Phật A Di Đà. Ông nổi tiếng về văn hóa toàn vùng Tây Tạng như là một học giả tài ba, một thiền sư chứng đắc và một triết gia lỗi lạc. Những tác phẩm do ông viết ra trải đầy trong 12 tạng kinh của Tây Tạng. Ngài chủ trì “Đại Lễ Cầu Nguyên” đầu tiên, một trong những lễ hội hàng năm quan trọng của Phật giáo Tây Tạng, được khởi đầu bởi Tông Khách Ba vào năm 1409. Lễ hội được tổ chức hàng năm, và bắt đầu với Tết Nguyên Đán Tây Tạng. Lễ hội có liên hệ đến cả tăng lẫn tục với nhiều sinh hoạt tôn giáo như cầu nguyện, lễ bái, và thuyết pháp cho đại chúng bởi những thầy Phật giáo.

7. Đại Sư Naropa

Một vị thầy Mật giáo người Ấn Độ, đệ tử của Tilopa, và là thầy của Mar Pa Chos Kyi. Theo truyền thuyết về cuộc đời của ông, thời đó ông là một học giả nổi tiếng ở Tu Viện Đại Học Na Lan Đà, nhưng ông phải rời bỏ vị trí sau khi một người đàn bà cực kỳ xấu đến vấn đạo ông về tình yếu của pháp mà ông không thể giải thích được, và người ta cho rằng sự xấu xí của người đàn bà chính là phản ảnh của sự kiêu ngạo và những cảm giác tiêu cực nơi chính ông. Sau đó người đàn bà bảo ông tìm gặp thầy Tilopa để học đạo, Tilopa đồng ý dạy ông sau

một loạt thử thách đau đớn như ép dương vật giữa hai hòn đá... Sau khi đã nắm vững được giáo pháp của Tilopa, ông bèn truyền lại cho Mar Pa, người này mang giáo pháp ấy qua Tây Tạng và lập nên tông phái Kagyupa. Sáu pháp tu tập Mật giáo được ngài Naropa dạy cho Marpa Chogi Lodro và được vị này truyền sang Tây tạng. Những pháp tu này đặc biệt quan trọng đối với trường phái Kagyupa. Sáu pháp đó là: Thứ nhất, sức nóng, liên hệ đến việc tăng cường đưa luồng nóng bên trong đi đến khắp cơ thể hành giả bằng cách mượn tượng lửa và mặt trời trong nhiều phần khác nhau của cơ thể. Thứ nhì, thân huyễn giả, một loại thực tập trong đó hành giả phát sinh ra một hình ảnh của một thân vi tế bao gồm những năng lượng vi tế và được phú cho với những phẩm chất lý tưởng của một vị Phật, như sáu Ba La Mật. Sự việc này cuối cùng chuyển hóa thành “thân kim cang,” biểu tượng cho trạng thái của Phật quả. Thứ ba, giấc mộng, hay du già trong giấc mơ nhằm huấn luyện hành giả kiểm soát những lôi kéo của tiến trình của giấc mộng. Thứ tư, ánh sáng trong suốt, dựa vào khái niệm mật chú rằng tâm là bản chất của ánh sáng trong suốt, và sự tu tập này liên hệ tới việc học nhận thức về tất cả mọi dáng vẻ hiện lên trong tâm tiêu biểu cho tác động lẫn nhau giữa sự chiếu sáng và tánh không. Thứ năm, thân trung ấm, trạng thái du già huấn luyện cho hành giả kiểm soát được trạng thái giữa sanh và tử, trong đó hành giả có một thân vi tế, phải chịu sự mất phương hướng và sợ hãi cảnh trí, âm thanh, và các hiện tượng thuộc về cảm giác khác. Một người thích nghi với loại du già này có thể hiểu được tất cả những sáng tạo trong tâm, và sự thực chứng này khiến hành giả có thể kiểm soát được tiến trình, trong đó người ta nói nó đưa ra vô số cơ hội cho sự tiến bộ thiền tập nếu hiểu và thực hành đúng cách. Thứ sáu, chuyển thức, trạng thái du già phát triển khả năng hướng tâm thức của mình vào một thân khác hay vào một Phật độ vào lúc lâm chung. Hành giả nào nắm vững toàn bộ kỹ thuật có thể biến đổi tâm của loại ánh sáng thanh tịnh vào thân của một vị Phật vào lúc lâm chung.

8. Đại Sư Dorje Shukden

Tên của ngài có nghĩa là “Kim Cang Dũng Mạnh.” Đây là một vị thần giám hộ của trường phái Gelukpa của Phật giáo Tây Tạng, người ta nói ngài là tái sanh của Drakpa Gyeltsen, người được thừa nhận là

tái sinh lần thứ ba của Ban Thiên Lạt Ma Sonam Drakpa, ngài là vị đã viết sách giáo khoa cho Viện Đại Học Tự Viện Drebung Loseling. Theo huyền thoại của vị thần này thì Drakpa Gyeltsen là đối thủ của vị Đạt Lai Lạt Ma đời thứ năm là Ngawang Losang Gyatso, và những người ủng hộ đức Đạt Lai Lạt Ma cố gắng sát hại ngài bên cạnh việc loan truyền những tin đồn xấu ác về ngài. Cuối cùng ngài cảm thấy mệt mỏi về việc này và quyết định tự kết liễu đời mình bằng cách nhét đầy miệng chiếc khăn để làm nghi lễ cho đến khi ngộp thở. Chiếc khăn ấy đã được trao cho ngài bởi vị Đạt Lai Lạt Ma đời thứ 5 theo sau cuộc tranh luận giữa hai người để cho thấy ngài là người thắng cuộc. Trước khi chết, ngài đã bảo đệ tử rằng nếu như những tin đồn về ngài mà không đúng sự thật thì một luồng khói đen có hình bàn tay sẽ bay lên ống khói nơi làm lễ trà tỳ cho ngài. Việc này được tường thuật lại là đã xảy ra, và ít lâu sau đó thần thức ồn ào của ngài bắt đầu khủng bố nhiều người, ngay cả đức Đạt Lai Lạt Ma. Tuy nhiên, về sau này ngài làm cho người ta tin rằng ngài đã trở thành “thần hộ pháp,” và nhiệm vụ đặc biệt của ngài là bảo hộ trường phái Gelukpa chống lại kẻ thù. George Dreyfus đã tranh luận một cách thuyết phục rằng câu chuyện về việc chuyển hóa thành ma trả thù của ngài Drakpa Gyeltsen có lẽ khởi đầu kẻ thù ngài dùng để phỉ báng ngài, nhưng trong thời gần đây nó đã trở thành huyền thoại về Dorje Shukden trong số những người hết lòng thờ phượng ngài. Vài trăm năm sau cái chết của ngài Drakpa Gyeltsen, thì Dorje Shukden chỉ còn là loại ma thứ yếu trong đền miếu của trường phái Gelukpa, nhưng theo Rinpoche Pabongka và đệ tử của ông là Rinpoche Trijang ngài đã vượt lên chiếm vị trí của một thần hộ pháp chính yếu. Ngài thường được họa có vẻ mặt dữ sợ, với một vòng kiềng làm bằng sọ người cũng như những đồ trang sức ghê sợ khác, bao bọc quanh ngài là lửa. Ngài có liên hệ với chủ nghĩa môn phái, và theo sau một giấc mơ trong đó ngài nhìn thấy Dorje Shukden đang đánh với Nechung, vị thần hộ pháp chính của chánh phủ Tây Tạng, đức Đạt Lai Lạt Ma đời thứ 14 ban hành ngay một đạo luật hối thúc người Tây Tạng hãy ngừng ngay việc thờ phượng vị thần này. Dorje Shukden đã trở nên phổ cập rộng rãi trong số các vị Lạt Ma trong truyền thống Gelukpa trong thế kỷ 20, nhưng theo sau sự tuyên bố của Đức Đạt Lai Lạt Ma, hầu hết truyền thống Gelukpa đều công khai chối bỏ việc thờ phượng vị thần này. Tuy nhiên, một ngoại lệ quan trọng là việc lên tiếng của Geshe Kelsang Gyatso, người sáng lập

ra trường phái Kadampa mới. Ông đã công khai chối bỏ quyết định của đức Đạt Lai Lạt Ma, ông và đệ tử của mình tố cáo đức Đạt Lai Lạt Ma đã vi phạm đến tự do tôn giáo của họ. Cuộc tranh luận này tủa ra quá nhiều thù địch và bạo động, và khi một người ủng hộ nổi bật của đức Đạt Lai Lạt Ma, vị cựu giám đốc của Học Viện Biện Chứng Phật Giáo ở Dharmasal cùng với hai sinh viên khác bị ám sát một cách dã man ngay trong chỗ cư ngụ của ông ta. Mặc dù những người ủng hộ của Dorje Shukden đã công khai tuyên bố rằng họ chẳng dính dáng gì trong những việc sát hại này cũng đưa đến những hoài nghi ngay trong giới những người thờ phụng vị thần này.

Brilliant Stars in the Vault of the Sky of Tibetan Buddhism

1. Great Master Dharmakirti

Great master Dharmakirti, one of the great philosophers of Mahayana Buddhism and the most influential figure in the Epistemological tradition. Dharmakirti was born in a village named Tirumalai in the Cola country, was a successor of Dinnaga. First, he studied logic from Isvarasena who was among Dinnaga's pupils. Later, he went to Nalanda and became a disciple of Dhammapala who was at that time the Sangha-sthavira of the Mahavihara and a prominent teacher of the Vijñānavāda school. His fame as a subtle philosophical thinker and dialectician was still recently in obscurity until Rahul Sankrityayan discovered in Tibet the original Sanskrit version of the Pramāna-vartika of Dharmakirti. After that incident, people realized that he was one of the most important and unsurpassed Buddhist logicians and philosophers and one of the principal spokesmen of the Yogachara, came from South India in the 7th century. Doctor Stcherbatsky rightly regards him as the Kant of India. Even his Brahminical adversaries have acknowledged the superiority of his reasoning powers. Beside his principal works Pramāna-vartika (Explanation of the Touchstones), other important works written by Dharmakirti are the Pramāna-vāhishchaya (Resolve concerning the Touchstones) treat the basic questions concerning the nature of

knowledge, the Nyaya-bindu, the Sambandha-pariksa, the Hetu-bindu, the Vadanyaya, and the Samanantara-siddhi. All these works deal generally with the Buddhist theory of knowledge and display great erudition and subtle thinking. Dharmakirti's writings mark the highest summit reached in epistemological speculation by later Buddhism. His main concern was the workings of the mind and its relation to the external world. The focus of his system of thought is direct experience and reasoning must be based on such experience.

2. Great Master Candrakirti

Candrakirti was an influential Madhyamaka philosopher and polemicist, considered by Tibetan doxographers to be the most important commentator of the Prasangika-Madhyamaka tradition. He saw himself as defending the commentarial tradition of Buddhapalita against its rivals, most importantly the tradition of Bhavya and the Yogacara tradition, founded by Asanga and Vasubandhu. His commentary on Nagarjuna's Fundamental Verses on the Middle Way (Mulamadhyamaka-Karika), entitled Clear Words (Prasanna-pada), became the definitive interpretation of Nagarjuna in Tibet. One of the most important representatives of the school of Madhyamika in the 8th century. He played an important role and had great influence on the development of the Madhyamika in Tibet.

About 20 of his commentaries were written by Great Master Candrakirti on Nagarjuna's Madhyamaka Sastra. They are available only in Tibetan translation. Candrakirti's Prasannapada commentary is the only one that has survived in the original Samskṛta. It seems to have elbowed every other commentary out of existence. He flourished early in seventh century A.D. and wrote several outstanding works. He was born in Samanta in the South. He studied Madhyamaka philosophy under Kamalabuddhi, a disciple of Buddhapalita, a disciple of Kamalabuddhi, a disciple of Buddhapalita and probably under Bhavya also. His prasannapada commentary on Nagarjuna's Madhyamaka sastra, has already been mentioned. He wrote an independent work, named "Madhyamakavatara" with an auto-commentary. He frequently refers to Madhyamakavatara in his Prasannapada which goes to show that the former was written earlier than the latter. He also wrote

commentaries on Nagarjuna's Sunyata Saptati and Yukti Sastika and on Aryadeva's Catuhsataka. Two other manuals (prakaranas), Madhyamaka-prajnavatara and Pancaskandha were also written by him. Of all his works, only Prasannapada is available in the original; other works are available only in Tibetan translation. Candrakiirti vigorously defends the Prasangika school, and exposes the hollowness of Bhavaviveka's logic at many places. He also supports the common sense view of sense perception and criticizes the doctrine of the 'unique particular' (Svalaksana) and perception devoid of determination (kalpanapodha). He has also criticized Vijnanavada and maintains that consciousness (vijnana) without an object is unthinkable.

3. Great Master Padma-Sambhava

Great master Padma-Sambhava, name of a famous Tantric master from Oddiyana in the eighth century, which some scholars believe was modern-day Swat, but others think may have been near Ghazni, who according to later Tibetan chronicles traveled to Tibet, during the dynasty of Trisong Detsen (740-798). Upon his arrival he encountered fierce opposition from the demons of Tibet and from adherents of the indigenous religion of Bon, but through his magical powers he was able to defeat them all. Following this, Padmasambhava, Trisong Detsen, and Santaraksita established the first Buddhist monastery in Tibet, named Samye, in 775. He is considered by the Nyingmapa order of Tibetan Buddhism to be its founder, and is revered within the tradition as a physical emanation of Amitabha Buddha, along with his disciple Yeshe Tsogyel, he is credited with composing a huge corpus of texts called "hidden treasures," which were concealed by them. This concealment was safeguarded by spells which ensured that only their respective ordained "treasure discoverers" would be able to find and reveal them.

4. Great Master Atisa

According to Prof. Bapat in the Twenty-Five Hundred Years of Buddhism, Acarya Dipankara-Srijnana's name stands foremost among the Indians who had worked selflessly to bring Tibet and India closer

together culturally. In Tibet, his fame is only next to that of the Buddha and Padmasambhava. Undoubtedly, of all the Indian scholars who went to Tibet from India, Acarya Dipankara-Srijnana was one of the greatest. He made available priceless Sanskrit works in Tibetan. Acarya Dipankara-Srijnana's father was king Kalyana Sri and his mother Sri Prabhavati. He was born in 982 A.D. in eastern India. Not far from the Kalyana Sri palace where Dipankara was born, was the Vikrama-vihara, which was also called Vikramasila Vihara. The parents of Dipankara were intimately connected with the Vikramasila Vihara which was widely known throughout the Buddhist world in those days. He left home at the age of twelve. His parents wanted him to stay at Vikramasila-Vihara, but after the advice from Acarya Jitari, he wanted to go to Nalanda. He reported himself to Bodhibhadra, head of at Nalanda-vihara. Later, Avadhutipada, the Guru (Bodhibhadra's master), accepted him as a disciple. Dipankara stayed with him until he was eighteen. In this period, he made a thorough study of the scriptures. Later, he returned to Vikramasila Vihara to complete his study, but his thirst for knowledge was not quenched, so he went to the Mati Vihara in Vajrasana and became the disciple of Mahavinayadhara Silarakshita, the great Vinaya-pitaka scholar. He studied Vinaya-pitaka with him for two years. Thus, by the time he reached the age of 31, Dipankara Srijnana had already become a master of the three Pitakas and the Tantras, and an all-round scholar. At Vikramasila, Dipankara had met and learned a lot from the disciples of Acarya Dharmapala. However, his wander lust was not satisfied. From Bodh-Gaya he went to the sea coast, perhaps to Tamralipti, the present Tamruk in the Midnapur district of West Bengal. Besides, Dipankara must have visited Sarnath (Rsiptan), Sravasti, Kusinara and other holy places before he set sail for Sumatra. Dipankara travelled to Sumatra while Vijayapala was the king of Magadha and Mahmud Ghaznavi invaded India (1023). Dipankara travelled for fourteen months and during this period he might have visited Burma and Malaysia also. No vestige of the Buddhist religion is left in Sumatra now except for the ruins of some old viharas, but when Dipankara went there, it was famous for Buddhist learning. It was usual for foreign monks on their way to India to stay in Sumatra for some time to acquire proficiency in Sanskrit. This is known from the account left by Chinese pilgrims four centuries

earlier. At the age of forty-four, Dipankara Srijnana left Sumatra and returned to Vikramasila. By virtue of his extraordinary learning and ability, he became the chief among the 51 scholars and the leader of 108 temples in the Vikramasila Vihara.

The life and work of Atisa in Tibet are very important for the development of Tibetan Buddhism. From the time he came to Tibet, Tibetan Buddhism developed into different indigenous schools. In relation to these, the earlier heterogenous and unreformed type of Buddhism came to be called Rnin-ma-pa or the old school with four main sub-sects. The followers of this school worship Padmasambhava as their founder and Guru, believe in the fulfilment of both the divine and the demoniacal, and are generally recognized as such by their red caps. Atisa's reformed teachings, based upon the Yogacara traditions founded by Maitreya and Asanga, led to the establishment of the Bkah-gdams-pa school by his Tibetan disciple, Hbrom-ston. It took a synthetic view of the teachings of both Hinayana and Mahayana, enforced celibacy upon the monks and discouraged magic practices. It was on the authoritative basis of this doctrine that the great Tibetan reformer, Tson-kha-pa, founded in the 14th century A.D. the Dge-lugs-pa sect, which purified the Bkah-gdams-pa of much of its elaborate ritualism and today dominates Tibetan Buddhism both temporarily and spiritually, through the religious succession of the Dalai Lamas, of whom the fourteenth is now the head of this theocracy.

5. Great Master Milarepa

Great master Milarepa was one of the great figures of Tibetan Buddhism, particularly revered as an example of an ordinary person who attained awakening in one human lifetime, despite being burdened by negative karma. According to his biography, he and his family were dispossessed of their inheritance by his greedy aunt and uncle, following which his mother coerced him into learning black magic. He cast (ném ra) a spell that killed many people, but ironically left the aunt and uncle unharmed, and then, concerned that his actions would doom (xét xủ) to terrible suffering in his next lifetime, sought a teacher who could help him. He eventually found Marpa-Choskyi-Blo-Gros, who made him perform a series of painful and dispiriting tasks,

which cleansed his karma and provided a basis for his practice. After this Marpa taught him Mahamudra and the six dharmas of “Naropa.” His biography and ecstatic songs are among the most widely known pieces of Buddhist literature throughout the Himalayan region.

6. Great Master Tsong Khapa

Tsongkhapa (Sumatikirti), one of the most famous Tibetan monks. He was born in the Tsong Kha Valley. He left home and stayed with the fourth Gyelwa Karmapa Rolpe Dorje at the age of three. At the age of seven he received the novice vows and was given the name Lobsang Gragspa. For most of his life he traveled all over the country, studying with teachers from various traditions, focusing on both the philosophical traditions that Tibet inherited from India and on tantric literature and practice. He was the reformer of the Tibetan church, founder of the Yellow Sect or the Gelukpa order of Tibetan Buddhism. According to the New Record of the Western Lands, Sumatikirti was born in 1417 in Hsin-Ning, Kan-Su. His sect was founded on strict discipline, as opposed to the lax practices of the Red Sect. He is considered to be an incarnation of Manjusri; others say of Amitabha. He is renowned throughout the Tibetan cultural region as one of its most eminent scholars, famous meditators, and outstanding philosophers. His written works fill twelve volumes of the Tibetan Canon. He presided the first festival named “Great Prayer Festival,” one of the most important annual festivals of Tibetan Buddhism, instituted by Tsong-Khapa in 1409. It is celebrated annually, and begins at the Tibetan New Year. It involves both monks and laypeople, and encompasses a plethora (nhiều) religious activities, such as prayer, prostration, and public lectures by Buddhist teachers.

7. Great Master Naropa

Great master Naropa, also called Nadapada 1016-1100, an Indian Buddhist tantric master, student of Tilopa and teacher of Mar Pa Chos Kyi Blo Gros. According to legends about his life, he was a renowned scholar at Nalanda Monastic University, but left his position after an

experience in which a hideously ugly woman appeared before him and demanded that he explain the essence of the Dharma. He was unable to do so, and was informed that her ugliness was a reflection of his own pride and other negative emotions. After that, she instructed him to seek out Tilopa, who only agreed to teach him after subjecting him to a series of painful and bizarre tests, such as crushing his penis between two rocks. After mastering the practices taught to him by Tilopa, he passed them on to Mar Pa, who in turn brought them to Tibet, where this lineage developed into the Kagyupa Order. Six dharmas of Naropa order or six tantric practices taught to Marpa Chogi Lodro by Naropa (1016-1100) and brought to Tibet by him. They are particularly important to the Kagyupa order. The six are: First, heat (candali), which involves increasing and channeling inner heat through visualizing fire and the sun in various places of the meditator's body. Second, illusory body (maya-deha), a practice in which one mentally generates an image of a subtle body composed of subtle energies and endowed with the ideal qualities of a buddha, such as the six paramitas. This is eventually transformed into the "vajra-body," symbolizing the state of Buddhahood. Third, dream (svapna), or dream yoga that trains the meditator to take control of and manipulate the process of dreams. Fourth, clear light (prabhasvara), or the yoga of a clear light which is based on the tantric notion that the mind is of the nature of clear light, and this practice involves learning to perceive all appearances as manifestations of mind and as representing the interplay of luminosity and emptiness. Fifth, intermediate state (antarabhava), or intermediate state yoga that trains the meditator for the state between birth and death, in which one has a subtle body, which is subjected to disorienting and frightening sights, sounds, and other sensory phenomena. A person who is adept in this yoga is able to understand that these are all creations of mind, and this realization enables one to take control of the process, which is said to present numerous opportunities for meditative progress if properly understood and handled. Sixth, transference of consciousness (samkrama), a yoga that develops the ability to project one's consciousness into another body or to a Buddha-land (Buddha-ksetra) at the time of death. One who fully masters the technique can transmute the pure light of mind into the body of a Buddha at the time of death.

8. Great Master Dorje Shukden

His name, Dorje Shukden, means “Powerful Vajra.” He is a protector deity of the Gelukpa order of Tibetan Buddhism, said to be the reincarnation of Drakpa Gyeltsen (1618-1655) who was recognized as the third rebirth of Panchen Sonam Drakpa (1478-1554), the text book writer of Drebung Loseling monastic college. According to the mythos of this deity, Drakpa Gyeltsen was a rival of the fifth Dalai Lama, Ngawang Losang Gyatso (1617-1682), and the Dalai Lama’s supporters tried to assassinate Drakpa Gyeltsen, in addition to spreading malicious rumors about him. He eventually grew tired of this and decided to take his own life by stuffing a ceremonial scarf into his mouth until he was suffocated. The scarf had been given to him by the fifth Dalai Lama following a debate between the two in recognition of his victory. Before he died he told his disciple that if the rumors about him were false a black cloud of smoke in the shape of a hand would rise from his funeral pyre. This reportedly occurred, and shortly thereafter his unquiet spirit began terrorizing many people, including the Dalai Lama. He was later persuaded, however, to become a “dharma-protector,” and his particular mission is reportedly to protect the Gelukpa order against its enemies. George Dreyfus has convincingly argued that the story of Drakpa Gyeltsen’s transformation into a vengeful spirit was probably originally a slander initiated by his enemies, but in recent times has become part of the mythology of Dorje Shukden among his devotees. For several hundred years following Drakpa Gyeltsen’s death, Dorje Shukden was only a minor spirit within the Gelukpa pantheon, but he was elevated to the position of chief dharma protector by Pabongka Rinpoche (1878-1941) and his student Trijang Rinpoche (1901-1983). He is generally depicted in a fearsome aspect, with a necklace of skulls and other terrifying ornaments, surrounded by flames. He is associated with Gelukpa sectarianism, and following a dream in which he saw Dorje Shukden in combat with Nechung, the main dharma protector of the Tibetan government, the fourteenth Dalai Lama issued a public statement urging Tibetans to cease the worship of this deity. Dorje Shukden became widely popular among Gelukpa lamas during the twentieth

century, but following the Dalai Lama's proclamation most Gelukpa publicly renounced worship of this deity. However, the most vocal exception was Geshe Kelsang Gyatso, the founder of the New Kadampa Tradition. He has publicly rejected the Dalai Lama's decision, and he and his followers have accused the Dalai Lama of violating their religious freedom. This dispute has precipitated a great deal of animosity and violence, and once the Dalai Lama's most prominent supporters, Geshe Losang Gyatso, former director of the Institute of Buddhist Dialectics in Dharmasal, was brutally murdered in his residence, along with two of his students. Although supporters of Dorje Shukden have publicly claimed that they had nothing to do with the killings, the leading suspects are worshipers of the deity.

Chương Ba Mười Sáu
Chapter Thirty-Six

Những Vì Sao Sáng Chói
Trên Vòm Trời Phật Giáo Nguyên Thủy

1. Sư Sunlun Sayadaw (1878-?)

Sư Sunlun Sayadaw đến từ làng Sunlun, miền Trung Miến Điện. Sư sanh năm 1878 và được đặt tên là U Kyaw Din. Vào năm 1919 có một nạn dịch, U Kyaw Din quyết định hoàn thành một công tác từ thiện to tát. Sư dựng một cái rạp ngay trước nhà mình và mời mọi người đến ăn uống trong ba ngày. Vào ngày thứ ba có một vị du Tăng khát sĩ đến và nói chuyện với U Kyaw Din về việc tu tập Thiền minh sát, và khi nghe những lời này thì U Kyaw Din trở nên xúc động mãnh liệt. Từ đó, Sư muốn tu tập thiền quán. Sư hỏi vị du Tăng khát sĩ xem coi mộ người không am hiểu kinh điển có thể tu tập thiền quán hay không. Vị du Tăng khát sĩ trả lời rằng thực hành thiền quán không cần đòi hỏi kiến thức về giáo lý mà chỉ cần sự chuyên tâm và thích thú là đủ. Sau đó vị du Tăng khát sĩ dạy cho U Kyaw Din thực hành hơi thở vào và hơi thở ra. Thế là bắt đầu từ ngày hôm đó, bất cứ lúc nào có thời giờ, U Kyaw Din tức khắc niệm hơi thở. Một hôm, U Kyaw Din gặp một người bạn và người bạn ấy bảo rằng, trực tiếp thở vào và thở ra cũng chưa đủ, mà cần phải cảm nhận hơi thở nơi chót mũi. Sau khi nghe lời khuyên này, U Kyaw Din bắt đầu thực hành cảm nhận hơi thở. Thế rồi đến khi sự thực hành của mình trở nên mãnh liệt hơn, U Kyaw Din cố nhận biết không chỉ cảm nhận nơi hơi thở mà còn cảm nhận khi tay cầm dao cắt bắp, cảm nhận sợi dây thừng trên tay khi kéo nước lên từ giếng, cảm nhận bàn chân trên đất khi đi. Sư cố cảm nhận mọi thứ mình làm và Sư luôn cố gắng thực hành chánh niệm nơi hơi thở trong mọi lúc và ở mọi nơi. Thiền sư Sunlun là một vị thầy trung thực, lời nói nghiêm túc và súc tích. Sư có một sức mạnh lớn và rất cương quyết. Ngày nay có một số thiền sư đang giảng dạy phương pháp tu tập của Sư trên khắp đất nước Miến Điện, và nhiều trung tâm thiền Sunlun Sayadaw được tìm thấy ở Ngưỡng Quang. Tu tập theo phương pháp của Thiền sư Sunlun Sayadaw đặc biệt nhấn mạnh vào sự tinh tấn tích

cực, tập trung trực tiếp vào cảm thọ, đặc biệt là thọ khổ, là chìa khóa trong tu tập. Hành giả tu thiền nhờ theo dõi hơi thở sâu nên lấy nỗ lực tinh tấn này làm trung tâm, khi ngồi trang nghiêm bất động, hoàn toàn kinh nghiệm những cảm thọ trong thân làm sâu sắc thêm sự tu tập tuệ giác. Sử dụng cảm thọ, đặc biệt là thọ khổ, là những gì hầu hết được trình bày trong phương pháp tu tập của Thiền sư Sunlun Sayadaw. Hoàn toàn tinh tấn khắc phục đau nhức và sự lơ đãng là phương pháp tu tập của Thiền sư Sunlun Sayadaw. Sức mạnh tập trung sâu vào hơi thở và sự đau nhức theo sau đó là thích hợp cho việc khắc phục nhiều triền cái gây nên sự lơ đãng cho hành giả. Dầu có buồn ngủ thế mấy, chỉ cần tập trung một hơi thở sâu trên cảm xúc ở chót mũi là bạn có thể tỉnh ngủ ngay tức khắc. Phương pháp này có giá trị làm dịu đi một cái tâm loạn động, vì khi đối mặt với sự tinh tấn tích cực sâu trong hơi thở, hầu hết mọi tư tưởng đều bị phá tan cũng giống như những đám mây trước một cơn gió vậy. Phương pháp tu tập của Thiền sư Sunlun Sayadaw là thanh lọc tâm hôn trầm và phóng dật, để lại cho hành giả sự trong sáng và tập trung. Sự tỉnh thức sâu xa hơn về khổ thọ và cảm xúc sẽ làm tăng sức mạnh cho chánh niệm. Trong một thời gian ngắn với sự thực hành này hành giả sẽ kinh qua được sức mạnh của một cái tâm tĩnh lặng và tập trung, mà khi áp dụng để quan sát tiến trình thân tâm, sẽ dẫn đến tuệ giác, trí tuệ và sự giải thoát.

2. Sư Mahasi Sayadaw (1904-1982)

Sư Mahasi Sayadaw 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 tỉnh 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 phòng xep ở bụng là đề mục thiền định chính, các vị đệ tử của Sư cũng được phép dùng phương pháp sổ tức quán tập trung ở chót mũi như là một phương pháp thay đổi để tu tập. Trong hệ thống này không đặt nặng một đề mục cơ bản nào để quan sát mà là phẩm chất được trong sạch, xa lìa nhận thức dùng để quán chiếu bản chất tự nhiên của nó. Theo Thiền sư Mahasi Sayadaw, thông thường những hành giả thường có những cảm nhận khác nhau. Bất cứ điều gì mà người ta cho là tuyệt đối thì hết sức nguy hiểm đối với việc phát triển bất cứ sự mong muốn nào trong tu tập. Người đó chỉ đơn thuần phát huy sự nhận thức rõ ràng và sâu sắc những thực tế được cảm nhận qua từng sát na. Rồi thì sự tu tập sẽ sâu sắc hơn, tuệ giác và trí tuệ sẽ phát huy một cách sâu sắc và tự nhiên. Trong hệ thống Thiền của Thiền sư Mahasi Sayadaw, thực hành liên tục, xen kẽ giữa thiền hành và thiền tọa là mười sáu tiếng đồng hồ trong một ngày. Ở phương pháp tu tập tích cực này, định và chánh niệm phát huy một cách nhanh chóng ngay cho những người tu tập tại gia thiếu kinh nghiệm. Bên cạnh đó, thực hành liên tục thiền tích cực, phương pháp của Thiền sư Mahasi Sayadaw đi đến chánh niệm là được phát huy một cách nghiêm ngặt giống như thực hành thiền quán từ lúc đầu. Đặc biệt là không có phát huy một sự tập trung trên bất cứ đề mục nào. Thay vào đó ngay lúc đầu, người ta chú niệm để biết được thân tâm thay đổi từng sát na. Điều này được thuận lợi do bởi kỹ thuật theo dõi thân tâm của mỗi người khi nó đạt được nhận thức. Những ghi nhận về tinh thần này giúp đỡ trực tiếp làm quân bình tiến trình tâm đi đến thiền định. Điều này giúp cho hành giả nhận ra hay vướng 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

mười 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".

3. Sư U Pandita Sayadaw

Sư U Pandita Sayadaw là một trong những Thiền sư nổi tiếng của Miến Điện trong thời cận đại. Sư đã viết nhiều sách dạy thiền bằng cả hai ngôn ngữ Miến và Anh, giáo lý so sánh và áp dụng Pháp vào đời sống hàng ngày. Từ năm 1951, Sư đã dạy hàng ngàn học trò, và du hành đến nhiều xứ châu Á khác cũng như Mỹ Quốc, Âu châu và Úc châu để hướng dẫn nhiều buổi an cư tu tập Thiền định. Hiện tại Sư là Viện chủ tu viện và trung tâm Thiền Panditarama ở Ngưỡng Quang, nơi mà Sư dạy cho những thiền sinh xuất gia và tại gia đến từ các xứ Á châu và các nước Tây phương. Sư là một trong những người kế nhiệm nổi tiếng của Hòa Thượng Mahasi Sayadaw trong sự nghiệp giảng dạy Thiền ở Miến Điện. Vào năm 1984, Sư du hành sang Mỹ để truyền dạy giáo thuyết thiền minh sát đến với các thiền sinh vùng Bắc Mỹ. Những thiền sinh Bắc Mỹ của Sư đã sưu tập những bài giảng của Sư trong ba tháng đầu kỳ an cư tu tập thiền vào năm 1984 trong lúc Sư hướng dẫn thiền ở trung tâm Insight Meditation Society để làm thành tập sách với nhan đề "Ngay Trong Kiếp Này". Trong những bài giảng này, Sư giảng giải tỉ mỉ từng chi tiết về cả cuộc hành trình thực tiễn đi đến giác ngộ và khuôn mẫu lý thuyết thâm sâu. Những lời dạy của Sư quả là một kho tàng quý báu cho những ai muốn bước chân trên con đường giác ngộ.

4. Sư U Kundalabhivamsa Sayadaw

Sư U Kundalabhivamsa Sayadaw sanh năm 1921 tại làng Winkadat thuộc địa phận khu Bago, Miến Điện. Sư xuất gia làm sa di năm mười tuổi và thọ cụ túc giới năm hai mươi tuổi. Sư nhận bằng Pháp Sư tại ba tu viện khác nhau, và Sư đã dạy kinh điển cho các Tăng sinh ở Tu viện

Kyauk-kone Medini Forest Monastery trên hai mươi năm. Về sau này, Sư di chuyển đến Tu viện Mahasi Sasana Yeiktha ở miền trung Miến Điện, nơi đây Sư tu tập thiền minh sát và phục vụ với chức vụ Chánh Giáo Thọ của trung tâm Thiền này dưới sự hướng dẫn của Thiền sư Hòa Thượng Mahasi Sayadaw. Vào năm 1979, Sư sáng lập Trung Tâm Thiền Định Saddhammaramsi và giữ chức Tọa Chủ Đại Sư từ đó. Hiện có năm trung tâm phụ liên hệ với Trung Tâm Thiền Định Saddhammaramsi. Hiện Sư cũng là người đỡ đầu chính của tu viện Mahasi Sasana Yeiktha. Sư là tác giả của nhiều bộ luận về Phật Giáo và Thiền Nguyên Thủy. Sư đã du hành rộng rãi đến nhiều nơi ở Á châu, Úc châu, Âu châu và Bắc Mỹ châu để truyền đạt giáo pháp và tổ chức những khóa an cư tu tập thiền định. Một trong những tác phẩm quan trọng nhất của Sư về Thiền Minh Sát là tác phẩm có nhan đề "Chín Yếu Tố Thiết Yếu Củng Cố Chư Căn Của Thiền Sinh Minh Sát Tuệ."

5. Sư Achaan Chaa (1918- 1992)

Achaan Chaa là tên của một vị Thầy dạy Thiền người Thái, thuộc truyền thống sơn Tăng. Ông sanh ra trong một ngôi làng ở vùng quê thuộc miền Đông Bắc Thái Lan, thọ cụ túc giới ở tuổi 20 sau khi học Thiền với một số vị thầy. Trong mấy năm trời ông theo đuổi cuộc sống của một du Tăng khổ hạnh, ngủ trong rừng, trong hang và nghĩa địa. Cuối cùng ông trụ lại trong một ngôi ẩn thất gần nơi ông sanh ra, và một tự viện lớn tên là Wat Pah Pong được dựng lên tại đó vì ông đã thu hút rất nhiều đệ tử. Vào năm 1975, tự viện này được chỉ định là trung tâm huấn luyện Thiền cho người Tây phương và được đặt tên là Wat Pah Nanachat, và từ lúc đó có một số thầy có ảnh hưởng đến Phật giáo Tây phương đã theo học Thiền tại đây. Năm 1979, chi nhánh đầu tiên trong số những chi nhánh ở Âu Châu được một đại đệ tử người Tây phương của ông thiết lập tại Sussex, Anh Cát Lợi, trong số các vị này có Ajahn Sumedho, người trở thành vị trưởng lão tại tự viện Amaravati ở Anh. Ngày nay có nhiều chi nhánh ở các xứ Âu Châu khác, cũng như ở Úc Châu và Tân Tây Lan. Thiền sư Ajahn Chah không có nhấn mạnh đến bất cứ kỹ thuật thiền tập nào đặc biệt mà cũng không động viên tu tập tích cực để đạt được tuệ giác và giác ngộ một cách nhanh chóng. Theo Thiền sư Ajahn Chah, đầu là một cội cây,

một trái núi, một con người, hay một con thú, tất cả đều là Pháp, mọi sự mọi vật đều là Pháp. Pháp ở cùng khắp mọi nơi. Nói một cách đơn giản, không có thứ hiện hữu nào mà chẳng phải là Pháp. Pháp là Thiên Nhiên, là Chân Pháp hay Giáo Pháp của chân lý, Giáo Pháp đúng với chân lý. Nếu người ta thấy Thiên Nhiên tức là thấy Giáo Pháp. Nếu người ta thấy Giáo Pháp tức là thấy Thiên Nhiên. Khi thấy Thiên Nhiên người ta thấu hiểu Giáo Pháp. Và như vậy, học hỏi cho thật nhiều có lợi ích gì, khi mà chân lý tối thượng của đời sống nằm trong mỗi khoảnh khắc, trong mỗi hành động, chỉ là một vòng sanh và tử, lẩn quẩn loanh quanh vô cùng vô tận? Nếu chúng ta giữ chánh niệm, ghi nhận và tỉnh giác trong khi ngồi, đứng, đi, nằm, thì sự hiểu biết của chính mình đã sẵn sàng để phát khởi. Đó là thấu hiểu chân lý của Giáo Pháp, đã có hiện hữu nơi đây và trong hiện tại. Trong hiện tại, Đức Phật, vị Phật thật sự, vẫn đang sống bởi vì Ngài chính là Giáo Pháp. Và chính Giáo Pháp của chân lý đã làm cho người ta có thể trở thành vị Phật vẫn còn hiện hữu. Giáo Pháp chẳng bao giờ lẩn trốn nơi nào cả. Cũng theo Thiền sư Ajahn Chah, trong hình thức ngồi, người ta có thể theo dõi hơi thở cho đến khi nào tâm tĩnh lặng, và sau đó tiếp tục thực hành bằng cách quan sát tiến trình thân tâm. Sống đơn giản, hãy để tự nhiên, và hãy theo dõi tâm là cơ bản cho sự thực hành của chính mình. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng tất cả sự thực hành chỉ là phát huy tâm quân bình và không vướng mắc, khọng ích kỷ. Ngồi thiền hay làm việc trong những sinh hoạt hàng ngày của chúng ta là một phần của việc tu tập và theo dõi một cách miên mật và kiên nhẫn để trí tuệ mở mang và an lạc một cách tự nhiên. Đây chính là con đường chân chánh của bất cứ hành giả tu thiền nào.

6. Sư Achaan Buddhadasa

Sư Achaan Buddhadasa là một trong những Thiền sư nổi tiếng của Thái Lan trong thời cận đại. Sư đã viết nhiều sách thiền bằng tiếng Anh và tiếng Thái. 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 một bài kinh bao quát, Anapanasati, Nhập Tức Xuất Tức Niệm, Thiền sư Achaan Buddhadasa đã trình bày chi tiết phương pháp thực hành hơi thở chánh niệm đều đặn từ giai đoạn bắt đầu cho đến sự giác ngộ cuối cùng. Mặc dầu đây là phương pháp chủ yếu cho sự tu tập

của riêng Sư, nhưng lúc nào Sư cũng thiên về những điều này hơn để hướng dẫn theo một lối tu tập rất cởi mở, sử dụng thiền pháp như một phương tiện để tiếp cận mỗi sinh hoạt trong đời sống. Sư là một bậc thầy đã giác ngộ, người luôn nhấn mạnh rằng trái tim hay chân lý của các tôn giáo đều giống nhau, tự do vay mượn các hình ảnh và các phương pháp giảng dạy từ tất cả các truyền thống. Qua những bài nói chuyện về Pháp, Thiền sư Achaan Buddhadasa đã trở thành một tiếng nói hàng đầu trong Phật giáo Thái Lan từ những nghi lễ đơn giản cho đến sự hiểu biết làm cách nào để có sự an lạc phát sinh từ sự không chấp trước. Với Thiền sư Achaan Buddhadasa, người ta có thể ngồi một mình và theo dõi hơi thở chánh niệm đều đặn như là tu tập bình thường có tập trung, hay tu tập thiền trong khi đang làm việc xung quanh Thiền viện. Đây là tâm điểm lời dạy của Thiền sư Achaan Buddhadasa: phương pháp thiền tự nhiên, được thực hiện qua những hoạt động hàng ngày. Mặc dầu Thiền sư Achaan Buddhadasa không chối bỏ những phương pháp thiền tích cực của nhiều vị thầy khác, Sư cảnh giác chúng ta về những nguy hiểm của sự chấp thủ với bất cứ phương pháp tu tập theo nghi thức nào hoặc bất cứ trạng thái đặc biệt nào của tâm. Sư nhấn mạnh rằng bất cứ sự ham muốn nào đều dẫn đến khổ đau, ngay cả việc ham muốn cho một sự giác ngộ, sự an lạc của tâm đến một cách tự nhiên mà không cần phải nỗ lực tìm kiếm.

7. Sư Mohnyin Sayadaw

Sư Mohnyin Sayadaw là một trong những Thiền sư nổi tiếng của Miến Điện trong thời cận đại. Theo Sư, hành giả phải quen thuộc với những khái niệm căn bản nhất của Vi Diệu Pháp trước khi bắt tay vào tu tập. Sự hiểu biết ban đầu này sẽ giúp cho họ quan tâm trực tiếp về những bản chất thật của những hiện tượng bằng một cách chính xác và rõ ràng. Những khái niệm cơ bản nhất mà hành giả cần phải hiểu biết trước khi thiền tập là những mô tả về những sự thật cơ bản đã tạo cho chúng ta một thế giới có vẻ vững chắc và liên tục. Những yếu tố mà chúng ta cảm nhận, sự biết, sự cảm nhận và những đối tượng của chúng và sắc uẩn, xuất hiện trước chúng ta như là một thế giới vững chắc do bởi sự thay đổi nhanh chóng của chúng. Bằng cách theo dõi sự sanh diệt của những nhóm này, những yếu tố và sự nhận biết về thân tâm để hành giả phát huy sự hiểu biết sâu sắc chính xác. Khi sự hiểu

biết này sâu sắc, người ấy sẽ biết tất cả sự kiện cảm nhận được là phù du và mộng ảo, không có chỗ nào để bám víu hoặc mưu cầu hạnh phúc. Không còn bị điên cuồng bởi bản chất của chúng, không còn bám víu, người ấy cảm nhận sự giải thoát thật sự. Chính vì vậy mà hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng tất cả mọi hiện tượng thân đều bị hoại diệt, vô ngã và vô thường. Cũng như vậy, tất cả những hiện tượng tâm đều vô ngã và vô thường. Chân lý tối thượng hiện hữu trong tất cả hiện tượng thân tâm và chúng ta có thể nhìn thấy tất cả những hiện tượng thân tâm khi chúng ta theo dõi những chức năng và đặc tánh của chúng. Tuy nhiên, những sự thật này khó thấy được bởi vì những khái niệm của chính chúng ta, bởi những ảo giác, chúng ta có một cái nhìn thiên kiến về sự vững chắc và thường hằng trong thế giới vật lý và tâm linh. Và sự hiểu biết chân chánh này chỉ có thể cảm nhận bằng kinh nghiệm trực tiếp trong thiền định. Vị hành giả quán tưởng sự sanh diệt của những hiện tượng nơi mọi oai nghi trong bốn oai nghi (đi, đứng, nằm và ngồi) cuối cùng sẽ nhận thấy rằng những hiện tượng thân tâm sanh diệt liên tục và hình thức của sự sống phát sinh để thay thế những phần cũ, giống như hạt mè được tách ra với những tiếng nổ lách tách khi người ta rang chúng trên chảo. Trong lúc tu tập thiền quán, hành giả có thể cảm nhận được sự sanh diệt của vạn pháp, ở đó những phiền não của tuệ giác cũng phát sinh đến hành giả. Đặc biệt điều này cũng phát sinh với hành giả đã và đang thực hành thiền quán kết hợp với thiền định. Một số phiền não vi tế thì bị dính mắc với hỷ lạc, tĩnh lặng, hạnh phúc, năng lượng, sự nhận biết, buông xả và sự dễ chịu khởi lên trong hành giả. Những chấp thủ và phiền não vi tế này được hành giả chế ngự khi nhận thấy rằng chẳng một thứ nào là con đường chân chính để đoạn trừ đau khổ, và do đó hành giả phải từ bỏ sự chấp thủ của mình và chỉ tiếp tục suy niệm rõ ràng về tiến trình sanh diệt của vạn pháp. Như vậy trong khi tu tập thiền quán theo những hướng dẫn này, hành giả sẽ nhận thấy rằng do bởi sự theo dõi liên tục sẽ thấy được những tướng của sự thay đổi, thay thế, loạn động, và những tính cách thay đổi của thân tâm, hành giả đang tu tập tâm bằng phương cách này thì tuệ giác mà hành giả kinh nghiệm được sẽ giúp hành giả thoát khỏi những niềm tin trường cửu và đoạn diệt. Tuệ giác của người ấy sẽ giúp xua tan những ảo giác sau đây: 1) ý niệm về sự thường hằng, 2) ý niệm về hạnh phúc thế gian, 3) ý niệm về bản ngã, 4) ý niệm về tham ái, 5) tham, 6) hữu, 7) thủ, 8) ý niệm về sự vững chắc, 9)

tà kiến về những hành tạo của nghiệp, 10) ý niệm về sự bền vững, 11) những điều kiện về hữu hay tạo nghiệp, 12) khoái lạc, 13) chấp thủ, 14) thường kiến, 15) đoạn kiến, 16) cố chấp, 17) vô thường, 18) kiến thủ. Đây là kết quả của việc tu tập thiền Minh Sát đúng đắn. Chân lý này sẽ giúp hành giả vượt ra khỏi vòng sanh tử.

8. Sư Mogok Sayadaw

Sư Mogok Sayadaw là một trong những Thiền sư nổi tiếng của Miến Điện trong thời cận đại. Thiền sư Mogok Sayadaw đi theo bước chân của ngài Ledi Sayadaw, một vị thiền sư được nhiều người kính trọng ở Miến Điện vào đầu thế kỷ XX. Thiền sư Ledi Sayadaw đã tăng cường sự hiểu biết về định luật Nhân Duyên cho các Phật tử Miến Điện, và Thiền sư Mogok Sayadaw đã phục hồi và làm nổi bật phương pháp thiền của ngài Ledi Sayadaw. Thiền sư Mogok Sayadaw là vị học giả nổi tiếng của những tu viện và đã trải qua hơn ba mươi năm làm thầy dạy Vi Diệu Pháp và kinh điển ở Miến Điện. Vào một ngày nọ, Sư thấy ra hoàn cảnh của mình nào khác chi một người giữ bò mà không có cơ hội để uống sữa của chúng. Sư quyết định từ bỏ địa vị và đi đến Mingun, nơi mà Sư đã tu tập thiền quán. Sau nhiều năm trôi qua, do sự thỉnh cầu của nhiều Phật tử tại gia, Sư bắt đầu dạy thiền. Và chẳng bao lâu sau đó, danh tiếng của Sư đã lan rộng khắp nơi như là một bậc thầy giác ngộ. Chẳng bao lâu sau khi Sư thị tịch, một số đệ tử vẫn tiếp tục tu tập theo phương pháp thiền tuệ giác của Sư. Điểm nổi bật nhất trong phương pháp dạy thiền của Thiền sư Mogok Sayadaw là áp dụng Luật Nhân Duyên. Sự 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.

9. Sư Phra Acariya Mun Bhuridatta Thera

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 hở 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, dùng 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 dằng dẳng, không có thời gian hạn định nhưng lúc nào cũng hướng về mục tiêu cứu cánh đã được nhận thấy ở cuối đường hầm.

10. Sư U Ba Khin

Cư sĩ Thiên Sư U Ba Khin là một trong những nhân vật Phật giáo Miến Điện nổi bật nhất trong thời đại của chúng ta. Ông tu tập thiền quán khi còn là một nhân viên trong văn phòng của chính phủ Miến Điện. Vài năm sau khi hưu trí, ông không những phát triển trung tâm thiền của mình và dạy thiền một cách quảng bá, mà ông còn sử lý thường vụ cho bốn bộ ngành của chính phủ Miến Điện nữa. Mối quan hệ toàn vẹn trong đời sống thế tục của Thiên sư U Ba Khin vừa là một người gia trưởng vừa là một người công chức nổi bật mà chúng ta thấy rõ ràng trong phương pháp giảng dạy của ông. Ông nhấn mạnh đến sự tu tập thực tiễn hơn là sự hiểu biết về lý thuyết giáo pháp bằng phương pháp tu tập sâu sắc và trực tiếp. Những lời dạy của Thiên sư U Ba Khin được đặt trên cơ bản về những kinh nghiệm của chính mình, vì vậy thuật ngữ mà Thiên sư sử dụng để mô tả về những gì mình hiểu biết dường như có thể không chính xác như trong nghĩa thuật ngữ Phật giáo hay trong khoa học hiện đại. Sở dĩ như vậy là do bởi ông thực sự không quan tâm về lý thuyết cơ bản của giáo pháp mà chỉ cố gắng đưa ra một sự giải thích đầy đủ về kinh nghiệm của chính bản thân mình trong việc hướng dẫn thiền. Theo ông Phật giáo là một điều gì đó để thực hành hơn là để nói. Sự hướng dẫn của Thiên sư U Ba Khin thật là sâu sắc, mặc dầu ông dạy nhiều phương pháp thiền khác nhau, nhưng bây giờ người ta thường dùng phương pháp chánh niệm trên hơi thở kết hợp với thiền quán của ông. Sau khi phát triển một số hình thức về định, phương pháp tu tập đặc biệt bao gồm việc kinh qua sự chú tâm có hệ thống về thân và sự nhận thức về sự cảm thọ của thân. Quan sát sự cảm thọ này, hành giả phát triển một sự nhận thức tăng dần về đặc

tính của vô thường. Trong những lời dạy của Thiền sư U Ba Khin thì khi vô thường hoạt động, tiến trình thanh lọc phiền não xảy ra liên tục trong thân tâm mà chúng ta gọi là con người. Tác nhân hoặc hình thức của sự thanh lọc này được Thiền sư U Ba Khin đề cập như là "Niết Bàn Giới." Bản chất của loại niết bàn giới này cực kỳ khó diễn tả, bởi vì nó không phải là khía cạnh lý thuyết hay ngay cả là khái niệm cũng không. Kỳ thật, nó là một kinh nghiệm. Khi người ta thể nhập càng sâu vào bản chất của thực tại bằng cách quan sát ngày càng sâu hơn vào trạng thái của vô thường, ở đó khởi lên một hình thức khác, một yếu tố khác (theo nghĩa đen của giới) đó là trình độ cơ bản nhất để con người đi đến sự liên hệ với phiền não và đoạn trừ nó. Đây là một tiến trình khái niệm phức tạp mà Thiền sư U Ba Khin biết rõ rằng khó có thể giải thích nhưng có thể cảm nhận. Những sự diễn tả của ông về nó tương tự như là phép ẩn dụ sau đây: "Với sự tỉnh thức về vô thường, khổ và vô ngã, vị thiền sinh phát triển nơi chính mình những điều mà chúng ta có thể gọi là tia chớp lấp lánh của niết bàn giới, một sức mạnh tiêu hủy tất cả những sự bất tịnh và độc chất, những sản phẩm của các hành động xấu ác, là nguồn gốc sâu xa của thân và tâm. Cũng như vậy, nó giống như là nhiên liệu bị đốt cháy bởi sự kích hỏa, những sức mạnh tiêu cực của những sự bất tịnh và độc chất bị đoạn trừ bởi yếu tố niết bàn, mà vị thiền sinh đã phát ra với sự tỉnh thức chân chánh về vô thường trong tiến trình hành thiền. Cần có một sự ghi nhận thận trọng ở đây. Khi hành giả phát triển niết bàn giới, sự tác động của yếu tố niết bàn này với những sự bất tịnh và độc chất trong sự tu tập của hành giả sẽ tạo nên một sự chấn động mà hành giả phải chịu đựng. Sự chấn động này có khuynh hướng gia tăng mức độ cảm xúc của sự phát sáng, ma sát, và sự rung động của toàn thân." Điều này sẽ lớn mạnh mãnh liệt đến nỗi hành giả cảm thấy toàn thân mình như là nguồn điện và một khối đau đớn. Điều thiết yếu của thiền Phật giáo là sự chứng nghiệm về sự thành hình của một con người và sự tan rã của ngũ uẩn. Chỉ khi nào hành giả phát triển được yếu tố niết bàn (niết bàn giới), theo sau đó là sự cảm nhận thật sự về vô thường, thì sự tác động của yếu tố niết bàn đó đến với những cấu uế sẽ tạo nên một cảm giác đốt cháy mà trong bất cứ trường hợp nào hành giả cũng đừng nên chấp thủ. Vậy thì yếu tố niết bàn có thể hiểu như là một sức mạnh được phát ra bởi sự nhận thức về vô thường sự cảm nhận thật sự của thiền về vô thường. Đây là một tiến trình thanh lọc và tiến trình thanh lọc

này đưa hành giả đến cảm nhận an lạc của niết bàn ngay trong bản thân mình. Đây là tâm điểm trong phương pháp dạy thiền của Thiền sư U Ba Khin.

11. Sư Achaan Naeb

Sư Achaan Naeb sanh ra trong một gia đình mà cha bà là tỉnh trưởng của một tỉnh Thái Lan nằm sát biên giới với Miến Điện. Lúc ba mươi lăm tuổi bà bắt đầu học Vi Diệu Pháp và thiền quán dưới sự hướng dẫn của Thiền sư Achaan Pathuna U Vilasa. Mười hai năm sau, bà bắt đầu giảng dạy thiền, bà thành lập nhiều trung tâm học thiền ở nhiều tự viện. Lời dạy của Thiền sư Achaan Naeb chỉ thẳng vào nguyên nhân đau khổ rõ ràng nhất nơi thân thể của chính chúng ta. Trước tiên bà có thể bảo vệ thiền sinh ngồi một cách thoải mái, sau đó bà khuyên không nên di chuyển. Dĩ nhiên là một lúc sau đó vị thiền sinh tự động bắt đầu thay đổi vị trí ngồi. Bà sẽ nói ngay lập tức: "Hãy đợi đó, ngồi yên đó. Tại sao phải nhúc nhích? Đừng di chuyển." Thật vậy, nếu đơn thuần chúng ta vẫn ở yên một chỗ và cố gắng không cho thân nhúc nhích, cuối cùng thì đau nhức sẽ tăng lên vì thế mà chúng ta phải thay đổi vị thế. Suốt ngày hầu hết tất cả công việc của chúng ta đều diễn ra trong cùng một hình thức với nhau. Sau khi thức giấc, chúng ta đứng dậy và đi vào nhà tắm để làm dịu cơn đau trong bong bóng đại. Rồi thì chúng ta ăn sáng để làm dịu sự khó chịu của cơn đói. Sau đó chúng ta đọc, hay nói chuyện hay xem truyền hình để giúp mình quên đi nỗi đau của một cái tâm loạn động. Tiếp theo sau đó chúng ta lại nhúc nhích lần nữa nhằm làm dịu đi sự khó chịu khác. Mỗi chuyển động, mỗi hành động đều không mang lại hạnh phúc nhưng chỉ để làm dịu đi sự khổ đau không tránh khỏi đến từ thân thể của chúng ta mà thôi. Phương pháp dạy thiền của Thiền sư Achaan Naeb có một điểm tiến đến đơn giản là nhìn vào nhân quả của đau khổ công việc và đời sống hàng ngày. Ý niệm rõ ràng về phương pháp này là đường vào trực tiếp để chấm dứt đau khổ và đây là hạnh phúc của một bậc giác ngộ hay hạnh phúc của một vị Phật. Thiền sư Achaan Naeb cũng đưa ra một số điểm quan trọng khác trong giáo pháp tu tập thiền. Trước tiên bà nhấn mạnh rằng hành giả phải có chánh kiến trước khi thực hành. Bà dạy rằng việc thành lập con đường trung đạo rất khó khăn. Không có chánh kiến và sự tỉnh thức, thì trí tuệ sẽ không phát triển

được. Chánh kiến này là sự hiểu biết, làm thế nào nhận thức về tâm và sắc một cách đúng đắn. Điều này cũng có thể là sự hiểu biết những phiền não khởi lên từ ái dục như thế nào và có thể phân biệt giữa sự hiểu biết rõ ràng về những đề mục trong hiện tại, đó là tu tập đúng đắn; và nếu như hành giả tu tập cốt chỉ để cho tâm an chỉ định, đó là lối tu tập không đúng. Bà nhấn mạnh đến sự phân biệt giữa thiền chỉ và thiền quán. Bất cứ sự dính mắc nào đến sự định chỉ đều được xem như là làm cản trở sự phát sanh của trí tuệ. Thiền quán đến từ sự quan sát trực tiếp nơi bản chất của tâm và sắc trong khoảnh khắc hiện tại. Không có sự nỗ lực quá sức nào mà cũng không cần đến sự tập trung nào cả. Thay vào đó chúng ta được thúc giục phải nhận biết tâm và sắc một cách trực tiếp khi chúng xuất hiện trong mọi oai nghi. Chúng ta sẽ thấy rõ làm sao đau nhức và khổ đau chạy khắp thân thể mình xuyên qua những hành động hàng ngày. Chúng ta cũng sẽ biết làm cách nào cho thân tâm tách rời nhau bằng cách quán chiếu thân tâm như những hiện tượng trống rỗng thay đổi liên tục. Theo Thiền sư Achaan Naeb, chỉ xuyên qua sự biết trực tiếp về tâm và sắc bằng thiền quán thì trí tuệ phát sanh. Bà nhấn mạnh sự độc đáo trong lời dạy của đức Phật tập trung nơi tứ niệm xứ, con đường độc đạo đi đến giác ngộ. Bà nhấn mạnh rằng không cần phải cố gắng nỗ lực, chỉ cần đơn thuần tu tập theo dõi khoảnh khắc hiện tại, đặc biệt là tâm và sắc (thân), và tại sao chúng ta di chuyển khi chúng ta làm. Thiền sư Achaan Naeb khuyến khích chúng ta lắng nghe với sự hiểu biết để chúng ta có thể đạt được trí tuệ. Bà nói: "Nghe với sự hiểu biết nghĩa là chúng ta lắng nghe mà không có những ý tưởng hay ý kiến đã được định trước. Nếu chúng ta nghe với một cái tâm đóng kín, thì những ý tưởng hay ý kiến đã được định trước sẽ hiển nhiên che lấp mất chân lý, và đó là trường hợp chúng ta sẽ không đạt được trí tuệ. Những thứ này chúng ta nên dẹp sang một bên, và chúng ta nên lắng nghe với một cái tâm cởi mở và không nên suy nghĩ những gì mà thầy của chúng ta đã dạy trước đây. Hơn thế nữa, chúng ta không nên suy nghĩ về người nói; ông ta là ai, cho dầu ông ta có là thầy của chúng ta đi nữa, cũng như không có bất cứ thành kiến nào chống lại ông ta. Chúng ta phải lắng nghe với một cái tâm cởi mở và cố tìm ra xem những gì đang nói có hợp lý hay không, tìm xem những gì đang nói có giúp đưa chúng ta đến với chân lý hay không. Và đây là con đường duy nhất cho hành giả tu tập và tự

kinh nghiệm cho chính mình cho sự tăng trưởng của trí tuệ và giải thoát."

12. Sư Achaan Jumnieen

Sư Achaan Jumnieen sinh ra trong một làng quê ở Thái Lan. Sư bắt đầu tu tập thiền khi mới lên sáu tuổi. Bài tập đầu tiên của Sư là thiền định về tâm từ. Sau đó, Sư tiếp tục tu tập những pháp môn khác với những bậc thầy nổi tiếng ở Thái Lan, và rồi làm nhà Sư khỏ hạnh đi khắp nơi, và rồi được tu tập thiền với Thiền sư Achaan Dhammaddaro ở Trung tâm Wat Tow Kote. Thiền Sư Achaan Jumnieen là một bậc thầy hết sức cởi mở, Sư đã sử dụng nhiều phương pháp tu tập. Sư đã học hỏi nhiều kỹ thuật khác nhau hơn là chỉ tập trung vào duy nhất một phương pháp, Sư quy định những loại thiền khác nhau cho các đệ tử của mình tùy theo nhu cầu, cá tính, hoặc sự chấp trước của họ. Tuy vậy Sư cũng không đặt nặng vấn đề kỹ thuật tu tập, cuối cùng Sư hướng dẫn các thiền trở về với thiền quán để thực chứng bản chất của tiến trình thân tâm là vô thường, khổ đau và vô ngã. Một phần của giáo pháp của Sư là không có con đường duy nhất nào gọi là đúng. Sư xem việc tu tập thiền như là một sự thử nghiệm và quán xét về những ham muốn và khổ đau; và việc theo dõi tiến trình thiền định của chúng ta như là một khía cạnh khác của việc phát triển tuệ giác. Sư luôn nhắc nhở các đệ tử: "Con đường đi của quý vị trong giáo pháp là sự theo dõi thường xuyên và quán chiếu liên tục. Thật là quan trọng để biết rằng người ta phải chịu trách nhiệm đối với sự phát triển của họ trong giáo pháp. Việc tu tập cho bản thân mình và cho tất cả chúng ta là một tiến trình lâu dài và mặc dầu có lúc chúng ta có thể dùng nhiều kỹ thuật thiền đặc biệt, nhưng cứu cánh thường trực của mọi mong muốn đều là sự an lạc cuối cùng, đó là kết luận chân chánh đối với việc tu tập tâm linh của chúng ta."

13. Sư Achaan Dhammaddaro

Sư Achaan Dhammaddaro là một trong những thiền sư người Thái nổi trội nhất trong thời cận đại. Sau khi xuất gia Sư đã nghiên cứu nhiều kỹ thuật thiền và cảm thấy chúng chưa đủ, vì thế Sư tìm đến một

ngôi chùa và ở đó người ta cho Sư một căn phòng riêng để tự mình nghiên cứu thiền. Sư ở trong phòng một mình trong nhiều tháng cho đến khi tìm được một con đường riêng cho mình đi đến giáo pháp. Rồi sau đó Sư du hành đến miền Nam Thái Lan và cuối cùng bắt đầu dạy thiền ở Trung Tâm Wat Tow Kote trong tỉnh Nakom Sri Thammaraj. Trong phương pháp thiền của mình, Thiền Sư Achaan Dhammadaro nhấn mạnh đến niệm thọ. Nhờ chánh niệm liên tục về sự thay đổi của cảm thọ, nên chúng ta có thể thấy được tất cả sự cảm nhận của mình sanh diệt từng sát na. Sư giải thích do bởi có nhãn căn và sắc trần nên có cảm thọ, điều này là cơ bản của tất cả ngũ uẩn. Sự cảm nhận về ngũ uẩn khi chúng sanh diệt là những gì mà đức Phật muốn nói khi Ngài hướng dẫn chúng ta chánh niệm thân trong thân, thọ trong thọ, tâm trong tâm, và Pháp trong Pháp. Thiền Sư Achaan Dhammadaro sử dụng sự nhận thức cảm thọ theo từng sát na như đã được cảm nhận trong thân, các cảm thọ thậm chí những chuyển động vi tế của tâm là phương tiện cảm nhận trực tiếp chân lý bên trong. Để giải thích về sự phát triển của thiền, Sư diễn tả làm thế nào mà chánh niệm nơi cảm thọ sẽ dẫn chúng ta đến chuyện cảm nhận tất cả các căn một cách trực tiếp ngay nơi tâm mình. Khi tất cả sự cảm nhận, ngay cả sự cảm nhận nơi tâm, đã cảm nhận khi cảm thọ sanh diệt biến mất trong tâm, chúng ta thấy được chân lý của vô thường, khổ và vô ngã. Điều này đưa chúng ta đến chân lý sâu sắc nhất của vạn pháp, chấm dứt phiền não, kinh nghiệm niết bàn.

14. Sư Taungpulu Sayadaw

Sư Taungpulu Sayadaw là một trong những thiền sư người Miến nổi trội nhất trong thời cận đại. Theo Thiền Sư Taungpulu Sayadaw, toàn bộ phương pháp tu tập thiền dựa trên những thể trước trên những phần của thân thể và trên sự chết. Theo truyền thống, một số thiền định trong kinh điển Phật giáo Nguyên Thủy gồm có bốn mươi đề mục. Chánh niệm trên những phần của thân thể là một trong những phương pháp đó. Sự phát triển trong tu tập bằng cách cảm nhận và quán tưởng. Việc tu tập này được sử dụng cho hành giả chấp chặt mạnh mẽ vào sắc thân có được sự quân bình. Khi tu tập theo phương pháp này, thì sự chấp trước vào sắc thân, hay sự tham ái vì sắc thân người khác và chấp thủ cái thân là "tôi" và "của tôi" đều bị đoạn trừ. Lúc mới bắt đầu tu

tập, trong khi thiền định về hơi thở, tôi đã tình cờ quán được những thể trước của mình, đặc biệt là những khúc xương và bộ xương người. Ở điểm này vị thầy người Lào của tôi đã hướng dẫn rằng tôi phải chú tâm vào những hình ảnh đó là phương pháp để làm khả năng định và sự tập trung vào một điểm của tôi được sắc bén, và quân bình những hình ảnh bất ngờ khác của những người phụ nữ đang nhảy múa. Cuối cùng sự tu tập này sẽ dẫn đến một loại thiền định về cái chết và những xác chết ở bãi tha ma của tu viện, cũng như sự quán tưởng về thân của tôi và những bạn bè thân thích. Sự thiền định như thế, trực tiếp dẫn đến giai đoạn có những cảm giác liên quan đến cái chết của chính mình, là một phương pháp đầy năng lực để đưa cái ngã và những bi kịch vào sự quán tưởng. Khi chúng ta đạt được sự giác ngộ về sự sợ hãi của cái chết với một tri kiến đầy đủ, đoạn trừ sự chấp ngã, là chúng ta có thể thật sự được giải thoát.

15. Sư Achaan Maha Boowa

Sư Achaan Maha Boowa nổi tiếng vừa là một vị Thiền sư vừa là một vị trụ trì nổi tiếng của truyền thống đầu đà ở miền đông bắc Thái Lan. Sau khi hoàn tất việc học Phật Pháp căn bản trong nhiều năm, Sư đã thông hiểu tiếng Pali, trước khi bước vào con đường tu tập thiền. Thiền Sư Achaan Maha Boowa đã trải qua nhiều năm tu tập thiền như là một vị tỳ kheo đầu đà, và phần lớn trong sự tu tập Sư chịu ảnh hưởng nơi một vị Sư người Lào tên là Achaan Mun. Thiền sư Achaan Mun là vị sư đầu đà nổi tiếng Thái-Lào trong thế kỷ này, được nổi tiếng về sự uyên thâm trong thiền quán và thiền định, về những năng lực lớn lao lẫn phương pháp tu tập nghiêm khắc của Sư. Người ta nói rằng khi Achaan Maha Boowa còn là một học Tăng, đã thực hành thiền nhiều năm và đã thông hiểu một số thiền định Phật giáo, và cũng đã trải qua một thời gian hành thiền có sự an lạc trước khi đến với ngài Achaan Mun. Điều tự chứng ngộ này quả là một thành tựu. Trong lần gặp gỡ giữa Thiền Achaan Mun và Achaan Maha Boowa, Achaan Maha Boowa ngài Achaan Mun đã dạy cho Sư một bài giảng rất thâm sâu về sự khác biệt giữa hạnh phúc và tuệ giác và đưa Sư về lại rừng để tu tập thêm nữa. Trong nhiều năm tu tập theo sự quở trách của Thiền sư Achaan Mun, Thiền sư Achaan Maha Boowa đã có thể nhập vào những trạng thái thiền định cao và an lạc. Nhưng cuối cùng rồi Sư

lại một lần nữa đạt được trí tuệ lớn lao và tuệ giác. Thiền sư Achaan Maha Boowa luôn nhấn mạnh đến việc phát triển sự tập trung vững chắc và mạnh mẽ trong lúc tu tập. Sư là người đi tiên phong trong đề mục khởi lên trí trí tuệ. trong một trong những bài thuyết giảng của Sư, Sư cũng đã dạy cho chúng ta làm cách nào có thể sử dụng tuệ giác qua tu tập hay quán chiếu thân tâm, để bổ sung trong việc phát triển thiền định và thiền vắng lặng. Sự tập trung này sẽ dẫn đến tuệ giác sâu sắc hơn. Mặc dầu Thiền sư Achaan Maha Boowa có bàn luận về tam học của con đường tâm linh là giới, định và huệ; nhưng Sư giải thích rằng những phần này không cần thiết phải tu tập theo bất kỳ thứ tự đặc biệt nào cả. Thay vào đó, việc tu tập không cần phải phát triển thiền định theo từng giai đoạn một nhưng phải liên tục cùng một lúc thực hành giới định huệ để đối phó với những phiền não khi chúng khởi lên. Khi bắt đầu tu tập, Thiền sư Achaan Maha Boowa khuyến khích việc sử dụng mật chú, thần chú hay chân ngôn để phát triển sự vắng lặng ban đầu, trong khi đơn độc hay trong khi quán tưởng. Rồi khi hành giả đã đạt được sự vắng lặng, hành giả sẽ được hướng dẫn cách tu tập định và quán chiếu vào bản chất của những phần trong thân thể chúng ta. Sau đó hành giả trực tiếp quán chiếu vào bản chất của tâm và thấy được làm cách nào mà vô minh và sự hiểu biết sai lầm dẫn đến tà kiến và sự đau khổ lớn lao trong vòng luân hồi sanh tử. Thiền sư Achaan Maha Boowa giải thích chi tiết một vài cách có thể phát triển thiền định, đặc biệt là những gì liên quan đến hình ảnh và sự quán tưởng trong tu tập. Sư cũng phân biệt thứ mà dường như nội tâm và ngoại cảnh đã tạo nên những hiện tượng trong lúc thiền định và làm sao sử dụng chúng. Sư ghi nhận một điều quan trọng là "những sự việc này không xảy ra trong mọi trường hợp" và Sư cho rằng "trong bất cứ hình thức nào của thiền định, tuệ giác luôn là vấn đề quan trọng nhất." Thiền sư Achaan Maha Boowa cũng nói rằng Sư do dự khi nói quá nhiều chi tiết về những hình ảnh và hiện tượng thỉnh thoảng khởi lên trong lúc thiền định vì e rằng những hành giả sơ cơ sẽ vướng mắc vào và cho rằng những vấn đề này là quan trọng hay là những kinh nghiệm cần thiết mà hành giả muốn đạt được. Nó có thể là một cái bẫy để mong đợi sự xuất hiện của những hiện tượng như vậy, hay xem chúng là một dấu hiệu của sự tiến bộ, hay cố gắng làm cho chúng xảy ra trong lúc thiền định. Nếu hành giả chọn chúng để tu tập phát triển sự tập trung của mình, điều tốt nhất là cần phải có một vị thầy hướng dẫn. Đừng quá

vui mừng bởi những hình ảnh có vẻ lạ lùng hoặc những kinh nghiệm bất thường từ tâm thiền định. Chúng không có giá trị gì cả. Chỉ có trí tuệ mới là quan trọng.

***Brilliant Stars in the Vault of
the Sky of Theravada Buddhism***

1. Master Sunlun Sayadaw

Master Sunlun Sayadaw came from Sunlun village in central Burma. He was born in 1878 and was named U Kyaw Din. In 1919 there was an epidemic, U Kyaw Din decided to accomplish one great act of charity. He erected a pavilion in front of his house and invited people to come for meals for three days. On the third day, a wandering mendicant came and talked to U Kyaw Din about the practice of Vipassana and, on hearing these words, U Kyaw Din became greatly affected. Since then, he wanted to undertake the practice. He asked the wandering mendicant whether a man ignorant of the texts could undertake the practice. The wandering mendicant replied that the practice of insight meditation did not require doctrinal knowledge but only deep interest and assiduity. He told U Kyaw Din to practice in-breathing and out-breathing. From that day on, whenever he could find the time, U Kyaw Din would practice breath in and breath out. One day he met a friend who told him that practicing breathing in and out alone was not sufficient; he had also to be aware of the touch of breath at the nostril tip. After hearing this advice, U Kyaw Din started to practice awareness of the touch of breath. Then as his practice became more tense, he tried to be aware not only of the touch of breath but also the touch of his hand on the handle of a knife as he chopped corn cobs, the touch of rope on the hand as he drew water, the touch of his feet on the ground as he walked. He tried to be aware of touch in everything he did, and he always tried to practice mindfulness of breathing at anytime and in anywhere. Master Sunlun Sayadaw was an intrinsically honest master, laconic and precise in speech and possessed of great strength and determination. Currently there are a number of meditation masters teaching the practices of Master Sunlun Sayadaw throughout Burma,

and several Sunlun centers can be found in and around Rangoon. Special emphasis on intense effort, concentrated perception of sensation, especially pain, is the key to Sunlun practice. Practitioners with this enormous effort made to concentrate the mind by watching heavy breathing is then deepened in insight practice while sitting rigid, motionless, fully experiencing the pain of the body. The use of sensation, especially pain, is what most characterizes Sunlun practice. Total effort to overcome pain and distraction is the way of Master Sunlun Sayadaw. The power of deeply concentrated breathing and the pain that follows is suitable for overcoming many of the hindrances that normally distract a meditator. No matter how sleepy you feel, a session of hard breathing concentrating only on sensations at the nostrils will wake you right up. The technique is equally valuable for quieting an agitated mind, for in the face of enormous effort in hard breathing, most thoughts are blasted away like clouds before a wind. Sunlun practice clears the mind of sleepiness and distraction, leaving the meditator clear and concentrated. Further mindfulness of pain and changing sensations strenghtens the mindful, observing quality of mind. In a short time with this practice one may experience the power of a calm, concentrated mind which, when applied to observing the mind-body process, leads to clear insight, wisdom, and liberation.

2. Master Mahasi Sayadaw

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."

3. Master U Pandita Sayadaw

Master U Pandita Sayadaw was one of the most outstanding meditation masters in Burmese Buddhism in the modern time. He has written numerous books in Burmese and English on meditation, comparative religion and the application of Dharma to daily life. Since 1951, he has taught thousands of students, and traveled to many other Asian countries as well as to the United States, Europe and Australia to lead many Meditation Practice Retreats. He is now the abbot of Panditarama Monastery and Meditation Center in Rangoon, where he teaches ordained and lay students from Asia and the West. He was one of the most outstanding Dharma successors of Venerable Mahasi Sayadaw in teaching meditation in Burma. In 1984, he traveled to the United States to deliver Vipassana meditation teaching to North American practitioners. His American students collected all his discourses from the first three months retreat that the Master taught at the Insight Meditation Society to create a book titled "In This Very Life". In these discourses, the master describes in detail both the practical journey of awakening and a profound theoretical model of understanding. His discourses are really a precious treasure for those who wish to tread on the path of awakening.

4. Master U Kundalabhivamsa Sayadaw

Master U Kundalabhivamsa Sayadaw was born in 1921 at Winkadat Village in Bago Division, Burma. He joined the Order of the Buddhist Sangha at the age of ten as a novice and received his higher ordination at the age of twenty. He received three Dhammacariya Diplomas from three separate institutions, and taught Buddhist Cannon to student-monks at Kyauk-kone Medini Forest Monastery for over

twenty years. Later on, he moved to Mahasi Sasana Yeiktha in central Burma, where he practiced Vipassana meditation and served sometimes as Chief Meditation Teacher under the guidance of Venerable Mahasi Sayadaw. In 1979, he founded Saddhammaramsi Meditation Center and he has been serving as the Presiding Sayadaw ever since. At the present time, there are five Branch Centers which are affiliated to the Saddhammaramsi Meditation Center. He is also a major patron of the Mahasi Sasana Yeiktha at present. He is the author of many Theravada Dharma and Meditation Treatises. He had traveled extensively to many places in Asia, Australia, Europe and North America to deliver Dharma Discourses and conduct Meditation Practice Retreats. One of his most important works on Vipassana Meditation is the book titled "The Nine Essential Factors Which Strengthen The Indriya Of A Vipassana Meditating Yogi."

5. Master Ajahn Chah

Achaan Chaa, name of a Thai meditation teacher who belonged to the forest monk tradition. Born in a rural village in northeast Thailand, he received Bhikshu ordination at the age of twenty, after which he studied meditation with a number of teachers. For several years he pursued an ascetic lifestyle, sleeping in forests, caves, and cremation grounds. Eventually he settled in a forest hermitage near his birthplace, and a large monastery named Wat Pah Pong grew there as he attracted followers. In 1975 it was designated as a special training center for Westerners and named Wat Pah Nanachat, and since that time a number of influential Western Buddhist teachers have studied there. In 1979 the first of several European branch monasteries were established in Sussex, England by his senior Western disciples, among them Ajahn Sumedho, who became the senior monk at Amaravati Buddhist Monastery in England. Today there are branch monasteries in other European countries, as well as in Australia and New Zealand. Master Ajahn Chah does not emphasize any special meditation techniques nor does he encourage crash course to attain quick insight and enlightenment. According to the master, whether a tree, a mountain, a man, or an animal, it's all Dharma, everything is Dharma. Speaking simply, no existing thing is not Dharma. Dharma is Nature, the True-

Dharma. If one see Nature, one sees Dharma. If one sees Dharma, one sees Nature. Seeing Nature, one knows the Dharma. And so, what is the use of a lot of study when the ultimate reality of life, in its every moment, in its every act, is just an endless cycle of births and deaths? If we are mindful and clearly aware when in all postures of sitting, standing, walking, lying, then the knowledge is ready to be born; that is, knowing the truth of Dharma already in existence right here and now. At present, the Buddha, the real Buddha, is still living for He is the Dharma itself, the True-Dharma. And True-Dharma, that which enables one to become Buddha, still exists. It hasn't never fled anywhere! Also according to Master Ajahn Chah, in formal sitting, one may watch the breath until the mind is still, and then continue practice by observing the flow of the mind-body process. Live simply, be natural, and watch the mind are the keys to one's own practice. Practitioners should always remember that all of practice is simply developing a balance of mind, not clinging, unselfishness. Sitting in meditation or working at our daily activities are all part of practice and watching patiently allows the unfolding of wisdom and peace in a natural way. This is the true path of any practitioners.

6. Master Achaan Buddhadasa

Master Achaan Buddhadasa 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. In one extensive work, Anapanasati, Master Achaan Buddhadasa details the practice of formal mindfulness from preliminary stages to final enlightenment. Although this was central to his practice, he is more included these days to teach in a very open style, using meditation as a way to approach each activity of the day. He is an enlightened teacher who always stresses that the heart or truth of all religions is the same, freely borrowing images and ways of teaching from all traditions. Through his numerous Dharma talks, master Achaan Buddhadasa has become a leading voice in raising Thai Dharma from simply ritual to an understanding of how peace arises from nonattachment. With Master Achaan Buddhadasa, practitioner may sit alone and pursue strict

mindfulness of breathing as an intensive formal practice, or work around the monastery. This is the chief focus of Master Achaan Buddhadasa's teaching: natural meditation done throughout one's daily activities. Although he does not deny that the strict intensive methods advocated by many other Theravada teachers, he warns us about the dangers of attachment to any formal practice, to concentration, or to any special states of mind. He emphasizes that any desire lead to suffering, including the desire for an enlightenment, the peace of mind comes naturally from non-striving.

7. Master Mohnyin Sayadaw

Master Mohnyin Sayadaw was one of the most outstanding meditation masters in Burmese Buddhism in the modern time. According to the master, meditators should become familiar with the most basic concepts of the Abhidharma before undertaking practice. This prior knowledge will help them direct attention to the true nature of all phenomena in a precise and clear way. The most essential concepts one should understand before meditation are descriptions those ultimate realities that make up our seemingly solid and continuous world. The elements as we perceive them, consciousness, the sense organs and their objects, and the corporeal groups of matter, appear to us as a solid world because of their rapid change. It is by examining the arising and dissolution of these groups and elements and consciousness in the body and the mind that the meditator develops true insight knowledge. As this deepens, he sees all perceivable events as fleeting and unsubstantial, no place to cling or look for happiness. No longer fooled by their nature, no longer clinging, he experiences true liberation. Therefore, meditators should always remember that all physical phenomena are destructible, impersonal, and non-substantial. In the same manner, all mental phenomena are impersonal and non-substantial. The ultimate truths exist in all physical and mental phenomena and can be seen when we examine their functions and properties. However, these truths are hard to see because of our own concepts, because of illusion we have of solidity or permanence in the physical and mental world. And this true knowledge can only be perceived through direct experience in the meditation. A meditator

who contemplates the arising and vanishing of phenomena at every posture during the four modes of deportment will eventually realize that the mental and physical phenomena having arisen disappear immediately and the new formations of existence arise in place of the older ones, just as sesame seeds are disintegrated with cracking sounds when heated in a frying pan. During the practice of Vipassana at the point where the practitioner can clearly perceive the arising and vanishing of all phenomena, there arises in him the defilements of insight. These are especially likely to arise in the meditator who has been practicing Vipassana combined with tranquility or concentration meditation. Some of the subtle defilements that arise are attachment to the rapture, tranquility, happiness, energy, awareness, equanimity, and delight that arise in him. These subtle attachments or defilements are overcome when the meditator realizes that none of them are the true path to the cessation of suffering, and that he must relinquish his attachment and simply continue contemplating clearly the process of all phenomena arising and vanishing. So, in practicing the Vipassana meditation according to these instructions, a meditating disciple will find that by paying constant attention to the characteristics of the alterations, displacements, disturbances, modes of changing of body and mind, he is developing his mental faculties in such a way that the deep insight experienced by him will be free from both eternity and annihilation beliefs. His insight will dispel the following illusions: 1) the idea of permanence, 2) the idea of worldly happiness, 3) the idea of ego or fixed personality, 4) the idea of pleasure in lust, 5) greed, 6) becoming, 7) grasping, 8) the idea of compactness or solidity, 9) wrong view about karma formations, 10) the idea of stability, 11) the conditions of becoming, 12) delight, 13) clinging, 14) grasping and adherence to the idea of substance, 15) adherence to delusion regarding the ego and the world, 16) attachment, 17) thoughtlessness, and 18) getting entangled in any aspect of body or mind. These are the fruits of proper Vipassana practice. This truth will lead to escape from old age, sickness, death, and rebirth.

8. Master Mogok Sayadaw

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.

9. Master Phra Acariya Mun Bhuridatta Thera

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.

10. Master U Ba Khin

Master U Ba Khin was a layman meditation master. He was one of the most outstanding figures in Burmese Buddhism of our time. He took up meditation practice at about age forty while still working in government office. Several years after his retirement, he not only developed his meditation center and extensively taught meditation Dharma, but was also the acting head of four departments of the Burmese government. U Ba Khin's full involvement in the demands of a worldly life as a householder and prominent civil servant is apparent in the system and style of his instruction. He emphasized the practical in preference to the theoretical understanding of Dharma by the direct and intensive method of practice. U Ba Khin's teachings are based primarily on his own experience and therefore the terminology he employed to describe what he understood may seem imprecise in the most technical Buddhist sense or in modern scientific precision. This is because he was not really interested in any theoretical framework of Dharma but merely tried to provide a sufficient translation of his own experience to serve as a basis for meditation instruction. He considered Buddhism something to do rather than to talk about. U Ba Khin's instruction is really intensive and, although he taught many of the different concentration meditations, mindfulness of breathing is now most often used in conjunction with his insight practice. The specific practice consisted, after developing a certain amount of concentration, of passing the attention systematically through the body and becoming aware of the physical sensations within it. Observing these sensations, the meditator develops an increasing awareness of "anicca" or the characteristic of impermanence. In U Ba Khin's words, when "anicca is activated," the process of purification of defilement occurs in the psycho-physical continuum that we label human being. The agent, or the mode, of this purification, Master U Ba Khin referred to as "Nibbana-dhatu." The nature of of this nibbana-dhatu is extremely difficult to describe, because it is not a theoretical aspect or even a

conceptual one. It is, in fact, an experience. As one penetrates more and more deeply into the nature of reality by observing "anicca" closer and closer to the actual state of impermanence, there arises a different mode, a different "element" (the literal meaning of dhatu) that the most basic level of being comes into contact with defilement and uproots it. This is a complicated conceptualization of a process that U Ba Khin well knew was inexplicable but capable of being experienced. His own descriptions of it are similar to the following metaphoric simile: "With the awareness of the truth of anicca and/or suffering and/or non-self, the student develops in him what we may call the sparkling illumination of nibbana-dhatu, a power that dispels all impurities or poisons, the products of bad actions, which are the sources of his physical and mental ills. In the same way as fuel is burned away by ignition, the negative forces of impurities and poisons within a eliminated by the nibbana-dhatu, which he generates with the true awareness of anicca in the course of his meditation. A note of caution is necessary here. When one develops nibbana-dhatu, the impact of this nibbana-dhatu upon the impurities and poisons within his own system will create a sort of upheaval which must be endured. This upheaval tends to increase the sensitivity of the radiation, friction, and vibration of the whole body." This will grow in intensity, so much so that one might feel as though his whole body were just electricity and a mass of suffering. What is essential in Buddhist meditation is the realization of the coming into being and the dissolution of the five aggregates. It is only when the nibbana-dhatu is developed, following a true appreciation of anicca, that the impact of nibbana-dhatu upon the impurities within creates a sensation of burning which in any case should not persist. Nibbana-dhatu, then, can be understood as the force generated by awareness of anicca, the actual meditational experience of impermanence. This is a purification process leads the meditator to experience the nirvanic peace within himself. This is the heart of U Ba Khin's teaching.

11. Master Achaan Naeb

Master Achaan Naeb was born into a family of a Thai governor in a province bordering Burma. At age thirty-five she began the study

Buddhist Abhidharma and insight meditation under Master Achaan Pathuna U Vilasa. Twelve years later she began teaching, establishing centers for study and meditation at many temples. Her teachings in Vipassana meditation point directly to the most obvious source of suffering of our own bodies. She may first instruct the a student practitioner to sit comfortably and then ask them not to move. Shortly, of course, one automatically begins to change position. She may say right away, "Wait, hold it. Why are you moving? Don't move yet." In fact, if we simply stay still and try not to move, eventually the pain increases so we must change posture. Almost all of our actions throughout the day follow the same pattern. After waking, we arise and go to the bathroom to ease the bladder pain. Then we eat breakfast to ease the discomfort of hunger. Then we read or talk or watch television to distract us from the pain of our turbulent mind. Then we move again to ease another discomfort. Each movement, each action is not to bring happiness but to ease the inevitable suffering that comes from being born with a body. Master Achaan Naeb's method has the simple approaching point of looking at the cause and effect of suffering in our daily lives and actions. Clear perception of this process is the direct entry to the end of suffering and this is the happiness of of an enlightened one, or the happiness of a Buddha. Master Achaan Naeb also makes a number of other important Dharma points for meditation practice. First, she emphasizes that one must have right conceptual understanding before practice. She states that establishing the middle path is not easy. Without right understanding and awareness, wisdom will not develop. This right unerstanding is knowing how to be correctly aware of mind and matter. It is also knowing how defilements arise from craving and being able to distinguish between the clear knowing of present objects, which is correct practice, and the development of tranquility, which is incorrect practice. The distinction between insight practice and concentration practice is stressed. Any attachment to tranquility or to a particular regimen in practice is seen to block wisdom. Insight comes only from the direct observation of the nature of mind and matter in the present moment. No strong effort nor special concentration is necessary. Instead we are urged to know mind and matter directly as they appear in all postures. We will see clearly how pain and unsatisfactoriness drive us through our daily actions. We will

also see how mind and matter are separate, empty phenomena which change constantly. According to Master Achaan Naeb, it is only through the direct knowing of mind and matter in insight practice that wisdom will arise. She emphasizes the uniqueness of the Buddha's teaching and focuses on the four applications of mindfulness as the one way to all insight. She stresses that no special effort need be made, only to practice by simply observing the present moment, especially mind, matter, and why we move as we do. Master Achaan Naeb encourages us to listen with understanding so that we may acquire wisdom. She says, "To listen with understanding means that we are listening without any preconceived ideas or opinions. If we listen with a closed mind, our preconceived ideas or opinions will inevitably conceal the truth, and that being the case we shall fail to attain wisdom. These should be put aside, and we should listen with an open mind and not think about what 'our' teacher taught before. Moreover, we should not think about the speaker; who he is, whether or not he is our teacher, nor hold any prejudiced opinion against him. We must listen with an open mind and try to find out if what is being spoken is reasonable, if what is being spoken leads us to the truth. And this is the only way for practitioners to practice and experience themselves the growth of wisdom and liberation."

12. Master Achaan Jumnien

Master Achaan Jumnien was born in a rural village in Thailand. He began his meditation practice at the age of six. His first instruction was in concentration practices and loving-kindness meditation. Later on, he proceeded to practice various concentration meditations with well-known teachers in Thailand, traveled as a wandering ascetic, and then trained in intensive insight meditation by Master Achaan Dhammadasa at Wat Tow Kote Center. Master Achaan Jumnien is an extremely open teacher who makes use of many methods of practice. He has studied different techniques and rather than focus on only one approach he will prescribe different meditations for his students depending on their needs and their personality or predominant attachments. Yet no matter what technique is developed, he eventually directs the students back to the insight practice of seeing the true nature

of the mind-body process as changing, unsatisfactory, and empty of self. It is a part of his teaching that there is no one correct path. He considers meditation practice as an experiment and investigation into our own desires and suffering; and watching meditation progress as just another aspect of the development of insight. He always reminds his students: "Your path in the Dharma is one of constant observation and investigation. It is really important to know that people must take responsibility for their own growth in the Dharma. Practice is for him and all of us a life-long process and though we may use particular meditation techniques for a time, it is the permanent end of all desires, this final peace, that is the true conclusion to our spiritual practice."

13. Master Achaan Dhammadaro

Master Achaan Dhammadaro was one of the most outstanding Thai masters in the modern time. He had studied several meditation techniques and felt them inadequate, so he found a temple where they offered him a room to continue his study of meditation on his own. For many months he remained alone in this room until he had discovered for himself a route to the heart of the Buddha's teaching. Then he traveled in south Thailand and eventually began teaching insight meditation at Wat Tow Kote Center in Nakom Sri Thammaraj. In his meditation method, Master Achaan Dhammadaro emphasizes mindfulness of sensation, a word he uses interchangeably with feeling. Through constant mindfulness of changing sensation we can see all our experience as moment-to-moment arising and vanishings. This is clear, he explains, because form, and therefore sensation, is the basis for all five aggregates. The perception of the five aggregates as they arise and vanish is what the Buddha meant when he directed us to be mindful of body in body, feeling in feeling, mind in mind, and Dharma in Dharma. Master Achaan Dhammadaro uses moment-to-moment awareness of sensation as perceived in the body, feelings, and even in subtle movements of mind as a direct means of experiencing inner truth. In explaining the development of the meditation, he describes how mindfulness of sensation will lead us to experience all the senses directly at the heart base (the heart is traditionally known as the seat of mind). When all experience, even mind, becomes perceived as clear

sensations arising and passing away at the heart base, we see the truth of impermanence, suffering, and non-self. This leads us to the deepest truth of all, the end of suffering, the experience of nirvana.

14. Master Taungpulu Sayadaw

Master Taungpulu Sayadaw was one of the most outstanding Burmese masters in the modern time. According to Master Taungpulu Sayadaw, the inclusion of the methodical practice of meditation based on the parts of the body and on death. Traditionally, the number of concentration meditations in the Theravada scriptures includes forty subjects. Mindfulness on the parts of the body is one of them. Development proceeds by memorization and visualization. This practice is also used as a balance for those meditators who have a particularly strong attachment to bodily form. On following this practice, attachment to one's body, lust for others, and identification with the body as "I" and "mine" fall away. In beginning my own practice, while meditating on breathing, I had appeared spontaneously visions of parts of the body, especially bones and skeletons. At that point my Lao teacher instructed that I fix these images in my mind as a way to sharpen my faculty of concentration and one-pointedness, and to balance the other spontaneous visions of dancing femal forms. Eventually this practice led into a series of meditations on death and dead bodies, those at the monastery burning grounds, as well as visions of my own and those of close friends. Such meditation, directly coming to terms with the feelings involved in one's own death, is a powerful way to put ego and melodrama into perspective. When we attain freedom from fear of death by acknowledging it fully, dropping the attachment to being, we can really be free.

15. Master Achaan Maha Boowa

Master Achaan Maha Boowa is a well-known abbot and teacher in the forest ascetic tradition of northeast Thailand. After studying basic Dharma for several years he mastered Pali, language of the scriptures, before setting out for meditation training. Master Achaan Maha Boowa

spent many years practicing meditation as a forest monk, and received his instruction in large part from a famous Lao-speaking master, Achaan Mun. Achaan Mun is one of the most renowned of the Thai-Lao forest teachers of this century, known for his mastery of concentration and insight practices, for his great powers, and for the fierceness of his teaching style. It is told that Master Achaan Maha Boowa as a student had, after long practice, mastered some of the Buddhist concentration meditations, and spent his time sitting in much bliss before he went to see Achaan Mun. This mastery alone is quite an attainment. Master Achaan Mun on meeting him gave a very stern lecture on the difference between bliss and the wisdom of enlightenment and sent him off to the forest to practice more. For many years following this chiding, Achaan Maha Boowa was unable to enter into high and blissful concentration states. But when he again finally mastered them, it was with great wisdom and insight. Master Achaan Maha Boowa always emphasizes the development of strong and steady concentration in practice as the forerunner of the arising of wisdom. In one of his talks he also tells how it is possible to use wisdom, through study or investigation into the body and mind, to aid in the development of concentration and calm. This concentration then leads to even deeper wisdom. Although Master Achaan Maha Boowa discusses the three traditional parts of the spiritual path: virtue, concentration, and wisdom, he explains that these do not necessarily develop in any particular order. Instead, practice should not be "developing concentration stage by stage" but working with virtue, concentration, and wisdom concurrently to deal with defilements as they arise. For starting practice, Master Achaan Maha Boowa encourages the use of word repetition or mantra to develop initial calm, either alone or in conjunction with visualizations. Then, once calm is established we are instructed to use this concentration to investigate the nature of parts of the body. We are later directed to investigate the nature of the mind and to see how ignorance and misunderstanding has led to a false view of self and to great suffering in these rounds of rebirth. Master Achaan Maha Boowa details some of the ways concentration can be developed, especially in regard to images and visions that arise in practice. He also distinguishes between what seem to be internally and externally caused phenomena that appear in

meditation and how to use these. It is important, he notes, that "these do not occur in every case" and that "whatever type of concentration developed, wisdom is always the thing that is important." Master Achaan Maha Boowa also said that he has hesitated to include too much detail about the various images and phenomena that sometimes arise with developing concentration for fear that beginning meditators will latch on to these as important or necessarily desirable experiences. It can be a trap to expect the appearance of such phenomena or to consider them as a sign of progress, or try to make them happen in one's meditation. If one chooses to work with them to develop absorption in one's practice this is best done under the guidance of a teacher. Do not be excited by descriptions of what seem to be strange or unusual experiences from a concentrated mind. They are not valuable. Only wisdom is important.

Chương Ba Mười Bảy
Chapter Thirty-Seven

Những Vì Sao Sáng Chói
Trên Vòm Trời Phật Giáo Triều Tiên

1. Sư Nguyên Hiểu (617-686)

Nguyên Hiểu 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.

Sư Nguyên Hiểu thường dạy chúng đệ tử: "Mọi người đều biết giải quyết cái đói bằng thức ăn. Nhưng ít người biết rằng Phật pháp chính là phương thuốc chữa cái ngu si của mình. Trí tuệ và tu tập giống như hai bánh của chiếc xe bò. Làm lợi cho người khác mà cũng vừa làm lợi cho chính mình, trí tuệ và tu tập giống như hai cánh của một con chim. Tứ đại chẳng bao lâu cũng chia lìa, không còn có thể kết hợp lâu dài nữa. Khi gần đến buổi chiều, bạn mới tiếc là buổi sáng đã không sớm

tu tập. Lạc thú trần gian mà bạn đang hưởng đang biến thành khổ đau cho tương lai. Vậy thì tại sao bạn lại bám chặt lấy những lạc thú ấy? Một khoảnh khắc kiên nhẫn sẽ biến thành hạnh phúc bền vững. Vậy tại sao bạn không tu tập?"

2. Sư Huệ Siêu

Huệ Siêu là tên của một vị danh Tăng Triều Tiên, sang Trung Hoa vào thời nhà Đường (618-907). Người ta nói vị Thiền sư này đã có lần du hành sang Ấn Độ. Theo thí dụ thứ 7 của Bích Nham Lục, một hôm, Sư đến hỏi Pháp Nhãn: "Huệ Siêu xin hỏi Hòa Thượng thế nào là Phật?" Pháp Nhãn đáp: "Ông là Huệ Siêu." Tuyết Đậu, tác giả của Bích Nham Lục, đã làm bài tụng về chỗ này:

"Giang quốc xuân phong xuy bất khi
 Chá cô đề tại thâm hoa lý
 Tam cấp lãng cao ngư hóa long
 Si nhân du hố dạ đường thủy."

Gió heo may mùa xuân reo vui trên Giang quốc; chim chá cô hát líu lo giữa đám hoa rậm. Tam cấp sóng cao cá hóa rồng, người ngu giữa đêm tìm mương nước. Về câu hỏi "Phật là ai?" mỗi Thiền sư muốn cho đệ tử của mình một khía cạnh lãnh hội khác nhau. Tất cả những giải đáp không nhất thiết phải chỉ vào một phương diện nào đó của Phật, vì hết thảy đều tùy cơ duyên trong khi hỏi. Và qua những sự kiện này, chúng ta thấy ngay ở đây Phật không còn là một thực thể siêu việt được bao trùm giữa những hào quang của cõi trời; ngài cũng là một con người như chúng ta, đang trò chuyện với chúng ta, và ngài hoàn toàn là một con người có thể làm quen được. Và do đó, nếu ngài có phóng ra ánh sáng nào, chúng ta phải khám phá, vì nó không là cái có sẵn để cho chúng ta tiếp nhận. Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, thiền sư Pháp Nhãn có cơ đồng thời thốt trác (con kêu mẹ mỗ), đủ dụng đồng thốt trác, mới hay đáp lời như thế. Có thể nói siêu thanh vượt sắc được đại tự tại, nắm buông một lúc, sống chết tại ta thực là kỳ đặc. Tuy nhiên, công án này đã gây khá nhiều tranh luận khắp nơi, khởi hiểu theo tình giải chẳng ít. Họ không biết cổ nhân phạm buông ra một lời, nửa câu đều như chọi đá nháng lửa, làn điện xẹt, thẳng đó vạch ra con đường chánh. Người đời sau chỉ chạy theo ngôn cú, khởi tình giải nói: Huệ Siêu chính là Phật, nên Pháp Nhãn đáp như thế.

Hoặc nói, chỗ hỏi đâu có can dự gì. Nếu hiểu như thế, chẳng những cô phụ chính mình, cũng là chôn vùi cổ nhân. Nếu cần thấy toàn cơ của Pháp Nhãn, phải là kẻ đánh một gậy chẳng ngoái đầu, răng như cây kiếm, miệng tợ chậu máu, nhằm ngoài lời nói biết chỗ trở về, mới có ít phần tương ứng. Nếu mỗi mỗi khởi tình giải thì cả quả đất, là kẻ diệt chủng tộc nhà Phật. Siêu Thiên khách ngay đây được ngộ, vì bình thường dụng công ôm ấp nghiên cứu, mới được một câu nói như thùng lủng đáy. Đến như Giám viện Tắc ở trong hội Pháp Nhãn cũng chưa từng tham thỉnh nhập thất. Một hôm Pháp Nhãn hỏi: "Giám viện Tắc sao chẳng vào thất?" Tắc thưa: "Hòa Thượng đâu không biết con ở chỗ Thanh Lâm đã có chỗ thâm nhập." Pháp Nhãn bảo: "Ông thử vì ta cử xem?" Tắc thưa: "Con hỏi thế nào là Phật? Thanh Lâm đáp, 'Đồng tử Bính Đình đến xin lửa.'" Pháp Nhãn bảo: "Lời khéo, ngại ông hiểu lầm, nên nói lại xem?" Tắc thưa: "Bính Đình thuộc về lửa, đem lửa đi xin lửa, như con là Phật lại đi tìm Phật" Pháp Nhãn bảo: "Giám viện quả nhiên hiểu lầm rồi." Tắc giận, quảy hành lý bỏ đi qua sông. Pháp Nhãn nói: "Người này nếu trở lại có thể cứu, nếu không trở lại thì không thể cứu." Tắc đi đến giữa đường, tự xét: Pháp Nhãn là thiện tri thức của năm trăm người, há lại gạt ta hay sao? Bèn trở lại tái tham vấn. Pháp Nhãn bảo: "Ông hỏi ta, ta sẽ vì ông đáp." Tắc hỏi: "Thế nào là Phật?" Pháp Nhãn đáp: "Đồng tử Bính Đình đến xin lửa." Tắc liền đại ngộ. Hiện nay có người trừng mắt khỏi giải hội, nên nói kia không thương tích chớ làm thành thương tích. Loại công án này, người cửu tham một phen nghe cửu liền biết chỗ rơi. Tông Pháp Nhãn gọi đó là "Tiển phong tương trú" (tên nhọn chỏi nhau). Chẳng dùng ngữ vị quân thân, tứ liệu giản, chỉ luận tiển phong tương trú là gia phong của tông Pháp Nhãn. Như thế, dưới câu liền đó thấu được, nếu nhằm dưới câu suy nghĩ dò tìm chẳng ra.

3. Sư Trí Nột (1158- 1210)

Trí Nột là một trong những nhân vật có ảnh hưởng nhất của Phật giáo Triều Tiên. Thầy của ông là Chonghwi, một thiền sư thuộc truyền thống Thiền Hùng Châu của Triều Tiên. Theo truyện kể của truyền thống thì ông đã ba lần chứng nghiệm giác ngộ: 1) lần đầu tiên xảy ra tại Ch'ong-wonp-sa thuộc miền Đông Nam bán đảo Triều Tiên, được kết tủa bởi sự tụng đọc kinh Pháp Bảo Đàn của lục Tổ Huệ Năng; 2)

lần thứ hai xảy ra tại Pomun-sa trên Núi Haga Đông Nam Triều Tiên, mà kết quả đưa đến việc ông quyết định rằng trên căn bản Thiền tông khế hợp với kinh điển Phật giáo; 3) lần thứ ba vào năm 1187, trong khi ông đang trụ tại một ngôi thảo am ở Sangmuju nằm sâu trong vùng Núi Chiri, ông chứng ngộ lần cuối cùng sau khi đọc một đoạn được viết bởi Thiền Sư Đại Huệ. Ông là Thiền sư Triều Tiên đầu tiên làm phở cấp lối tu tập của truyền thống Thoại Đầu, liên hệ tới việc xử dụng Công Án không thể nào giải quyết được bằng lối lý luận của tư tưởng. Trong sự trình bày của ông về Thiền, ông đã khai triển ý tưởng “đốn ngộ theo cách tu tập từ từ,” nhằm cố gắng hòa giải cuộc tranh luận đang tiếp diễn trong truyền thống về vấn đề giác ngộ và đạt được Phật quả một cách tức thì hay một cách từ từ. Lối lý luận của ông hiện vẫn còn tiếp tục là một kiểu mẫu trong truyền thống Thiền của Triều Tiên cho mãi đến ngày hôm nay. Về sau ông trụ lại tại Suson-sa, mà trước đây có tên là Kilsang-sa, trên Núi Songgwan, tên của ngọn núi này về sau được đổi lại thành Chogye, đặt theo tên Núi Tào Khê, ngọn núi nơi mà lục Tổ Huệ Năng đã sống. Tông Tào Động hiện tại của Triều Tiên là tông phái lớn nhất của Phật giáo tại xứ này có từ thời Trí Nột và cộng đồng Tăng vào thời đó của ông.

Sư Trí Nột viết trong quyển Sự Tiếp Cận Thiền Của Người Đại Hàn: "Một số người không hiểu rằng bản chất của cái thiện và cái ác là hư vô. Họ ngồi cứng đờ bất động hàng giờ như một tảng đá đang đè nát cổ, cấu thúc cả thân và tâm. Tin tưởng đây như là một cách 'tu tâm' là một ảo tưởng nghiêm trọng. Vì lý do này mà người ta nói 'Các bậc Thanh văn, những người chỉ nghe Pháp bằng trái tim và trở nên giác ngộ, sẽ lần lượt đoạn trừ tư tưởng mê hoặc, nhưng cái tư tưởng làm việc đoạn trừ này chính là một tên cướp.' Nếu họ có thể nhận thấy rằng sát sanh, trộm cắp, tà dâm, vọng ngữ đều khởi lên từ bản tánh, vậy thì sự khởi lên của các hành vi ấy cũng giống như sự không khởi lên của các hành vi ấy mà thôi (vì sự không khởi lên của các hành vi ấy cũng là do từ bản tánh). Từ trong cội nguồn, các hành vi ấy vốn nằm yên, tại sao chúng ta phải đoạn trừ chúng? Người ta nói: 'Đừng sợ sự khởi lên của các tư tưởng, nhưng tốt hơn, nên sợ ý thức được điều đó một cách muộn màng.' Người ta cũng nói: 'Nếu bạn ý thức được tư tưởng vào lúc nó khởi hiện, qua sự ý thức ấy, tư tưởng sẽ biến mất.'" Sau khi thị tịch ông được ban cho danh hiệu Quốc Sư Đại Nhật Phổ Chiếu Như Lai.

4. *Sư Vô Học (1317-1405)*

Vô Học là tên của một vị Thiền sư Triều Tiên vào thế kỷ thứ XIV. Trong quyển 'Thiên Đỉnh Sơn', Thiền sư Vô Học dạy: "Một hôm, nhà vua đến thăm Thiền sư Vô Học ở chùa Hoeryong. Vua cho cả đoàn tùy tùng lui ra và nói với Thiền sư Vô Học: 'Ta quá bận tâm với công việc triều chánh, không còn sức để cất tiếng cười như ta muốn. Hôm nay, chúng ta sẽ trò chuyện thân tình, chúng ta có thể dẹp bỏ mọi lễ nghi để nói năng với nhau một cách tự do. Sư và ta hãy vui vẻ với nhau.' Vô Học nói: 'Tâu Bệ hạ, để phá vỡ băng giá, xin Bệ hạ hãy nói một câu bông đùa.' Nhà vua nói: 'Đồng ý, nào Vô Học, người trông giống như một con heo đói đang tìm kiếm phân.' Vô Học bái vua và nói: 'Bệ hạ trông giống như Phật Thích Ca Mâu Ni trên đỉnh núi Linh Thứu.' Nhà vua không hài lòng với câu đối đáp như thế và nói: 'Vô Học, tại sao trong lúc ta ví ông như một con heo, thì ông lại ví ta với Phật Thích Ca?' Vô Học trả lời: 'Vì heo chỉ thấy heo, và Phật chỉ thấy Phật.' Nhà vua phá lên cười và nói thêm: 'Sư vượt hơn ta một bậc, nhưng câu trả lời của Sư là một bài học về Thiền, không phải là một câu nói đùa.'"

5. *Sư Mu Soeng*

Sư Mu Soeng dạy trong 'Thiên Đỉnh Sơn': "Trong một câu chuyện, Thiền sư Sosan và đệ tử Samyong, đang đi tản bộ trong núi. Sosan đi trước đệ tử mấy bước. Samyong đưa mắt đánh giá thầy, một người vóc dáng nhỏ thó, yếu ớt, bề ngoài trông rất tầm thường. Trong khi đó, Samyong là một người to lớn, đẹp đẽ, với dáng vóc uy nghi mạnh mẽ. Sững sờ về sự tương phản này, Samyong không khỏi tự hỏi tại sao một người có dáng vẻ tầm thường như thế có thể là thầy của mình được. Một lúc hai người đi đến một thác nước. Samyong vô cùng sững sốt khi thấy nước của dòng thác chảy ngược từ dưới lên, chứ không phải từ trên xuống. Anh ta la lớn với thầy Sosan: 'Thầy ơi! Thầy hãy nhìn xem! Dòng thác này chảy ngược! Thật là ngược đời!' Sosan dịu dàng trả lời: 'Phải, nó giống như cái tâm của con vậy.' Samyong hiểu rằng thầy Sosan vẫn luôn theo dõi những diễn tiến trong tâm thức của mình, và đã dùng phép thần thông để dạy mình. Samyong đánh lễ thầy và

xin lỗi một cách thống thiết để được thầy tha thứ. Sosan 'buông' dòng thác ra và nước bắt đầu chảy từ trên xuống dưới một cách tự nhiên."

6. Sư Kính Hư (1849-1912)

Kính Hư là tên của một vị Thiền sư Đại Hàn, sống giữa thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX. Một hôm, Mang Gong và Thiền sư Kính Hư đang đi dạo trong rừng thì bị một cơn mưa rào ập đến. Hai người vào trú mưa trong một cái hang với những khối đá lớn. Khi cơn mưa vừa dứt, Kính Hư vẫn nhìn chăm chăm vào một tảng đá lớn trên đầu họ. Mang Gong cảm thấy hơi bất an, bèn hỏi: "Bạch Đại Sư, sao ngài cứ nhìn mãi tảng đá ấy?" Kính Hư đáp: "Ta e rằng nó sẽ rơi xuống đầu chúng ta." "Làm sao tảng đá lớn đó rơi được?" Mang Gong hỏi, bụng rất ngạc nhiên. Kính Hư đáp: "Nơi an toàn nhất là nơi nguy hiểm nhất."

Thiền sư Kính Hư thường dạy chúng đệ tử: "Cây lớn dùng cho việc lớn, cây nhỏ dùng cho việc nhỏ. Tốt và xấu đều có công dụng riêng. Không có gì đáng vứt bỏ. Hãy giữ lại các bạn tốt cũng như các bạn xấu. Đừng vứt bỏ cái gì. Đó là đạo Phật chân chính. Đối với hành giả chân chính, đừng ao ước có được một sức khỏe hoàn hảo. Một sức khỏe hoàn hảo luôn đi kèm với lòng tham và ham muốn. Nên có bậc cổ đức nói rằng: 'Hãy biến những đau khổ của bệnh tật thành lương được.' Đừng trông mong có một cuộc sống yên bình. Một cuộc sống yên bình dễ dàng phát sinh một tâm thức ưa phê phán và lưỡi biếng. Nên có bậc cổ đức nói rằng: 'Hãy chấp nhận những lo âu và khó khăn của cuộc sống.' Đừng trông chờ công phu tu hành của bạn luôn suông sẻ, không trở ngại. Không có chút thử thách, tâm thức đi tìm giác ngộ có thể sẽ lạc hướng. Nên có bậc cổ đức nói rằng: 'Hãy đạt đến giải thoát giữa muôn vàn nhiễu loạn.'"

7. Sư Kusan Sunim (1909-1981)

Kusan Sunim, tên của một Thiền sư Triều Tiên, sanh tại Namwon trong một gia đình nông dân. Vào tuổi 26 ông trì chú Phật giáo trong khi đang bệnh hoạn, và khi lành bệnh ông quyết định xuất gia làm Tăng. Ông theo học với sư Hyobong Sunin tại chùa Songgwangsa, và vào tuổi 31, ông thọ đại giới tại Tongdosa. Từ năm 1962 đến năm 1966

ông trụ trì chùa Tonghwasa, và năm 1967 ông sáng lập Trung Tâm Thiền Định Quốc Tế Bul-il tại Songgwangsa được xem như là một nơi cho nhiều người ngoại quốc đến thực tập thiền. Ông là một trong những thiền sư có ảnh hưởng nhất vào thế kỷ 20, và có ảnh hưởng đáng kể với trường phái Chogye. Ông được đặc biệt biết đến qua việc ông nhấn mạnh đến sự thiết yếu của thiền tập và xem việc học kinh là hàng quan trọng thứ yếu thứ hai. Những sách của ông gồm bộ “Con Đường Của Thiền Tông Đại Hàn và Cửu Sơn.”

8. Sư Sùng Sơn Hạnh Nguyên

Sùng Sơn Hạnh Nguyên là một vị Thiền Tăng Triều Tiên thuộc phổ hệ thứ 78 tính từ thời Đức Phật Thích Ca Mâu Ni, thọ giới năm 1948, sau đó ông đã lui về ẩn cư để chỉ dành thì giờ cho việc tu tập thiền định một cách mạnh mẽ. Trong thời gian chiến tranh Triều Tiên, ông phục vụ trong quân đội 5 năm, sau đó lại lui về đời sống tu viện. Ông là vị thầy người Triều Tiên đầu tiên dạy Thiền tại Hoa Kỳ. Năm 1972 ông du hành sang Hoa Kỳ, và làm việc trong một tiệm giặt ở Providence, RI, nhưng bắt đầu thu hút một nhóm đồ đệ. Ông thành lập Trung Tâm Thiền Providence, mà bây giờ có nhiều chi nhánh trong khắp cả xứ. Ông đã viết vài cuốn sách, bao gồm cuốn “Thi Ca Thiền” và “Tro Rơi Trên Thân Phật.” Tro Rơi Trên Thân Phật là sưu tập những cuộc đối thoại, những câu chuyện, những cuộc tham vấn Thiền, Pháp thoại, và thư tín của Thiền Sư Sùng Sơn Hạnh Nguyên. Những lời nói của ông khởi lên do hoàn cảnh khởi lên.

Theo Thiền Sư Sùng Sơn, tất cả những kinh nghiệm, bên ngoài và bên trong đều trở thành một. Đó là tâm Thiền. Bản lai tự tánh không có sự đối nghịch, lời nói và chữ viết không cần thiết. Không suy nghĩ, tất cả mọi vật rất chính xác như chúng đang là. Chân lý tức Như Thị. Phần lớn người ta có cái nhìn sai về thế giới. Người ta không thấy thế giới như chính nó, họ không thấu đạt Chân lý. Cái gì tốt, cái gì xấu? Ai tạo ra tốt xấu? Người ta chấp chặt về những kiến giải của mình với tất cả sự liêu lĩnh. Nhưng mọi kiến giải đều khác nhau. Làm sao bạn có thể nói rằng kiến giải của bạn là đúng, còn của người khác là sai? Đây chỉ là hư vọng mà thôi! Nếu muốn hiểu chân lý, bạn phải buông bỏ vị trí và điều kiện cũng như những kiến giải của bạn. Rồi thì tâm bạn sẽ hiện ra trước suy nghĩ. Tâm trước khi suy nghĩ là tâm trong sáng. Tâm

trong sáng không bên trong, không bên ngoài. Đó là “như thị.” Như Thị chính là chân lý.”

Cũng theo Thiền Sư Sùng Sơn Hạnh Nguyên trong quyển 'Thiền Định Chỉ Nam', Thiền có phong cách dạy đơn giản và trực tiếp: Thiền có nghĩa là nếu bạn muốn biết dưa hấu là gì, bạn hãy cầm lấy quả dưa, lấy con dao, cắt dưa ra, rồi đưa một miếng dưa vào miệng, bùm! Kinh nghiệm của bạn đấy. Chữ nghĩa, lời nói, sách vở hoặc học tập không thể truyền đạt được vấn đề như thế. Nếu bạn đọc hàng trăm quyển sách nói về dưa, nghe hàng trăm cuộc diễn thuyết về dưa, không có thứ gì có thể dạy cho bạn như chỉ một miếng dưa này. "Dưa hấu là gì?" Bùm! Đó! Dưa hấu là vậy đó! Và bạn chứng thực được dưa hấu là gì và sự chứng thực ấy sẽ còn mãi với bạn. Đó là lý do tại sao người ta nói giáo huấn Thiền được diễn tả như là "Không phụ thuộc vào từ ngữ cùng các bài giảng. Truyền đạt bên ngoài kinh điển, chỉ thẳng cái tâm, để thấy chân tánh và thành Phật." Để hiểu dưa hấu là gì, không cần đến từ ngữ cũng như các bài giảng, ngay cả dưa bé cũng dễ hiểu. Đó là cách dạy Thiền.

Trong quyển Thiền Định Chỉ Nam, Sư Sùng Sơn Hạnh Nguyên viết: 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 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." Trong quyển Tro Rơi Trên Thân Phật, Thiền sư Sùng Sơn Hạnh Nguyên nói: "Công việc dạy Thiền giống như một cái cửa sổ. Lúc đầu, chúng ta nhìn cửa sổ và chỉ thấy hình phản chiếu nhợt nhạt của khuôn mặt mình. Nhưng dần dần cùng với công sức tu tập, nhãn quan chúng ta sáng dần ra, những lời giáo huấn trở nên rõ ràng. Cho đến cuối cùng, cửa sổ trở nên trong suốt. Chúng ta nhìn xuyên qua được. Chúng ta thấy hết mọi vật: khuôn mặt thật của mình." Cũng trong quyển Tro Rơi Trên Thân Phật, Thiền 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 hằng 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, viện 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 nhảy xuống. Bõm!" 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)." Cũng 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.

Thiền Sư Sùng Sơn Hạnh Nguyên viết trong quyển 'Cả Thế Giới Là Một Đóa Hoa': Một hôm, nghe tiếng chuông chùa ngân vang, đức Phật hỏi đệ tử A Nan: "Tiếng chuông từ đâu đến?" A Nan đáp: "Từ cái chuông." Đức Phật nói: "Cái chuông sao? Nhưng nếu không có cái dùi, làm sao có tiếng chuông?" A Nan vội vã sửa lại: "Từ cái dùi, từ cái dùi mà ra!" Đức Phật nói: "Từ cái dùi sao? Nếu không có không khí, làm sao tiếng chuông vọng tới đây được?" A Nan thưa: "Vâng, tất nhiên như thế. Tiếng chuông từ không khí mà ra!" Đức Phật hỏi: "Từ không khí sao? Nhưng nếu không có lỗ tai con, con không thể nào nghe được tiếng chuông." A Nan nói: "Vâng, đúng thế. Con cần cái tai để nghe. Như vậy, tiếng chuông từ tai đệ tử mà ra." Đức Phật nói: "Từ tai con sao? Nếu con không có ý thức, làm sao con nhận ra tiếng chuông?" A Nan nói: "Vâng, chính ý thức của con tạo ra tiếng chuông." Đức Phật nói: "Ý thức của con sao? Vậy thì, hỡi A Nan, nếu không có tâm thức, làm sao con nghe được tiếng chuông?" Tiếng chuông chỉ được tạo thành từ tâm thức mà thôi.

Tâm tối thượng tịch tĩnh, dứt bỏ mọi phân biệt. Theo Thiền Sư Sùng Sơn Hạnh Nguyên trong quyển Tro Rơi Trên Thân Phật, tâm thức của bạn cũng giống như mặt biển. Khi gió nổi, sóng lớn dậy theo. Khi gió yếu đi, sóng dần êm và cuối cùng, lặn mất cùng gió và biển lại là một tấm gương trong trẻo. Núi đồi, cây cối, tất cả phản chiếu trên mặt biển. Vào lúc này đang có nhiều cơn sóng tự niệm trong tâm thức của bạn. Nhưng nếu bạn tiếp tục tu cái tâm không biết, ý nghĩ ấy sẽ yếu dần đi cho đến sau rốt tâm thức của bạn sẽ mãi trong sáng. Khi trong sáng trở lại, tâm thức giống như tấm gương. Khi sắc đỏ rọi vào, gương trở nên đỏ. Khi sắc vàng rọi vào, gương trở nên vàng. Khi núi soi vào, gương sẽ là núi. Tâm thức của bạn là núi, núi là tâm thức của bạn. Không có "hai". Như thế, không được chấp thủ tư tưởng cũng như không được chấp thủ phi tư tưởng. Đừng bực bội về những gì diễn ra trong tư tưởng của bạn. Cũng đừng lo lắng, hãy giữ cho được cái tâm thức "Vô Tri." Nếu hành giả giữ được cái tâm "không biết," sẽ không có những đối nghịch, vì thế không có phương Đông, không có phương Tây, không có Mỹ, không có Hàn, không có Đạo giáo, không có Cơ Đốc giáo, không có Thiên, không sống, không chết, không thiện, không ác, không danh xưng, không hình thức, không Thượng đế, không Phật. Đó là Điểm Sơ Khởi. Vậy thì Điểm Sơ Khởi là cái gì? Tên của Điểm Sơ Khởi là "Không Biết". Tâm Không Biết làm gián đoạn suy

tưởng. Làm gián đoạn suy tưởng là trước suy tưởng, là không nói, không một lời nào. Làm sao người ta có thể giữ được cái Tâm Không Biết này? Khi một bà mẹ có con ra trận chiến, cho dầu bà đang làm việc, đang ăn, đang nói chuyện với bạn bè, hoặc đang xem truyền hình, bà luôn giữ một câu hỏi trong tâm: "Bao giờ con tôi trở về nhà?" Giữ được cái Tâm Không Biết cũng như vậy. Trong khi đang làm việc, đang ăn uống, đang chơi đùa, đi bộ, lái xe, phải luôn giữ trong tâm thức câu hỏi: "Tôi là ai?"

Brilliant Stars in the Vault of the Sky of Korean Buddhism

1. Master Won Hyo

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."

Master Won Hyo often taught his disciples: "All men know how to satisfy their hunger with food, but few know enough to learn Dharma as a cure for their ignorance. Wisdom and practice are like two wheels of a cart. benefiting others, and also benefiting oneself, they are like the two wings of a bird... The four elements soon disassociate; they cannot be long maintained. As evening draws near, you regret that you did not practice early in the morning. The worldly pleasure which you enjoy now becomes suffering in the future. Why then are you attached to this pleasure? One moment of patience becomes lasting pleasure. Why then do you not practice?"

2. Master Hui-Chao

Hui Chao, name of a Korean famous monk who came to China during the T'ang Dynasty. It is said that this Zen master once travelled in India. According to example 7 of the Pi-Yen-Lu, one day, he came to ask Fa-yen, "Hui Chao asks the Teacher, what is Buddha?" Fa-yen said, "You are Hui-chao." One day, Hui-chao asked Fa-yen, "Hui Chao asks the Teacher, what is Buddha?" Fa-yen said, "You are Hui-chao." On this Hsueh-tou, the compiler of the Pi-yen-lu, has this verse:

"The spring breeze is gently rising
over the Chang district,
The partridge is softly singing
among the bushes laden with blossoms.
The carp leaping up the turbulent cataract
trebly broken turns into a dragon,
And what a fool is he who still at night
seeks for it in the mill-pond!"

Regarding the question of "Who is the Buddha?", each Zen Master wants to give his disciple a different aspect in understanding of what or who the Buddha is. All the answers do not necessarily point to one aspect of Buddhahood; for they are conditioned by the circumstances in which the question was evoked. And through these facts, we can see the Buddha is here no more a transcendental being enveloped in heavenly rays of light, He is also a gentleman like ourselves, walking among us, talking with us, quite an accessible familiar being. And therefore, whatever light he emits is to be discovered by us, for it is not

already there as something to be perceived. According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, Zen master Fa-yen had this ability of breaking in and crashing out at the same time, and also the use of this ability; thus he could answer like this. This is what is called passing beyond sound and form, achieving the great freedom, letting go or taking back as the occasion requires, where killing or bringing life rests with oneself. He is undeniably extraordinary. Nevertheless, people from all over who deliberate over this public case are many, and those who make intellectual interpretations to understand it are not few. They do not realize that whenever the Ancients handed down a word or half a phrase, it was like sparks struck from flint, like a flash of lightning, directly opening up a single straight path. People of later time just went to the words to make up interpretations. Some say, "Hui-chao is himself Buddha; that is why Fa-yen answered as he did." Some say, "It's much like riding an ox searching for an ox." Some say, "The asking is it." What relevance has any of this? If you go on understanding in this fashion, not only do you turn against yourself, but you seriously demean the Ancients. If you want to see the whole of Fa-yen's device, you must be a fellow who does not turn his head when struck, a fellow with teeth like sword trees and a mouth like a blood bowl, who knows outside the words what they refer to; then you will have a small portion of realization. If one by one they make intellectual interpretations, everyone on earth would be an exterminator of the Buddha's race. As for Ch'an traveller Hui Ch'ao's awakening here, he was constantly engrossed in penetrating investigation; therefore under the impact of one word, it was as if the bottom fell out of his bucket. It's like Superintendent Tse: he had been staying in Fa-Yen's congregation, but had never asked to enter Fa-yen's room for special instruction. One day Fa-yen asked him, "Why haven't you come to enter my room?" Tse replied, "Didn't you know, Teacher, when I was at Ch'ing Lin's place, I had an entry." Fa-yen said, "Try to recall it for me." Tse said, "I asked, 'What is Buddha?' Lin said, 'The Fire God comes looking for fire.'" Fa-yen said, "Good words, but I'm afraid you misunderstood. Can you say something more for me?" Tse said, "The Fire God is in the province of fire; he is seeking fire with fire. Likewise, I am Buddha, yet I went on searching for Buddha." Fa-yen said, "Sure enough, the Superintendent has misunderstood."

Containing his anger, Tse left the monastery and went off across the river. Fa-yen said, "This man can be saved if he comes back; if he doesn't return, he can't be saved." Out on the road, Tse thought to himself, "He is the teacher of five hundred people; how could he deceive me?" So Tse turned back and again called on Fa-yen, who told him, "Just ask me and I'll answer you." Thereupon Tse asked, "What is Buddha?" Fa-yen said, "The Fire God comes looking for fire." At these words Tse was greatly enlightened. These days there are those who just put a glare in their eyes and interpret that as understanding. As it is said, "Since this has no wounds, don't wound it." With this kind of public case, those who have practiced for a long time know where it comes down as soon as it's brought up. In the Fa-yen succession this is called "arrowpoints meeting." They don't employ the five positions of prince and minister, or the four propositions; they simply talk of arrowpoints meeting. The style of Fa-yen's family is like this; one word falls and you see and immediately directly penetrate. But if you ponder over the words, to the end you will search without finding.

3. Master Chinul

Master Chinul was one of the most influential figures in Korean Buddhism. His teacher was Chonghwi, a Son master who belonged to the Hung-chou tradition of Ch'an. According to traditional accounts, he had three major awakening experience: 1) the first occurred at Ch'ong-wonp-sa in the southeast of the Korean peninsula and was precipitated by his reading of the platform Sutra of Hui-Neng or "Liu Tsu T'an-Ching"; 2) the second occurred at Pomun-sa on Mount Haga in South-eastern Korea, as a result of which he decided that Son (Zen) is fundamentally in agreement with Buddhist scriptures; 3) in 1187, while staying at the remote hermitage of Sangmuju on Mount Chiri, he had his final awakening experience after reading a passage by the Chinese Ch'an master Ta-hui P'u-Chueh. He was the first Korean Son master to popularize the practice of "Hwadu" (chin. Hua-T'ou), which involves the use of riddles called Kong An (koan) that are insoluble by logical thought. In his presentation of Son, he developed the idea of "sudden awakening followed by gradual cultivation," which attempted to reconcile the ongoing dispute within the tradition over the question

whether awakening is attained suddenly or gradually. This continues to be the dominant paradigm in the Korean Son tradition today. He later settled at Suson-sa, formerly named Kilsang-sa, on Mount Songgwan, the name of which was subsequently changed to Mount Chogye, after Ts'ao-ch'i san, the mountain in China on which Hui-neng lived. The modern Korean Chogye order, Korea's largest Buddhist sect, traces itself back to Chinul and this monastic community.

Master Chinul wrote in *The Korean Approach to Zen* (The Collected Works of Chinul): "Some people do not realize that the nature of good and evil is void; they sit rigidly without moving and, like a rock crushing grass, repress both body and mind. To regard this as cultivation of the mind is a great delusion. For this reason it is said, 'Sravakas, ones who hear the Dharma with their hearts and become enlightened, cut off delusion thought after thought, but the thought which does this cutting is a brigand.' If they could see that killing, stealing, sexual misconduct, and lying all arise from the nature, then their arising would be the same as their non-arising. At their source they are calm, why must they be cut off? As it is said, 'Do not fear the arising of thoughts: only be concerned lest your awareness of them be tardy.' It is also said, 'If we are aware of a thought at the moment it arises, then through that awareness it will vanish.'" After his death he was awarded the posthumous title National Master (Kuksa) Ouril Pojo ("Buddha-Sun Shinning Everywhere").

4. Master Muhak

Master Muhak, name of a Korean Zen monk in the fourteenth century. Zen Master Muhak taught in Thousand Peaks: "One day the king came to visit Zen master Muhak at the Hoeryong temple. The king dismissed all his attendants and said to Muhak, 'Due to my preoccupation with the affairs of state, I cannot even laugh as I please. Today we shall have a private conversation where we can dispense with all formalities and talk to each other freely. Just enjoy each other's company.' Muhak said, 'You had better first break the ice by making a joke, Your Highness.' The king said, 'Okay Muhak, you look like a hungry pig looking for dung.' Muhak bowed to him and said, 'Your Highness looks like Shakyamuni Buddha on the Vulture Peak.' The

king was dissatisfied with such an answer and said, 'While I compared you to a pig, why do you compare me to the Buddha?' Muhak replied, 'It is because a pig can only see a pig and a Buddha only sees Buddha.' The king burst into laughter. Then he said, 'You are smarter than I am by one degree. But your reply is a kind of Zen teaching and not a joke.'

5. Master Mu Soeng

Master Mu Soeng taught in the Thousand Peaks: "In one story, Zen master Sosan (1520-1604) and his student Samyong were taking a walk through the mountains, and Sosan was slightly ahead. Samyong took an appraising look at his teacher, a short, frail man of ungainly appearance. Samyong, by contrast, was a giant of a man, handsome, with a powerful presence. Struck by the contrast, Samyong could not help speculating why this physically unimpressive man should be his teacher. Soon they came to a waterfall. To his utter amazement, Samyong saw that the water of the fall was flowing upwards rather than coming down. He cried out to Sosan, 'Look, this waterfall is upside down. So unnatural!' Sosan mildly replied, 'Yesm just like your mind.' Samyong instantly understood that Sosan had been cognizant all along of what was going through his mind and had his magical powers to teach him. He bowed to Sosan and apologized profusely to his teacher. Sosan 'released' the waterfall and the water began to come down naturally!"

6. Master Kyong Ho

Kyong Ho, name of a Korean Zen master who lived in between the nineteenth and twentieth centuries. One day, Mang Gong and Zen master Kyong Ho were walking through a forest and got caught in a sudden downpour. They took shelter in a kind of cave built with large rocks. No sooner were they out of the rain when Kyong Ho started glancing upward at the large rock over their heads again and again. This made Mang Gong a little uneasy. He asked, 'Sunim, why do you keep looking up at that rock?' 'I'm afraid the rock might fall down on

us.' 'How is that big rock going to fall?' asked Mang Gong with surprise. Kyong Ho said, 'The safest place is the most dangerous.'"

Zen Master Kyong Ho often taught his disciples: "Great trees have great uses; small trees have small uses. Good and bad can all be used in their own way. None are to be discarded. Keep both good and bad friends. You mustn't reject anything. This is true Buddhism. For true Buddhist practitioners, don't wish for perfect health. In perfect health there is greed and wanting. So an Ancient said, 'Make good medicine from the suffering of sickness.' Don't hope for a life without problems. An easy life results in a judgmental and lazy mind. So an Ancient said, 'Accept the anxieties and difficulties of this life.' Don't expect your practice to be always clear of obstacles. Without hindrances the mind that seeks enlightenment may be burnt out. So an Ancient once said, 'Attain deliverance in disturbances.'"

7. Master Kusan Sunim

Kusan Sunim, name of a Korean Son monk, born in Namwon to a farming family. At the age of twenty-six he chanted Buddhist Mantras during a period of illness, and when he was cured decided to become a monk. He studied under Hyobong Sunin at Songgwangsa, and at the age of thirty-one received monastic ordination at Tongdosa. From 1962 to 1966 he served as an abbot of Tonghwasa, and in 1967 he founded the Bul-il International Meditation Center at Songgwangsa as a place for foreigners to practice meditation. He was one of the most influential Son masters of the twentieth century, and had a significant impact on the Chogye Order. He is particularly known for emphasizing the centrality of meditative practice and considering study of scriptures to be of secondary importance. His books include "The Way of Korean Zen and Nine Mountains."

8. Master Seung Sahn Sunin

Master Seung Sahn Sunin was Korean Son monk of the seventy-eighth generation, counting from Sakyamuni Buddha, ordained in 1948, following which he began an intensive meditation retreat. During the

Korean war he served in the army for five years, following which he returned to the monastic life. He was the first Korean master to teach Zen in America. In 1972, he traveled to the United States of America, and at first worked in a laundry in Providence, Rhode Islands, but began to attract a group of students. He founded the Providence Zen Center, which now has affiliated centers around the country. He has written several books, including "Bone of Space: Zen Poems and Dropping Ashes on the Buddha. Dropping Ashes on the Buddha is a collection of Seung Sahn Sunin's teaching in America, including dialogues, stories, formal Zen interviews, Dharma speeches, and letters. The words arise as situations arise.

According to Seung Sahn Sunin, in all of our experiences, outside and inside have become one. This is Zen mind. Original nature has no opposites. Speech and words are not necessary. Without thinking, all things are exactly as they are. The truth is just like this. Most people have a deluded view of the world. They don't see it as it is; they don't understand the truth. What is good, what is bad? Who makes good, who makes bad? They cling to their opinions with their might. But everybody's opinion is different. How can you say that your opinion is correct and somebody else's is wrong? This is only a delusion! If you want to understand the truth, you must let go of your situation, your condition, as well as all your opinions. Then, your mind will be one 'before thinking.' Mind 'before thinking' is a clear mind. Clear mind has no inside and no outside. It is just like this. "Just like this" is the truth."

Also according to Zen Master wrote 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. Then you put a slice into your mouth, boom! Your experience! Words and speech and books and learning cannot deliver this point. If you read one hundred books about watermelons, and hear one hundred lectures, they cannot teach 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 understands this! This is the manner of Zen teaching.

In *The Compass of Zen*, Master Seung Sahn Sunin wrote: 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." In *Dropping Ashes on the Buddha*, Zen Master Seung Shan said: "Zen teaching is like a 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, the teaching becomes clear. Until at last it is perfectly transparent. We see through it. We see all things: our own face." 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." Also 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: YAAAAAAA! In all these experiences, outside and inside have become one. This is Zen mind.

Zen Master Seung Sahn wrote in *The Whole World Is A Single Flower*: One day, as the big temple bell was being rung, the Buddha asked Ananda, "Where does the bell sound come from?" "The bell," replied Ananda. The Buddha said, "The bell? But if there were no bell stick, how would the sound appear?" Ananda hastily corrected himself. "The stick! The stick!" The Buddha said, "The stick? If there were no air, how could the sound come here?" "Yes! Of course! It comes from the air!" The Buddha asked, "Air? But unless you have an ear, you cannot hear the bell sound." "Yes! I need an ear to hear it. So it comes from my ear." The Buddha said, "Your ear? If you have no consciousness, how can you understand the bell sound?" "My consciousness makes the sound." "Your consciousness? So, Ananda, if you have no mind, how do you hear the bell sound?" "It was created by mind alone."

Ultimate mind considered as static, and independent of differentiation. According to Zen Master in *Dropping Ashes on the Buddha*, your mind is like the sea. When the wind comes, there are very big waves. When the wind dies down, the waves become smaller and smaller, until finally the wind disappears altogether and the sea is like a clear mirror. Then the mountains and trees and all things are

reflected on the surface of the sea. There are many thought-waves now in your mind. But if you continue to practice don't-know mind, this thinking will become gradually smaller, until finally your mind will always be clear. When the mind becomes clear, it is like a mirror: red comes and the mirror is red; yellow comes and the mirror is yellow; a mountain comes and the mirror is a mountain. Your mind is the mountain; the mountain is your mind. They are not two. So it is very important not to be attached either to thinking or to not-thinking. You mustn't be upset by anything that goes on in your mind. Only don't worry and keep don't-know mind. If Zen practitioners keep their "Don't Know Mind", there are no opposites, so no Western, no Eastern, no American, no Korean, no Taoism, no Christianity, no Zen, no life, no death, no good, no bad, no name, no form, no God, no Buddha. That name is Primary Point. Primary Point is absolute. Everything is from Primary Point and returns to Primary Point. Then what is Primary Point? Primary Point's name is Don't Know. Don't Know mind is to cut off thinking. To cut off thinking is before thinking, no speech, no words. How is one to keep this Don't Know mind? When a mother sends her son to war, even though she works, eats, talks to her friends and watches television, she always keeps in her mind the question, "When will my son come home?" Keeping Don't Know mind is the same. While working, while eating, while playing, while walking and driving, always keep the question, "What am I?"

Chương Ba Mười Tám
Chapter Thirty-Eight

Những Vì Sao Sáng Chói
Trên Vòm Trời Phật Giáo Âu-Mỹ

1. Korosi, Csoma Sandor (1784-1842):

Korosi, Csoma Sandor là một học giả người Transylva du hành đến Ladakh để tìm tòi nguồn gốc của người Hung Gia Lợi. Ông tin tưởng rằng nguồn gốc của họ ở tại vùng Trung Á trong số những người Uighurs, và nghĩ rằng ngôn ngữ của họ liên hệ tới ngôn ngữ Hung Gia Lợi. Để truy nguyên nguồn gốc của người Hung Gia Lợi, ông đã du hành khắp các miền Trung Á và vùng Hy Mã Lạp Sơn, và ông đã làm cuộc nghiên cứu tại Leh trong 2 năm. Mặc dù ông chẳng bao giờ tìm thấy tài liệu liên hệ tới người Hung Gia Lợi, trong khi nghiên cứu ông đã làm ra một bộ Tự Điển và Văn Phạm Tây Tạng. Ông cũng đã mang về Âu Châu rất nhiều những tin tức về văn hóa Tây Tạng, và ông được xem như một cách rộng rãi là cha đẻ của ngành nghiên cứu về Tây Tạng ở phương Tây.

2. Csoma de Koros, Alexander:

Alexander Csoma de Koros là một học giả người Hung Gia Lợi đã có một cuộc hành trình táo bạo từ năm 1818 đến năm 1823 từ quê hương ông ở Transylvania đến Ấn Độ và sau khi học tiếng Tây Tạng từ các vị sư ở Ladakh, ông đã soạn bộ Văn Phạm Tạng Ngữ cùng cuốn tự điển Tạng Ngữ năm 1834, và xuất bản tác phẩm nổi tiếng của ông, “Phân Tích Thư Mục Kanjur” (trong Asiatic Researches, quyển 20, xuất bản năm 1836).

3. Buel, Samuel (1825- 1889):

Buel, Samuel là một học giả nổi tiếng người Anh, làm việc cho trường đại học ở Luân Đôn, nổi tiếng vì ông đã dịch một số sách vở Phật giáo từ tiếng Hoa. Trong số những ấn bản đã in của ông có tác phẩm “Cuộc Đời của Huyền Trang.”

4. *Sir Edwin, Arnold (1832- 1904):*

Sir Edwin Arnold, một trong những khuôn mặt văn chương nổi tiếng của Anh Cát Lợi, tác giả của tập thơ có ảnh hưởng trong Phật giáo chủ đề “Ánh Sáng Á Châu,” được xuất bản năm 1879. Tập thơ diễn tả lại cuộc đời và giáo pháp của Đức Thích Ca Mâu Ni Phật. Thi phẩm này đã đóng góp phần lớn vào việc truyền bá chánh pháp đến người Tây phương từ đó đến nay. Mặc dù là một tín hữu Cơ Đốc thuần thành, Arnold vẫn thấy có nhiều điểm tương đồng giữa Cơ Đốc và đạo Phật. Ông trở thành Viện trưởng của Viện đại học Deccan, ở Poona, Ấn Độ vào năm 1856, vào tuổi 25. Vào thời đó ông cũng làm thơ và phiên dịch nhiều kinh điển ra Anh ngữ từ ngôn ngữ Bắc Phạn. Ông viếng thăm Bồ Đề Đạo Tràng vào năm 1885 và phát động quỹ trùng tu Đạo Tràng từ tình trạng đổ nát.

5. *Col. Steele Olcott, Henry (1832-1907):*

Đại tá Steele Olcott, Henry là một người Mỹ cùng với Helena Blavatsky đồng sáng lập Hội Thông Thiên Học. Ông thọ giới quy-y tại Sri Lanka vào năm 1880 và quan hệ với một số vấn đề Phật giáo đương thời. Ông được nổi tiếng nhất là đã phát triển là cờ Phật giáo và viết bộ Giáo Lý Vấn Đáp Phật Giáo.

6. *Davids, Rhys:*

Rhys Davids là một trong những học giả Phật giáo người Anh nổi tiếng nhất vào thế kỷ thứ 19. Vào năm 1864 ông làm công chức tại Tích Lan, tại đây ông có quan tâm đặc biệt đến môi trường Phật giáo xung quanh và học tiếng Pali với Y. Unnase và Thượng Tọa Sumangala tại trường Đại Học Vidyodaya, ở Colombo. Ông trở về Anh quốc năm 1872 và miệt mài với các công trình của Childers, Fausboll và Oldenberg. Các bài viết của Childers về Niết Bàn đã gây ra tranh cãi và Rhys Davids đã đưa ra nhận định chín chắn của mình về vấn đề này trong cuốn sách Phật Giáo vào năm 1878. Năm 1879 ông xuất bản bản dịch tiếng Anh của cuốn Truyện Đản Sanh Đức Phật. Cùng với Oldenberg, ông dịch ra tiếng Anh cuốn sách của bộ Luật Tạng. Đây là đóng góp đầu tiên của ông vào bộ Thánh Thư phương Đông (1881-1885). Năm 1881, giáo sư Rhys Davids được mời sang giảng dạy tại Châu Mỹ. Tại đây ông công bố sự ra đời của Hội Kinh Thư Pali nổi tiếng. Bằng lời lẽ long trọng, ông mô tả cái nhìn mới của ông về lãnh

vực nghiên cứu Phật giáo và tuyên bố: “Bộ Thánh Thư của những người trước đây đã lưu lại cho chúng ta một bản ghi nhận độc đáo về phong trào tôn giáo đặc biệt này trong lịch sử thế giới; và chẳng có gì là quá đáng khi nói rằng việc xuất bản bộ văn hệ duy nhất này có tầm quan trọng đối với công cuộc nghiên cứu lịch sử, đặc biệt là lịch sử tôn giáo, chẳng kém gì việc xuất bản bộ kinh Vệ Đà trước đây.” Dự án mới này được cả phương Đông, phương Tây hoan nghênh và nhiều học giả kiệt xuất đã sốt sắng giúp đỡ ông trong sự nghiệp cao quý này. Quảng đời còn lại của ông thực sự là cuộc sống của chính Hội Kinh Thư Pali. Cái nhìn có thiện cảm của ông với phương Đông và nhiệt tình của ông trong việc nghiên cứu Phật giáo đã khiến ông trở thành nhân vật số một trong lãnh vực này. Cho đến khi qua đời vào năm 1922, ông đã phục vụ cho Hội Kinh Thư Pali trong thời gian suốt 41 năm dài, với sự say sưa tận tụy và đã giúp cho Hội xuất bản được toàn bộ các giáo điển bằng tiếng Pali, mười cuốn sách dịch và khoảng 20 lần xuất bản một tạp chí trong đó có những bài viết uyên bác về Phật giáo và về ngôn ngữ, văn học Pali. Trong thời gian hoạt động bận rộn này, riêng giáo sư Rhys Davids đã biên tập một số kinh sách như “Trường Bộ Kinh” vào những năm 1889, 1903, 1910, và 1921, Abhidhammatthasangaha vào năm 1884, Dathavamsa vào năm 1884, và Sách Giáo Khoa về Du Già vào năm 1896. Ông cũng cho xuất bản tiếng Anh của ông về bộ Di Lan Đà Vấn Đạo vào những năm 1890 và 1894. Những bài giới thiệu quan trọng của ông cho từng bản kinh của Trường Bộ Kinh và những nhận xét uyên bác của ông rất cần thiết cho việc nghiên cứu bộ kinh này. Cho đến ngày nay, các tác phẩm của ông vẫn còn được dùng làm mẫu mực cho việc phiên dịch các kinh sách tương tự. Các tác phẩm khác được mọi người quan tâm của ông thì rất nhiều, nhưng có hai cuốn là “Phật Giáo” vào năm 1896 và “Ấn Độ Phật Giáo” vào năm 1903 được phổ biến nhiều nhất do tính chất mới mẻ và sự nghiên cứu công phu. Tuy nhiên, tác phẩm quan trọng nhất của ông, cuốn “Từ Điển Pali-Anh,” soạn chung với Tiến Sĩ William Stede, là một công trình vĩ đại, xứng đáng với một học giả lớn. Với số sách xuất bản ngày càng nhiều của Hội Kinh Thư Pali, cuốn từ điển cũ của Childers đã tỏ ra không còn thích hợp và năm 1902, giáo sư Rhys Davids có ý định soạn một cuốn từ điển có tầm cỡ quốc tế. Nhưng thế chiến thứ hai đã làm gián đoạn kế hoạch của ông. Vì thế, cho đến năm 1916, ông mới có thể bắt tay vào việc soạn cuốn từ điển với sự giúp

sức của Tiến Sĩ William Stede, dưới sự bảo trợ của Hội Kinh Thư Pali. Ông sống cho đến ngày được nhìn thấy sự xuất bản ba phần đầu của bộ sách kỳ vĩ này. người bạn đồng sự xuất sắc của ông, Tiến Sĩ Stede, đã hoàn thành bộ sách vào năm 1925. Những cống hiến của giáo sư Rhys Davids cho sự nghiệp nghiên cứu văn hệ Pali thật là phi thường và độc đáo.

7. Warren, Henry Clarke (1854-1899):

Henry Clarke Warren là một học giả người Mỹ, học Phạn ngữ với Charles Lanman tại trường Đại Học Johns Hopkins, và với Lanman tại Harvard Oriental. Ông xuất bản một số kinh điển rất có ảnh hưởng dịch từ tiếng Pali, bao gồm bộ Phật Giáo Phiên Dịch.

8. Dorjiev, Agvan (1854-1938):

Agvan Dorjiev là tên của một Phật tử người Nga, người đã du hành sang Tây Tạng và theo học tại trường Đại Học Gomang thuộc Tu Viện Drebung. Ông nổi tiếng trong việc học và tranh luận và được cấp bằng “Geshe.” Về sau ông được chỉ định làm người dạy kèm cho Đức Đạt Lai Lạt Ma đời thứ 13 và trở thành một trong những cố vấn chính trị chính yếu của Đức Đạt Lai Lạt Ma. Vì có những mối quan hệ với người Nga nên Đức Đạt Lai Lạt Ma đã nhiều lần phái ông theo những phái đoàn ngoại giao sang Nga xin trợ giúp để chống lại người Anh và Trung Hoa. Sau năm 1898 ông về định cư lại tại Nga và là người lãnh đạo chủ trương phục hưng Phật giáo trong số những người Buryats và Kalmyks. Ông bị bắt giữ vào cuối thập niên 1930s và bị kết tội “phản cách mạng,” nhưng ông chết trước khi bản án được thi hành.

9. Stcherbatsky, Th.:

Một học giả nổi tiếng chuyên về Đông Phương Học của Nga vào thế kỷ 19. Ông đã làm việc nhiều năm trong lãnh vực Nhất Thiết Hữu Bộ và Đại Thừa như ông Poussin. Ông là cộng tác viên thân thiết của Sylvain Levi và vào năm 1917, đã cho xuất bản bộ Câu Xá Luận bằng tiếng Tây Tạng có phần chú thích với sự trợ lực của E. Obermiller, người sau này đã cho xuất bản bộ Hiện Quán Trang Nghiêm Luận năm 1929 và bộ Mật Chú Tối Thượng năm 1931. Năm 1920 ông xuất bản cuốn Giáo Thuyết Linh Hồn của Phật Giáo, một bản dịch tiếng Anh của chương 7 trong bộ Câu Xá. Năm 1923 ông cho in một luận thư

uyên thâm “Khái Niệm Chủ Yếu của Phật Giáo Và Ý Nghĩa của Pháp Giới.” Trong tác phẩm này ông chứng minh rằng thuyết “Ngũ Uẩn” là một thành phần trong Phật giáo ngày xưa và là nòng cốt của toàn bộ giáo lý. Nhằm đả kích cuốn Nirvana của Poussin, ông đã cho xuất bản cuốn sách nổi tiếng của ông nhan đề Khái Niệm Chủ Yếu của Niết Bàn trong Phật Giáo, đây có lẽ là tiếng nói sau cùng cho vấn đề đã được tranh luận nhiều nhất này. Những nghiên cứu sâu xa của ông về Câu Xá Luận, về Trung Quán Luận Tụng và những tác phẩm sau này về Luận Lý Học Phật Giáo đã được thể hiện rõ rệt trong cuốn sách này, cuốn sách lần đầu tiên có được một cái nhìn tích cực về toàn bộ triết lý Phật giáo. Tiếp theo các bản luận giải sơ bộ này là một tác phẩm vĩ đại, “Luận Lý Học Phật Giáo,” in thành 2 cuốn vào năm 1932. Đây là cuốn sách hàng đầu trong lãnh vực này, căn cứ chủ yếu vào những tác phẩm đặc sắc của những đầu óc bậc thầy như Trần Na, Pháp Xứng, và Pháp Thượng. Trong lời tựa cho cuốn sách đầu của bộ Luận Lý Học Phật Giáo, ông đã phát biểu: “Có một thành kiến phổ biến sâu rộng cho rằng triết lý tích cực chỉ có thể tìm thấy ở Âu Châu mà thôi. Và cũng có thành kiến cho rằng luận thuyết của Aristotle là luận thuyết tối hậu, và bởi vì ông này đã không có người đi trước nên ông cũng chẳng cần có người đi sau nữa.” Việc xuất bản hai cuốn sách này đã xóa sạch thành kiến chống lại luận lý học Ấn Độ trên đây.

10. Davids, Caroline A.F. Rhys:

Bà C.A.F. Rhys Davids, một trong những học giả Phật giáo nổi tiếng người Anh, người đã có sự cống hiến to lớn cho việc nghiên cứu kinh điển Pali, và đem lại vinh quang cho chồng mình là ông Rhys Davids. Theo giáo sư Bapat trong Hai Ngàn Năm Trăm Năm Phật Giáo, giáo sư Rhys Davids có lẽ đã nổi tiếng phần lớn là nhờ ở vợ ông, bà C.A.F. Rhys Davids, một người bạn đồng hành và một cộng sự viên suốt đời của chồng, bà đã tham dự phần lớn vào công việc xuất bản của Hội Kinh Thư Pali, và sau khi chồng bà, vị sáng lập ra Hội, qua đời, bà đã điều hành công việc của Hội một cách đáng khen dù gặp phải nhiều khó khăn trở ngại. Từ năm 1909, bà đã dịch sang Anh ngữ bộ “Trường Lão Ni Kệ,” tác phẩm này với nét đẹp trữ tình, chỉ đứng sau cuốn “Ánh Sáng Á Châu” của Ngài Edwin Arnold (xuất bản năm 1885). Sau đó không lâu, bà cho xuất bản bản dịch tiếng Anh của bộ “Trường Lão Tăng Kệ” (năm 1913). Năm 1917 bà lại có một bản dịch

tiếng Anh tuyệt tác của phẩm Tướng Ứng Bộ Kinh. Công lao đưa bộ Luật Tạng thâm thúy ra ngoài ánh sáng cũng thuộc về bà. Ngoài ra, bà đã biên tập lại cho dễ đọc nhiều kinh sách khó hiểu như bộ Phân Biệt Luận năm 1904, bộ Nhân Quả Tương Quan năm 1921, bộ Song Luận năm 1912, bộ Thanh Tịnh Đạo năm 1920. Bà còn dịch ra tiếng Anh bộ “Pháp Tập Luận” vào năm 1923; và hợp tác với Z. Aung dịch hai bộ Triết Học Trích Yếu năm 1910, và bộ Luận Sự năm 1915. Ngoài những việc biên tập và phiên dịch trên đây, bà C.A.F. Rhys Davids còn viết một số sách có giá trị về lịch sử tư tưởng Phật giáo buổi ban đầu. Một phần là do kết quả những công cuộc nghiên cứu về Phật giáo Đại Thừa, một phần gây ra bởi giáo lý “Vô Ngã” độc đoán của Phật Giáo Nam Tông, nên bà C.A.F. Rhys Davids đã quyết định đi tìm giáo lý đích thực của Đức Phật và bà đã cho xuất bản cuốn sách gây nhiều suy nghĩ, đó là cuốn “Thích Ca hay Nguồn Gốc Phật Giáo vào năm 1931. Bà là một phụ nữ có nghị lực phi thường và đã viết một số lớn bài đăng báo. Các bài này được sưu tập lại với nhan đề “Lời Người Bộ Hành” thành 3 cuốn được xuất bản sau khi bà mất vào năm 1942. Những gì bà viết, đều được viết với niềm tin chắc chắn và từng chữ từng câu đều mang dấu ấn nhân cách độc đáo của bà.

11. Kern, H.:

H. Kern là một trong những học giả Phật giáo nổi tiếng vào thế kỷ thứ 19. tác phẩm đầu tiên của ông là bộ Túc Sanh Truyện (năm 1891), một bản tương đương bằng tiếng Phạn của bộ Túc Sanh Truyện bằng tiếng Pali. . Việc ông cho xuất bản bộ Diệu Pháp Liên Hoa vào năm 1908 và bản dịch cuốn này đã soi sáng rất nhiều giáo pháp Đại Thừa và tạo dễ dàng cho việc nghiên cứu các khía cạnh tôn giáo của Phật giáo Đại Thừa. Cuốn Giáo Khoa về Phật Giáo Ấn Độ nổi tiếng của ông, hay Bách khoa dùng cho việc nghiên cứu Ấn Độ, được xuất bản vào năm 1896. Lần đầu tiên đây là cuốn sách cho chúng ta một cái nhìn khái quát khá đầy đủ, súc tích và có hệ thống về lịch sử lâu dài của Phật giáo. Mãi đến nay, sách này vẫn còn là cuốn sách tham khảo có giá trị cho các sinh viên học về Phật giáo. Một tác phẩm vĩ đại của ông là quyển Lịch Sử Phật Giáo Ấn Độ được viết thành 2 tập từ năm 1901 đến năm 1903, mô tả chi tiết về cuộc đời Đức Phật, Giáo Pháp, và Tăng đoàn. Sách cũng có phần nói về lịch sử các Đại Hội Kết Tập Kinh Điển và sự phát triển về sau này của các tông phái khác nhau.

12. Louis de la Vallee Poussin (1869-1929):

Louis de la Vallee Poussin là một trong những học giả Phật giáo người Bỉ nổi tiếng vào thế kỷ thứ 19. Ông nổi tiếng với bản dịch từ tiếng Trung Hoa sang Anh ngữ tác phẩm A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận của ngài Thế Thân. Ông cũng xuất bản một số những tác phẩm phiên dịch có ảnh hưởng và những nghiên cứu chuyên đề về Phật giáo. Đa phần thời gian của ông là giảng dạy tại Đại Học Ghent, và năm 1921 ông sáng lập Hội Nghiên Cứu Đông Phương của Bỉ. Ông là một ngôi sao sáng của thời kỳ này. Ông là đồ đệ của các giáo sư Sylvain Levi và H. Kern. Sau khi hoàn tất việc nghiên cứu ngôn ngữ tại Louvain, ông bắt đầu các đề tài phương Đông tại trường Đại Học Sorbonne với tư cách là học trò của S. Levi vào năm 1891, và trong những năm sau đó, ông đến Leyden để nghiên cứu thổ ngữ Gatha với giáo sư H. Kern. Tại đây ông học tiếng Tây Tạng và tiếng Trung Hoa, nhờ đó mở ra một lãnh vực rộng lớn cho việc nghiên cứu của mình. Năm 1893, ông tham gia ban giảng huấn của trường Đại Học Ghent và làm việc tại đây trong 35 năm, tiếp tục các nghiên cứu về Phật giáo, đặc biệt là về Nhất Thiết Hữu Bộ. Năm 1921 ông tổ chức Hội Đông Phương Học của Bỉ. Dưới nhan đề “Phật Giáo”: Notes et Bibliographie,” ông đã cho công bố các bài phê bình uyên bác về các cuốn sách mới nói về đề tài Đông Phương. Ông còn điều hành việc xuất bản các tập “Thiên Niên Kỷ Trung Hoa và Phật Giáo,” trong đó ông có nhiều bài viết có giá trị về A Tỳ Đạt Ma. Ông tham gia khoảng 30 bài nói về các chủ đề khác nhau của Phật giáo trong bộ “Bách Khoa Tôn Giáo và Đạo Đức Học.” Cùng với Ph. Colinet ông chủ biên và xuất bản tờ “Le Museon,” trong đó có đăng một số ấn bản giá trị của ông như “Bồ Tát Địa,” “Nhập Trung Luận,” “Nhập Bồ Đề Hành Kinh,” và “Nhị Thập Tụng Luận.” của ngài Thế Thân. các cuốn sách xuất bản có giá trị khác của ông là “Panacakrama” (1896), “Bodhicaryavatara-panjika” (1901-1905), “Prasannapada of Candrakirti” (1903-1913), và “Mahaniddesa” (1916-1917). Tuy nhiên, các công trình lớn của ông là những bản dịch ra Pháp ngữ các bộ A Tỳ Đạt Ma Câu Xá của ngài Thế Thân năm 1923-1931, và cuốn “Thành Duy Thức Luận của Huyền Trang. Ông là nhà tiên phong trong việc nghiên cứu Nhất Thiết Hữu Bộ của Phật giáo. Người ta không được biết gì mấy về giáo lý của bộ phái này cho đến khi Poussin công bố bản dịch, mở ra một kỷ nguyên mới của ông về

cuốn A Tỳ Đạt Ma Câu Xá với lời giải thích của ngài Thế Thân, chia làm 7 tập. Dựa trên các tư liệu bằng tiếng Trung Hoa và tiếng Tây Tạng, ông đã phục hồi lại một cách thành công gần như toàn bộ các bài tụng của A Tỳ Đạt Ma Câu Xá. Những nhận xét giá trị và thấu đáo của ông trong cuốn sách này cho thấy rằng nơi học giả lớn này có sự phối hợp tuyệt vời giữa nhà ngôn ngữ học, nhà triết học và phê bình. Poussin đã mở ra cho chúng ta những kho tàng tư tưởng bao la được cất dấu trong phòng kín và đã lấp đầy những khoảng trống trong việc nghiên cứu các tác phẩm Pali ngày trước và các chủ thuyết của Không tông sau này. Việc xuất bản cuốn sách này đã cách mạng hóa công cuộc nghiên cứu Phật giáo và gây ra nhiều vấn đề tranh cãi, thu hút sự chú ý của một số học giả đương thời như bà C.A.F. Rhys Davids, Jean Przyluski và Th. Stcherbatsky. Cuốn Niết Bàn năm 1925 gây nhiều suy nghĩ của ông để ra một quan điểm mới và gây nên sự chỉ trích nghiêm khắc từ phía Th. Stcherbatsky, một nhà nghiên cứu phương Đông xuất chúng của nước Nga.

13. Bareaud, André:

André Bareaud là một học giả Phật giáo người Pháp, nổi tiếng với tác phẩm Tông phái Phật giáo và Cuộc Đời Đức Phật.

14. Nyanatiloka (1878-1957):

Tên thật của ông là Anton Walter Florus Gueth, xuất thân từ một gia đình Thiên chúa giáo. Ông là một nhạc sĩ dương cầm đại tài, người đã cải sang đạo Phật sau khi du hành sang Ấn Độ. Trong một chuyến du hành sang Tích Lan, ông đã tiếp xúc với Phật giáo, sau đó ông sang Miến Điện xuất gia tu học. Ông đã trở thành một trong những học giả Ba Li nổi tiếng. Ông thọ đại giới như là một vị sư Theravada tại Miến Điện vào năm 1903, và vào năm 1911 ông trở lại Sri Lanka, tại đây ông xây dựng một chỗ ở của người ẩn sĩ và tu tập tại đó. Những dịch phẩm của ông gồm có: Milindapanha, Anguttara-nikaya và Vasuddhi-Magga. Ông cũng viết một số sách, trong đó có “Luận Tạng” và “Con Đường Giải Thoát,” nhiều sách giáo khoa và một bộ Tự Điển Phật giáo.

15. Oldenberg, Hermann:

Hermann Oldenberg là một học giả người Đức nổi tiếng kinh Vệ Đà vào thế kỷ thứ 19, có công trong việc thu thập toàn bộ “Luật Tạng.” Ông là một học giả vĩ đại về Kinh Vệ Đà và là người đã đặt ra những tiêu chuẩn cho việc bình phẩm và giải thích Rigveda. Bài giới thiệu uyên bác của ông trong bộ Luật Tạng đã đưa Giới Luật của Phật giáo lên hàng đầu và mở ra một lãnh vực mới cho việc tìm hiểu Tăng hội Phật giáo. Luật Tạng được xuất bản trong thời gian từ năm 1879 đến 1883, và các bản dịch ra Anh ngữ của ông về các bộ Giới Bản, Đại Phẩm, Tiểu Phẩm với sự cộng tác của Rhys Davids, đã được đưa vào các cuốn số 13, 17, và 20 của bộ Thánh Thư Phương Đông. Một cuốn sách nổi tiếng khác của ông, “Đức Phật,” đã được Hoey dịch ra tiếng Anh vào năm 1882. Đây là cuốn sách giáo khoa đầu tiên ở Âu Châu được căn cứ hoàn toàn trên các tư liệu tiếng Pali. Các công trình quan trọng khác của ông là việc xuất bản các bộ Trưởng Lão Tăng-Ni Kệ vào năm 1883, bộ “Đạo Sử,” nguyên bản dịch tiếng Anh năm 1897, và *Literatur des Alten Indien*. Ngoài những tác phẩm lớn này, Oldenberg còn có nhiều bài viết uyên bác về văn học Vệ Đà đã giúp ông xác lập mối quan hệ giữa văn học Pali và kinh Vệ Đà. Nhận xét xác đáng của ông cho rằng phần mở đầu kinh “Sa Môn Quả” là sự mô phỏng cuộc đối thoại giữa Yajnavalkya và Janaka trong cuốn *Bhradaranyaka Upanisad*, và luận điểm của ông cho rằng bộ Túc Sanh Chuyện Pali gần giống với các bài tụng Akhyana trong Thánh kinh Vệ Đà là những thí dụ.

16. *Evans-Wentz, Walter Yeeling (1878-1965):*

Walter Yeeling Evans-Wentz là tên của một học giả tiên phong nổi tiếng với tác phẩm về Tử Thư Tây Tạng: Giải Thoát Qua việc Lắng Nghe Thân Trung Ấm, mà ông đã dịch từ bộ “Tử Thư Tây Tạng.” Tác phẩm này ông đã kết hợp với một học giả người Tây Tạng tên là Kazi Dawa-Samdup, người hiển nhiên chịu trách nhiệm về phần dịch thuật, như chính Evans-Wentz đã đề cập trong phần dẫn nhập rằng ông không đọc tiếng Tây Tạng. Tác phẩm này có ảnh hưởng rộng rãi trong việc giới thiệu Phật giáo Tây Tạng với các độc giả Tây phương.

17. *Herrigel, Eugen (1884-1955):*

Eugen Herrigel là một tác giả người Đức, người đã du hành sang Nhật Bản và học về ngành bắn cung. Sau đó ông viết quyển sách nha

đề “Thiên và Nghệ Thuật Bản Cung.” Sau này ông trở về Đức và theo trường thuật thì ông đã trở thành thành viên đặc lực của đảng Phát Xít Đức “Nazi.”

18. Tucci, Giuseppe (1894-1984):

Giuseppe Tucci là một học giả Phật giáo tiên phong người Ý, người đã xuất bản một số sách mở đầu cho việc nghiên cứu tôn giáo, lịch sử và văn hóa của Tây Tạng. Ông là một trong những học giả Tây phương đầu tiên du hành một cách rộng rãi trên khắp Tây Tạng và các vùng phụ cận, và những sách xuất bản của ông thường nổi tiếng về cả nội dung lẫn sự phiêu lưu mạo hiểm của ông trong khi làm nghiên cứu.

19. Horner, Isabelle Blew (1896-1981):

Isabelle Blew Horner là một học giả Pali người Anh, một nhân vật hàng đầu trong Hội Kinh Thư Pali. Bà từng làm Chủ tịch Hội và cũng là Phó Chủ tịch Hội Phật Giáo. Bà đã cho xuất bản một số dịch phẩm rất có ảnh hưởng bằng tiếng Pali, cũng như một số các nghiên cứu độc lập của bà bao gồm quyển “Phụ Nữ Dưới Thời Phật Giáo Nguyên Thủy và Đức Phật Cồ Đàm.”

20. Govinda, Lama Anagarika (E. L. Hoffmann 1898-1985):

Một vị Phật tử người Đức, người đã thọ giới tại Miến Điện vào năm 1929. Vào năm 1931, ông du hành sang Darjeeling, tại đây ông rất thích thú với Phật giáo Tây Tạng và nhận lễ quán đảnh với trường phái Drukpa Kagyupa. Ông tự xem mình thuộc truyền thống “Không có giáo quyền.” Những tác phẩm của ông có ảnh hưởng lớn với người Tây phương, đặc biệt là tác phẩm “Cơ Sở Về Những Huyền Bí Tây Tạng” và quyển tiểu sử của ông nhan đề “Đường Mây Trắng.”

21. Humphreys, Travers Christmas (1901-1983):

Travers Christmas Humphreys là một vị luật sư người Anh đã liên hệ trong nhiều vụ xử án về sát nhân nổi bật, người đã trở thành một Phật tử thuần thành vào tuổi chưa quá 20. Ông đã sáng lập ra Hội Phật Giáo Thân Trí Học vào năm 1924. Năm 1943 tên của Hội được đổi làm Hội Phật Giáo. Hội đã xuất bản quyển “Trung Đạo,” một trong những tạp chí dài hạn nhất về Phật giáo ở Tây phương.

22. Lamotte, Étienne (1903-1983):

Étienne Lamotte là một học giả Phật giáo người Bỉ, người đã gần suốt đời dạy tại trường đại học Université de Louvain, và đã xuất bản những nghiên cứu có ảnh hưởng lớn cũng như những tác phẩm dịch thuật về Phật giáo Ấn Độ, bao gồm bộ dịch trứ danh của ông là bộ Đại Trí Độ Luận dịch từ nguyên tác của ngài Long Thọ, và bộ Lịch Sử Phật Giáo Ấn Độ.

23. Kapilavaddho (1906-1971):

Kapilavaddho là một Phật tử người Anh, một nhiếp ảnh gia trong thời đệ nhị thế chiến và bắt đầu học thiền với Thiền sư U Thittila sau chiến tranh. Năm 1954 ông du hành sang Thái Lan, tại đây ông thọ giới Tỳ Kheo, và sau khi trở về Luân Đôn ông sáng lập Quỹ Tăng Già Anh quốc. Năm 1957 ông xả giới, đổi tên là Richard Randall, và lập gia đình. Năm 1967 ông lại lần nữa thọ giới và trở thành giám đốc Tu Viện Wat Dhammapadipa. Năm 1971 ông lại xả giới và lập gia đình.

24. Aitken, Robert:

Robert Aitken là một vị Thiền sư người Mỹ người đã đi vào văn hóa Nhật Bản khi còn là một tù binh của đệ nhị thế chiến. Năm 1950, ông du hành đến Nhật Bản và học thiền với vài thiền sư nổi tiếng. Vào năm 1974 ông được thiền sư Yamada Doun Roshi ấn chứng và sau đó ông định cư tại Hạ Uy Di. Ông là một trong những Thiền sư Tây phương có ảnh hưởng lớn và có môn đệ khắp nơi trên thế giới. Ông đã trước tác một số tác phẩm trong đó có tác phẩm “Bước lên Đường Thiền.”

25. Ruegg, David Seyfort:

David Seyfort Ruegg là một trong những học giả Phật giáo hàng đầu vào thế kỷ thứ 20, người đã xuất bản một số sách đặt nền móng cho một số đề tài đáng chú ý về sau này, bao gồm quyển “Triết Lý Phật Giáo,” “Truyền Thống Pramana,” “Cuộc Đời của Ngài Bu-Ston,” và “Trung Quán.” Những quyển sách của ông bao gồm quyển “Phật Tánh,” “Tâm và Vấn Đề Tiệm Ngộ trong Quan Điểm Tỷ Giảo” năm 1922 và “Nghiên Cứu Về Tư Tưởng Phật Giáo Ấn Độ và Tây Tạng: Vài Vấn Đề và Quan Điểm” xuất bản năm 1967.

26. Kapleau, Philip (1912 - ?):

Philip Kapleau, vị Thiền sư người Mỹ sáng lập ra Trung Tâm Thiền tại Rochester, New York vào năm 1906, ông là tác giả của cuốn sách rất có ảnh hưởng về Thiền “Ba Trụ Thiền.” Từ năm 1953 đến năm 1966 ông theo học thiền với nhiều trung tâm khác nhau ở Nhật Bản. Những vị thầy chính của ông là Harada, Yasutani, và Nakagawa Soen. Vào năm 1956 ông chứng nghiệm giác ngộ và năm 1966 được chứng nhận bởi thiền sư Yasutani được làm thầy dạy thiền. Sau đó ông bắt đầu dạy thiền tại Mỹ. Ông sáng lập một số trung tâm Thiền tại vùng Bắc Mỹ và Âu Châu, đặc biệt là ông thường xuyên thăm viếng và hướng dẫn thiền sinh tại các thiền thất.

27. Guenther, Herbert V. (1917 - ?):

Herbert V. Guenther là một nhà Phật giáo học người Đức, người đã xuất bản một số nghiên cứu rất có ảnh hưởng đối với Phật giáo Tây Tạng. Ông đậu Tiến Sĩ Triết tại đại học đường Munich và đại học đường Vienna, sau đó ông được bổ nhiệm dạy tiếng Bắc Phạn và Phật Học tại Đại Học Phạn Ngữ ở Sarnath, Ấn Độ. Năm 1954 ông là Khoa trưởng Khoa Viễn Đông Học tại Đại học Saskatchewan, ông đã cống hiến cả đời dạy học tại đây. Ông đã khai triển một lối phiên dịch dùng thuật ngữ của lục địa này để diễn tả các thuật ngữ Phật giáo. Phương cách phiên dịch này được một số người ngưỡng mộ, nhưng cũng bị một số khác chỉ trích. Ông đã xuất bản rất nhiều sách và bài viết về Phật giáo, bao gồm bộ “Kindly Bent to Ease us and Ecstatic Spontaneity.”

28. Khema, Ayya (1923-1997):

Tỳ Kheo Ni người Do Thái sanh tại Đức quốc, bà đã viết một số sách Phật giáo, phổ biến nhất là quyển “Being Nobody, Going Nowhere,” được giải thưởng Tưởng Niệm Christmas Humphreys. Bà là một trong những vị thầy thiền Tây phương có ảnh hưởng lớn, bà đã từng dạy tại Hoa Kỳ, Úc, và Á Châu. Năm 1978 bà trở thành phụ tá của Tỳ Kheo Khantipalo tại Wat Buddhadhamma thuộc New South Wales, Úc Châu.

29. Kennett Roshi, Jiyu (1924 - ?):

Jiyu Kennett Roshi là vị Thiền sư người Anh thuộc tông phái Tào Động, theo học tại tự viện Soji-di (Nhật Bản) với thầy Chisan Koho.

Năm 1970 bà trở thành trụ trì của tu viện Shasta Abbey, bà cũng dạy tại đại học Berkeley ở California và nhiều trung tâm Thiền khác. Bà là người sáng lập Hội Phật Tử Quán Tưởng, bà cũng là tác giả của một số sách, gồm bộ “Sinh Thư” và “Người Phật Tử Tu Thiền Chuẩn Bị cái Chết Như Thế Nào.”

30. Goldstein, Joseph:

Joseph Goldstein là một vị thầy dạy thiền minh sát người Mỹ, người đã theo học với thiền sư S.N. Goenka tại Ấn Độ và sau đó giúp sáng lập Hội Thiền Minh Sát ở Barre, MA, Hoa Kỳ. Ông viết một số sách bao gồm quyển “Kinh Nghiệm Thiền Minh Sát.”

31. Kornfield, Jack:

Jack Kornfield, Phật tử tại gia người Mỹ, thầy dạy thiền minh sát, từng thọ giáo với Ajahn Chah và S. N. Goenka. Chogyam Trungpa đã mời ông dạy thiền Nguyên Thủy tại Viện Naropa vào đầu thập niên 1970s, và trong nhiều năm sau khi dạy thiền tại đây, ông còn dạy thiền tại nhiều nơi khác khắp thế giới. Ông đồng sáng lập Hội Thiền Minh Sát (Insight Meditation Society) ở Barre, Massachusetts, Hoa Kỳ, tại đây ông là thầy giáo trụ cột. Ông đã xuất bản một số sách, gồm quyển “Những Vị Thầy Phật Giáo Sống,” và “Pháp Thoại” (cùng viết với Joseph Goldstein).

32. Sangharakshita (1925 - ?):

Sangharakshita Một Tăng sĩ sanh tại Anh, người sáng lập ra “Hội Thân Hữu Phật Tử Tây Phương,” một tổ chức Phật giáo quốc tế không môn phái. Ông phục vụ trong quân đội Hoàng Gia Anh trong thời đệ nhị thế chiến và đào ngũ trước khi đơn vị của ông rút về nước. Sau một thời gian vài năm làm du Tăng khất sĩ ông gặp một vài Tăng sĩ Phật giáo và được một vị sư Theravada cho thọ giới Tỳ Kheo năm 1950. Trong suốt thập niên kế đó ông theo học với nhiều vị thầy khác nhau, với các vị sư theo Theravada và những vị Lạt Ma từ các trường phái khác nhau của Phật giáo Tây Tạng. Năm 1976 ông sáng lập Liên Hữu Phật Tử Thế Giới, riêng dành cho cái nhìn về Phật giáo không phân biệt bởi môn phái trong đó tất cả các truyền thống Phật giáo phải được tôn trọng như nhau.

33. Robinson, Richard Hugh (1926-1970):

Richard Hugh Robinson Một học giả Phật giáo người Mỹ, người đã sáng lập ra chương trình tốt nghiệp về Phật Học tại Mỹ tại trường Đại Học Wisconsin-Madison, người đã giáo huấn một số nhà Phật Học nổi tiếng. Ông nổi tiếng với tác phẩm Trung Quán, đặc biệt là Trung Quán tại Ấn Độ và Trung Hoa.

34. Gombrich, Richard F.:

Richard F. Gombrich là một học giả nổi tiếng của Phật giáo Nguyên Thủy, giảng sư dạy tiếng Bắc Phạn ở trường Đại Học Oxford. Ông đã xuất bản một số sách có ảnh hưởng lớn, gồm các quyển “Phật Giáo Chuyển Hóa: Sự Thay Đổi của Tôn Giáo tại Sri Lanka và Giới Hành,” và “Truyền Thống Phật Giáo Tại Những Vùng Cao Nguyên Nông Thôn Ở Tích Lan.”

35. Bechert, Heinz (1932-?):

Heinz Bechert là một học giả Phật giáo người Đức chuyên về Phật giáo Nguyên Thủy. Tác phẩm nổi tiếng nhất về Phật giáo của ông là bộ “Staat und Gesellschaft in den Landern des Theravada Buddhismus.”

36. Swearer, Donald K. (1934 - ?):

Donald K. Swearer Nhà Phật giáo học người Mỹ, một trong những nhân vật hàng đầu của trường phái Theravada ở Đông Nam Á. Ông đậu Tiến Sĩ Triết tại đại học Princeton vào năm 1967, và hiện tại là giảng sư Tôn giáo học tại trường đại học Swarthmore thuộc tiểu bang Pennsylvania. Sách xuất bản của ông bao gồm những nghiên cứu về trường phái Theravada cổ điển, nghiên cứu về sự pha trộn đa văn hóa, và những phong trào Phật giáo đương thời trong vùng Đông Nam Á.

37. Vetter, Tilmann (1937 - ?):

Tilmann Vetter là một nhà Phật giáo học người Đức đã xuất bản một số nghiên cứu có ảnh hưởng về truyền thống Nhận Thức Luận và Phật giáo buổi sơ khai. Ông là giảng sư về Phật học, Triết học Ấn Độ, và Tây Tạng học ở trường đại học Leiden. Những tác phẩm của ông bao gồm Erkenntnisprobleme bei Dharmakirti (1964), và Những Tư Tưởng Thiên Tập của Phật Giáo Buổi Sơ Khai (1988).

38. Hopkins, P. Jeffrey (1940 -):

P. Jeffrey Hopkins Học giả Phật giáo người Mỹ, người đã viết một số sách có ảnh hưởng về trường phái Gelukpa của Phật giáo Tây Tạng. Ông phục vụ như là người thông dịch cho Đức Đạt Lai Lạt Ma trong hơn một thập niên và đã sáng lập ra chương trình tốt nghiệp về Phật Học tại trường Đại Học Virginia. Những quyển sách của ông bao gồm “Thiền Định về Tánh Không” năm 1983, và “Duy Thức Tông Phật Giáo” vào năm 1999.

39. Thurman, Robert A.F. (1941 - ?):

Robert A.F. Thurman là một học giả người Mỹ chuyên về Phật giáo Tây Tạng và là nhà hoạt động nổi bật cho chính nghĩa có liên quan đến Tây Tạng. Ông nhận bằng Tiến Sĩ Triết học tại đại học Harvard vào năm 1972, và sau đó ông du hành sang Ấn Độ, tại đây ông theo học với vài vị thầy Tây Tạng. Ông là người phương Tây đầu tiên được thọ giới như là một vị sư Tây Tạng, và ông đã viết rất nhiều sách về Phật giáo tây Tạng và các vấn đề xã hội. Thurman là vị Chủ tịch chủ yếu đầu tiên về học thuyết Tông Khách Ba của việc nghiên cứu Phật Giáo tại viện Đại Học Columbia.

40. Lindtner, Christian:

Christian Lindtner là tên của một học giả Phật giáo người Đan Mạch, nổi tiếng nhờ sự nghiên cứu về Truyền Thống Trung Quán Nhận Thức luận. Các tác phẩm của ông gồm hai bộ Nagarjuniana (1982) và Miscellanea Buddhica (1980).

41. Prebish, Charles S. (1944 -):

Charles S. Prebish, học giả người Mỹ, nổi tiếng với tác phẩm của ông “Đời Sống Trong Tu Viện Phật Giáo.” Ông cũng là một học giả hàng đầu trong lãnh vực nghiên cứu mới về Phật Giáo Mỹ Châu. Ông nhận bằng Tiến Sĩ tại trường Đại Học Wisconsin-Madison vào năm 1971 và đã cống hiến hầu hết cuộc đời của ông để giảng dạy tại Đại Học Pennsylvania. Cùng với Daniel Keown, ông đã lập nên Tạp Chí Luân Lý Đạo Đức Phật Giáo, một sự thành công về xuất bản những giáo điển bằng điện tử. Ông đã một số lớn sách Phật giáo và bài báo có ảnh hưởng rất lớn, gồm bộ “Nghiên Cứu Văn Chương Luận Tạng”

vào năm 1994 và “Con đường Sáng,” “Thực Tập và Nghiên Cứu Phật Giáo Tại Mỹ vào năm 1999.

42. Hayes, Richard Philip (1945 -):

Richard Philip Hayes là tên của một học giả người Mỹ, người đã xuất bản nhiều sách với nhiều chủ đề khác nhau, bao gồm các truyền thống Tri Thức và Trung Quán. Ông đã trở thành một nhà phê bình xuất sắc của Phật Giáo Tây Phương. Vào năm 1991, ông đã cùng James Cocks sáng lập ra một diễn đàn điện tử Phật Giáo mang tên “Buddha-I”, mục đích đầu tiên là dùng để làm nơi hội họp, trong đó các nhà Phật học chuyên nghiệp có thể bàn luận những vấn đề thông thường liên hệ đến Phật Giáo. Tuy nhiên, chỉ trong vòng có vài năm mà số người đăng ký lên đến 800 người, mà đa số là những người không có học vị. Những tác phẩm có ảnh hưởng nhất của Hayes gồm những quyển “Sự diễn Giải về Trần Na” vào năm 1988 và “Mảnh Đất Vắng Phật” vào năm 1999.

43. Bodhi-Bhikkhu (Jeffrey Block):

Một Tỳ Kheo Nguyên Thủy người Mỹ, tên thật là Jeffrey Block, tốt nghiệp Tiến Sĩ Triết Học năm 1972 và sau đó du hành sang Sri Lanka, tại đây ông thọ giới Sa Di vào năm 1972 và thọ giới Tỳ Kheo năm 1973. Vào năm 1984 ông trở thành chủ bút của Hội Xuất Bản Phật Giáo, và hiện tại ông trụ trong một tịnh thất trong khu rừng Kandy. Ông đã viết một số sách bao gồm quyển Nourishing the Roots and the Discourse on the All-Embracing Net of Views.

44. Williams, Paul Martin (1950 - ?):

Paul Martin Williams là một nhà Phật học người Anh, nổi tiếng trong tác phẩm “Trung Quán.” Ông nhận bằng Tiến Sĩ về Triết Học Trung Quán tại trường Đại Học Oxford vào năm 1978, và hầu hết thời gian ông đã làm giảng sư và đồng Giám Đốc cho Trung Tâm Nghiên Cứu Phật giáo tại trường Đại Học Bristol. Ông đã xuất bản nhiều sách vở và bài viết, gồm Phật Giáo Đại Thừa: Căn Bản Giáo Thuyết (1989).

Brilliant Stars in the Vault of

the Sky of Buddhism of Europe & America

1. *Korosi, Csoma Sandor (1784-1842):*

Korosi, Csoma Sandor was a Transylvanian scholar who traveled to Ladakh in search of the origins of the Hungarian people. He believed that these origins lay in Central Asia among the Uighurs, and thought that their language was related to Hungarian. In order to trace Hungarian origins, he traveled throughout Central Asia and the Himalayan region, and he conducted research in Leh for almost two years. Although he never found records relating to Hungarians, during his studies he produced a seminal Tibetan-English dictionary and Grammar. He also brought a wealth of information about Tibetan culture to Europe, and is widely regarded as the father of Tibetan Studies in the West.

2. *Csoma de Koros, Alexander:*

Alexander Csoma de Koros was a Hungarian scholar who made a daring journey (1818-1823) from his native Transylvania to India and having learned Tibetan from the monks of Ladakh wrote his Tibetan grammar and his Tibetan dictionary in 1834, and published his famous “Analysis of the Kanjur” (Asiatic Researches, Vol. 20, 1836).

3. *Buel, Samuel (1825- 1889):*

Buel, Samuel was a famous British scholar who worked at University College, London, best known for preparing some of the earliest translations of important Chinese Buddhist texts. Among his notable publications is a study of life of Hsuan-Tsang, entitled *The Life of Hsuan-Tsang*.

4. *Sir Edwin, Arnold (1832- 1904):*

Sir Edwin Arnold was one of the famous British literary figures, author of an influential poem on Buddhism entitled “The Light of Asia,” which was published in 1879. The poem describes the life and teaching of Sakyamuni Buddha. This poem has made a considerable contribution to the Dharma propagation among Westerners since then. Although a devout Christian, Arnold still saw much in common

between Christianity and Buddhism. He became Principal of Deccan College in Poona, India, in 1856, at the age of 25. At the same time he composed Buddhist poetry and translated many texts from Sanskrit to English. He visited Bodhgaya in 1885 and campaigned for funds to restore it from its dilapidated condition.

5. *Col. Steele Olcott, Henry (1832-1907):*

Col. Steele Olcott, Henry was an American who co-founded the Theosophical Society with Helena Blavatsky. He took Buddhist refuge vows in Sri Lanka in 1880 and was involved in a number of contemporary Buddhist issues. He is perhaps best known for developing a “Buddhist flag” and a “Buddhist Catechism.”

6. *Dauids, Rhys:*

Rhys Davids was one of the most eminent English Buddhist scholars in the nineteenth century. In 1864 he entered the Ceylon Civil Service, where he showed a keen interest in his Buddhist surroundings and learned Pali with Y. Unnase and the Venerable Sumangala of the Vidyodaya College, Colombo. He returned to England in 1872 and associated himself with the works of Childers, Fausboll and Oldenberg. Childers’ articles on Nibbana had aroused much controversy and Rhys Davids gave his mature judgment on this topic in his book “Buddhism” (1878). In 1879 he published his English translation of the “Nidanakatha” (Buddhist Birth Stories) with a critical introduction on the transmigration of folklore. With Oldenberg he translated into English the volumes of the Vinaya-pitaka. This was his first contribution to the Sacred Books of the East Series (1881-1885). In 1881 Prof. Rhys Davids was invited to give Hibbert Lectures in America. Here he announced the birth of the Pali Text Society. In stately language he described his new outlook towards the field of Buddhist studies and declared: “The Sacred Books of the early Buddhists have preserved to us the sole record of the only religious movement in the world’s history which bears any close resemblance to Christianity; and it is not too much to say that the publication of this unique literature will be no less important for the study of history and especially of religious history than the publication of the Vedas has already been.” This new project was welcomed both in the East and the

West, and many distinguished scholars came forward to help him in the noble cause. The rest of his life is indeed the life of the Pali Text Society. His sympathetic outlook for the East and his missionary zeal for Buddhist studies made him a champion in this sphere; and, until he died in 1922, he served the Society, a period of 41 years, with love and devotion and helped to publish almost the whole of the Pali canonical texts, a large number of Pali commentaries, about a dozen translations and some twenty issues of a journal containing learned articles on Buddhism, and on the Pali language and literature. During this period of manifold activities, Prof. Rhys Davids himself edited a number of texts like the *Dighanikaya* (1889, 1903, 1910), the *Abhidhammatthasangaha* (1884), the *Dathavamsa* (1884) and the manual of *Yogavacara* (1896). He also brought out his English translations of the *Milindapanha* (1890-1894) and the *Dighanikaya* (1889, 1910 and 1921). His critical introductions to the individual suttas of the *Dighanikaya* and the learned notes on them are indispensable for the study of this text. Even today this work remains a model for the translation of similar texts. His other works of general interest are many; but two, namely, *Budhdism* (1896) and *Buddhist India* (1903) won great popularity through their novelty and original research. However, the most important of his work, his *Pali-English Dictionary*, compiled in collaboration with Dr. William Stede, is a monumental work worthy of a great scholar. With the increase of new publications by the Pali Text Society, the old dictionary by Childers was found inadequate and, in 1902, Prof. Rhys Davids conceived the idea of compiling a dictionary on an international basis. The First World War, however, interrupted his scheme. Therefore, it was not until 1916 that he set to work on this dictionary with the assistance of Dr. William Stede under the auspice of the Pali Text Society. He lived to see the publication of the first three parts of this magnificent work. His eminent colleague, Dr. Stede, completed the work in 1925. Indeed, the services of Prof. Rhys Davids to the cause of the Pali studies were singular and original. He was, in the words of his wife, the Max Muller of Buddhism.

7. *Warren, Henry Clarke (1854-1899):*

Henry Clarke Warren was an American scholar who studied Sanskrit with Charles Lanman at Johns Hopkins University, and with

Lanman at the Harvard Oriental Series. He published a number of influential translation of Sanskrit and Pali texts, including “Buddhism in Translation.”

8. *Dorjiev, Agvan (1854-1938):*

Agvan Dorjiev was a Russian Buddhist who traveled to Tibet and studied at Gomang College of Drebung Monastic University. He distinguished himself in the study of philosophy and debate and was awarded the “Geshe” degree. He was later appointed as a tutor of the thirteenth Dalai Lama and became one of his main political advisors. Because of his Russian connections, the Dalai Lama sent him on a number of diplomatic missions in an attempt to enlist Russian help against Britain and China. After 1898 he settled in Russia and was a leader in a Buddhist revival among Buryats and Kalmyks. He was arrested in the late 1930s and charged with being a “counter-revolutionary,” but he died before his sentence could be carried out.

9. *Stcherbatsky, Th.:*

Th. Stcherbatsky was an eminent Orientalist of Russia in the nineteenth century. He had worked for many years in the field of Sarvastivada and Mahayana. He was a close associate of Sylvain Levi and had in 1917 edited the Tibetan text of the Kosa and its bhasya with the assistance of E. Obermiller, the editor of the “Abhisamayalankara-prajnaparamita-upadesa-sastra” (1929) and the “Uttara Tantra” (1931). In 1920 he published “Soul Theory of the Buddhists,” an English translation of Chapter IX of the Kosa. In 1923, he published a learned treatise, “Central Conception of Buddhism and the Meaning of the World Dharma.” In this masterly work he established the fact that the theory of “Skandha” was an element of ancient Buddhism and the pivot of the whole doctrine. In criticism of Poussin’s Nirvana, he brought out his famous work, “The Central Conception of Buddhist Nirvana,” which was perhaps the last word on this most debated topic. His profound study of the Kosa, the Madhyamika-karika and the later works on Buddhist logic are clearly reflected on this work, which gave for the first time a complete and constructive survey of the entire Buddhist philosophy. These preliminary treatises were followed by his monumental work, “Buddhist Logic,” in two volumes in 1932. It was

the first of its kind, exclusively based on the original works of such master minds as Dinnaga, Dharmakirti, and Dharmottara. In the preface of his first volume of Buddhist Logic he observes: "There is a widely spread prejudice that positive philosophy is to be found only in Europe. It is also a prejudice that Aristotle's treatment was final, that having had in this field no predecessor, he also had no need of a continuator." The publication of these two volumes removed this prejudice against Indian logic to a large extent.

10. Davids, Caroline A.F. Rhys:

Mrs. C.A.F. Rhys Davids, one of the most eminent English Buddhist scholars in the late nineteenth century, and beginning of the early twentieth century, who brought her mighty contributions to Pali studies as a crowning glory to her husband's work. According to Prof. Bapat in *The 2,500 Years of Buddhism*, Prof. Rhys Davids was perhaps excelled only by his wife, Mrs. C.A.F. Rhys Davids, as a life-long companion and co-worker of her husband, she took active part in the publication of the Pali Text Society and, after the death of the founder, conducted the affairs of the Society admirably in spite of adverse circumstances. Even as early as 1909, she had translated into English the "Theri-gatha" (Psalms of the sisters), which for lyrical beauty, is next only to Sir Edwin Arnold's *Light of Asia* (1885). This book was soon followed by an English translation of the Thera-gatha (Psalms of the Brethren, 1913). In 1917 she gave another fine English translation of the "Sagathavagga of the Samyutta-nikaya." The credit for bringing the abstruse "Abhidharma-pitaka" to light also goes to her. In addition, she gave readable editions of otherwise difficult texts, such as "Vibhanga" (1904), the "Patthana" (1921), the "Yamaka" (1912) and the "Visuddhimagga" (1920). She also translated into English the "Dhammasangani" (Buddhist Manual of Psychological Ethics, 1923), the "Abhidhammattha-sangha" (Compendium of Philosophy, 1910), and the "Katha-vatthu" (Points of Controversy, 1915), the last two in collaboration with Z. Aung. Apart from these editions and translations, Mrs. Rhys Davids wrote a number of original books dealing with the history of early Buddhist thought. The impact of the researches in Mahayana Buddhism on the one hand, and the repulsion caused by the dogmatic Anatmavada of the Southern Buddhists on the other, inspired

Mrs. Rhys Davids to look for the original teachings of the Buddha and she brought out her thought-provoking *Sakya or Buddhist Origins* in 1931. She was a lady of astonishing energy and also wrote a large number of articles. These have been collected in *Wayfarer's Words* in three volumes which were published posthumously in 1942. Whatever she wrote, she wrote with conviction and every word of her writing bear the stamp of her unique personality.

11. Kern, H.:

H Kern was one of the great Buddhist scholars in the nineteenth century. His first work was an edition of the *Jatakamala* of Aryasura (Vol. I., H.O.S. 1891), a Sanskrit counterpart of the Pali Jatakas. His edition of the *Saddharma-pundarika* (1908) and its translation threw abundant light on the Mahayana, and made the study of the religious aspects of Mahayana Buddhism easier. His famous manual of Indian Buddhism, or the *Encyclopedia for Indo-Aryan Research*, was published in 1896. It gave for the first time a complete, systematic and concise survey of the long history of Buddhism. Even to this day, it remains a valuable book of reference for students of Buddhism. His other monumental work, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde* in two volumes (1901-1903), gives a detailed account of the life of the Buddha, the Dharma, and the Sangha. It also contains a valuable history of the Buddhist Councils and later developments of various schools and sects.

12. Louis de la Vallee Poussin (1869-1929):

Louis de la Vallee Poussin was one of the most eminent Belgium Buddhist scholars in the nineteenth century. He was best known for his monumental translation of the Chinese version of Vasubandhu's *Abhidharma-Kosa*. He also published a number of other influential translations and other Buddhist thematic studies. He spent most of his career at the University of Ghent, and in 1921 founded the *Société Belge d'Études Orientales*. He was one of the great luminary of this period. He was a student of Sylvain Levi and H. Kern. After completing his studies in linguistics at Louvain, he began his studies in Oriental subjects at the Sorbonne as a student of S. Levi in 1891, and in the following years went to Leyden to study the Gatha dialect with

Prof. H. Kern. Here he studied Tibetan and Chinese, which open for him a vast field of research. In 1893 he became a Professorate at the University of Ghent, where he worked for about 35 years and carried on his studies in Buddhism, particularly in Sarvastivada Buddhism. In 1921 he organized the "Societe Belge d'Etudes Orientales." Under the title *Buddhisme: Notes et Bibliographie*, he published learned reviews of new books on Oriental subjects. He also directed the editing of *Melanges Chinois et Bouddhique*, to which he contributed several valuable articles on the Abhidharma. He contributed about 30 articles on different Buddhist topics to the *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Together with Ph. Colinet he edited and published *Le Museon* in which appeared some of his valuable editions like the "Bodhicaryavatara," the "Bodhisattva-bhumi," the "Madhyamakavatara," and the *Vimsika-karika-prakarana* of Vasubandhu." His other notable editions are the "Panacakrama" (1896), the "Bodhicaryavatara-panjika" (1901-1905), the "Prasannapada of Candrakirti" (1903-1913), and the "Mahanidessa" (1916-1917). His greatest works, however, are his translations into French of the *Abhidharmakosa* of Vasubandhu (1923-1931) and the *Vijnaptimatratasiddhi* of Yuan Chwang (1930). He was a pioneer in the study of the Sarvastivada school of Buddhism. Very little was known about the teachings of this school until Poussin published his epoch-making translation of the *Abhidharmakosa* with Vasubandhu's *bhasya* in seven parts. He very successfully reconstructed, on the basis of Chinese and Tibetan material, almost the whole of the text of the "karikas" of the "Abhidharmakosa." The valuable and exhaustive notes with which the work is provided show that in this great scholar there was a unique combination of the linguist, the philosopher and the critic. Poussin opened the vast stores of thought that lay buried in a sealed chamber and filled a huge gap between the studies of early Pali works and the late Sunyavada doctrines. The publication of this work revolutionized Buddhist studies and gave rise to many controversial topics which engaged the attention of some eminent contemporaries like Mrs. Rhys Davids, Jean Przyluski and Th. Stcherbatsky. His thought-provoking *Nirvan* (1925) propounded a novel view and brought severe criticism from Th. Stcherbatsky, an eminent Orientalist of Russia.

13. *Bureau, André:*

André Bureau was a French scholar of Buddhism, best known for his work on Indian Buddhist sectarianism and the life of the Buddha.

14. *Nyanatiloka (1878-1957):*

Anton Walter Florus Gueth, came from a Catholic family. He was a German violin virtuoso who converted to Buddhism after traveling to India, Sri Lanka and Burma. During a trip to Sri Lanka, he came in contact with Buddhism. He then went to Burma where he entered the Buddhism monastery. He became one of the most important Pali scholar. He was ordained as a Theravada monk in Burma in 1903, and in 1911 he returned to Sri Lanka, where he founded a hermitage. Among his works of translation: Milindapanha, Aguttara-nikaya và Vasuddhi-Magga. He also wrote or composed a number of books, including “Guide through the Abhidharma Pitaka” and “Path to Deliverance,” many doctrinal works and a Buddhist Dictionary.

15. *Oldenberg, Hermann:*

Hermann Oldenberg was an eminent German Vedic scholar in nineteenth century, credited for editing the entire “Vinaya Pitaka.” He was a great vedic scholar and has set the standard for the critical editions and interpretations of Rigveda. His learned introduction to the Vinaya-pitaka brought the Discipline of the Buddhist Order to the forefront and a new field was opened for Buddhist ecclesiastical studies. The Vinaya-pitaka was published during the period from 1879 to 1883 and his English translations of the Patimokkha, the Mahavagga and the Cullavagga, in collaboration with Rhys Davids, appeared in Volumes XIII, XVII, and XX of the Sacred Books of the East (1881-1885). His other celebrated work, The Buddha, was translated into English by Hoey in the year 1882. This was the first textbook in Europe based wholly on first-hand Pali sources. His other major works were the editions of the Thera-Theri-Gatha (1883), the Dipavamsa (Text and English translation, 1897), and Literatur des alten Indien. Apart from these solid works, Oldenberg has many learned articles to his credit. His erudition in Vedic literature helped him to establish the relation between Pali literature and the Vedas. His original suggestion that the introduction to the Samanna-phala-sutta is an initiation of the

Yajnavalkya-Janaka dialogue in the Bhradaranyaka Upanisad, and his contention that the Pali Jatakas are akin to the Akhyana hymns of the Rgveda are examples of this.

16. *Evans-Wentz, Walter Yeeling (1878-1965):*

Walter Yeeling Evans-Wentz was a pioneering scholar best known for his work on the Tibetan mortuary text “Liberation through Hearing in the Intermediate State” (Bardo Thosgrol), which he translated as “The Tibetan Book of the Dead.” This text was a collaboration with the Tibetan scholars Kazi Dawa-Samdub, who apparently was mainly responsible for the actual translation, as Evans-Wentz indicates in the preface that he did not read Tibetan. This work has been widely influential in introducing Tibetan Buddhism to Western audiences.

17. *Herrigel, Eugen (1884-1955):*

Eugen Herrigel was a German author who traveled to Japan and studied archery. He subsequently wrote a book entitled “Zen and the Art of Archery.” He later returned to Germany and reportedly became an enthusiastic member of the Nazi Party.

18. *Tucci, Giuseppe (1894-1984):*

Giuseppe Tucci was a pioneering Italian scholar of Buddhism, who published a number of ground-breaking studies of Tibetan religion, history, art, and culture. He was one of the first Western scholars to travel extensively in Tibet and surrounding areas, and his publications are often notable for both their content and the author’s adventures during the course of his research.

19. *Horner, Isabelle Blew (1896-1981):*

Isabelle Blew Horner was a British Pali scholar, who was one of the leading figures of the Pali Text Society. She served as president of the society and was also vice president of the Buddhist Society. She published a number of influential translations of Pali texts, as well as independent scholarly studies, including *Women Under Primitive Buddhism* and *Gotama the Buddha*.

20. *Govinda, Lama Anagarika (E. L. Hoffmann 1898-1985):*

A German Buddhist who received Anagarika ordination in Burma in 1929. In 1931 he traveled to Darjeeling, where he became interested in Tibetan Buddhism and received initiation in the Drukpa Kagyupa order. He saw himself as belonging to the “Non-Sectarian” (Ris Med) tradition. His many writings had a wide influence on Western people, particularly “The Foundation of Tibetan Mysticism” and his autobiographical work “Way of the White Clouds.”

21. *Humphreys, Travers Christmas (1901-1983):*

Travers Christmas Humphreys was a British barrister (lawyer) involved in a number of prominent murder trials, who became a devout Buddhist in his late teens. He founded the Buddhist Lodge of the Theosophical (Thần Trí) Society in 1924. In 1943 the name was changed to the Buddhist Society. The Society publishes *The Middle Way*, one of the longest-running Buddhist journals in the West.

22. *Lamotte, Étienne (1903-1983):*

Étienne Lamotte was a Belgian scholar of Buddhism who spent most of his academic career at the Université de Louvain and who produced some of the most influential studies and translations of Indian Buddhism, including a monumental translation of the Mahaprajnaparamita sastra, attributed to Nagarjuna, and his *Histoire du Bouddhisme Indien*.

23. *Kapilavaddho (1906-1971):*

Kapilavaddho was a British Buddhist who worked as a photographer during World War II and began studying meditation with Zen master U Thittila after the war. He traveled to Thailand in 1954, where he received the bhikkhu ordination, and after returning to London founded the English Sangha Trust. In 1957 he gave back his vows, changed his name to Richard Randall, and married. In 1967 he again received ordination and became the director of Wat Dhammapadipa. He gave back his vows again in 1971 and married.

24. *Aitken, Robert:*

Robert Aitken was an American Zen roshi who first encountered Japanese culture as a prisoner of war during World War II. In 1950 he

traveled to Japan and studied Zen with several famous Japanese masters. In 1974 he was certified as a Roshi by Yamada Doun Roshi and subsequently settled in Hawaii. He is one of the most influential Western Zen masters and has students all over the world. He has written a number of books, including “Taking the Path of Zen.”

25. *Ruegg, David Seyfort:*

David Seyfort Ruegg was one of the twentieth century’s leading scholars of Buddhism, who has published ground-breaking work on an impressive variety of subjects, including Indian Buddhist philosophy, the Pramana tradition, the life of Bu-ston, and Madhyamaka. His books include “Buddha-nature,” “Mind and Problem of Gradualism in a Comparative Perspective” (1992), and “The Study of Indian and Tibetan Thought: Some Problems and Perspectives” (1967).

26. *Kapleau, Philip (1912 - ?):*

Philip Kapleau, an American Zen master who founded the Zen Center in Rochester, New York in 1966, and who is the author of the influential book “The Three Pillars of Zen.” From 1953 to 1966 he trained at various Zen centers in Japan. His main teachers were Harada Roshi, Yasutani Roshi, and Nakagawa Soen Roshi. In 1956 he experienced awakening (kensho), and in 1966 was certified by Yasutani Roshi as a teacher. He subsequently began teaching Zen in the U.S.A. He founded a number of Zen centers in North America, and Europe, and regularly visits them to lead meditation retreats.

27. *Guenther, Herbert V. (1917 - ?):*

Herbert V. Guenther was a German buddhologist who has published a number of influential studies of Tibetan Buddhism. He received Ph.D.s from Munich University and the University of Viena, after which he took up an appointment teaching Sanskrit and Buddhist Studies at the Sanskrit University in Sarnath, India. In 1954 he became head of the department of Far Eastern Studies at University of Saskatchewan, where he spent most of his academic career. He developed a unique translation style that uses terminology from continental philosophy to render Buddhist technical terms. This approach is admired by some scholars and criticized by others. He has

published plenty of books and articles, including “Kindly Bent to Ease us and Ecstatic Spontaneity.”

28. *Khema, Ayya (1923-1997):*

German born Jewish nun who wrote a number of books on Buddhism, the most popular of which was “Being Nobody, Going Nowhere,” which received the Christmas Humphreys Memorial Award. She was one of the most influential Western meditation teachers, and taught courses in the U.S.A. , Australia, and Asia. In 1978 she became the assistant to Ven. Khantipalo at Wat Buddhaddhamma in New South Wales.

29. *Kennett Roshi, Jiyu (1924 - ?):*

Jiyu Kennett Roshi was a British born Soto Zen master who studied at Soji-di in Japan under Chisan Koho Zenji. In 1970 she became the abbot of Shasta Abbey, and she has also taught at the University of California at Berkeley, as well as numerous Zen centers. She is the founder of the Order of Buddhist Contemplatives and author of a number of books, including “The Book of Life,” and “How a Zen Buddhist Prepares for Death.”

30. *Goldstein, Joseph:*

Joseph Goldstein was an American vipassana teacher who trained with S.N. Goenka in India and subsequently help to found the Insight Meditation Society in Barre, MA, U.S.A. He has written a number of books, including “The Experience of Insight.”

31. *Kornfield, Jack:*

Jack Kornfield, an American lay vipassana teacher who trained with Ajahn Chah and S. N. Goenka. Chogyam Trungpa invited him to teach Theravada meditation at Naropa Institute in the early 1970s, and for several years after that he taught meditation in a variety of places all over the world. He co-founded the Insight Meditation Society in Barre, MA, U.S.A., where he is one of the main teachers. He has published a number of books, including “Living Buddhist Masters,” and “Dharma Talks,” (with Joseph Goldstein).

32. *Sangharakshita (1925 - ?):*

Sangharakshita was a British-born monk who founded the “Friends of the Western Buddhist Order” (FWBO), a non-sectarian worldwide organization. He served in the British army in India during World War II and deserted his unit when he was about to send home. After a period of several years as a wandering mendicant, he met some Buddhist monks and was ordained in 1950 by a Theravada preceptor. For the next decade he studied with a variety of teachers, both Theravada monks and Lamas from various Tibetan traditions. In 1976, he founded the FWBO, which was particularly dedicated to a non-sectarian vision of Buddhism, in which all Buddhist traditions would be equally respected.

33. *Robinson, Richard Hugh (1926-1970):*

Richard Hugh Robinson was an American scholar of Buddhism who established the first graduate degree program in Buddhist Studies in the U.S.A. at the University of Wisconsin-Madison, which has trained a number of prominent buddhologists. He is best known for his work on Madhyamaka, particularly his *Early Madhyamaka in India and China*.

34. *Gombrich, Richard F.:*

Richard F. Gombrich was an Eminent scholar of Theravada Buddhism, Professor of Sanskrit at Oxford University. He has published a number of highly influential books, including “*Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka and Precept and Practice,*” and “*Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon.*”

35. *Bechert, Heinz (1932-?):*

Heinz Bechert was a German scholar of Buddhism who specialized in Theravada Buddhism, whose best-known work is *Buddhism: Staat und Gesellschaft in den Landern des Theravada Buddhismus*.

36. *Swearer, Donald K. (1934 - ?):*

Donald K. Swearer was an American buddhologist, one of the leading figures on Theravada Buddhism in Southeast Asia. He received

his Ph. D. from Princeton University in 1967, and is currently a Professor of Religion at Swarthmore College in Pennsylvania. His publications include studies of classical Theravada, cross-cultural studies, and contemporary Buddhist movements in Southeast Asia.

37. *Vetter, Tilmann (1937 - ?):*

Tilmann Vetter was a German buddhologist who published a number of influential studies on the Epistemological tradition and on early Buddhism. He is a professor of Buddhology, Indian philosophy, and Tibetology at Leiden University. His works include *Erkennnisprobleme bei Dharmakirti* (1964) and *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism* (1988).

38. *Hopkins, P. Jeffrey (1940 -):*

P. Jeffrey Hopkins was an American scholar of Buddhism who has written a number of influential books on Gelukpa order of Tibetan Buddhism. He served as the main English interpreter for the Dalai Lama for over a decade and founded a graduate program in Buddhist Studies at the University of Virginia. His books include *Meditation on Emptiness* (1983) and *Emptiness in the Mind-Only School of Buddhism* (1999).

39. *Thurman, Robert A.F. (1941 - ?):*

Robert A.F. Thurman was an American scholar of Tibetan Buddhism and prominent activist for Tibet-related causes. He received his Ph.D. from Harvard University in 1972, and subsequently traveled to India, where he studied with several Tibetan teachers. He was the first Westerner to be ordained as a Tibetan Buddhist monk, and he has written extensively on Tibetan Buddhism and social issues. Thurman is the first Key Tsong Khapa Chair of Tibetan Buddhist Studies at Columbia University.

40. *Lindtner, Christian:*

Christian Lindtner was the name of a Danish scholar of Buddhism, best known for his influential work on Madhyamaka and the Epistemological tradition. His books include *Nagarjuniana* (1982) and *Miscellanea Buddhica* (1985).

41. *Prebish, Charles S. (1944 -):*

Charles S. Prebish, an American scholar of Buddhism, best known for his work on Buddhist monasticism. He has also been a forefront scholar in the new field of studies on American Buddhism. He received his Ph. D. from University of Wisconsin-Madison in 1971 and has spent most of his academic career at University of Pennsylvania. Together with Daniel Keown, he founded the *Journal of Buddhist Ethics*, a highly successful electronic academic publication. He has published a number of influential books and articles, including “A Survey of Vinaya Literature” in 1994 and *Luminous Passage: The Practice and Study of Buddhism in America* in 1999.

42. *Hayes, Richard Philip (1945 -):*

Richard Philip Hayes was an American born scholar of Buddhism, who has published on a wide range of subjects, including the Epistemological tradition and Madhyamaka, and who has also become a prominent commentator on the emerging field of Western Buddhism. In 1991 he co-founded (with James Cocks) an electronic forum named *Buddha-I*, which was originally intended as a venue in which professional buddhologists could discuss matters of common concern and interest. Within a few years, however, it had almost eight hundred subscribers, the vast majority of whom were not academics. Among Hayes’ most influential works are *Dignaga of Interpretation* (1988) and *Land of No Buddha* (1999).

43. *Bodhi-Bhikkhu (Jeffrey Block):*

American Theravada monk who received a Ph.D. in philosophy in 1972 and subsequently traveled to Sri Lanka, where he received the novice vows in 1972 and the full bhikkhu ordination in 1973. In 1984 he became the editor of the *Buddhist Publication Society*, and he now resides at the *Forest Hermitage* in Kandy. He has written a number of books, including *Nourishing the Roots* and the *Discourse on the All-Embracing Net of Views*.

44. *Williams, Paul Martin (1950 - ?):*

Paul Martin Williams was a British buddhologist, best known for his work on Madhyamaka. He received a Doctorate of Philosophy Degree from Oxford University in Madhyamaka Philosophy in 1978 and has spent most of his academic career at University of Bristol, where he is a professor and co-director of the Centre for Buddhist Studies in the Department of Theology and Religious Studies. He has published a number of influential books and articles, including *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations* (1989).

Phần Mười Một
Phụ Lục

Part Eleven
Appendices

Phụ Lục A
Appendix A

Mục Kiền Liên Thuận Nhận
Quả Báo Để Cảnh Báo Hậu Thế

Tưởng cũng nên nhắc lại, trong Phật giáo, nhân là nguyên nhân, là năng lực phát động; quả là kết quả, là sự hình thành của năng lực phát động. Định luật nhân quả chi phối vạn sự vạn vật trong vũ trụ không có ngoại lệ. Luật nhân quả hay sự tương quan giữa nguyên nhân và kết quả trong luật về “Nghịệp” của Phật giáo. Mọi hành động là nhân sẽ có kết quả hay hậu quả của nó. Giống như vậy, mọi hậu quả đều có nhân của nó. Luật nhân quả là luật căn bản trong Phật giáo chi phối mọi hoàn cảnh. Luật ấy dạy rằng người làm việc lành, dữ hoặc vô ký sẽ nhận lấy hậu quả tương đương. Người lành được phước, người dữ bị khổ. Nhưng thường thường người ta không hiểu chữ phước theo nghĩa tâm linh, mà hiểu theo nghĩa giàu có, địa vị xã hội, hoặc uy quyền chánh trị. Chẳng hạn như người ta bảo rằng được làm vua là do quả của mười nhân thiện đã gieo trước, còn người chết bất đắc kỳ tử là do trả quả xấu ở kiếp nào, đầu kiếp này người ấy không làm gì đáng trách. Nhân quả là một định luật tất nhiên nêu rõ sự tương quan, tương duyên giữa nhân và quả, không phải có ai sinh, cũng không phải tự nhiên sinh. Nếu không có nhân thì không thể có quả; nếu không có quả thì cũng không có nhân. Nhân nào quả nấy, không bao giờ nhân quả tương phản hay mâu thuẫn nhau. Nói cách khác, nhân quả bao giờ cũng đồng một loại. Nếu muốn được đậu thì phải gieo giống đậu. Nếu muốn được cam thì phải gieo giống cam. Một khi đã gieo cỏ dại mà mong gặt được lúa bắp là chuyện không tưởng. Một nhân không thể sinh được quả, mà phải được sự trợ giúp của nhiều duyên khác, thí dụ, hạt lúa không thể nảy mầm lúa nếu không có những trợ duyên như ánh sáng, đất, nước, và nhân công trợ giúp. Trong nhân có quả, trong quả có nhân. Chính trong nhân hiện tại chúng ta thấy quả vị lai, và chính trong quả hiện tại chúng ta tìm được nhân quá khứ. Sự chuyển từ nhân đến quả có khi nhanh có khi chậm. Có khi nhân quả xảy ra liền nhau như khi ta vừa đánh trống trống thì tiếng trống phát hiện liền. Có khi nhân đã gây rồi nhưng phải đợi thời gian sau quả mới hình thành như

từ lúc gieo hạt lúa giống, nảy mầm thành mạ, nhổ mạ, cấy lúa, mạ lớn thành cây lúa, trở bông, rồi cắt lúa, vân vân, phải qua thời gian ba bốn tháng, hoặc năm sáu tháng. Có khi từ nhân đến quả cách nhau hằng chục năm như một đứa bé cắp sách đến trường học tiểu học, đến ngày thành tài 4 năm đại học phải trải qua thời gian ít nhất là 14 năm. Có những trường hợp khác từ nhân đến quả có thể dài hơn, từ đời trước đến đời sau mới phát hiện.

Ma Ha Mục Kiền Liên là một trong những vị đại đệ tử của Đức Phật. Mục Kiền Liên cũng là một vị đệ tử A-La-Hán có thần thông phép lực bậc nhất của Phật. xuất thân từ một gia đình Bà La Môn. Ông gia nhập giáo đoàn cùng lúc với Xá Lợi Phất, một người bạn lúc thiếu thời. Ông đã giao kết với Xá Lợi Phất, nếu ai tìm được chân lý trước thì phải nói cho người kia cùng biết. Xá Lợi Phất tìm về với Đức Phật và bèn mang Mục Kiền Liên đến gặp Phật để cùng trở thành đệ tử Phật. Ông đã nhanh chóng nổi tiếng nhờ vào những năng lực thần thông. Sau khi chứng đạo, ông dùng thiên nhãn nhìn thấy mẹ mình bị đọa trong cõi nạ quỷ chịu thống khổ. Phật cho biết: “Vào ngày trăng tròn kiết hạ an cư, đặt lễ Vu Lan Bồn cúng dường chư Tăng, có thể giúp cho vong mẫu người giải thoát.” Về sau này ông bị ám hại bởi những kẻ thù ghét Phật giáo. Về sau Vu Lan Bồn Kinh được gọi là Báo Hiếu Kinh, lưu truyền trong dân gian tại các nước Trung Hoa, Việt Nam và Nhật Bản cho đến ngày nay. Trong các tranh ảnh Phật giáo, ông thường đứng bên trái Đức Phật, trong khi Xá Lợi Phất bên phải. Bên Trung Hoa người ta nói Mục Kiền Liên là hiện thân của Ngài Đại Thế Chí Bồ Tát. Mục Kiền Liên được Phật thọ ký sau này sẽ thành Phật hiệu là Tamala-patra-candana-gandha.

Trước lúc đức Phật nhập Niết Bàn, trong khi Ngài và giáo đoàn đang lưu trú trong thành Tỳ Xá Ly, một lần nọ, tôn giả Mục Kiền Liên trên đường khuyến giáo, qua núi Y Tư Diêm Lợi (Rsigiri Mountain), bị bọn ngoại đạo lửa thể sát hại khi đang thiền định. Đức Phật, Xá Lợi Phất cùng chúng tỳ kheo khi nghe tin, ai cũng đều thương cảm. Đức Phật biết rõ về phép thần thông quảng đại của Mục Kiền Liên đủ sức để chống lại sự hãm hại của ngoại đạo, nhưng tôn giả cũng hiểu biết sâu sắc về nghiệp báo của mình đã đến, tự nguyện báo thân, thuận nhận quả báo để cảnh giác cho người đời sau. Bức thông điệp mà ngài Mục Kiền Liên đã để lại cho hậu thế có thể được tóm tắt vào sự thông hiểu và tin tưởng vào luật nhân quả để người Phật tử sẽ không mê tín

dị đoan, không ỷ lại thân quyền, không lo sợ hoang mang. Biết cuộc đời mình là do nghiệp nhân của chính mình tạo ra, người Phật tử với lòng tự tin, có thêm sức mạnh to lớn sẽ làm những hành động tốt đẹp thì chắc chắn nghiệp quả sẽ chuyển nhẹ hơn, chứ không phải trả đúng quả như lúc tạo nhân. Nếu làm tốt nữa, biết tu thân, giữ giới, tu tâm, nghiệp có thể chuyển hoàn toàn. Khi biết mình là động lực chính của mọi thất bại hay thành công, người Phật tử sẽ không chán nản, không trách móc, không ỷ lại, có thêm nhiều cố gắng, có thêm tự tin để hoàn thành tốt mọi công việc. Biết giá trị của luật nhân quả, người Phật tử khi làm một việc gì, khi nói một lời gì, nên suy nghĩ trước đến kết quả tốt hay xấu của nó, chứ không làm liều, để rồi phải chịu hậu quả khổ đau trong tương lai. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng nhân quả ứng báo là sự đáp trả lại cho các nhân nghiệp ác và thiện. Theo Phật giáo, những ai phủ nhận luật nhân quả luân hồi sẽ hủy hoại tất cả những trách nhiệm luân lý của chính mình.

***Maudgalyayan Willingly Accepted Results of
Previous Karmas to Give Due Caution to Posterity***

It should be reminded that in Buddhism, cause is a primary force that produces an effect; effect is a result of that primary force. The law of causation governs everything in the universe without exception. Law of cause and effect or the relation between cause and effect in the sense of the Buddhist law of “Karma” (The law of causation (reality itself as cause and effect in momentary operation)). Every action which is a cause will have a result or an effect. Likewise every resultant action or effect has its cause. The law of cause and effect is a fundamental concept within Buddhism governing all situations. The Moral Causation in Buddhism means that a deed, good or bad, or indifferent, brings its own result on the doer. Good people are happy and bad ones unhappy. But in most cases “happiness” is understood not in its moral or spiritual sense but in the sense of material prosperity, social position, or political influence. For instance, kingship is considered the reward of one’s having faithfully practiced the ten deeds of goodness. If one meets a tragic death, he is thought to have committed something bad in his past lives even when he might have spent a blameless life in the present one. Causality is a natural law,

mentioning the relationship between cause and effect. All things come into being not without cause, since if there is no cause, there is no effect and vice-versa. As so sow, so shall you reap! Cause and effect never conflict with each other. In other words, cause and effect are always consistent with each other. If we want to have beans, we must sow bean seeds. If we want to have oranges, we must sow orange seeds. If wild weeds are planted, then it's unreasonable for one to hope to harvest edible fruits. One cause cannot have any effect. To produce an effect, it is necessary to have some specific conditions. For instance, a grain of rice cannot produce a rice plant without the presence of sunlight, soil, water, and care. In the cause there is the effect; in the effect there is the cause. From the current cause, we can see the future effect and from the present effect we discerned the past cause. The development process from cause to effect is sometimes quick, sometimes slow. Sometimes cause and effect are simultaneous like that of beating a drum and hearing its sound. Sometimes cause and effect are three or four months away like that of the grain of rice. It takes about three to four, or five to six months from a rice seed to a young rice plant, then to a rice plant that can produce rice. Sometimes it takes about ten years for a cause to turn into an effect. For instance, from the time the schoolboy enters the elementary school to the time he graduates a four-year college, it takes him at least 14 years. Other causes may involve more time to produce effects, may be the whole life or two lives.

Moggallana was one of the ten major Arhat disciples of the Buddha. Maudgalyayana also has the greatest supernatural power (miraculous powers) among all of Buddha's Arhat disciples. He came from a Brahmin family. He entered the Buddhist order at the same time with Sariputra, a friend since youth. He agreed with Sariputra that whoever first found the truth would reveal it to the other. Sariputra found the Buddha and brought Maudgalyayana to him; the former is placed on the Buddha's right, and the latter on his left. He soon became famous (noted) for his supernatural (miraculous) powers or abilities. After he attained arhatship, he observed with his deva-eye and found that his mother had fallen into the realm of the pretas (hungry-ghosts) in great suffering. The Buddha advised him to make offerings to monks at the Ullambana festival on the last day of their retreat. It could

deliver his mother from suffering. Later he was murdered shortly before the death of the Buddha by enemies of Buddhism. The Ullambana Sutra was later termed the Sutra of Filial Piety and has been popular among the Chinese, Vietnam and Japan to this day. In Buddhist pictures, he is always standing at the left of Sakyamuni, while Sariputra being on the right. In China, Mahasthamaprapta is said to be a form of Mahamaudgalyayana. The Buddha predicted that when Maudgalyayana is reborn, he is the Buddha with his title of Tamal-patra-candana-gandha.

Before the Buddha entered into Nirvana, while the Blessed One and his assembly stayed in Vaisali, once the venerable Maudgalyayana was on a preaching mission, he passed through the Rsigiri Mountain. While meditating, he was murdered by members of the naked ascetics cult. The Buddha, Sariputra, all the Bhiksus were overcome with grief on hearing the news. The Buddha was well aware of the transcendent supernatural powers possessed by Maudgalyayana, which could withstand any act to harm him by the ascetics, but the Buddha profoundly understood that when one's karma in previous lifetimes came to maturity, this retribution-body of ours would be given up to compensate for the previous karma and to give due caution to posterity. The message left by Maudgalyayana can be summarized as follows: By understanding and believing in the law of causality, Buddhists will not become superstitious, or alarmed, and rely passively on heaven authority. A Buddhist knows that his life depends on his karmas. If he truly believes in such a causal mechanism, he strives to accomplish good deeds, which can reduce and alleviate the effect of his bad karmas. If he continues to live a good life, devoting his time and effort to practicing Buddhist teachings, he can eliminate all of his bad karmas. He knows that he is the only driving force of his success or failure, so he will be discouraged, put the blame on others, or rely on them. He will put more effort into performing his duties satisfactorily. Realizing the value of the law of causality, he always cares for what he thinks, tells or does in order to avoid bad karma. Devout Buddhists should always remember that retribution of good and evil karma or cause and effect in the moral realm have their corresponding relations. According to Buddhism, whoever denies the rule of "cause and effect" will destroy all moral responsibility.

Phụ Lục B
Appendix B

Xá Lợi Phát Bày Tỏ Lòng Tin Tuyệt Đối Nơi
Chư Phật Khi Đánh Lễ Đức Thế Tôn Lần Cuối

Xá Lợi Phát còn được gọi là Xa Lợi Phát Đa, Xá Lợi Tứ, Xá Lợi Phú Đa La, hay Xá Lợi Bồ Đát La. Ông là một trong mười đệ tử lớn của Phật, ông là bậc đệ nhất trí tuệ trong số những đệ tử A La Hán của Phật. Ngài Xá Lợi Phát sanh tại vùng Nalandagrama, con của Sarika và Tisya, nên có tên gọi Xá Lợi Phát, lại được gọi theo tên cha là Ưu Bà Đề Xá. Ngài nổi tiếng về trí tuệ và đa văn. Ngài là vị thị giả đứng hầu bên phải Phật Thích Ca. Các môn đồ phái Vi Diệu Pháp thì cho rằng Ngài chính là sơ tổ của họ. Tên ngài nổi bậc trong một số kinh điển Phật giáo. Người ta nói ngài thị tịch trước thầy là Phật Thích Ca. Ngài và Mục Kiền Liên là hai biểu tượng đứng bên cạnh Phật khi nhập niết bàn. Ngài thành Phật hiệu là Hoa Quang Như Lai ở cõi Ly Cấu Thế Giới (ngài Xá Lợi Phát nguyên là bạn của Mục Kiền Liên, cả hai là học giả của phái Lục Sư Ngoại Đạo, học vấn trí thức cao thâm được mọi người đương thời kính nể. Nhân tín phục giáo nghĩa của Đức Phật, hai ngài cùng đem 200 đệ tử đồng quy-y Phật, thọ giới xuất gia. Về sau hai Ngài phụ tá Đức Phật để tuyên giáo, công nghiệp hoằng hóa của hai ngài rất lớn đối với Phật giáo). Khi Đức Phật phái 60 vị A La Hán đầu tiên vào đời hoằng hóa. Vị A La Hán Assaji đi khát thực trong thành Vương Xá. Nơi tôn giả gặp Xá Lợi Phát, vị này bị lôi cuốn bởi diện mạo của tôn giả. Sau khi sửa soạn chỗ ngồi và dâng nước, Xá Lợi Phát chào hỏi tôn giả: “Bạch Đại Đức, ngũ quan của Ngài thật là thanh tịnh, màu da của ngài thật là trong sáng. Vì sao ngài thoát ly thế tục? Ngài tin theo giáo pháp của ai?” Tôn giả Assaji khiêm tốn trả lời: “Nầy hiền hữu, đó là bậc Đại Sa Môn Thích Tử, theo Đức Thế Tôn ấy tôi đã xuất gia. Tôi tin theo giáo pháp của Thế Tôn. Tôi chỉ là một người mới học đạo, tôi không thể nào giảng giáo pháp một cách cặn kẽ cho hiền hữu được.” Tuy nhiên, Xá Lợi Phát vẫn tiếp tục thỉnh cầu tôn giả nói ít nhiều tùy theo khả năng của mình. Vị trưởng lão đã đọc bốn dòng kệ, khéo tóm tắt phần tinh túy của Phật Pháp về lý Duyên Khởi và Tứ Diệu Đế: “Tất cả các pháp phát sinh từ một nhân, nhân ấy đức

Như Lai đã giảng rõ, và cả cách đoạn diệt chúng, bậc Đại Sa Môn giáo huấn như vậy.” Sau khi nghe xong, Xá Lợi Phất liền giác ngộ và đắc quả Dự Lưu và trở về nói lại với người bạn thân là Mục Kiền Liên, vị này cũng đắc quả Dự Lưu khi nghe xong bài kệ. Sau đó hai vị cùng đến tịnh xá Trúc Lâm xin thọ giới với Đức Phật. Nửa tháng sau đó, cả hai vị đều đắc quả A La Hán. Chính Đức Phật đã nói với Tăng chúng: “Này các Tỳ Kheo! Trong số những đệ tử đắc đại trí tuệ của ta, người có trí tuệ nhất là Xá Lợi Phất. Trong hàng đệ tử đắc thần thông nhất của ta, người có thần thông đệ nhất là Mục Kiền Liên.” Chính Đức Phật đã tuyên bố rằng Xá Lợi Phất đã đạt được trí tuệ. Người ta cũng xem Ngài như là vị đã thuyết nhiều bài kinh trong bộ kinh tạng Pali, và Đức Phật đã tuyên bố là những lời thuyết của Xá Lợi Phất không sai khác với giáo thuyết của chính Ngài. Ông được xem như là người thứ nhì sau Phật đã chuyển bánh xe pháp.

Trên đường đi đến thành Câu Thi Na, khi đức Phật và giáo đoàn của Ngài tiến bước về hướng Na Lan Đà. Lúc bấy giờ Trưởng lão Xá Lợi Phất đã đến nơi để đánh lễ đức Phật lần sau cuối, rồi ngồi cạnh bên đức Phật và nói: “Bạch đức Thế Tôn, lòng tin mà con có được nơi Thế Tôn mãnh liệt đến nỗi nói về trí tuệ thì trong quá khứ và tương lai sẽ không có một ai có được trí huệ cao tuyệt của Ngài.” Đức Thế Tôn đáp lời Xá Lợi Phất: “Thật mạnh mẽ làm sao lời nói từ chính miệng của ông, Xá Lợi Phất: cho thấy ông đã tiến sâu vào hỷ lạc! Ông chắc chắn đã biết tất cả chư Phật nhiều kiếp thời quá khứ xa xưa đã từng là những vị Thánh Phật? Và đức Thế Tôn nói tiếp: “Rồi thì ông đã cảm nhận được tất cả chư Phật nhiều kiếp thời vị lai sẽ là những vị Thánh Phật? Nhưng Xá Lợi Phất, ít nhất ngay bây giờ ông đã biết tâm của ta như là tâm một vị Phật đang sống cùng thời với ông.” Xá Lợi Phất nói: **“Bạch Thế Tôn! Con biết chắc những vị Thánh Phật nhiều kiếp thời quá khứ xa xưa đã đập tắt tất cả tham, sân, si, mạn, nghi, và biết tất cả những lầm lỗi tinh thần khiến cho người ta yếu đuối, và luyện tâm mình bằng tứ niệm xứ, hoàn thành tu tập bảy phần Bồ Đề và đã nhận được quả vị Toàn Giác. Và con biết những vị Thánh Phật nhiều kiếp thời vị lai cũng sẽ làm giống như vậy. Và con biết vị Thánh Phật hôm nay cũng đang làm như vậy.”** Đức Phật nói: “Thật lớn lao làm sao lòng tin của ông! Nhưng ông phải lưu ý rằng lúc nào mình cũng phải giữ vững niềm tin này.” Sau đó, Xá Lợi Phất xin phép đức Phật được nhập Niết Bàn trước Ngài vì các đại đệ tử của chư Phật

thấy đều nhập diệt trước đức Thế Tôn của họ. Tôn giả A Nan tập họp mọi người lại để tiễn biệt Xá Lợi Phất. Xá Lợi Phất đã nói những lời tiễn biệt tâm huyết khích lệ mọi người bảo vệ giữ gìn giáo đoàn, hồng pháp khắp nơi. Sau đó, Xá Lợi Phất từ biệt mọi người để về quê nhập Niết Bàn.

***Sariputra's Showing His Absolute Faith in
Buddhas During His Last Salute & Bow to the Buddha***

Sariputra was one of the ten major disciples of the Buddha, the foremost in wisdom among his Arhat disciples. He was born at Nalandagrama, the son of Sarika and Tisya, hence known as Upatisya; noted for his wisdom and learning; he is the right-hand attendant on Sakyamuni. The followers of the Abhidharma count him as their founder and other works are attributed, without evidence, to him. He figures prominently in certain sutras. He is said to have died before his Master; he is represented as standing with Maudgalyayana by the Buddha when entering nirvana. He is to appear as Padmaprabha Buddha. At that time, the Buddha sent forth the first 60 Arahants to proclaim the Dharma to the world. The Arahant Assaji went on his round for alms in Rajagaha, where he met Sariputra, who was attracted by his calm appearance. After offering him a seat and water, Sariputra exchanged courteous greeting with the holy monk and said: "Venerable! Calm and serene are your sense-organs, clean and clear is the hue of your skin. For whose sake have you renounced the world? Whose doctrine do you profess?" Assaji responded: "There is, friend, the Great Recluse, the son of the Sakyas, under that Blessed One I have gone forth. It is his Dharma that I profess. I am but new to the training. I cannot explain the Dharma in detail to you." However, Sariputra kept on requesting the Venerable to say something about the Dharma according to his ability. Assaji just uttered four-line stanza, skillfully summing up the essence of the Buddha's doctrine, the Law of Dependent Arising and the Four Noble Truths: "Of all things that proceed from a cause, their cause the Tathagata has explained, and also their cessation, thus teaches the Great Recluse." On hearing the first two lines, Sariputra was enlightened immediately. He attained Stream Entrant. He then went back to tell his friend, Moggalana, who

also became a Stream Entrant at the conclusion of the stanza. They went to Veluvana to see the Buddha. A fortnight after the Buddha accepted them as his disciples, they both became Arahants. The Buddha told his Order: "Monks, chief among my disciples who have won great wisdom is Sariputra, and chief among those who have achieved psychic power is Moggallana." He was declared by the Buddha to be the foremost of his disciples in attainment of wisdom. He was also highly regarded because there are a number of discourses in the Pali Canon spoken by him, and a declaration by the Buddha that Sariputra's words fully accord with his own doctrine. He was regarded as second only to the Buddha in turning the Wheel of the Law.

On the way to Kusinagara, when the Buddha and his assembly proceeded to **Nalanda**. Now the venerable Sariputta came to the place where the Buddha was, and having saluted him the last time, Sariputra took his seat respectfully at the Buddha's side, and said, "Lord! Such faith have I in the Blessed One is very strong that there has never been, nor will anyone better than the Blessed One, that is to say, as regards the higher wisdom." The Blessed One replied: "How strong are the words of your mouth, Sariputta: verify, you had burst forth deep into a song of ecstasy! Surely then you have known all the Blessed Ones who in the long ages of the past have been holy Buddhas?" And the Buddha continued: "Then you had perceived all the Blessed Ones who in the long ages of the future shall be holy Buddhas? But at least, O Sariputta, you knew me as the holy Buddha now alive, and had penetrated my mind." Sariputta said: "**O Lord! I surely know that the holy Buddhas in the long ages of the past, putting away all lust, ill-will, sloth, pride, and doubt, and knowing all those mental faults which make men weak, training their minds in the four kinds of mental activity, accomplishing exercising themselves in the sevenfold higher wisdom, received the Full Fruition of Enlightenment. And I know that the holy Buddhas in the long ages of the times to come will do the same. And I know that the Blessed One, the holy Buddha of to-day, has done so now.**" The Buddha said: "Great is your faith, O Sariputta. But take heed that it be well grounded." Then, Sariputra requested permission to enter Nirvana first because in the past, the chief disciples of all the Buddhas before Sakyamuni all passes into Nirvana ahead of their own "World Honored One." The venerable

Ananda gathered everybody to bid farewell to elder Sariputra. Sariputra sternly encouraged the community to support the Sangha, in order to propagate the dharma and benefit the living. Then, Sariputra bade farewell to all and return to his native village to pass away into Nirvana.

Phụ Lục C
Appendix C

A Nậu Lâu Đà Ở Bên Cạnh Phật
Cho Đến Giờ Ngài Nhập Niết Bàn

A Nậu Lâu Đà, còn gọi là A Na Luật, là một trong mười môn đồ lớn của Đức Phật. Ngài nổi tiếng với Thiên Nhân. Là em họ của Phật Thích Ca và là một trong sáu hoàng tử của dòng Thích Ca, đệ nhất thiên nhân trong số những đệ tử A-La-Hán của Phật. Đức Phật thọ ký A Nậu Lâu Đà sau này sẽ thành Phật hiệu là Phổ Minh Như Lai. Thời Đức Phật còn tại thế, có vị Phạm Vương tên Nghiêm Tịnh, cùng với một muôn Phạm Vương khác, phóng ánh sáng trong sạch rực rỡ đến chỗ ngài A Na Luật cúi đầu lễ và hỏi, “Thưa ngài A Na Luật! Thiên nhân của ngài thấy xa được bao nhiêu?” A Na Luật liền đáp, “Nhơn giả, tôi thấy cõi Tam thiên Đại thiên Thế giới của Phật Thích Ca Mâu Ni đây như thấy trái Am ma lặc trong bàn tay vậy.” Lúc đó ông Duy Ma Cật đến nói với A Na Luật: “Thưa ngài A Na Luật! Thiên nhân của ngài thấy đó làm ra tướng mà thấy hay là không làm ra tướng mà thấy? Nếu như làm ra tướng mà thấy thì khác gì ngũ thông của ngoại đạo? Nếu không làm ra tướng mà thấy thì là vô vi, lẽ ra không thấy chứ?” Lúc ấy A Na Luật nín lặng. Các vị Phạm Thiên nghe ông Duy Ma Cật nói lời ấy rồi đặng chỗ chưa từng có, liền làm lễ hỏi ông rằng: “Bạch ngài ở trong đời ai là người có chơn thiên nhân?” Trưởng giả Duy Ma Cật đáp: “Có Phật Thế Tôn được chơn Thiên nhân, thường ở tam muội, thấy suốt các cõi Phật không có hai tướng.”

Dẫu A Nậu Lâu Đà không phải là thị giả của đức Phật, nhưng theo truyền thuyết Phật giáo, ông rất thường xuyên đồng hành bên cạnh đức Phật trong cuộc hành trình hoằng trì chánh pháp của Ngài. Trước khi đức Phật nhập Niết Bàn, A Nậu Lâu Đà đã được ngài cho phép hỏi tứ chúng ba lần xem coi có ai còn có điều gì muốn hỏi đức Thế Tôn hay không. Đoạn A Nậu Lâu Đà liền hỏi chúng tỳ kheo đang có mặt: “Đây là cơ hội sau cùng để cho mấy ông thưa hỏi những gì có liên quan đến Phật pháp, những điều mà các vị còn nghi ngờ?” A Nậu Lâu Đà hỏi đến ba lần nhưng không có ai sinh lòng nghi ngờ đối với ba ngôi Tam bảo Phật-Pháp-Tăng. Trước toàn thể chúng tỳ kheo đức Phật nói: “Này các tỳ kheo! Đây là lời nói cuối cùng của Ta đối với các vị:

Tất cả hành nghiệp là vô thường, các vị cần phải cầu được giải thoát, chớ có buông lung!” Sau đó, đức Thế Tôn an nhiên nhập vào Niết Bàn. Khi đức Thế Tôn nhập Niết Bàn, một cuộc động đất dữ dội và sấm sét nổi lên âm âm, và các vị Tỳ Kheo vẫn chưa ly dục quơ tay khóc lóc, vài người khác đập đầu xuống đất khóc la thê thảm: “Thế Tôn thị tịch quá sớm! Thế Tôn nhập diệt quá sớm! Ngọn đèn soi sáng thế gian tắt lịm quá sớm!” Đoạn tôn giả A Nậu Lô Đà khuyên nhủ tứ chúng bớt buồn thảm, nói: “Đủ rồi, chư huynh đệ của ta! Đừng than van khóc lóc nữa! Chẳng phải đức Thế Tôn đã từng tuyên bố với tất cả chúng ta rằng bản chất của mọi thứ đều thân cận chúng ta thế mấy rồi cũng đến lúc chúng ta phải chia xa tách lìa, vì hễ cái gì có sanh là có trụ, có biến dị và hoại diệt hay sao? Vậy thì làm cách gì nhục thân của Như Lai không tan hoại đây? Không làm gì có chuyện đó! Những ai đã ly dục sẽ chịu đựng được nổi mất mát, bình tĩnh và tỉnh thức về chân lý mà Thế Tôn đã giảng dạy cho chúng ta.” Kế đến, tôn giả A Nậu Lô Đà và tôn giả A Nan Đà thuyết giảng giáo lý cho tứ chúng suốt đêm. Sau đó, tôn giả A Nậu Lô Đà bảo tôn giả A Nan: “Huynh A Nan, hãy đi vào phố của người Mạt La trong thành Câu Thi Na và nói với họ rằng ‘Đức Thiện Thệ đã nhập diệt’; rồi hãy làm cái gì mà huynh thấy là thích hợp.”

Kỳ thật chúng ta phải nói, A Nậu Lô Đà rất buồn vì sự nhập diệt của Thế Tôn, nhưng ông lại rất bình tĩnh chăm lo hết mọi thứ cho đến lúc lễ trà tỳ của đức Phật hoàn mãn. Ông thật xứng đáng được gọi là một trong mười vị đại đệ tử rất nổi tiếng của đức Phật. Khi quốc vương và thần dân trong thành Câu Thi Na nghe tôn giả A Nan báo tin đức Phật sắp nhập Niết Bàn, họ than khóc: “Đức Phật nhập Niết Bàn quá sớm! Ngọn đèn soi sáng thế gian sắp tắt rồi!” Họ đau buồn thương khóc và cùng nhau đi đến khu rừng cây Sa La, chỗ đức Phật đang ở, hy vọng được nhìn thấy đức Phật và lễ bái Ngài lần cuối để biểu tỏ sự thăm hỏi thân thiết của mình. Từng đoàn người tuần tự đi đến gặp Ngài. Mọi người dường như không ai muốn xa rời đức Phật trong lúc này. Rồi quốc vương xứ Mạt La trong thành Câu Thi Na ra lệnh cho các quan cận thân: “Hãy mang nước thơm, vòng hoa, và tất cả âm nhạc trong thành Câu Thi Na đến đây!” Và người Mạt La trong thành Câu Thi Na đã mang đến khu rừng Sa La nước thơm, vòng hoa, và tất cả nhạc cụ, và năm trăm bộ y phục đi đến rừng Sa La, nơi đặt nhục thân

của đức Thiện Thệ. Họ ở lại đây cả ngày để tôn vinh nhục thân của đức Thiện Thệ.

*Anuruddha Was At the Buddha's Side
Until the His Entering Into Nirvana*

Anuruddha was also called Aniruddha, one of the ten great disciples of the Buddha. He is known for his possession of the divine eye. He was a cousin of Sakyamuni and was one of the six princes in the Sakyamuni Buddha throne to cultivate the Way. He had the greatest vision (deva insight) among all Buddha's Arhat disciples. The Buddha predicted Anuruddha to reappear as the Buddha Samantaprabhasa. At the time of the Buddha, a Brahma called 'The Gloriously Pure' together with an entourage of ten thousand devas sent off rays of light, came to Aniruddha's place, bowed their heads to salute him and asked: "How far does your deva eye see?" Aniruddha replied: "Virtuous one, I see the land of Sakyamuni Buddha in the great chiliocosm like an amala fruit held in my hand." Vimalakirti (suddenly) came and said: "Aniruddha, when your deva eye sees, does it see form or formlessness? If it sees form, you are no better than those heretics who have won five supernatural powers. If you see formlessness, your deva eye is non-active (we wei) and should be unseeing'. Aniruddha kept silent. And the devas praised Vimalakirti for what they had not heard before, They then paid reverence and asked him: "Is there anyone in this world who has realized the real deva eye?" Vimalakirti replied: "There is the Buddha who has realized the real deva eye; He is always in the state of samadhi and sees all Buddha lands without (giving raise to) the duality (of subjective eye and objective form)".

Even though Anuruddha was not the Buddha's attendant, but he often accompanied the Buddha on the journey of propagation of dharmas. Before entering into Nirvana, the Buddha let Anuruddha to ask the whole assembly to see if they still had any doubt to ask of Him. Then Anuruddha asked the whole assembly: "Brothers, this is the last chance for all of you to raise any questions by asking if you still have doubts about the Buddha-dharma?" Anuruddha asked them three times, but none of the bhiksus had any doubt whatsoever about the Triratna of

Buddha-Dharma-Sangha. The Buddha then said to the bhiksus for the last time: “Bhiksus! This is the last occasion for me to talk to all of you. All actions and deeds are transient and you must detach yourselves from them completely; do not be heedless!” Then, the Buddha peacefully entered into Nirvana. When the Blessed One entered Nirvana, at his passing out of existence, a mighty earthquake, terrible and awe-inspiring; and the thunders of heaven burst forth, and of those of the brethren in the assembly who were not free from passions some stretched out their arms and wept, and some others fell headlong on the ground, in anguish at the thought “Too soon has the Blessed One died! Too soon has the Happy One passed away from existence! Too soon has the light of the world gone out!” Then the venerable Anuruddha exhorted the brethren and said: “Enough, my brethren! Weep not, neither lament! Has not the Blessed One formerly declared this to us, that it is the very nature of all things near and dear unto us, that we must separate from them and leave them, since everything that is born, brought into being, and organized, contains within itself the inherent necessity of change and dissolution? How then can it be possible that the body of the Tathagata should not be dissolved? No such condition can exist! Those who are free from passion will bear the loss, calm and self-possessed, mindful of the truth he has taught us.” Next, the venerable Anuruddha and the venerable Ananda spent the rest of the night in religious discourse. Then the venerable Anuruddha said to the venerable Ananda: “Go now, brother Ananda, and inform the Mallas of Kusinagara and saying 'The Blessed One has passed away'; do, then, whatsoever seemed to fit you.”

As a matter of fact, we should say Anuruddha was so sad at the Buddha's passing away, but he always stayed calm and exhorted to take care of everything until the Buddha's cremation accomplished. He deserved to be named one of the Buddha's ten famous great disciples. When the king and people of Kusinagara learned from Ananda that the Buddha was about to enter Nirvana, they all wept sadly and said: “It is too early for the Buddha to enter Nirvana. Too soon is extinguished the light of the world!” People in Kusinagara were lamenting loudly. They flocked to Salavana where the Buddha was staying, hoping that they might see the Buddha once more and express their concern for him. People visited the Buddha in groups in an orderly manner. Everyone

seemed not to be willing to leave him at the moment. Then the king of Mallas of Kusinagara gave orders to their attendants, saying: “Gather together perfumes and garlands, and all the music in Kusinagara!” And the Mallas of Kusinagara took the perfumes and garlands, and all the musical instruments, and five hundred garments, and went to the sala grove where the body of the Blessed One lay. There they passed the day in paying honour and reverence to the remains of the Blessed One.

Phụ Lục D
Appendix D

Những Vị Gây Nhiều Rắc Rối
Cho Đức Phật Và Dòng Họ Thích Ca

Vào thời đức Phật, sức mạnh và nghi thứ tôn giáo chỉ nằm trong tay của giai cấp Bà la môn, về quân sự và cai trị chỉ nằm trong tay của giai cấp Sát đế lợi. Họ chính là những chiến sĩ và các nhà lãnh đạo, vì thế quân sự và sức mạnh chính trị đều nằm trong tay họ. Chính vì vậy mà họ trở thành những nhà cai trị cha truyền con nối. Phệ xá là giai cấp thương nhân, những người kiểm soát tất cả các thương nghiệp trong nước. Giai cấp này có tài sản và sinh hoạt thương nghiệp của họ cũng được truyền từ đời này sang đời khác. Giai cấp thủ đà la là giai cấp nông dân, gieo trồng và gặt hái mùa màng, rau quả, vân vân. Theo những người tin theo Ấn giáo, thì Thủ đà la không phải là nô lệ, họ là những người làm thuê làm mướn trong xã hội. Không cần biết họ muốn nói gì hay nghĩ gì, giai cấp Thủ đà la cho tới bây giờ vẫn là giai cấp nghèo nhất ở Ấn Độ. Sự ra đời của đạo Phật không chỉ là sự ra đời của một tôn giáo, mà còn là một cuộc cách mạng xã hội lật đổ hệ thống giai cấp ở Ấn Độ thời bấy giờ. Theo đạo Phật, giai cấp, địa vị, màu da và ngay cả sự giàu sang quyền lực không thể làm cho một người trở thành người có giá trị trên thế gian này. Chỉ có nhân cách mới làm cho con người trở nên vĩ đại và đáng tôn trọng. Chính đức Phật đã đã nhiều lần nhắc nhở chúng đệ tử: Không có giai cấp khi máu của chúng sanh đều có cùng một màu Đỏ như nhau. Chính vì những lý do này mà có rất nhiều người cố gắng gây phiền phức cho đức Phật và dòng họ Thích Ca. Tuy nhiên, trong hạn hẹp chương sách này, chúng ta chỉ kể đến một vài người tiêu biểu có quan hệ rất gần với Ngài và dòng họ Thích Ca mà thôi. ***Người thứ nhất là Đề Bà Đạt Đa:*** Đề Bà Đạt Đa, con trai của Học Phạn Vương, anh em họ với Phật Thích Ca. Theo giáo điển thì ông ta là một nhà sư tốt cho đến tám năm trước ngày đức Phật nhập diệt, ông đã hai lần âm mưu giết Phật và gây chia rẽ trong giáo đoàn. Thoạt đầu, ông là đệ tử của đức Phật, nhưng về sau ông trở thành kẻ luôn thù hiềm ganh ghét với đức Phật. Ông thường phạm nhiều tội phỉ báng giáo pháp Phật. Có ít nhất ba lần Đề Bà Đạt Đa

mưu ám hại đức Phật. Lần đầu, khi nghe tin Hoàng tử ra đi, Đề Bà Đạt Đa hết sức vui mừng. Ông ta bèn hớ hỏ thảo ra kế hoạch đưa mình lên ngôi vị chính thức của Hoàng tử với viễn cảnh được làm vua trong tương lai. Tuy nhiên, sau khi nhận được tin triều thần vừa phái năm người gồm các vị A Nhã Kiều Trần Như, Mã Thắng (Át Bệ), Bạt Đề (Bà Đề), Thập Lực Ca Diếp, và Ma Ha Nam Câu Ly đi đến rừng Khổ Hạnh tìm Hoàng tử và thuyết phục chàng trở về. Đề Bà Đạt Đa bèn cố gắng hối lộ cho Ma Ha Nam Câu Ly ám sát Hoàng tử. Đề Bà Đạt Đa hứa sẽ trọng thưởng cho Ma Ha Nam sau khi ám sát thành công, nhưng cuộc trò chuyện bí mật này đã bị Kiều Trần Như tình cờ nghe được. Kết quả là cuộc ám sát Thái tử của Ma ha Nam không thể thực hiện được; và tất cả năm người này đều quyết định ở lại tu tập trong rừng chứ không trở về hoàng cung nữa. Lần thứ nhì, ông đứng trên đồi lăn đá xuống làm đức Phật bị thương, nhưng nhờ y sĩ Kỳ Bà chữa trị đức Phật không hề hấn gì. Lần thứ ba Đề Bà xúi dục những người quản tượng thành Vương Xá thả voi say Nalagiri chạy ra đường để giết Phật, nhưng khi voi đến gần Phật voi quỳ xuống dưới chân Ngài. Đề Bà Đạt Đa được xem như là một vị Bồ Tát cải trang, người ta nghĩ ông là người thường xuyên chĩa mũi dùi vào đức Phật nhằm giúp Ngài đạt đến toàn giác. Đề Bà Đạt Đa là em họ của đức Phật, nhưng ông chống lại mọi thứ mà đức Phật đã từng làm. Có người cho rằng ông là kẻ thù của Đức Phật. Tuy nhiên, theo truyền thống Đại thừa, Đề Bà được coi như là vị Bồ Tát nghịch, người đã dùng phương tiện thiện xảo giúp Phật đạt được đại giác. Vào cuối đời, Đề Bà Đạt Đa nhận biết lỗi lầm của mình. Ngày nọ, ông đang trên đường đến gặp đức Phật để sám hối, nhưng chưa kịp tới gặp Phật thì ông đã bị lửa địa ngục đốt cháy. Trong Kinh Hoa Nghiêm, Phật đã khẳng định rằng chính Đề Bà đã mang lại những lợi ích không tưởng tượng được cho Phật giáo, và Ngài đã thọ ký rằng sau này Đề Bà sẽ thành Phật. Đề Bà là một đại Bồ Tát mà hành vi và cử chỉ của ông chỉ có Phật mới hiểu được. Ông được đức Phật thọ ký thành Phật hiệu là Thiên Vương Như Lai. Theo truyền thuyết Phật giáo, Đề Bà Đạt Đa là em họ của đức Phật, một trong bảy vị hoàng tử đã được đức Phật cho xuất gia theo Phật từ đầu. Tuy đã cạo tóc nhuộm áo, nhưng bản tánh xấu ác vẫn không thay đổi. Mục đích xuất gia của y là cầu danh cầu lợi, hòng phỉnh gạt người đời. Kẻ ác Tăng này trở thành một mối nội họa cho Tăng đoàn. Một hôm Đề Bà Đạt Đa thỉnh cầu đức Phật truyền dạy cho phép thần thông. Phật đã

rầy: “Học Phật, lấy giới cấm làm đầu, do giới mà được định, vì định mà phát huệ. Lúc đó thần thông không cầu mà vẫn được.” Đề Bà Đạt Đa sau đó xin học riêng với A Nan. A Nan vì tình cảm anh em nên không thể từ chối, vì vậy Đề Bà Đạt Đa cũng học được một ít thần thông. Nhưng y thường lợi dụng thần thông, cấu kết với kẻ xấu và dùng tiền mua chuộc tám tên côn đồ, hòng mưu sát Phật. Có một hôm Đề Bà Đạt Đa biết được Phật đang tọa thiền trong hốc đá tại núi Kỳ Xà Quật, y bèn sai tám tên côn đồ tay sai vào hang hành thích Phật. Tám tên côn đồ đặng đặng sát khí đi vào hang đá, nhưng thấy Đức Phật sáng rực còn hơn mặt trăng, mắt còn không mở ra được, cơ hội ám sát tiêu tan, không ai bảo ai đều bỏ dao xuống, quỳ trước mặt Phật khóc lóc sám hối và xin quy-y làm đệ tử Phật. Độc kế không thành, ác tâm của Đề Bà Đạt Đa càng dữ tợn hơn. Một hôm, Đức Phật và A Nan đi qua núi Linh Thứu, Đề Bà Đạt Đa phóng lệ lên núi, vận dụng thần thông học được đẩy một tảng đá lớn lăn xuống. Tảng đá lớn lăn xuống, A Nan vội vàng chạy tránh, nhưng Đức Phật vẫn điềm nhiên bất động. Lạ thay, tảng đá và đá vụn lăn đến bên cạnh Phật thì bỗng nhiên dừng lại, không làm hại được Phật. Đề Bà Đạt Đa không đạt được mục đích, trong lòng không yên, hấn bèn thay đổi phương cách, lợi dụng thần thông lẫn với chính trị nhằm mở rộng thế lực hắc ám của mình. Hấn nắm được Thái tử A Xà Thế, con vua Tần Bà Sa La, trẻ người non dạ, để được sự tín nhiệm của Thái tử. Đề Bà Đạt Đa thì có ý định hại Phật, còn Thái tử A Xà Thế thì mưu soán đoạt ngôi báu của vua cha, hai kẻ lòng lang dạ sói cấu kết với nhau, dẫn đến một cuộc nổi loạn đại nghịch bất đạo. Thái tử A Xà Thế phát động chính biến, bắt giam vua cha. A Xà Thế tự lập mình lên làm vua và phong cho Đề Bà Đạt Đa làm quốc sư nước Ma Kiệt Đà, dã tâm của hai người làm diễn ra một thảm kịch cung đình. Đề bà đạt đa, anh em chú bác với Phật. Theo giáo điển thì ông ta là một nhà sư tốt cho đến tám năm trước ngày Phật nhập diệt, ông đã hai lần âm mưu giết Phật và gây chia rẽ trong giáo đoàn. Ông thường được phác họa như là một kiểu kẻ thù trên thế gian với đức Phật giống như Ma vương là loại Thiên ma chống đối đức Phật vậy. Người ta nói rằng chính ông là người đã âm mưu với Thái tử A Xà Thế của xứ Ma Kiệt Đà nhằm giết chẵn những vua Bình Sa Vương, mà cả đức Phật nữa. Theo giáo điển, ông đã ba lần âm mưu sát hại đức Phật. Lần thứ nhất, hai người đã mượn người ám sát đức Phật, nhưng vì họ quá kính ngưỡng đức Phật nên chẳng những họ không giết

Ngài mà còn quy-y làm đệ tử của Ngài. Lần thứ hai, Đề Bà cố lẩn đá đê Phật, nhưng vì thần lực của đức Phật, đá đã bị ngừng lại trước khi lẩn đến Ngài. Lần thứ ba, Đề Bà cho một con voi điên đến dẫm lên người đức Phật, nhưng voi điên đã được đức Phật điều phục. Đề Bà Đạt Đa đã từng đưa voi điên tới chỗ của đức Phật, chủ ý hãm hại đức Phật. Đề Bà Đạt Đa là đệ tử mà cũng là em họ của Phật. Ông ta mong muốn trở thành người lãnh đạo Tăng già trong tương lai. Nhưng ông ta rất đỗi ngạc nhiên khi thấy đức Phật đối xử với ông như bao nhiêu người khác. Việc này làm cho ông giận dữ đến nỗi ông đã âm mưu hãm hại đức Phật. Trong làng có một con voi nổi tiếng giết người. Tên của nó là Nalagiri. Một ngày nọ, Đề Bà Đạt Đa cho voi Nalagiri uống rượu và làm cho nó trở nên hung dữ. Đoạn Đề Bà đưa voi đến con đường mà đức Phật đang đi. Ngay khi vừa thấy Phật, voi Nalagiri phóng nhanh đến Ngài một cách hung tợn. Mọi người đều hoảng sợ và tản ra tứ hướng. Họ la lớn cho đức Phật nghe: “Voi điên! Ngài hãy chạy mau!” Tuy nhiên, ai nấy đều ngạc nhiên, đức Phật đối đầu với voi Nalagiri một cách bình thản khi Ngài đưa tay vỗ về nó. Sinh vật khổng lồ này quỳ mọp một cách khiêm cung trước trước sức mạnh từ bi của đức Phật. Đề Bà đã gây chia rẽ lần đầu tiên trong giáo đoàn khi ông thuyết phục 500 vị Tăng mới được thọ giới gia nhập giáo đoàn mới của ông dựa trên những quy luật khắc khe hơn. Ông thường buộc tội đức Phật và đệ tử của Ngài sống đời hưởng thụ lạc thú. Đề Bà Đạt Đa đã đề nghị năm luật mới thêm vào những luật lệ mà Đức Phật đã chế ra cho giáo đoàn (năm tà pháp của Đề Bà Đạt Đa nêu ra khi đức Phật còn tại thế. Đề Bà Đạt Đa đã dùng năm tà pháp này để phá sự hòa hợp trong Tăng đoàn. Đó là tội nặng nhất trong ngũ nghịch tội, năm tà pháp ấy tuy có vẻ giống với tứ y pháp, nhưng kỳ thật là trái ý Phật). Trọn đời chẳng ăn thịt cá, sữa, bơ và không mang theo muối, trọn đời khát thực, nghĩa là khát thực bất cứ lúc nào chẳng kể ngày đêm, trong khi Phật chỉ cho đi khát thực vào buổi sáng. Ăn bất cứ lúc nào, trong khi Phật chỉ cho phép ăn ngày một nọ. Nên mặc áo chẳng may cắt (trong khi Phật cho mặc vải vụn may thành cà sa). Suốt đời mặc phấn tảo y. Không nên ở chùa cận kề bên thôn xóm. Trọn đời thường ở chỗ trống vắng, trong khi Đức Phật cho phép các đệ tử của Ngài có thể ở nơi trống vắng hay ở trong tịnh xá. Đức Phật trả lời rằng tất cả những luật lệ mà Đề Bà đề nghị, ngoại trừ việc ngủ dưới gốc cây trong mùa mưa, còn các luật khác có thể được chấp nhận một cách tự nguyện,

nhưng không bắt buộc. Dù Đề Bà Đạt Đa thành công trong việc chia rẽ giáo đoàn, nhưng về sau này hai ngài Xá Lợi Phất và Mục Kiền Liên đã đem các đệ tử của Đề Bà trở về với giáo đoàn chính thống. Theo truyền thuyết kể lại thì sau khi Đề Bà chết, ông đã bị nghiệp báo một cách nghiêm trọng cho những hành động chia rẽ Tăng đoàn của ông. Vào cuối đời, Đề Bà mong muốn được đến gần đức Phật, nhưng đất nứt ra và ông bị rơi vào hỏa ngục. Trước khi bị rơi vào hỏa ngục, ông đã tuyên bố về quy y Phật lần nữa, nhưng ông đã chết và bị tái sanh vào hỏa ngục vì những nghiệp mà ông đã gây tạo trước khi nói được hết lời quy y Phật. **Người thứ nhì là Chiến Già:** Chiến Già, người đàn bà vu cáo Phật về bào thai giả trong bụng của bà ta. Theo truyền thuyết Phật giáo, sau khi Xá Lợi Phất đã bẽ gãy biện luận của một nhóm ngoại đạo Bà La Môn thì lại có nhóm khác không hài lòng khi thấy Phật giáo ngày càng hưng thịnh. Họ tụ tập tại thành Xá Vệ, âm mưu hãm hại Phật. Bọn họ mua chuộc một người đàn bà tên là Chiến Già, giả bộ làm một tín đồ Phật giáo. Một buổi sáng sớm, trong khi mọi người đang lễ Phật ở tịnh xá Kỳ Viên thì Chiến Già từ bên trong bước ra tự nói: “Tối hôm qua, tôi ngủ lại tịnh xá.” Hành động đó làm khơi dậy lòng nghi ngờ của tứ chúng. Tám tháng sau, Chiến Già lại xuất hiện ở giữa tịnh xá, bụng nổi to lên như đang mang bầu. Khi đức Phật đang thuyết pháp, Chiến Già bỗng nhiên đứng dậy, chỉ vào bụng oán trách Phật, yêu cầu phải sắp xếp ổn thỏa cho bà ta và đứa con trong bụng. Trong phút chốc, lòng người rối loạn, bàn tán xôn xao. Đức Phật vẫn tĩnh tọa, không nhút nhít. Đúng lúc đó, bỗng nghe “cạch” một tiếng, một cái chậu bằng gỗ cỡ nhỏ từ trên mình cô gái rơi xuống, thì ra, tất cả đều là ngụy tạo. Cô gái chỉ còn cách cút đi nơi khác. **Người thứ ba là Thái Tử Tỳ Lưu Ly:** Hai năm trước khi đức Phật nhập Niết Bàn, dòng họ của Ngài đã gặp một tai biến lớn. Tỳ Lưu Ly là con trai của vua Ba Tư Nặc, nước Kiều Tát La và con gái của một trong các vị thân vương của dòng họ Thích Ca, về thăm quê ngoại. Tại đây, Tỳ Lưu Ly bị làm nhục vì là con của một dòng dõi thấp hèn. Căm tức trước sự mạ nhục này Tỳ Lưu Ly nguyện sẽ trả thù dòng họ Thích Ca. Sau khi vua Ba Tư Nặc qua đời, mặc dù Đức Phật đã can gián, Tỳ Lưu Ly vẫn cất quân đánh thành Ca Tỳ La Vệ và giết hết toàn bộ dòng họ Thích Ca. Theo truyền thuyết Phật giáo, Kiều Tát La là một nước lớn với binh hùng tướng mạnh. Vua Ba Tư Nặc khi chưa quy-y đầu Phật, từng qua cầu hôn vương tộc Thích Ca của nước Ca Tỳ La Vệ. Vương tộc

Thích Ca tự cho mình là một chủng tộc ưu tú, nên cực chẳng đã đem thị nữ Mạc Lợi, nhận làm công chúa, gả cho vua Ba Tư Nặc. Mạc Lợi rất được vua Ba Tư Nặc sủng ái. Nàng sinh thái tử Lưu Ly. Khi thái tử được tám tuổi, có đến chơi nước Ca Tỳ La Vệ và du lãm sảnh đường mới được khánh thành. Vương tộc Thích Ca tỏ ra khinh thị Thái Tử Lưu Ly vì do một nữ tỳ sanh ra, nên nói năng vô lễ, sỉ nhục đến nỗi Lưu Ly sanh tâm thù hằn sâu đậm với triều đại Thích Ca. Sau khi vua Ba Tư Nặc chết rồi, Thái tử lên ngôi, đó là vua Lưu Ly. Để báo thù mối sỉ nhục, vua cho lệnh phát binh vượt qua biên giới. Để cứu dân tộc Thích Ca tránh khỏi tai họa, Phật đã tĩnh tọa dưới một gốc cây khô chờ quân lính do vua Lưu Ly đi ngang qua. Quả nhiên, quân lính của vua Lưu Ly kéo qua, nhìn thấy đức Phật, vua không thể không xuống ngựa thi lễ và hỏi: “Tại sao Ngài lại chọn ngồi dưới cây khô?” Đức Phật đáp: “Nhà vua hỏi thật đúng, vì rằng bóng mát của thân tộc còn hơn bóng mát khác.” Câu nói của Phật làm cho vua Lưu Ly rất cảm động, lập tức ra lệnh lui quân, ngọn lửa chiến tranh tạm thời dập tắt. Nhưng mối thù xưa của vua Lưu Ly khó tan. Sau đó vua lại xuất binh đi đánh dòng họ Thích Ca, trên đường lại gặp Phật thuyết phục, vua lại lui binh. Cứ như vậy ba lần. Tuy nhiên, cuối cùng rồi quân đội của vua Lưu Ly cũng xâm nhập, bao vây nước Ca Tỳ La Vệ, tàn sát dân lành. Ma Ha Mục Kiền Liên động lòng, vận dụng thần thông cứu 500 người ưu tú của dòng họ Thích Ca vào trong chiếc bát, khi sự việc đi qua, ông mở nắp bát, tất cả đều hóa thành máu. Sau khi vào thành, vua Lưu Ly bắt sống ba vạn quân dân, chuẩn bị đem chôn nửa người, rồi cho voi dầy. Mahanaman là con của vua Cam Lộ Phạn (Amrtodana), anh họ của Phật và cũng là cậu của vua Lưu Ly. Mahanaman kế vị ngôi vua nước Ca Tỳ La Vệ, là vị vua lo việc yêu dân rất mực từ bi nhân hậu. Để giải cứu sanh linh trong thành, vua Ma Kha Nan xin vua Lưu Ly cho nhà vua lặn xuống nước, trước khi nổi lên, hãy để cho ba vạn người tự do chạy, ai không chạy ra khỏi thành mới bị xử tùy ý. Vua Lưu Ly nghĩ thầm: “Cho người lặn giỏi thế mấy, cũng không đến mức ba vạn người chạy hết.” Nên đồng ý. Ba vạn người đã chạy thoát ra ngoài thành mà vua Ma Kha Nan vẫn chưa nổi lên. Vua Lưu Ly cho người lặn xuống kiểm tra, thì ra vua Ma Kha Nan đã buộc tóc mình vào gốc cây dưới đáy nước, hai tay ôm lấy cục đá, đã dâng hiến sinh mệnh quý giá của mình một cách bi tráng. Vua Lưu Ly chiếm đóng nước Ca Tỳ La Vệ, nhưng không bao lâu sau bỗng bị hỏa thiêu, nhà vua và cung phi mỹ nữ

đều bị thiêu rụi trong biển lửa. Quả là quả báo nhãn tiền! *Người thứ tư là Vua A Xà Thế*: A xà thế có nghĩa là “kẻ thù trước khi sanh ra.” Theo truyền thuyết thì lúc mang thai A xà thế, mẹ ông thường đòi uống máu lấy từ đầu gối của chồng. Các nhà chiêm tinh đều tiên đoán sau này A xà thế sẽ giết vua cha. Thực đúng như vậy, A xà thế đã giết cha đoạt ngôi. Theo sử liệu Phật giáo, A Xà Thế đã bắt giam và bỏ đói giết chết vua cha trong ngục thất. A Xà Thế làm vua xứ Ma Kiệt Đà, con của vua Tần Bà Sa La và hoàng hậu Vi Đề Hi, một trong những người bảo trợ chính của đức Phật. Ông lên làm vua và trị vì xứ Ma Kiệt Đà khoảng những năm 494-462 trước Tây Lịch, khoảng tám năm trước và 24 năm sau khi Phật nhập diệt. Với sự trợ lực của Đề Bà Đạt Đa, A Xà Thế đã bày kế giết cha đoạt ngôi cũng như làm hại Đức Phật. Cả hai âm mưu đều thất bại, nhưng về sau A Xà Thế đã hòa giải với Đức Phật và cha ông để lên ngôi với sự chúc phúc của cha ông, Tuy nhiên, về sau này ông quan ngại rằng cha ông vẫn còn là mối đe dọa cho sự cai trị của ông nên ông đã cho hạ ngục cha mình và bỏ đói cho đến chết. Theo truyền thống Phật giáo thì về sau này ông trở thành Phật tử thuần thành và hỗ trợ Phật giáo một cách mạnh mẽ. A Xà Thế là một ông vua đầy tham vọng. Tuy nhiên, từ khi quy-y Phật, ông đã chuyển hướng và trở thành một trong những ông vua nhân từ nhất trong lịch sử Ấn Độ. Cuối đời ông bị chính con trai mình là Thái tử Udayabhadrā sát hại. Dù thỉnh thoảng ông có mối quan hệ thù nghịch với Đức Phật, theo kinh điển Pali thì ông là một Phật tử thuần thành, và ông đã quan hệ trong việc chia phần xá lợi của Phật sau lễ trà tỳ của Ngài.

***Those Who Caused Troubled
to the Buddha and the Sakyan Tribe***

At the time of the Buddha, religious power and ritual observance were confined to the Brahmans alone, the Kshatriyas wielded control and influence on military and general administration. They were warriors and leaders, so military and political power gathered in their hands. Thus, they became the hereditary rulers and lineage passed from one generation to another. The Vaishyas were a class of traders, merchants and businessmen who controlled business activities in the society. This caste possessed wealth and their activities also passed on

from one generation to another. Shudras were entrusted the work of tilling the land, sowing the seeds, harvesting the crops and planting trees, vegetables, etc. According to those who believe in Hinduism, Shudras were not slaves, they were the servants of the society. No matter what they say, until now, Shudras are still the poorest caste in India. The birth Buddhism was not only the birth of a religion, but it was also a social revolution that overthrew the caste system in India at the time. According to Buddhism, caste, rank, color and even wealth and power can not necessarily make a man a person of value to world. Only his character makes a man great and worthy of honor. The Buddha reminded his disciples on many occasions: There are no classes in the society when beings' blood has the same color of RED. For these reasons, at the time, there were a lot of people who tried to cause troubles to the Buddha and the Sakyan Tribe. However, in the limit of this chapter, we only mention some typical people who were very closely related to Him. **First, Devadatta:** Devadatta, son of Dronodana raja, and cousin of Sakyamuni Buddha. He was also the Buddha's most persistent enemy. According to the Buddhist Canon, he was a good monk until eight years before the death of the Buddha, he tried himself to become the head of the Buddhist order and twice tried to kill the Buddha, as well as attempting to cause schisms in the Sangha. At first, he was a follower of the Buddha, but later he became his most persistent enemy. He often committed many offenses against the Buddha and His Teachings. Devadatta tried at least three times to kill the Buddha. First, upon hearing the news of the Prince's departure, Devadatta was overjoyed. He then jubilantly made his plan to succeed the official position of the Prince with the prospect of becoming the King in the future. However, after receiving the news that the Royal officials just sent a five-men team comprising of Ajnata Kaundinya (Anna Kondanna), Asvajit (Assajit), Bhadraka (Bhaddiya), Dasabala Kasyapa (Dasabala Kassapa), and Mahanama-Kulika (Mahanama-Kuliya), to go to the Forest of Ascetics to find the Prince and to persuade him to return. Devadatta tried to bribe Mahanama-Kulika to attempt an assassination. Devadatta promised to give Mahanama-Kulika a good reward after he finished his assassination, but their conversation was overheard by Kaundinya. As a result, the assassination of the Prince could not be achieved; and these five men

decided to stay in the forest to cultivate, not to return to the Royal Palace. The second time, from the hill, he flung a stone at the Buddha; the Buddha was injured but soon recovered after treatment by Jivaka physician. The third time, he incited the elephant keepers in Rajagaha of the ancient kingdom of Magadha to release a drunken elephant Nalagiri and let him loose on the street to kill the Buddha. But when the elephant came close to the Buddha, he bowed down at his feet. Devadatta is considered to be a Bodhisattva in disguised who thought his constant needling of the Buddha help the Buddha perfect his enlightenment. Devadatta was the Buddha's cousin, but he opposed everything the Buddha ever did. Some people say that he was the Buddha's enemy. However, according to Mahayana Tradition, Devadatta is considered to be a Bodhisattva in disguised who thought his constant needling of the Buddha help the Buddha perfect his enlightenment (who only committed these offenses as a skillful method for the Buddha to make more good laws and precepts for the Order). Near the end of his life, Devadatta realized his mistakes. One day, he was coming to the Buddha to ask for his forgiveness, but before he reached the Buddha, he was consumed by hell-fire. In the Dharma Flower Sutra, the Buddha says he has brought unimaginable advantages to Buddhism (with regard to Buddha's precepts) and even gave him the prophecy to attain Buddhahood. He is a Maha-Bodhisattva whose conduct and actions can only be understood by the Buddha. Nevertheless, he is predicted to become a Buddha as Devaraja (King of God Thus Come One). According to Buddhist legends, Devadatta was the Buddha's cousin, one of the seven Princes ordained by the Buddha. Though he had his head shaven and took the robe, his evil nature did not change. The purpose of his being ordained was to gain fame and reputation, and try to show a different outlook so as to trick the masses. This evil natured Bhiksu was to become an inner threat among the Sangha. One day, Devadatta requested the Buddha to teach him supernatural powers. But the Buddha admonished him, saying: "In our treading on the Path, the precepts come first. From observing the precepts come concentration. With concentration we develop understanding or wisdom. By this time, supernatural powers will come naturally without seeking." Later, Devadatta asked Ananda to teach him in private. Being a sibling, Ananda could not very well

refuse. Thus, Devadatta managed to master some supernatural powers. However, he often made use of these powers to conspire with evil men, and even bought off eight hoodlums in an attempt to assassinate the Buddha. One day, having heard that the Buddha was on a meditation retreat in a cave in Vulture Peak, Devadatta directed the eight hoodlums to go there to assassinate the Buddha. The eight hoodlums, filled with the desire to kill, arrived at the cave. But when they saw the Buddha emitting rays of light bright as the sun, so bright that they could not even open their eyes, their killing intent instantly vanished. All of them dropped their swords and knelt before the Buddha, crying for repentance and requesting to take refuge in the Buddha as his disciples. After the evil plot failed, Devadatta's evil intention became even more intense. One day, when the Buddha and Ananda were passing through the foot of Vulture Peak, Devadatta ran as fast as he could to the higher level. Using the supernatural power that he had learned, Devadatta pushed a big boulder down the hill. When the big boulder rolled down to the foot of the hill, Ananda tried to run away quickly, but the Buddha, standing there like a mountain, did not move at all. Strangely, when the big boulder and accompanying debris rolled to the side of the Buddha, they suddenly stopped. The Buddha was not hurt at all. Devadatta again failed to accomplish his scheme and was further annoyed. He utilized his supernatural powers to mingle with politics in order to expand his evil influence. He coaxed King Bimbisara's son, Prince Ajatasatru, who was still very young and innocent, to gain his trust. Devadatta fancied taking the Buddha's place, while the Prince attempted to seize the throne. So the two of them conspired to bring about a traitorous rebellion. Prince Ajatasatru staged a political coup by confining the King in prison. The King remembered the Buddha's teachings and was not at all shaken in his faith in the Buddha. Ajatasatru made himself the King and conferred on Devadatta the title of Imperial Preceptor of the Kingdom of Magadha. Their ambitions combined to present an ugly Imperial Court Drama. Devadatta, a cousin of Gautama Buddha and his most persistent enemy. According to the Buddhist Canon, he was a good monk until eight years before the death of the Buddha, he tried himself to become the head of the Buddhist order and twice tried to kill the Buddha, as well as attempting to cause schisms in the Sangha. He is usually

presented as the archtypical earthly enemy of the Buddha, in much the same way that Mara is portrayed as the Buddha's heavenly opponent. He is said to have plotted with prince Ajatasatru of Magadha to kill not only King Bimbisara, but also the Buddha. Three assassinations were reported in Buddhist texts: On the first occasion the two hired assassins to kill the Buddha, but they were so impressed by him that they became his followers. On the second attempt, Devadatta tried to crush the Buddha with a boulder, but through the Buddha's power it stopped before it reached him. Nalagiri is the name of an elephant which Devadatta once used with an intention to try to harm the Buddha. Devadatta was one of the Buddha's disciple and also His cousin. He therefore expected to become the future leader among the monks. To his surprise, the Buddha treated him like everyone else. This made him so angry that he plotted to harm the Buddha. In the village, there was an elephant known to be a man-killer. Her name was Nalagiri. One day, Devadatta gave Nalagiri some alcohol to make her go wild. He then drove the elephant onto the path where the Buddha was walking. As soon as Nalagiri caught sight of the Buddha, she rushed towards Him in a mad fury. People scattered in fright in all directions. They shouted, "Mad elephant! Run for your lives!" To everyone's surprise, the Buddha faced Nalagiri calmly as He raised his hand to touch her. The huge creature felt the power of the Buddha's compassion and readily went on her knees in front of Him, as if bowing humbly. Devadatta is credited with causing the first schism within the order when he convinced 500 newly ordained monks to join him in forming a new order based on stricter monastic discipline. He regularly accused the Buddha and his followers of leading lives of leisure. Devadatta proposed five rules in addition to those instituted by the Buddha: Not to take flesh, butter, or milk in any forms, and not to carry salt at any time. To beg for food at all times, while the Buddha only allows begging for food in the morning (before noon time). To have meals any time during the day, while the Buddha only allows one set of meal a day at noon time. To wear unshaped garments. To wear only cast-off rags at all times. To live apart from hamlets. To dwell in the open at all times, while the Buddha allows his disciples to dwell both in the open air and in the monastery. The Buddha replied that these rules could be adopted as optional, except for sleeping under a tree during a rainy season, but

they would not be required. Although Devadatta succeeded in creating schism, his followers were later brought back into the order by Sariputra and Maugalyayana. The chronicles also report that after his death Devadatta faced severe karmic retribution for his schismatic activities. At the end of his life, Devadatta wished to draw near to the Buddha, but the earth is said to have opened up and fell into the hollow. Before falling into the hollow, he declared his taking refuge with the Buddha again, but before he could finish, he died and was reborn in the hell, where he underwent hundreds of thousands of aeons of the most painful suffering because of the karma he had created.

Second, Cinca: According to Buddhist legends, after elder Sariputra subdued a group of Brahman heretics at the debate, another group of Brahman heretics were dissatisfied with the flourishing of Buddhism. They planned an evil scheme and assembled at Sravasti to discuss a secret plot to trap the Buddha. They bought off a woman by the name of Cinca to act as a Buddhist follower. One early morning, while everyone was in session at Jetavana Vihara, worshipping the Buddha, Cinca walked out from the inner room. People heard her saying to herself: "I spent the night at the vihara." Her move aroused the suspicion of the assembly. Eight months later, Cinca with a bulging belly as in pregnancy, again appeared at the vihara's lecture hall. When the Buddha was about to deliver a talk, she suddenly stood up, pointing her finger to her belly, she accused the Buddha, and demanded the Buddha to accommodate her and her unborn baby. For a moment, there was an uproar from the assembly. People began to discuss this incident. The Buddha made no move and simply sat where he sat in a meditative position. Just at that moment, the sound of a bang was heard, and a small wooden basin fell off Cinca's body. It was now clear that she had faked her pregnancy, so she ran off desperately.

Third, Prince Vidudabha: Two years before the Buddha's passing, his clan met with a great misfortune. Vidudabha, a son of King Prasenajit of Kosala and of the daughter of one of the Sakya rajas, was on a visit to his mother's family, where he was insulted for his low birth. Enraged, he vowed to take revenge on the Sakya. Undeterred by the expostulations of the Buddha, he, after, the death of his father, marched against Kapilavastu and put to the sword the whole Sakya clan. According to Buddhist legends, Kosala was a large kingdom in

Northern India with strong military might. Before he took refuge in the Buddha, King Prasenajit of Kosala had gone to the neighboring state of Kapilavastu to seek a bride among the Sakya clan. The Sakya clan looked upon itself as the superior clan and reluctantly passed off their maid Mallika as a princess for the marriage. King Prasenajit loved Mallika deeply. She bored him Prince Vidudabha. When the Prince was eight years old, he once went to Kapilavastu to play and to tour the newly completed lecture hall. The Sakya clan despised the Prince as being born of a maid and ridiculed him, thus sowing the seeds of feud and vendetta. After King Prasenajit died, the Prince ascended to the throne as King Vidudabha. In revenge of the earlier contempt, the King sent troops across the border. To rescue the innocent Sakya clan from this disasters, the Buddha, sat quietly under a withered, waiting for King Vidudabha to arrive with his troops. As expected, King Vidudabha passed by with his army. When he saw the Buddha, he had to dismount to greet the Buddha, and asked: "Why do you choose to sit and meditate under a withered tree?" The Buddha replied: "This is a very good. The shade of a relative's clan is better than other shades. The Buddha's statement moved king Vidudabha deeply. He immediately ordered a retreat of his troops. The fire of war were extinguished for the time being. However, King Vidudabha could not dismiss the feeling of enemy. He led troops for yet another fight. Along the way, he again met the Buddha and was persuaded to withdraw his troops. This happened three times. However, eventually King Vidudabha's troops invaded and seized Kapilavastu, ready to massacre the people in the city. Maudgalyayana was compassionate and was moved to wield his supernatural powers. He collected 500 outstanding talents from among the Sakya clan in his begging bowl in order to save them. But later, when he reopened the bowl, he found that they had all turned into blood. King Vidudabha entered the city and captured thirty thousand military and civilian personnel. He planned to bury them alive from the waist down into the ground, and then sent elephants to trample them to death. Mahanaman, son of King Amrtodana, cousin of the Buddha and uncle of King Vidudabha, had succeeded to the throne as King of Kapilavastu. He ruled his kingdom well with loving kindness. For the sake of saving lives, King Mahanaman begged of King Vidudabha to let him dive to the bottom of the River, and before

he came out of the water, to allow the thirty-thousand captives run for their lives. As to those who could not escape they would remain at the victor's disposal. King Vidudabha thought to himself, "No matter how good you are at diving, you could not be under the water until all the thirty-thousand have escaped!" So he agreed. After the thirty-thousand people has all fled the city, King Mahanaman was still underwater. King Vidudabha then sent his men diving into the river to find out why. In fact, King Mahanaman had tied his hair to the roots of trees at the bottom of the river and held rocks with his two hands. He had courageously given up his own precious life to save his subjects. King Vidudabha occupied the kingdom of Kapilavastu, but shortly afterwards, the palace was on fire. Both he and his beloved concubines were not be able to escape because they were soundly sleeping. All of them were burned to death. It clearly showed the certainty of cause and consequence. **Fourth, King Ajatasatru:** Ajatasatru (Ajatasattu (p) means "Enemy before birth," or "enemy while still unborn." According to the legend, when his mother was pregnant, she always wished to drink blood from his father's knees. This was interpreted by the astrologers to mean that the child would kill his father. According to the Buddhist tradition, Ajatasatru imprisoned his father and starved him to death. The king of Magadha, son of King Bimbisara and Queen Vaidehi, one of the Buddha's major patrons. He reigned over the kingdom of Magadha (around 494-462 B.C.) during the last eight years of the Buddha's life and for twenty-four years after the Buddha's Nirvana. Together with Devadatta, he developed a conspiracy against the Buddha which was unsuccessful. The plot involved killing the Buddha so that Devadatta could lead the monastic community and also killing Bimbisara so that Ajatasatru could seize the throne. Both plots failed, but Ajatasatru subsequently reconciled with the Buddha and his father and ascended the throne with his father's blessing. However, he later became concerned that his father still presented a threat to his rule and had him imprisoned. Bimbisara died of starvation in prison. According to Buddhist tradition, later he became a follower of the Buddha and supported strongly Buddhism. Ajatasatru was an ambitious king; however, after he took refuge in the Triratna, he completely changed and became one of the most kind-hearted king in the Indian history. Eventually, he was killed by his own son, prince Udayabhadra. Despite his sometimes adversarial relationship with the Buddha, Ajatasatru is described as a devout supporter in the Pali Canon, and he was involved in the distribution of the Buddha's relics after his cremation.

Tài Liệu Tham Khảo
References

1. Bích Nham Lục, Thiền Sư Viên Ngộ, dịch giả, Thích Thanh Từ, 1995.
2. The Blue Cliff Record, translated into English by Thomas Cleary & J.C. Cleary, Boston Massachusetts, U.S.A., 1977.
3. Bodh Gaya, Shanti Swaroop Bauddh, New Delhi, 2005.
4. Buddha, Dr. Hermann Oldenberg, New Delhi, 1997.
5. The Buddha's Ancient Path, Piyadassi Thera, 1964.
6. The Buddha Eye, Frederick Franck, 1982.
7. The Buddha and His Dharma, Dr. B.R. Ambedkar, Delhi, 1997.
8. The Buddha and His Teachings, Narada: 1973.
9. Buddhism, Ed. Manan Sharma, New Delhi, 2002.
10. Buddhist Ethics, Hammalawa Saddhatissa, 1970.
11. The Buddhist Handbook, John Snelling, 1991.
12. Buddhist Images of Human Perfection, Nathan Katz, India 1982.
13. Buddhist Logic, 2 Vols., Th. Stcherbatsky, 1962.
14. Buddhist Sects in India, Nalinaksha Dutt, 1978.
15. Buddhist Shrines in India, D.C. Ahir, New Delhi, 1986.
16. Buddhist Thought in India, Edward Conze, 1962.
17. Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, dịch giả Dương Thanh Khải, Vinhlong, VN, 2012.
18. Cao Tăng Triều Tiên, Giác Huấn, Việt dịch Thích Nguyên Lộc, NXB Phương Đông, VN, 2012.
19. The Dhammapada, Narada, 1963.
16. English-Vietnamese Buddhist Dictionary, 10 volumes, Thiện Phúc, USA, 2007.
20. Essays In Zen Buddhism, First Series, Daisetz Teitaro Suzuki, London, England, 1927.
21. Essays In Zen Buddhism, Second Series, Daisetz Teitaro Suzuki, London, England, 1933.
22. Essays In Zen Buddhism, Third Series, Daisetz Teitaro Suzuki, London, England, 1934.
23. History of Theravada Buddhism in South East Asia, Kanai Lal Hazra, New Dehli, 1981.
24. The Holy Teaching of Vimalakirti, Robert A.F. Thurman: 1976.
25. Ngũ Đăng Hội Nguyên, Trung Quốc Phật Giáo Điển Trước Tuyển Tập, Bắc Kinh, 2002.
26. Những Vị Thiền Sư Đường Thời, Jack Kornfield, dịch giả Tỳ Kheo Minh Thiện, NXB TPHCM, 1999.

27. Pen Portraits Ninety Three Eminent Disciples of the Buddha, C. de Saram, Singapore, 1966.
28. Pháp Bửu Đàn Kinh, Hòa Thượng Thích Từ Quang, 1942.
29. Phật Pháp Căn Bản (Việt-Anh)—Basic Buddhist Doctrines, 08 volumes, Thiện Phúc, USA, 2009.
30. Rajagraha, Jugal Kishore Bauddh, New Delhi, 2005.
31. A Record of Buddhist Kingdoms, Fa-Hsien, English translator James Legge, 1965.
32. Shobogenzo: book 1, book 2, book 3, and book 4, Zen Master Dogen, translated into English by Gudo Nishijima & Chodo Cross, London, UK, 1994.
33. Sử 33 Vị Tổ Thiền Tông Ấn-Hoa, Thích Thanh Từ, NXB Tôn Giáo, VN, 2010.
34. Thiền Sư Trung Hoa, Hòa Thượng Thích Thanh Từ: 1995.
35. Thiền Sư Việt Nam, Hòa Thượng Thích Thanh Từ: 1972.
36. Thiền Tào Động Nhật Bản, Amazu Ryuushin, Việt dịch Thích Như Điển, Hannover, Germany, 2008.
37. Tổ Sư Bồ Đề Đạt Ma, H.T. Tuyên Hóa, Burlingame, CA, U.S.A., 1983.
38. Tuệ Trung Thượng Sĩ Ngữ Lục, Thích Thanh Từ, Thiền Viện Thường Chiếu, VN, 1996.
39. Từ Điển Phật Học Anh-Việt—English-Vietnamese Buddhist Dictionary, 10 volumes, Thiện Phúc, USA, 2007.
40. Từ Điển Phật Học Việt-Anh—Vietnamese-English Buddhist Dictionary, 6 volumes, Thiện Phúc, USA, 2005.
41. Từ Điển Thiền & Thuật Ngữ Phật Giáo—Dictionary of Zen & Buddhist Terns, 12 volumes, Thiện Phúc, USA, 216.
42. The Vimalakirti Nirdesa Sutra, Charles Luk, 1972.
43. Zen Buddhism: A History Japan, Heinrich Dumoulin, Mcmillan Publishing, NY, U.S.A., 1990.
44. Zen's Chinese Heritage, Andy Ferguson, 2000.